

Міністерство освіти і науки України
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ У ГУМАНІТАРНОМУ ДИСКУРСІ

Монографія

За заг. наук. ред. проф., член-кор. НАПН України
Балуха В. О.



Чернівці
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
2020

УДК 009:130.2

Ф 423

Друкується за ухвалою Вченої ради
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича
(протокол № 12 від 21 грудня 2020 року)

Рецензенти:

Кочубей Н. В. – доктор філософських наук, професор
(Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова)

Кралуєк П. М. – доктор філософських наук, професор
(Національний університет «Острозька академія»)

Поліщук О. С. – доктор філософських наук, професор
(Хмельницька гумантарно-педагогічна академія)

Редколегія:

Балух В. О. (наук. ред.) – доктор історичних наук, професор

Бродецький О.Є – доктор філософських наук, доцент

Рупташ О. В. – доктор філософських наук, доцент

Чікарькова М. В. – доктор філософських наук, професор

Шкрібляк М. В. – доктор філософських наук, доцент

Феномен культури у гуманітарному дискурсі: монографія /
Ф 423 за заг. наук. ред. проф., член-кор. НАПН України Балуха В.О.
Чернівці : Чернівецьк. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 352 с.
ISBN 978-966-423-601-7

У монографії досліджено ключові культуротрансляційні чинники, витлумачено їхню генезу й увиразнено провідні методологічні аспекти полідисциплінарного вивчення феномену культури. Значну увагу зосереджено на визначенні світоглядно-ціннісного потенціалу культуротворчості та аналізі й узагальненні низки актуальних проблем, які характеризують розвиток культури в різні історичні періоди і, зокрема, в умовах сьогодення.

Розглянуто трансформації культурної інфраструктури під впливом цифрових метаморфоз.

Для культурологів, філософів, богословів, істориків, викладачів і студентів закладів вищої освіти та всіх, хто цікавиться культурним поступом людства.

УДК 009:130.2

ISBN 978-966-423-601-7

© Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича, 2020

ЗМІСТ

Передмова	5
-----------------	---

Розділ I. СВІТОГЛЯДНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ КУЛЬТУРИ

1.1. Синергія філософських методологічних стратегій у культурологічному пізнанні (<i>Олександр Бродецький</i>)	10
1.2. Постколоніальна гуманітаристика й аксіологічна спрямованість новітнього культурологічного дискурсу (<i>Ірина Слоневська</i>)	22
1.3. Культуротворчий потенціал герменевтичної логіки (<i>Ігор Руснак, Людмила Подгорна</i>)	32
1.4. Культурологічна рефлексія міжнародної міграції як соціокультурного феномену (<i>Поліна Герчанівська</i>)	42
1.5. Культурно-естетичні ландшафти міста над Прутом: палітра пошуків і можливості культурологічного дослідження (<i>Ірина Лазоревич</i>)	71

Розділ II. ОНТОЛОГІЧНІ ТА ЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ: ПЕРЕГУК ЕПОХ

2.1. Античне видовище у структурі європейської культури (<i>Олена Гончарова</i>)	92
2.2. Творення світу як фундаментальний алгоритм культури доби Середньовіччя (<i>Семен Абрамович</i>)	119
2.3. Культурема доби Реформації: «Молот на відьом» (<i>Марія Чікарькова</i>)	135
2.4. Культурологічний дискурс дозвіллевої практики гуманістів (<i>Ірина Петрова</i>)	146
2.5. Трансформація освітньої парадигми на українських теренах у XVI – XVII ст. (<i>Василь Балух</i>)	162

Розділ III. СОЦІОКУЛЬТУРНІ АКЦЕНТИ АКСІОСФЕРИ І ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

- 3.1. Сучасна стратегія розвитку національної культури: теоретичні аспекти, соціально-правові гарантії та практичні моделі реалізації (*Ольга Рупташ, Микола Шкрібляк*) 186
- 3.2. Філософсько-культурологічні контексти трансформації ринкових відносин (*Ірина Починок*) 208
- 3.3. Культурна діяльність у структурі сучасної неформальної освіти: здобутки, проблеми та провідні тенденції (*Володимир Виткалов, Сергій Виткалов*) 223
- 3.4. Видовищні (ігрові) мистецтва: аспекти інновацій цифрової доби (*Ірина Горохолінська*) 235
- 3.5. Симбіоз природи і культури: сучасні прояви автентичності в гендерній ідентифікації (*Віталій Мудраков*) 246
- 3.6. Традиції та інноваційність у культурно-дозвілєвій діяльності музеїв (*Ігор Возний*) 265

Розділ IV. САКРАЛЬНІ ФОРМИ КУЛЬТУРИ: ХРИСТИЯНСЬКІ СМИСЛОВІ КОНЦЕПТИ

- 4.1. Православна культура: традиційність і догматизм на тлі актуальних викликів сьогодення (*Микола Щербань*) 283
- 4.2. Сакральне в культурі: євхаристійне життя християнина у період Великого посту (*Микола Лагодич*) 292
- 4.3. Резиденція митрополитів Буковини і Далматії як пам'ятка сакральної архітектури та джерело духовного буття (*Олександр Марчук, Микола Шкрібляк*) 310
- 4.4. Орнаментально-композиційна система декоративного різьблення іконостасу храму Трьох Святителів у Чернівцях (*Ігор Луцан*) 332

Передмова

В умовах сучасних глобалізаційно-інформаційних процесів, європейських та євроатлантичних прагнень України, її утвердження у світовому культурному просторі як унікальної, а одночасно давньої регіональної цивілізації особливої актуальності набувають адаптація українського соціуму до духовних цінностей і культурних стандартів країн Євросоюзу при неухильному збереженні і примноженні національних звичаїв і традицій, самобутності і неповторності української культури. З іншого боку, важливим стає осмислення цих процесів, особливо після проголошення державної незалежності України, що активізувало пошуково-дослідницьку діяльність не лише загальнодержавних інституцій, але й різних науково-освітніх осередків у регіонах. Це створило передумови для розробки системи національного законодавства у сфері культури, дає змогу визначити основні пріоритети державної політики зі створення належних умов для розвитку і розквіту культури української нації, корінних народів і національних меншин України, сприяє збереженню, відтворенню й охороні історичного середовища, естетичному вихованню громадян і розширенню культурної інфраструктури міст і сіл, охороні, заохоченню та підтримці культурного розмаїття, що справедливо розглядається як найважливіший чинник сталого розвитку українського соціуму.

Щоправда, на державному рівні ще недостатньо усвідомлена і врахована роль культури як середовища й інструменту розвитку громадянського суспільства, а отже – і значення культурної політики як ефективного засобу зростання свідомості українського народу, без чого будь-які зусилля побудувати державу подібні до спроб спорудження будинку без фундаменту. Суспільний і державний проступ, на наше переконання, здійснюється тривалою еволюцією культури, напрямком якої скерований національною стратегією до спільних цілей, наснажених цінностями. Натомість ми продовжуємо рух в умовах невизначеності й постійної турбулентності: від революції до революції.

Проте надбання сучасної зарубіжної та вітчизняної культурологічної науки, її історіософський та методологічний інструментарій дають змогу глибше осмислити історію зародження й особливості розвитку української культури у контексті європейського цивілізаційного процесу, насамперед з позиції її світової складової, що з огляду на євроінтеграційний вибір України набуває неабиякої актуальності.

З інституційним оформленням, ліцензуванням та акредитацією спеціальності «культурологія» постали невідкладні завдання щодо системного вивчення культури, культурних процесів і явищ у їх поліфонії, контраверсійності та багатоплановості. Це також загострило потребу у навчально-методичному забезпеченні освітніх програм зі спеціальності 034 – культурологія сучасними, відповідними до державного стандарту підготовки здобувачів вищої культурологічної освіти, навчально-методичними комплексами, підручниками і посібниками, а також науковою літературою, яка увиразнює проблемне коло, понятійно-категоріальний апарат та теоретико-методологічний ресурс сучасної культурологічної думки.

У цьому контексті колективну монографію **«Феномен культури у гуманітарному дискурсі»**, без жодних застережень, можна зарахувати саме до тієї категорії наукових праць, які присвячено подоланню проблем теоретичного та прикладного характеру і значно розширюють предметне поле культурології. При цьому автори використовують теоретичні конструкти й методологічні підходи не лише із царини культурології, а й філософії, соціології, педагогіки та інших гуманітарних дисциплін, устанавлюючи тим міждисциплінарні зв'язки між ними. Книга дає відповіді на актуальні питання теорії та суспільної практики у сфері культури.

Загалом колективом авторів успішно розв'язано низку актуальних наукових проблем, а саме: проаналізовано й узагальнено розвиток культури в різні історичні періоди та витлумачено специфіку їх навчально-методичного відображення в сучасній культурологічній освіті. Також у монографії зачну увагу приділено з'ясуванню ролі та місця постколоніального синдрому в українській гуманітаристиці й витлумаченню рис православної культури у її традиційних формах і відображенні

змін, які відбуваються під впливом модерністських ідей.

Монографія містить чотири розділи, які тематично й ідейно взаємопов'язані. У першому – «**Світоглядні та методологічні аспекти осмислення культури**» д. філос.н., доц. **Олександр Бродецький** аналізує філософсько-методологічні підходи до пізнання культури як багатогранного, але водночас цілісного феномена. К. філол. н., доц. **Ірина Слоневська** окреслює проблематику постколоніальних студій у сучасній гуманітаристиці, в центрі яких виявляється феномен гібридної ідентичності як один із визначальних концептів нової культурної реальності. На основі аналізу теоретичних засад, сфери застосування та методологічних можливостей герменевтичної логіки к. філос. н. **Ігор Руснак** та к. філос. н. **Людмила Подгорна** обґрунтовують її значний культурологічний потенціал як специфічно гуманітарного методу пізнання. Використовуючи для культурологічної рефлексії синергетичну модель, доктор культурології, проф. **Поліна Герчанівська** розглядає головні характеристики міжнародних міграційних процесів і їхній вплив на сучасну культуру, аналізує інтеграційну політику країн Євросоюзу. Авторка акцентує увагу на поліваріантності сценаріїв розвитку міграції, для яких нинішня ситуація може бути точкою біоруркації. Завершує розділ культурологічний нарис аспірантки кафедри філософії та культурології **Ірини Лазоревич**, присвячений естетиці ландшафтів м. Чернівці.

У другому розділі «**Онтологічні та естетичні виміри культуротворчості: перегук епох**» зосереджено увагу на об'єктивізації вимірів культуротворчості в історичному контексті. Доктор культурології, проф. **Олена Гончарова** простежує генезу й еволюцію античних видовищ як феномена європейської культури. У фокусі уваги авторки – праці, т. зв. культурологів античного Риму – філософів, істориків, поетів і прозаїків. Унаочнюється зв'язок між минулим й сучасними культурними практиками європейців, їхня моральна, політична і загалом суспільна значущість. Доктор філол. н., проф. **Семен Абрамович** проаналізував фундаментальний алгоритм культури середньовічної епохи, «творення світу з нічого», розкривши зміст ідеї Творця і творіння. Доктор філос. н., проф. **Марія Чікарькова** представляє в широкому історико-культурному контексті

знаменитий твір «Молот на відьом» як культурному епохи Ренесансу. Авторка спростовує репутацію цього твору як «посібника для інквізиторів» і розкриває його головну настанову – максимально обережне оцінювання дій звинувачених, яким загрожувало важке покарання. Доктор культурології, проф. **Ірина Петрова** обґрунтовує зміст стилю життя і «вченого» дозвілля гуманістів, який ґрунтувався на правилах, спрямованих на досягнення духовного і морального особистісного удосконалення. Логічно підсумовує другий розділ аналіз еволюції освітньої парадигми на українських теренах і впливу на неї європейських ренесансно-реформаційних ідей (д. іст. н., проф., член-кор. НАПН України **Василь Балух**).

Третій розділ «**Соціокультурні акценти аксіосфери і провідні тенденції культурної політики**» присвячений висвітленню аксіосфери і вилученню провідних тенденцій державної політики у контексті розвитку національної культури. Так, доктори філософських наук, доценти **Микола Шкрібляк** та **Ольга Рупташ** рельєфно окреслили теоретичні аспекти, соціально-правових гарантій та проаналізували специфіку практичних моделей реалізації сучасної стратегії розвитку національної української культури, а кандидатка філос. н., доцентка **Ірина Починок** із культурологічних позицій обґрунтувала тезу про те, що важливою передумовою цивілізаційного розвитку економічного ринку є його духовно-ціннісні засади як вираження зростання ролі людського первня в усіх сферах суспільного життя. Доктори культурології, професори **Сергій і Володимир Виткалови** висвітлили культурну діяльність у структурі сучасної неформальної освіти, зокрема художньої. Автори акцентують на (не)відповідності змісту занять, на (не)доцільності використання лише ігрового чинника у практиці організації художнього навчання дітей, а також на (пере)оцінюванні значення бізнесової компоненти у роботі з дітьми. Докторка філос. н. доц. **Ірина Горохолінська** характеризує художньо-естетичне розмаїття та соціальні резонанси функціонування видовищних (ігрових) видів мистецтва – театру та кінематографа в цифрову добу і розкриває питання щодо якісної значущості цифрових технологій для їхнього розвитку. Кандидат філос. н., доц. **Віталій Мудраков** акцентує увагу на особливостях діалектики природного і культурного аспектів у гендерних процесах ідентифікації сучасної людини,

пропонує конструкт для прояснення випадків із можливими незбігами типових теоретичних контактів дослідження ідентифікації в людині. Робиться спроба виявити етичні характеристики сприйняття гендерних розбіжностей.

Логічним підсумком монографічного дослідження є четвертий розділ **«Сакральні форми культури: християнські смислові концепти»**. У ньому витлумачено смисли християнських концептів, котрі активно обґрунтовують сучасні богослови, культурологи та релігієзнавці, досліджуючи сакральні форми культури. Так, к. іст. н. та к. богосл. н., доцент **Микола Щербань** розглядає генезу і природу традиційності та догматизму на тлі актуальних викликів православної культури, а к. іст. н. та к. н. з богосл., доцент **Микола Лагодич** унаочнив особливості духовно-релігійного життя у період Великого посту. Доктор філос. н., доцент **Микола Шкрібляк** разом із к. філос. н., доцентом **Олександром Марчуком** досліджують Резиденцію митрополитів Буковини і Далмації, яка постає не лише як пам'ятка сакральної архітектури, а й джерело духовного буття. Підсумовує монографічне дослідження ґрунтовний аналіз орнаментально-композиційної системи декоративного різьблення іконостаса храму Трьох Святителів у Чернівцях, який є серцевиною архітектурного ансамблю Резиденції (к. іст. н. **Ігор Луцан**).

Отже, колективна монографія **«Феномен культури у гуманітарному дискурсі»** є цілісним і водночас багатогранним дослідженням різноманітних виявів культурних явищ, процесів та об'єктивних закономірностей розвитку культури в різні історичні періоди і, зокрема, в умовах сьогодення, здійсненим на основі міждисциплінарної методології. Це - системна, ґрунтовна, добре структурована праця, котра зацікавить культурологів, філософів, релігієзнавців, соціологів, педагогів та мистецтвознавців.

Науковий редактор

Розділ I.

СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ КУЛЬТУРИ І КУЛЬТУРНИХ ФЕНОМЕНІВ

1.1. Синергія філософських методологічних стратегій у культурологічному пізнанні

Філософія, її інтенції, ідеї, методи, концепції, парадигми, безперечно, мають велике значення для методології пізнання культури, а отже, й для розбудови масиву теоретичних напрацювань культурології. Приділяючи першорядно важливу увагу осягненню світоглядно-сміслових підвалин людського буття, порівнянню світоглядів, впливові світогляду на життя, відмінностям світоглядів різних індивідів та спільнот, філософія допомагає культурології глибше пізнавати духовні й антропологічні засади культури.

Світогляд, як відомо, завжди пронизаний певними ціннісними орієнтаціями людини. Роль ціннісних проєкцій і горизонтів у світоглядному досвіді надзвичайно висока. Та й одне з найбазовіших визначень поняття «культура» окреслює її саме як ціннісну мегасистему. Будь-яка культура спирається на цінності. І кожна культура неминуче має опору в певному світогляді. Як зазначає М. Чикарькова, «неможливо починати розмову про сучасну культуру без з'ясування тих світоглядних парадигм, на яких вона ґрунтується» [6, с.15]. Світоглядна природа філософії дозволяє культурології використовувати її можливості в пізнанні взаємодії світоглядів, які мотивують характер культурного життя осіб і спільнот.

Завдяки рефлексивно-критичній функції філософії мобілізується самосвідомість, увага мислення до свого власного змісту, до власних передумов. На цьому ґрунті здобувається можливість аналізу наявних недосконалостей досліджуваних явищ – заради їхнього динамічного розвитку. Евристичне значення філософських підходів для культурології полягає ще й

у тому, що філософія в суспільстві та культурі виконує функцію повсякчасного критика, ідентифікатора ціннісно деструктивних і гальмівних явищ. Це поле напруги філософського неспокою щодо культури і векторів її розвитку, безперечно, цінне як для самої культури, так і для культурологічного пізнання.

Не менше значення тут має й людинознавчий потенціал філософії. Ще давньогрецькі філософи звертали до людини гасло «Пізнай самого себе!» Любов до мудрості орієнтує людину глибше пізнавати свою сутність, своє єство. А культура – це і є інтегрована людина. Культура – це інтегрована людськість, піднесена до символізму. Філософія, отже, сприяє культурології в тому, що задає горизонт бачення й осмислення культури аж ніяк не лише як сукупності застиглих матеріальних об'єктів і зафіксованих у текстах уявлень, котрі кимось колись були створені, мають певну вартість, призначені для виконання конкретних функцій тощо. Особливо важливо, що, єднаючись у методологічному й смисловому плані з філософією, культурологія відшліфовує свою спроможність віддзеркалювати й рефлексивно увиразнювати живе життя людського світу (внутрішнього, комунікативного, ідейного, ціннісного тощо).

А отже, це робить її тією пізнавальною цариною, яка за застиглою оболонкою пам'яток мистецтва та історії, релігійних догматів і ритуалів, наукових побудов і технологічного інструментарію експлікує й актуалізує органічні людські начала, даючи надєпохальне єднання закарбованих у формах культури взірців людськості. Таке осягнення культури через синтез філософської і власне культурологічної оптики надає культурології можливість проявляти себе як динамічну, живу, рельєфну науку, що перебуває в тонусі постійного розвитку.

Давши загальну характеристику пунктів евристичного дотику філософії і культурології, окреслимо культурологічний потенціал трьох філософських методологічних стратегій – діалектичної, синергетичної, герменевтичної.

Ключова ідея діалектики, як відомо, така: вся реальність – це рух, розвиток, який відбувається за певними законами, і в основі якого – єдність і взаємодія (часом акцентують на терміні «боротьба») протилежностей. Згадаймо Гераклітове уподібнення буття до палахкотливого вогню, що увиразнювало

погляд на реальність як на повсякчасний енергетизований із-середини рух, живий процес, котрий організовується Логосом. У Гераклітових фрагментах читаємо: «...Із розбіжностей – чудова гармонія, і все відбувається через боротьбу... Ціле й неціле, збіги та розбіжності, узгоджене й розлагоджене, і з усього – одне, а з одного – все» [4, с. 42]. «Не мене, а Логосу дослухаючись, мудро визнати, що все єдине» [4, с.45]. Або, як писав про діалектичне вчення Георга Гегеля В. Віндельбанд, «у цій системі розуму всяке окреме явище, все часткове є істинним і реальним саме тому, що воно являє момент у розвиткові цілого. Тільки як такий момент воно й дійсне *in concreto*... Якщо ж узяти його абстрактно, у цілковитій уособленості, в якій воно перебуває не *realiter*, а лише з суб'єктивного погляду розсудку, то воно втрачає будь-який зв'язок із цілим, в якому полягає його істинність і реальність; тому воно постає в такому разі випадковим і нерозумним» [3, с. 517 – 518].

Яка ж роль діалектичної методології у системі культурологічного пізнання? Діалектика спонукає дивитися на явища культури не як на щось раз і назавжди структуроване та незмінне, а враховувати в житті культури чинники розвитку, еволюції. Ці чинники можуть бути різноманітні: соціальні й індивідуальні, духовні і матеріальні, пов'язані зі світоглядними, політичними, ідеологічними моральними, релігійними, економічними настановами й процесами. Діалектика акцентує на тому, що повноцінно пізнати культурний процес, як і будь-яке конкретне культурне явище, можна лише тоді, коли увиразнюємо для себе його сутність як єдність різноманітного і враховуємо весь комплекс багатофакторних закономірностей та «агентів», котрі це явище структурували, конституювали, привели до буття й забезпечують його функціонування в культурі. Словом, діалектика наголошує, що від сутички та взаємодії протилежних дійових імпульсів з'являється можливість виникнення на цьому ґрунті чогось якісно нового.

Як це може працювати для пізнання конкретного культурного процесу – і в історичному форматі, і в сучасному? Розгляньмо це на прикладі сутнісних особливостей культури Середніх віків. У її надрах виявляємо, з одного боку, ортодоксальну позицію церковної інституції як провідного

соціального авторитету, котрий діяльно претендував на монолітність контролю за будь-якими виявами духовно-ціннісного пошуку та зодягав його в суворо санкціоновані ритуальні форми. З іншого ж боку, Середньовіччя завжди зберігало та плекало й індивідуальний досвід творчих людей (зокрема, й творчих у межах релігійного дискурсу, наприклад, деяких богословів, священників, монахів). Такий творчий досвід і його екзистенційна та когнітивна динаміка спонукали їх запитувати, сумніватися, виявляти розбіжність між серцем духовності і її церемоніальними чи політико-адміністративними ерзацами. Ця настанова мимоволі виливалася у форми критики, а отже, і творчої активності за межею санкціонованих шаблонів. І, зрештою, проявилася це в тому, що середньовічна культура, попри, здавалося б, гранично консервативну інфраструктуру й ідеологію, відзначалася оригінальною внутрішньою життєвістю, інтенсивно розвивалася, породивши низку явищ, епохально важливих не лише для релігії, а й для науки, мистецтва, моралі, політики тощо. Нарешті, динамізуюче середовище взаємодії протилежностей середньовічної культури створило передумови формування якісно нового явища – культури Відродження з її синтезом пантеїстичних, натуралістичних, естетичних і гуманістичних інтенцій та індивідуалістичною домінантою соціальності. На цьому прикладі ми бачимо, що діалектика дає змогу дослідникові культури різних епох прозоріше усвідомити й відтворити сутнісно важливі лінії історичних і смислових взаємозв'язків між ними.

Діалектика також акцентує на тому, що будь-яке нове явище, почавшись із заперечення, розвинувшись, водночас успадковує у своїй якості та сутності і певні суттєві елементи від попереднього. Якщо огульно й цілковито відкидати старе, не враховувати його дієвості, то шанси адекватно зрозуміти наявну культурну даність – примарні. Особливо виразно це проявляється, коли ми аналізуємо перехід одних культурних явищ в інші, злам сформованих ціннісно-соціальних традицій і народження на їхньому тлі нових.

Для прикладу візьмімо мистецтво бароко. Воно постало у XVI ст. й відходило від стандартів класичного ренесансного мистецтва (культу пропорції, симетричної краси, гармонії). Бароко робить

інакші акценти. Образи нерідко змальовуються диспропорційно, з порушенням симетрії, у дисбалансі форми й змісту. Даються взнаки напруга, експресія мистецької тканини, інтенсивність переживання, інколи навіть екстремумність, межевість самовизначення митця і його персонажів. Зважаючи на це, можлива поверхова теза про бароко як про категоричне заперечення мистецької свідомості й практики Ренесансу. Але якщо проаналізувати біографії творців мистецтва бароко, то побачимо, що значною частиною свого формування та творчої генези вони все ж коренилися в тих надбаннях і практиках, які були розроблені класичними ренесансними митцями. З одного боку, вони відійшли від їхніх стандартів, але, з іншого, – щось важливе, що було в тих стандартах, вони таки успадкували. Це успадкування діалектично синергійоване із творчою трансформацією.

Діалектика, отже, робить методологічний акцент: будь-яке вагоме культурне явище потрібно розглядати як таке, що привносить елемент нового, ніби заперечуючи старе. Але, з іншого боку, недалекоглядно нове в культурі описувати лише з погляду його «абсолютної» новизни. Когнітивно конструктивним є враховувати також і те, що в нього «влилося» з попереднього. І тоді є шанс побачити культурну історію як цілісний процес і систему взаємопереходів, такий собі ланцюг динамічних культурних феноменів, кожен з яких має значення для наступного розвитку.

Можна навести й приклад важливості діалектичного бачення культурних процесів, екстраполювавши його на конкретику культурного досвіду сучасної України. Досить кинути оком на перипетії розвитку кінематографічної культури доби незалежності. Ще кілька років тому ті фільми, які знімали в Україні, часто діставали несхвальні відгуки, оскільки були не надто якісні з мистецького й технологічного погляду. А проте лунали тези: зараз найголовніше, щоб почало оживати українське кіно, аби воно отримало хоч якісь імпульси до розвитку. Тож нехай нагромаджується певна кількість фільмів, зроблених не надто віртуозно. У горнилі нарощення кількісного масиву кіновиробництва вигартуються особливо талановиті артисти, режисери, сценаристи, продюсери. Це змотивує й приплив інвестицій. Почнуть з'являтися справді художні взірці кінематографічної творчості. Багато в чому так і сталося. Хоч і

передчасно нині стверджувати, що український кінематограф став на рівень американського, французького чи німецького, але все ж таки вже з'являється немало справді якісних, вартісних стрічок та потужних творчих персоналій новітнього українського кіно. Тут теж працює своєрідна сутичка протилежностей, і культурні процеси демонструють себе як такі, котрі для свого якісного «стрибка», якісної видозміни повинні нагромадити певний масив кількісних змін у рамках попередньої якості.

Тож діалектика спонукає культуролога усвідомлювати: навіть якщо певні явища на актуальному етапі культурного розвитку бачаться недосконалими, не повністю зеволюціонованими, треба вміти аналізувати паростки майбутнього успіху цих явищ, помічаючи їхні, так би мовити, «ембріональні» запоруки.

Так само й певні деструктивні тенденції в культурі можна осмислювати крізь призму діалектичного принципу взаємодії кількісних і якісних трансформацій. Наприклад, якщо формуються в суспільстві масова зневіра, цинізм, тяжіння людей до суто прагматичних, споживацьких обріїв і нехтування моральними, естетичними цінностями людяності, взаємодопомоги, творчості, то культурологія, використовуючи діалектичну оптику й помічаючи зародки цього, має змогу сигналізувати своїми теоретичними та експертними засобами. І, відповідно, відзначати, що в певній субкультурі або спільноті, чи в межах певної релігійної деномінації починають наростати ті явища, які потім, з великою часткою імовірності, призведуть до занепаду або деструктивних наслідків.

Згаданий діалектичний принцип для науковця, експерта ефективний тим, що дає важелі, щоб вловити на ранніх стадіях те, до чого може призвести формування певних ознак, рис, якостей, тенденцій. Завбачити той час, коли певний культурний процес може увійти у стадію руйнівних тенденцій, і надати практикам культури рекомендації щодо запобігання негативним наслідкам. І навпаки – помітити позитивні зміни в культурному житті й створити для них експертно компетентний ідейно-смысловий резонанс, за якого практики культуротворчості енергійніше їх розвиватимуть та вдосконалюватимуть. Важлива функція діалектичного принципу переходу кількісних змін у

якісні, отже, – в наданні ресурсу прогнозування щодо культурних явищ і їхнього розвитку.

Це, безперечно, може стосуватися і культурного менеджменту та проектування культурної просвіти, елітарних й масових культурних ініціатив, шоу-бізнесу, видовищ, міжнародної культурно-естетичної комунікації тощо. І хай цей зв'язок, можливо, не такий очевидний, і здається, якщо культурний менеджмент – це практика, а діалектика, філософія, культурологія – це теорія, то, отже, між ними «прірва». Але насправді і тут реалізує себе своєрідна діалектична взаємодія. Якщо немає надійних методологічних опор культуротворчості, то й культура не розвивається органічно та ненастанно. Зрештою, у тих країнах, де є потужно розвинуті філософські школи та аналітичні традиції гуманітарної науки, закономірно спостерігаємо й доволі структуроване, відповідальне громадянське суспільство, здатне до самоорганізації, і доволі міцну культуру з надійним етичним імунітетом. А в країнах, де ці світоглядні й методологічні рейки (силою різних історичних причин) розвивалися несистемно або й руйнаційно, на жаль, мають місце нині значні культурні «відставання» та гострі моральні кризи.

Тож попри наявні голоси про те, що діалектика – це методологія, яка до певної міри себе віджила, насправді є підстави бачити в ній доволі відчутний потенціал, зокрема й для культурології. Цей потенціал наявний саме тому, що явища осягаються в їхньому ненастанному динамічному розвитку, а не як застигли у формах, котрі доступні лише нашому теперішньому спогляданню. Також для культурології важливий підхід синергетики. І між синергетичним та діалектичним баченнями є чимало перегуків, якщо підходити до використання обох стратегій не догматично, а евристично. Як відомо, виник синергетичний підхід не на ґрунті надбань гуманітарних наук, а в надрах природознавства. Квантова фізика та хімія надали істотно нові уявлення про фізичну реальність.

Який же це стосунок має до культури, мистецтва та гуманітарної сфери загалом? Відповідні дослідження в природничій науці увиразнили, верифікували ту обставину, що наш світ – це не порядок сам собою, який метафізично протистоїть хаосу, а завжди єднання елементів хаосу і порядку. Світ реалізує свою

упорядкованість, структурованість, «космічність» (в античному розумінні цього терміна) через елементи раз-по-раз актуалізованого хаосу. Для того, щоб утворився порядок, мусить визрівати чинник хаосу (так само, як, наприклад, виникненню шедевральної скульптури передують і муки внутрішнього «виношування» ідеї та моделювання форми, і тривалі боріння автора з опором неоформленого матеріалу, з якого лише в перспективі будуть виплекані гармонія, краса і життєвість). Тож аби зрозуміти певний порядок, також треба досягти джерела та механізми хаосу. Ці ідеї виявилися продуктивними і для пізнання культури, творчих процесів, рецепції художніх творів, взаємодії світоглядних дискурсів тощо. І. Пригожин та І. Стенгерс писали: «Нині ми знаємо, що людське суспільство являє собою надзвичайно складну систему, здатну зазнавати дуже багатьох біфуркацій, що підтверджується множиною культур, які сформувалися впродовж порівняно короткого періоду в історії людства. Ми знаємо, що такі складні системи мають високу чутливість щодо флуктуацій. Це вселяє одночасно й надію, і тривогу: надію на те, що навіть малі флуктуації можуть посилюватися й змінювати всю їхню структуру (це означає, зокрема, що індивідуальна активність зовсім не приречена на безглуздість); тривогу – тому, що наш світ, вочевидь, назавжди позбувся гарантій стабільних, несхитних законів. Ми живемо в небезпечному й невизначеному світі, який вселяє не почуття сліпої певності, а лише те ж таки почуття поміркованої надії» [5, с. 386].

Синергетика орієнтує на принцип динамічного хаосу у пізнанні явищ і на такі характеристики їхнього розвитку, як, наприклад, нелінійність, нерівноважність. І справжня культурна діяльність – це не те, що здійснюється за шаблоном, за раз і назавжди визначеним мірилом. Це нерідко щось таке у формуванні чого велике значення мають спонтанні, евентуальні, нібито випадкові, стихійні чинники, які водночас демонструють певне тяжіння до самоорганізації, взаємної координації, хай і не за лінійними регулярностями і законами. Синергетика спонукає дослідників при пізнанні культурних явищ вловлювати й аналітично описувати не тільки стандартне, закономірне, а й унікальне, незвідне до чогось генералізованого і водночас здатне вступати з іншими унікальними явищами, образно

кажучи, в «деміургічні» локальні взаємодії, які породжують множину смислових культурних універсумів.

Наведемо приклад. М. Лютер, як відомо, став засновником протестантизму – величезної течії в християнстві, яка існує й зараз, активно розвиваючись. Але суб'єктивно цей діяч не ставив перед собою мету створити щось сутнісно альтернативне католицизмові. Він на перших етапах своєї протестантської активності закликав лише до усунення зловживань у житті католицької ієрархії. Він протестував проти поширених негативних явищ у суспільстві, керованому духовним і часто соціальним проводом католицької Церкви. Це до певної міри був індивідуальний, стихійний досвід людини своєї епохи. На перший погляд, ми бачимо спонтанну самоорганізацію діяльності конкретної особистості, яка не ставила собі аж надто високих горизонтів створити нову течію християнства. Але його діяльність, пасіонарність, переконаність здобули підтримку бюргерських спільнот, вертикалі влади світських можновладців, народних мас. Це все переросло в епохальний рух Реформації, який уже став орієнтуватися на ті горизонти, які сам Лютер первинно не програмував.

Тобто ми бачимо на цьому прикладі, що тут працює саме синергетичний механізм. Із чогось одиничного, на перший погляд, випадкового, спорадичного виростає величезний соціальний «мейнстрим». Синергетика, отже, орієнтує культурологію на недогматизоване пізнання культурних явищ і процесів. Вона мотивує до готовності бачити і враховувати в культурних феноменах конструктивне поєднання, здавалось би, розрізненого й «несполучного». Загалом синергетична модель, з огляду на імунітет від перебільшення ролі смислової і культурної централізації, допомагає зблизити далекі одне від одного, а можливо, і периферійні, проте ціннісно та творчо потенціалістичні культурні явища. А отже, побачити в них більше відкритості до взаємодії, результатом якої ставатимуть нові культурні світи.

Зокрема, значна роль синергетичних можливостей при аналізі взаємодії релігійних культур і їхніх конкретних ціннісно-комунікативних кластерів та поведінкових взірців. Адже враховується дієвість релігійно-ціннісних ідей «не лише на конфесійно структурованому, а й на «децентрованому» автономно особистісному рівні» [2, с. 19]. Відповідно, релігійні

ідеї та форми комунікації співвідносяться у своїй цінності не лише з конфесійним авторитетом їхніх джерел, а «їхня істинність чи хибність, життєва правда чи омана вимірюється життєвістю і ціннісною правдою (або навпаки, духовною нежиттєвістю і ціннісною деструкцією) розбудовуваного довкола них культурного світу» [2, с. 19]. З огляду на сказане, ця методологія доволі цінна і містить чимало евристичних потенцій для культурологічного пізнання.

У свою чергу герменевтика підходить до явищ і природної і, тим більше, культурної реальності як до втіленого тексту. Буквальне значення слова «текст» (лат. «textus») – «тканина». Для герменевтики вся культура – це саме втілений текст. Культурні форми згідно з баченням герменевтики є, образно кажучи, унікальними гобеленами – тканиною, розшитою вибагливо скоординованими багатомірними знаками зі своєю чуттєвою природою, вітальністю та гармонією.

Ще одне (і загальноживане) значення слова «текст» – щось записане, що належить прочитати. А для адекватного прочитання треба мати, по-перше, здатність читати, тобто відповідну «розумову оптику», щоб збагнути те чи інше культурне явище. А по-друге, систему «ключів» до прочитання відповідного тексту. Якщо казати метафорично, «володіти азбукою». Герменевтика, отже, наголошує, що всяке культурне явище (щоб його адекватно пізнати) вимагає від дослідника певної попередньої підготовки й осягнення тієї мови, семантики, системи символів, через які ця культура виражає себе, маніфестує, презентує перед власними носіями свої найглибинніші змісти.

Культурні явища, з точки зору герменевтики, недостатньо пізнавати тільки «сухими» логічними методами і фіксацією в них причиново-наслідкових зв'язків. Рух до істини про культуру передбачає особливу увагу до витлумачення, розкодування символіки й постанови дослідника (а через нього і його аудиторії) перед індивідуальністю, особистісністю, якою дихають культурна подія, мистецький твір, релігійний текст, комунікація людей у культурі. Для герменевтики будь-яке культурне явище – це текст плюс контекст (метафізичний, екзистенційний, світоглядний, соціальний, історичний, комунікативний тощо).

До прикладу, візьмімо до уваги феномен традицій певних етногруп конкретної нації (скажімо, гуцулів або інших). Якщо дивитися на ці традиції поверхово, може складатися про них враження як про щось лише наївно-архаїчне, примітивне, сповнене різноманітними забобонами, ритуалістичними штампами тощо. Але герменевтичний підхід спонукає глибше поглянути, наприклад, на горянські ритуали, які обрамлюють випасання овець, вироблення сиру, взаємодію з природою під час сезонних господарських робіт. Це передбачає врахування цінностей, якими жили покоління, що створювали ці ритуали; обставини життя, в яких вони формували ці свої традиції. І тоді ці традиції вже не будуть здаватися якимись лише забобонними, стереотипними діями. У піснях, ритуальних танцях, переказах і легендах, формах естетичного обрамлення побуту оживуть найсокровенніші ритми історичної бутевості етносу. І це наблизить дослідника до розуміння не просто зовнішньої сторони цих обрядів, а до збагнення внутрішнього світу людей, їхніх переживань, їхньої емоційної, вольової, ментальної організації, участі в боротьбі добра і зла, яка, проєктуючись у синергію індивідуального і символічного, втілилася в ці культурні традиції.

Герменевтика, отже, переводить культурологічне пізнання із горизонтальної площини у вертикальну, тобто занурює углиб культурного явища, а водночас дає змогу вловити його тяжіння до «небесних» реєстрів, тобто його трансцендентну інтенцію. Недаремно М. Бердяєв писав: «Сприймання світу як цінності або як смислу, по суті, не є науковим сприйманням світу: це творчий акт, а не пристосування до неминучості» [1, с. 277]. Водночас будь-який культурний феномен осягається герменевтикою з погляду його антропологічної й персоналістичної платформи. Ф. Шляєрмахер акцентував: «Правда, я люблю благоговійно споглядати твори митців; та в будь-якому художньому творі яскравіше, ніж мистецтво його творця, для мене сяють відображені в ньому риси людяності» [7, с. 368]. Вжившись у текст і контекст культурного явища, проявивши щодо нього певну емпатію, розкрити сутнісно важливі людські імпульси, які в ньому закладені і які можуть заохочувати людяність та людяність і в інших особистостях, котрі комунікують із цим культурним феноменом.

Герменевтика дає культурологові спонуку: описуючи кожне конкретне культурне явище (чи твір мистецтва, чи обряд, чи ритуал, чи субкультуру) не просто відобразити його структуру, функції, генералізувати причини його виникнення й розвитку, а намагатися осягнути, які типи особистості стоять за ним, яка, так би мовити, душевна, внутрішня, смислова, ціннісна, світоглядна вітальність його надихає й організовує. І не просто пізнати культурні феномени, а через науку забезпечити їхнє подальше відтворення-оновлення: висвітлити їхню унікальність, самоцінність, значущість, а отже, дати можливість спільнотам й особистостям далі їх розвивати. І в цьому аспекті герменевтика примножує свій потенціал, закономірно актуалізуючи й феноменологічні ракурси обмірковування діяльного людинотворчого потенціалу культурних цінностей, смислів, ідей, комунікативних матриць.

Отже, проаналізовані методологічні стратегії мають важливі евристичні можливості для сучасних культурологічних студій (як теоретичних, так і прикладних). Є немало пунктів дотику діалектики, синергетики та герменевтики, і недогматизоване використання їхньої ідейно-методологічної взаємодії конструктивно значуще для культурологічних дисциплін і предметних царин взаємодії культурологічного, філософського, антропо-логічного пізнання.

Література

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. 608 с.
2. Бродецький О.С. Етичні цінності в релігіях: гуманістична синергія ідей: монографія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т., 2016. 336 с.
3. Виндельбанд В. История философии / пер. с нем. П. Рудина. Киев: Ника-Центр, 1997. 560 с.
4. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Москва: Госполитиздат, 1955. 238 с.
5. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / пер. с англ. Ю. А. Данилова. Москва: Прогресс, 1986. 432 с.
6. Чикарькова М. Сучасна культура: проблеми аксіології і термінології: монографія. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. 240 с.
7. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. Москва, Киев: Refl-book, ИСА, 1994. 432 с.

1.2. Постколоніальна гуманітаристика й аксіологічна спрямованість новітнього культурологічного дискурсу

Проблема взаємодії і взаємопроникнення культур, їх самобутності або гібридності, єдності і різноманітності – тема особливо актуальна для постмодерного та особливо post-постмодерного дискурсу. При всій неоднозначності сучасних підходів до означуваних явищ дослідники визнають, що основна риса культури, яка явно визначилася на порозі ХХІ ст. – її поліфонічність. Філософи майже одностайні, якщо йдеться про культурну кризу сучасності, але можливості подолання цієї кризи кожний пропонує по-своєму. Постмодернізм розглядає не тільки проблему вичерпаності класичної культури, а й проблему пошуку нових сенсів, принципів і рис, властивих майбутній культурі. Постмодерністському світогляду притаманні позитивні риси, передусім – це визнання культурного діалогу, поліфонізму, позаяк постмодерністська свідомість плюралістична за своєю сутністю.

Постмодерністська ситуація створює і пропонує новий досвід ставлення до своїх і чужих культурних цінностей, активізує взаємопроникнення, діалог культур, що загалом сприяє становленню нового погляду на світ, а відтак і формуванню розмаїтої та взаємодоповнюючої культури людства. Саме подібні ідеї лежать в основі суспільно-культурного феномену, який ми називаємо мультикультуралізмом. Ідея цього явища суспільного життя полягає в співіснуванні у рамках одного суспільства багатьох культур.

Термін «мультикультуралізм» з'явився вперше наприкінці 60-х років ХХ ст. в Канаді і вже в 1971 р. набув статусу офіційного терміна на позначення урядового курсу. Насамкінець минулого століття частотність його вживання почала стрімко зростати, і на межі 80-х – 90-х рр. ХХ ст. це поняття почали вносити в різні словники з соціології, філософії і політології, а сучасне значення мультикультуралізму стало однією з основних категорій актуальних гуманітарних наук. Розпочавши зі ствердження в Канаді та Австралії ще в 1970-х рр., мультикультуралізм як культурна доктрина особливо актуалізується з початку 90-х рр. у США та більшості країн Західної Європи, чому, зокрема, посприяла низка резонансних досліджень.

Чандрман Кукатас, політолог, професор політичної теорії в Лондонській економічній школі, розглядає мультикультуралізм як одну з реакцій на проблему культурного різноманіття. Мультикультуралістична реакція на існування культурного розмаїття, на думку вченого, передбачає як відмову від спроб захиститися від такого явища самоізоляцією, так і прагнення не дати йому вкоренитися за рахунок асиміляції меншин. При цьому він наголошує, що ідея мультикультуралізму нині має відображати філософську суспільну позицію. І сутність цієї позиції – визнання, а не пригнічення культурного розмаїття [3]. Парадокси культурної «інакшості» не випадково посіли чи не основне місце в культурології, антропології, соціології останніх десятиліть. Іншими словами, відбувається глобальна зміна європоцентристської еволюційної моделі на плюралістичну, а значить, до певної міри, антизахідну модель.

Фундатори та прихильники мультикультуралізму досі стверджують, що наявність у суспільстві багатьох культур – це природний стан суспільного життя і до нього треба ставитися відповідно. Проте у сучасному світі стрімко трансформуються теорії мультикультуралізму, якого ще донедавна визнавали за основну новітню модель культури і тип ідеології глобалізованого суспільства.

Принципи мультикультуралізму, що ще кілька десятиліть тому вважалися відкриттям, сьогодні не спрацьовують, оцінки цього явища стають неоднозначними, адже відбувається активне критичне осмислення феномена сучасної культури. Парадигма мультикультуралізму з його ідеєю мирного співіснування різних культур та етносів у рамках одного суспільства зазнає дедалі більшої критики. Так, американський дослідник Семюель Гантингтон, аналізуючи проблеми культурного співіснування, стверджує, що політики мультикультуралізму деструктивно впливають на «західну цивілізацію». По суті Гантингтон наблизився до твердження, що відмова від єдиної «західної ідентичності» та визнання культурного різноманіття ослабить західний світ перед «ісламською навалою» [7, с. 268].

З іншого боку, актуалізуються ідеї, згідно з якими мультикультуралізм позиціонується як принципово західна теорія, в центрі якої визнання провідної ролі європейської культури (Е. Саїд). Така ревізія мультикультуралізму призводить до

багатоваріантної термінологічної семантики: транскультуралізм (Ф. Ортіс, Е. Гліссан), акультурація (Б. Малиновський), гібридна ідентичність (Е. Саїд, Г. Бгабга, Ч. Співак, інтеркультуралізм, кроскультура тощо і навіть спричиняє зміни культурних парадигм.

Звідси особлива увага до постколоніалізму, який передусім займається вивченням ідентичності, культури та літератури, розглядаючи у фокусі досліджень культурний конфлікт між колишніми або нинішніми колоніями та країнами-колонізаторами.

Постколоніальні теорії тісно пов'язані з філософськими поглядами найпомітніших дослідників новітнього соціокультурного дискурсу (М. Фуко, Ж. Лакан, А. Грамши). Зокрема, у центрі постколоніальних досліджень виявляється феномен гібридної ідентичності, який активно досліджується як один із визначальних концептів нової культурної реальності. Постколоніальна теорія стала чи не провідним напрямом європейської критичної думки.

Загальновизнано, що сам «вибух постколоніальності», як його іноді називають, відбувся в 1979 р. після виходу книги «Орієнталізм» Едварда Ваді Саїда (Said, 1978) американського літературного критика палестинського походження, політичного активіста, якого нині вважають одним із засновників постколоніальної теорії. Як окремий напрям гуманітарних досліджень, постколоніальна проблематика ствердилася в 90-ті рр. XX століття, чому особливо посприяли дослідження Едварда Саїда «Культура і імперіалізм» (Said, 1993), Гаятрі Чакраворті Співак «В інших світах» (Spivak, 1987) та особливо праці Гомі Бгабга (Bhabha, 1993). Дослідження останнього (професора гуманітарних наук Гарвардського університету, керівника Гуманітарного центру у Гарварді та професора гуманітарних наук в Університетському коледжі Лондона) створили засади для осмислення феномена постколоніалізму сучасною гуманітаристикою: «Нація та нарація» (Nation and Narration, 1990), «Місцезнаходження культури» (Location of Culture, 1993), «Космополітизм» (Cosmopolitanisms, 2000) тощо. Бгабга – автор багатьох ключових понять сучасної постколоніальної теорії, таких як гібридність, мімікрія, амбівалентність.

Якщо Едвард Саїд артикулював поняття орієнталізму як дискурсу, у якому європейська культура визначила себе з позиції явної переваги, а європейська культурна традиція

сформувалася занадто «євроцентричною» і зверхньою щодо свого погляду на Схід, то, на відміну від колеги, Гомі Бгабга запропонував ідею «ефективної культурної гібридності», своєрідного «стану за межами». Бгабга розглядає межі культур як мобільні, рухомі, зазначає, що відтворення культури «за межами» стає художньою стратегією нашого часу, нарративом перехідного стану життя на «порубіжжі». Це стан суб'єкта, котрий відчуває свою причетність до двох або й більше культур, але до жодної з них не належить повністю. Його дослідник визначає як «позадомність» (*unhomeliness*): суб'єкт, звертаючись у пошуках своєї ідентичності до власного коріння, уже не має можливості бути цілковито своїм «у домі», адже відчув на собі вплив колонізатора і іншої культури; проте і в цій культурі метрополії він не став своїм, а залишається гостем, екзотичним прибульцем зі Сходу, отожд, змушений опановувати новий простір «між» (*in between*) [3].

Окрім того, привертає увагу, що, аналізуючи концепт ідентичності, Бгабга не розглядає його як статичний, підкреслюючи, що у сучасному світі він – результат та наслідок багатогранного інтерактивного процесу, який може відбуватися протягом усього життя. Позицію Бгабги певною мірою поділяє Сейла Бенхабіб, одна з найвідоміших сучасних дослідників мультикультуралізму та його особливостей і принципів, що знайшло відображення в найрезонанснійшій праці авторки «Домагання культури. Рівність і різноманітність у глобальну еру» (*Seila Benhabib, The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era, 2002*), яка прикметна, зокрема, тим, що в ній дослідниця осмислює позицію культурної екзистенції людини, яка опинилася «на перетині культур».

М. Тлостанова цю властивість культурного порубіжжя визначає як амбівалентність, що найяскравіше проявляється в характеристиці «межової свідомості» людини, яка застрягла на кордоні, але водночас укорінена в одній, двох або й більше культурах [5, с. 11]. На її думку, порубіжжя як символічно-просторовий образ, нерідко осмислюється через поняття культурної «дислокації», місця між національною укоріненістю і новим соціокультурним простором, позначеним пам'яттю про втрату коріння. Саме відчуття такої втрати маркує собою

соціальне та психологічне занепокоєння, що формує основу національної, культурної, етно-расової ідентифікації [5, с. 13]. З цими твердженнями погоджується й українська дослідниця Н. Бідасюк, котра наголошує, що порубіжжя означає боротьбу двох сторін і вимагає від іммігранта особливих зусиль для збереження власної ідентичності [1, с. 8]. Отже, вчені перебувають в активних пошуках нових підходів і визначень для так званої «перехідної ідентичності» (*the hyphenated self*).

Цілком логічно, що художньою актуалізацією теорії культурної гібридності стала нині так звана постколоніальна література. У сучасній літературі дедалі виразнішим стає голос іммігрантів, які вступають в культурну полеміку з колишнім колоніальним господарем, проте й самі є носіями гібридної ідентичності, як її розуміє Г. Бгабга. Низка дослідників на позначення цієї складової сучасної літератури використовує термін «кроскультурний роман» (Г.-П. Вагнер, О. Павлова, О. Сидорова, Г. Стовба, С. Толкачов та інші).

Одним із ключових понять, за допомогою яких ведеться полеміка з мультикультуралізмом, зокрема у сфері літератури, виступає транскультурація – поняття, доволі нове для вітчизняної гуманітарної думки. Прикметно, що особливий науковий інтерес виявлено саме до постколоніальних студій, які утворюють дискурс, в межах котрого провідними є концепти транскультурації, культурної гібридності, ідентичності тощо. Тут привертають увагу вітчизняні дослідження постколоніального роману Східної Європи, здійснені В. Агеєвою, Т. Гундоровою, С. Грабовським, О. Забужко, чиї погляди особливо актуальні з огляду на аналіз проблеми людини «на перетині культур».

Репрезентація ідей гібридної ідентичності – творчість найрезонансніших письменників сучасності, нагороджених престижними літературними преміями та відзнаками. Андерс Олсон, голова Комітету з Нобелівської премії з літератури, нещодавно заявив: «У нас був більш європоцентричний погляд на літературу, однак тепер ми дивимося на весь світ». Внаслідок такої задекларованої зміни культурного фокусу серед лауреатів Нобелівської премії останніх десятиріч виходець із Тринідаду Відіадхар Найпол та нігерієць Воле Шоїнка, уродженці ПАР Надін Гордімер та Джон Кутзее. Дуже показовою в зазначеному

контексті є Букерівська премія. Букерівські лауреати останніх років – нігерійці Бен Окрі та Чинуа Ачебе, уродженець Цейлону Майкл Ондаатже, індійці за походженням Салман Рушді та Арундаті Рой, англійка нігерійського походження Бернадін Еварісто, уродженка Гваделупи Маріз Конде; в епіцентрі суспільної уваги нащадок пакистанського емігранта Ханіф Курейши, син емігранта з Гонконгу Тімоті Мо, індійці Вікрам Сет та Аравінд Адіга.

У 2019 р. лауреаткою Міжнародної Букерівської премії стала письменниця Джокхо Алхарті з Оману, яка здобула перемогу за книгу «Небесні тіла» (*Celestial Bodies* – роман-сагу з історії Оману. У шот-листі Букера-2020 серед шести номінантів – романістка індійського походження Avni Doshi, *Burnt Sugar* (Авні Доши, «Обпалений цукор»), авторка з Зімбабве Tsitsi Dangarembga, *This Mournable Body* (Ціці Дангарембга «Це скорботне тіло»), американка ефіопського походження Мааза Менгісте (одна з найімовірніших претенденток на Букер 2020: Maaza Mengiste, *The Shadow King* («Король тіней»). Імена австралійських, новозеландських, індійських, південноафриканських, нігерійських письменників стали невід’ємною частиною західного культурного дискурсу, який визначає парадигму доби post-постмодерну. Це голоси колишніх колоній, до яких нині дослухається культурний світ, адже вони артикуюють наратив життя «на порубіжжі» – найприкметнішу художню стратегію новітньої літератури.

На сучасному етапі мульти / транскультурне світобачення і відповідна йому художня мова, специфіка жанрової природи творів письменників-мігрантів стає однією з важливих форм пізнання, які виникають на полях домінантної культури та використовується для переосмислення складних і множинних мультикультурних реалій. Ці автори, за слушним твердженням С. Толкачова, «перебуваючи у чужому культурному оточенні, переживають і пропускають через власну творчу свідомість симптоми болючого процесу акультуризації, внаслідок чого виникають твори з певними специфічними ознаками, які можна об’єднати під загальною назвою «кроскультурна література» [9].

Своєрідність творчості кроскультурних авторів полягає в тому, підкреслює М. Тлостанова, що з-під їх пера виходять тексти, написані з позицій «емоційного досвіду соціальної маргінальності», «з позиції краю». Тексти, які створено в «пограничних зонах», дають

простір для критичного дистанціювання, необхідного для розуміння нової епохи після руйнування біполярного світу [5, с. 131]. Беручи до уваги цю особливість, дослідники визначають категорію гібридності, вперше виокремлену у працях Гомі Бгабга як принципово важливу для усієї постколоніальної літератури.

Г. Бгабга зазначає, що місце, яке етнічні автори займають і в житті, і в літературі, можна назвати поняттям «проміжний простір» (*interstitial space*). Дослідник характеризує цей стан як такий, що дає змогу автору виявляти риси належності до обох світів і, водночас, не вписуватися в жоден з них. Створюючи прозу «в межах» та «зсередини» таких порубіжних зон, письменники піддають аналізу і сумніву нерівність у стосунках між людьми, расами, мовами [2].

Коливання – метафізичне, емоційне, між центром та периферією, на думку С. Толкачова, – поширена метафорою у творчості письменників-мігрантів, для яких екскурс із «третього світу» до «першого» супроводжується не лише подоланням власних усталених понять про навколишній світ та людей, але й перетворюється на процес переговорів, які ведуться в умовах подолання жорстких політичних, традиційних культурних настанов, котрі творять та формують національну ідентичність. Герой кроскультурної літератури, який має перехідну, подвійну, гібридизовану ідентичність, розташовану «десь між», у стані транзитності відображає діалектику бінарної опозиції «причетності / непричетності» до тієї чи іншої нації [9]. Аналізуючи подібний стан, літературознавець і культуролог арабського походження Едвард Саїд пропонує концепцію «подорожі в інший простір» [10]. Теорія пояснює, як письменники-мігранти створюють нову, альтернативну щодо наявної версію дійсності. Через свої твори мультикультурні письменники заявляють про те, що постколоніальний світ тепер стає авансценою напружених дискусій, які неодмінно повинні бути почуті і прийняті суспільством до уваги.

Однією з магістральних тем кроскультурної і мультикультурної літератури стає історія, яка розуміється багатьма сучасними письменниками як універсальний текст, що потребує переосмислення, а іноді і коректив. Відомі історичні події та сюжети отримують в прозі кроскультурних письменників нове оформлення,

зумовлене постколоніальною дійсністю. Міф і історія трансформуються, утворюючи нові контексти. Історія, творчість і пам'ять стають ключовими парадигмами постколоніального дискурсу, за допомогою яких герої вибудовують свою ідентичність.

У творах кроскультурних авторів ідентичність структурується через гру пам'яті і наративу, виявляє нові аспекти в дискурсі історії і культури етносу. Серед найпомітніших у цьому сенсі письменників – Джон Максвелл Кутзее (народ. 1940), англomовний письменник бурського походження, лауреат Нобелівської премії з літератури (2003), двічі лауреат Букерівської премії, а також багатьох інших престижних літературних премій (премія Феміна, 1985, Єрусалимська премія, 1987) тощо, у творчості якого відомі історичні події та сюжети набувають нового оформлення, народженого постколоніальною дійсністю.

Дж. Кутзее народився у ПАР, але тривалий час проживав у Великій Британії, що не могло не позначитися на його творчості. Особливу роль для письменника відіграв роман «Безчестя», названий *The Guardian* «темною медитацією на постапартеїдну Південну Африку», який спричинив конфлікт з Африканським національним конгресом, внаслідок чого Кутзее добровільно покинув ПАР, залишаючись нині одним із найпомітніших англomовних письменників у світовій літературі.

Своєрідною «візитівкою» кроскультурного роману давно і небезпідставно вважають творчість Ахмеда Салмана Рушді (народ. 1947), англomовного письменника, який народився в мусульманській родині кашмірського походження, дитинство провів в Індії і, засвоївши строкату культуру своєї країни, став лауреатом Букерівської премії і премії «Букер Букерів».

Центральна тема творчості Рушді – подвійна, гібридна ідентичність мігрантів зі Сходу в новому культурному світі, конфлікт східного і західного способів мислення. Найвідоміші романи автора – це оригінальна взаємодія різних культурних традицій і художніх стилів, властивих як східним, так і західним світоглядним парадигмам. При всій окремішності сюжетів, вони утворюють метатекст, у якому західні стереотипи гармонійно межують з індійськими ціннісними установками та переконаннями, стають яскравою художньою репрезентацією понять гібридна ідентичність і гібридний простір. Своїми текстами письменник

полемізує із традиціями західного письма та прийнятою у його межах системою образів на різних рівнях художнього твору.

Провідною особливістю творчості Рушді можна назвати кризу ідентичності, властиву як самому автору, так і його герою. Важливо, що криза охоплює не тільки національний, але й культурний, політичний і релігійний особистісний вимір. Типовим для кроскультурної літератури є роздуми автора про самоідентичність, які транслюються через його персонажів. У романі «Клоун Шалімар» головна героїня з метафоричним іменем Індія або ж Кашмір, пізнаючи себе, дізнаючись про долю своїх батьків – єврея зі Страсбурга, громадянина світу Макса Офалса і уродженки Кашміру Буннії, є прикладом органічного, хоч і не безпроблемного синтезу західного і східного начал. І в цьому сенсі образ Індії / Кашмір зачіпає проблему гібридної ідентичності – особистісної та культурної, одним із засобів репрезентації якої стає виділення в наративі роману безлічі голосів різних персонажів, створення особливого міфопоетичного світу, у якому, на жаль, вже не залишається місця «чистій культурі» та первісній ідентичності.

Якщо розглядати кроскультурну літературу з позиції автора чи героя, який має перехідну, подвійну, гібридизовану ідентичність, то з певною часткою умовності до неї можна віднести чи не найрезонанснішого Нобелівського лауреата-2017, британця японського походження Кадзуо Ішігуро. Історія, творчість і пам'ять є центральними темами авторського дискурсу Кадзуо Ішігуро, в контексті якого герої конструюють власну ідентичність. Критики однастайні і в іншому твердженні: творам автора властивий яскраво виражений амбівалентний характер, у якому становище культурного гібрида, який виник унаслідок еміграції і почуває ностальгію, відіграє конструктивну роль. Це виявляється в співіснуванні «японських» і «британських» мотивів провідних творів письменника, зокрема відзначеного 1989 р. Букерівською премією роману «Залишок дня», 1989, який назвали одним з найбільш британських романів ХХ ст.»

Саме такий «межовий» стан Бгабга позиціонує як гібридну ідентичність, яка, на думку дослідника, визначає характер сучасної культури і має більший потенціал у сучасному світі, позаяк анулює домінантний вплив однієї культури і дає змогу

суб'єкту виявляти риси належності до обох світів і водночас не вписуватися в жоден із них. Отже, загальний культурний дискурс межі століть та особливо ХХІ століття дедалі дистанційованіший від моделі біполярного світу, а отже, феномен гібридної ідентичності визначає особливості життя «на порубіжжі» і розглядається як один із найпереконливіших концептів культурної реальності доби post-постмодерну.

До того ж, беручи до уваги цю особливість, можна позиціонувати категорію гібридності, вперше виокремлену у працях Г. Бабга, як принципово важливу для усієї постколоніальної гуманітаристики, що значною мірою визначила та утворила новітній культурний дискурс.

Література

1. Бідасюк Н. В. Творчість Бхараті Мухерджі у контексті американського мультикультуралізму / 10.01.04 – література зарубіжних країн автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. К., 2007.
2. Бхабха Х. Местонахождение культуры. Бхабха [пер. с англійського Глеба Гобзема]. *Перекрестки*. Журнал дослідований східноєвропейського пограниччя. URL: <https://bit.ly/35t6YVZ> (дата звернення 25.09.2020).
1. 3. Кукатас Ч. Теоретические основы мультикультурализма. URL: <https://bit.ly/3olnTIZ> (дата звернення: 19.10.2020).
3. Свербілова Т.Г. Дискурс транскультурації та культурної гібридності. URL: <https://bit.ly/35u2JcU> (дата звернення: 20.10.2020).
4. Тлостанова М.В. Проблема мультикультурализма, и литература США конца XX века. Москва, 2000. 139 с.
5. Толкачев С.П. Мультикультурализм в постколониальном пространстве и кросскультурная английская литература. URL: <https://bit.ly/3ojV89p> (дата звернення 25.09.2020)
6. Гантингтон С.П. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности [пер. с англ. А.Башкирова]. Москва, Транзиткнига. 2004. С. 268).
7. Kymlicka W. Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford: Oxford univ. press, 1995, P. 280.
8. Said E.W. Orientalism. URL: <https://bit.ly/3mgzD7p> (дата звернення: 19.10.2020).

9. Said E.W. Culture_and_Imperialism. URL: <https://bit.ly/2Hwc8IX> (дата звернення: 29.09.2020).
10. Spivak, G.C. In other worlds: Essays in cultural politics. URL: <https://bit.ly/2TrfzTn> (дата звернення: 27.09.2020).

1.3. Культуротворчий потенціал герменевтичної логіки

Незважаючи на те, що логіку і герменевтику, у філософсько-методологічному її розумінні, в контексті їх зародження та становлення, відокремлюють два тисячоліття – герменевтична логіка – дисципліна, яка покликана досліджувати логічні засади, методи й правила розуміння текстів – стала послідовним етапом у світлі становлення з одного боку, дослідження способів конструкції, реконструкції, закономірностей виникнення смислу текстів, а з іншого – розвитку методології гуманітарного знання.

Як зазначає О. Юркевич, «герменевтична логіка постає як: а) наука, що вивчає способи структурування смислового універсуму з урахуванням його онтологічних можливостей (здійснення та розуміння), зокрема під час створення аналогових текстів за допомогою мовного перекладу, співвідношення вербальних та невербальних текстів, у процесі відтворення цілісних сенсів з текстових фрагментів тощо. При цьому здійснюється смислова інтерпретація як перехід від однієї знакової системи в іншу; б) спосіб організації самого теоретико-герменевтичного знання» [9, с. 191].

Зауважмо, що потенціал герменевтичної логіки, з огляду на розвиток технологій в ХХІ ст., не вичерпується лише проблемою синхронного перекладу, а може бути використаний у контексті подолання проблем, пов'язаних із розробкою штучного інтелекту (синтаксис-семантика), створення альтернативних або доповнення сформованих епістемологічних підходів до проблеми смислу, а також як спосіб переосмислення культурних феноменів для усунення суперечностей, їх уточнення тощо.

Життєвий досвід, який став об'єктом зацікавлення В. Дильтая [1] та його послідовників і, відповідно, нова програма, спрямована на залучення епістемології у ширшу пізнавальну

програму – центральне місце якої посідає саме життя – допомагають досліджувати та оперувати окремими формами і проявами цього досвіду: мистецтвом, релігією, історією, правом тощо. Загалом відбувається поєднання розширеного предметного поля логіки та герменевтики.

Становлення як логіки, так і герменевтики («епістемологічної» чи «філософської») було міцно вплетене в культурне тло, на якому базується розвиток цих дисциплін. Такі практичні і теоретичні потреби, як уміння протистояти софістам чи тлумачити пророцтва Піфії, правильно інтерпретувати Святе Письмо, вибудовувати когерентні тлумачення – всі ці культурні феномени сприяли розбудові логіки й створенню ґрунту для появи герменевтики як філософської дисципліни. С. Кошарний справедливо наголошує: «Сама герменевтика – і як пізнавальна практика вчених-гуманітаріїв, і як сукупність загальних і спеціальних питань, пов'язаних із дослідженням природи розуміння смислових зв'язків, утілених у виявах духовної культури, і як учення про передумови, правила, прийоми, цілі, засоби і критерії засвоєння та інтерпретації значень, виражених у мові, літературних текстах, творах мистецтв та інших джерелах – є давньою традицією європейської гуманістики. Як певна філологічна, а згодом і теологічна дисципліна в дослідженні історичних свідчень і культурних пам'яток, вона сягає своїм корінням античності, звідки, власне, походить і сам термін «герменевтика», який означає тлумачення прихованого смислу чогось неоднозначного або ж важкозрозумілого» [2, с. 3 – 4].

Окрім цього, зважаючи на рецепції середньовічною думкою античних традицій та використання алегоричної концепції тлумачення до Святого Письма, герменевтика спочатку виконувала конструктивну функцію – створення інтерпретативних накопичень – середньовічні теологи схвалювали потребу бачити в текстах кілька смислових рівнів. А згодом деконструювала ці тексти задля відтворення оригіналу, зокрема в контексті Реформації та потреб повернутися до «чистих» джерел у світлі ревіляціонізму. «Однак герменевтика, як спосіб тлумачення тексту, постала задовго до розкриття її методологічних потенцій у контексті гуманітарного пізнання. Такі філософи, як Ф. Аст (розробка проблеми герменевтичного кола), А. Бек (застосування герменевтики у сфері

філології), І. Хладеніус (розширення предмета герменевтики, застосування її до історичного контексту) та ін. зробили значний внесок у розвиток герменевтики на її дометодологічному етапі, намагались розширити її предмет» [5, с.184]. Отже, логіка розвитку культурних та історичних процесів дала змогу частинами створити той конструкт, який у наш час називають герменевтикою.

Однак, сьогодні немає однастайної думки, у який спосіб герменевтика перетворилася зі специфічного мистецтва тлумачення текстів на методологію гуманітарного знання. Більшість критиків переконані, що герменевтика почала набувати цих ознак завдяки Ф. Шляермахеру. «Однак можна також припустити, що роль Шляермахера обмежується лиш описовими функціями, а сама філософська герменевтика сформувалася в контексті «філософії життя», зокрема під впливом В. Дильтая» [5, с. 184].

Звідси випливає, що герменевтична логіка ґрунтується не лише на широкому історико-культурному матеріалі, а й має міцний теоретико-методологічний фундамент, створений представниками різних філософських шкіл та напрямів. О.-Ф. Больнов, Г.-Г. Гадамер, М. Гайдегер, Й. Кьоніг, Г. Ліпс, Г. Міш, Г. Ноль, Г. Шпет – безпосередньо чи опосередковано розвивали ідеї герменевтичної логіки. Відсутність єдиного підходу до застосування методології інтерпретації тексту, а також суттєве «розмивання» предмета герменевтики в другій половині ХХ ст. ще більше актуалізує дослідження цієї дисципліни. Незважаючи на конкретні практичні результати є потреба в уточненні її об'єкта, сфери застосування, визначення потенціалу тощо.

Головна особливість герменевтичної логіки полягає в тому, що вона розширює межі класичної епістемології. Аналіз суджень – лише один із її процедурних елементів, адже в інтерпретативній моделі герменевтики, основи якої в межах «філософії життя» заклав В. Дильтай, об'єктом такого аналізу може стати будь-який феномен, не тільки зовнішній (об'єктивний), а й внутрішній (суб'єктивний). Загалом тріада переживання – вираження – розуміння виходить далеко за межі застосування формально-логічних процедур і може бути використана для розуміння та інтерпретації не лише одиничних об'єктів, а й загальних феноменів, навіть таких

об'ємних, як культурна епоха чи культура в цілому. Можна констатувати, що герменевтична логіка розширює предметну сферу логіки новими, не притаманними логіці, формами тлумачення смислу, а з іншого – дещо обмежує герменевтику, використовуючи стрункішу методологію такого тлумачення.

Завдяки В. Дильтаю, фундаментальною відмінністю і водночас ключовим аспектом герменевтичної логіки є її концентрація на цілому – перехід від понять (у класичній логіці) до суджень (Г. Шпет) або умовиводів (Г. Ліпс). Отже, займаючи холистичну позицію, герменевтична логіка намагається усунути фундаментальні недоліки логіки класичної, яка, використовуючи відправним пунктом – поняття, як форму абстрактного мислення, не дає змоги проникнути в саму суть речей, а тільки означає її наявність. У зв'язку з цим можна окреслити ще одну відмінність у підходах між класичною – перехід від виду до роду та герменевтичною логікою – співвідношення частини і цілого – використання герменевтичного кола.

На окремі недоліки класичного підходу до процесу пізнання вказували завжди – від софізмів та апорій Зенона як констатації до теорії границь чи суджень Е. Гетьє [12] і способів їх осмислення. Однак лише представники герменевтичної логіки спробували осмислити фундаментальні засади їх виникнення. Потенціал «критики історичного розуму» В. Дильтає не вичерпувався окресленими ним самим проблемами, що дало змогу його учням продовжити пошуки, зокрема й у руслі нового способу пізнання дійсності – феномена життя у всіх його проявах.

Як зазначає О. Юркевич, «визначальним універсальним логічним параметром вимірювання висловлень є обсяг, котрий у герменевтичній логіці представлений не суто математично, а подібно до емпіричної множини. Відповідно, ці множини піддаються аналізу різними засобами й на різних ступенях символізації та конкретизації. На цьому, зокрема, будується історична індукція (див. праці І. Хладеніуса і В. Дильтає), в якій логічний висновок належить робити не від роду до виду, а від частини до цілого» [10, с. 16].

Отже, класична логіка, яка працює з такими формами абстрактного мислення, як поняття, судження та умовиводи з необхідністю була розширена, щоб забезпечити методологічну

можливість працювати з життєвими феноменами, однак у розширеному сцієнтистському ключі задля валідності висновків.

Так герменевтична програма Георга Міша передбачала зміщення акцентів з категорії судження на поняття «вираження», що дало змогу трактувати класичну логіку лише як окремий випадок, який постає далеко не єдиним способом пізнання. «Відмінності між дискурсивним мисленням і дискурсивною за своїм характером мовою і пов'язане з цим розрізнення евокативних і дискурсивних висловлювань складає ядро герменевтичного аналізу Міша. Дискурсивна норма мови не означає, що будь-яке висловлювання засноване на дискурсивному мисленні, на предикації. Міш вважає, що багато мовних утворень, такі як імена, зокрема імена власні, дійктичні вирази і навіть безособові пропозиції на кшталт «світає», мають допредикативну природу» [7, с. 145]. Намагання Г. Міша позбутися пізнавального процесу задопомогою самого аналізу понять та дескриптивних висловлювань створюють ґрунт для створення і використання логіки на базі герменевтики, яка трактує життя, наділене герменевтичним смислом «оскільки дає можливість розкрити логічно різні моделі пізнання, в основі яких різні способи формування понять, дискурсивного і недискурсивного характеру. Життя, з погляду герменевтики, постає при цьому як сфера усвідомлення самої себе. Завдання герменевтики полягає в такому разі в розкритті механізмів самоусвідомлення життя» [7, с. 146].

Отже, герменевтична логіка, здатна «аналізувати» будь-які культурні феномени і навіть культуру загалом, перерозподіляючи акценти, створюючи нові точки інтенсифікації, а, можливо, й нові тлумачення усталених культурних форм. Словом, творити культуру.

Ідеї О.-Ф. Больнова співзвучні з позицією його вчителя Г. Міша і також, в цілому, зростають на інтелектуальній спадщині В. Дильтая. Больнов акцентував увагу «на тому, що логіка не зводиться до понять. Її сфера повинна бути розширена непритаманними логіці позадискурсивними формами тлумачення смислу. Це надзвичайно важливо з огляду на вичерпання можливостей природничо-наукової методології забезпечувати пізнання людиномірного світу, в якому протиставлення свідомості та зовнішньої дійсності неможливе» [6, с. 101].

Ганс Ліпс – мислитель, якого так високо оцінював М.Гайдеггер, звертається до проблеми людини в контексті побудови власної пізнавальної програми. Однак ця проблема розглядалася ним не в дусі класичної філософії. Ліпс переслідував прагматичний момент – пізнання людини в її безпосередній близькості до реального життя. Отже, не кантівське абстрактне – «що таке людина?» цікавило Ліпса. Його погляд був прикутий до людини, яка продукує мову та культуру, а також до можливості експлікації та формалізації цих мовних і культурних форм. Як зазначає В. Кузнецов, «закладені в людині її природні, генетичні механізми впливають на всі форми життєвих виявів, є несвідомими факторами. Тому потрібні герменевтичні зусилля для пошуку, як би сказав Гайдеггер, упереджень, які вкорінені в природі людини. А оскільки будь-які акти пізнання, логічних міркувань, мовних дій є вчинками самої людини, не відстороненого зовнішнього спостерігача, а безпосередньо залученої в ці акти, то в кожному з таких актів людина здійснює саму себе, і те, що передує таким актам, потрібно виявляти герменевтично» [3, с. 50-51].

Використовуючи поняття – як форму абстрактного мислення, яка відображає предмети в їх загальних та істотних ознаках в якості вихідного принципу – класична логіка не просто обмежує нас цими істотними ознаками, але й не дає змоги розглядати ці поняття у контексті нашої онтології. Класична логіка обмежує наше життя, позбавляючи його питань, суджень про майбутнє, суб'єктивних переживань або, контекстів, які докорінно змінюють наші усталені уявлення. Наприклад, визначення поняття «монархія» вказує на те, що найвища влада в державі з такою формою правління належить одній особі – спадкоємному монарху. Отже, це поняття формує у людини стійкий, стереотипний образ людини, яка має абсолютну або часткову (обмежені типи монархій) владу. Однак такий підхід буде не точним без цілісної інтерпретації цього поняття, залежно від історичної епохи, країни, соціальних і політичних умов тощо. Тому і Людовік XIV, і Ізабелла II вважаються монархами, однак розуміти їх положення однаково, як це змушує нас робити класична логіка, було б неправильно. Як зазначає Г. Шпет «Відірване поняття – мертво; живе поняття є розуміння. Поняття воскресає, ми «розуміємо», коли в самому понятті ми знаходимо судження. Від судження в

понятті ми переходимо до судження, в яке входить поняття; саме судження ми імплантуємо в «контекст». Тільки таке поняття є живим і рухливим; в контексті воно розквітає... Поняття не «відрізок», не «картинка», а живий орган цілого, від нього до цього цілого тягнуться тисячі життєвих ланок, кожна з яких – якась своя система, як в тваринному організмі кожен орган пов'язаний з цілим організмом єдністю нервової, кровоносної, м'язової, кісткової системи» [8, с. 46].

Отже, Густав Шпет намагався розширити проєкт В. Дильтая, а тому розглядав герменевтику не стільки як методологію гуманітарних наук, скільки холістичний принцип пізнання. Він був переконаний, що герменевтична логіка повинна стати основою нової епістемології, і, відповідно, всіх наук, а не лише тих, які В. Дильтай назвав «духовними». Хоч позицію Густава Шпета у контексті герменевтичних традицій спрямованих на розуміння тексту (Г.-Г. Гадамер) чи розуміння розуміння (В. Дильтай) окреслити не просто, Шпет як і його сучасники, у світлі означеної вище кризи герменевтичного предмета надихалися творчістю філософських класиків.

У контексті інтерпретації творчості Аристотеля та середньовічних мислителів Густав Шпет висуває чітку вимогу використання єдиної зрозумілої термінології яка могла б бути застосована до історико-культурної реконструкції чи інтерпретації. Так, наприклад, він пропонує замінити вже давно усталене поняття «алегорична тенденція в герменевтиці» на «характеристика, яка підкреслює визнання того, що слова і вирази мають кілька значень, на відміну від тенденції, яка має одне конкретне значення» [11].

Так само для тлумачення культурних феноменів суттєвим є використання герменевтичного кола, яке спочатку було зорієнтоване на осягнення смислу цілого (тексту), а в ХХ ст., завдяки М. Гайдггеру, Г.-Г. Гадамеру, П. Рікеру, а до того В. Дильтаю та ін., постає в методологічному ключі як спосіб опису самого розуміння. Герменевтичне коло, котре передбачає циклічність процесів, спрямованих на розуміння, допомагає постійно вносити корективи щодо інтерпретації та розуміння певних культурних явищ – локальних – переосмислення ролі тієї чи іншої дійової особи в історичному процесі або глобальних –

переосмислення ролі жінки в культурі тощо. Такий метод універсальний, оскільки може бути використаний як в синхронному, так і діахронному аспектах, а також бути застосований до інтерпретації будь-яких культурних феноменів. «Герменевтична процедура Шляермахера ґрунтується на принципі цілісності розуміння, відомому як герменевтичне коло. Потрібно взяти до уваги, що це коло не статичне, а динамічне, здатне розширюватися й охоплювати нові сфери інтерпретації, оскільки принцип цілісності враховує не лише єдність цілого та його складників, а й контекст цілого – історичний, культурний; жанр, до якого належить текст; психологічні інтенції автора тощо. У такий спосіб можна досягати глибшого розуміння, розкриваючи нові грані смислу відповідно до нових контекстуальних зв'язків, які віднаходить інтерпретатор» [4, с. 94]. Власне в такому ключі герменевтичне коло можна було б трактувати як постійний цикл абдуктивних припущень, а також індуктивних та дедуктивних підкріплень, які давали би змогу уточнювати первинне припущення і будувати у такий спосіб когерентні системи суджень.

В. Кузнецов не випадково наголошував: «ми розуміємо А, якщо і лише якщо: 1) знаємо смисл відомих частин А; 2) існує реконструкційна гіпотеза h про смисл А; 3) надаємо смисл (інтерпретуємо) залишок, що є незрозумілим; 4) пояснюємо роль кожного елемента (частини) в структурі цілого А, відносно гіпотези h ; 5) якщо гіпотеза h дозволяє пояснити роль кожної частини в формуванні смислу цілого А, то процес можна вважати завершеним (ми пізнаємо смисл А, тобто пізнаємо А), а якщо роль якоїсь частини залишається без пояснення, то формулюється нова реконструкційна гіпотеза і процес повторюється, починаючи з другого пункту. І до того часу, доки не буде встановлено смисл А» [3, с. 55].

При перегляді фільму ми використовуємо ряд гіпотез, зважаючи не тільки на конкретний сюжет, який розгортається перед нами, а й на загальні тренди, притаманні кіно того часу, в якому воно було створене. Гіпотези, які з плином хронометражу поступово уточнюються, можуть стосуватися не лише героїв – хто з них лиходій, хто стане його жертвою чи буде трагічний фінал, а й інтерпретації окремих культурних феноменів і повинні враховувати велику кількість параметрів, таких як час, місце та мету створення тощо. Наприклад, у стрічках А. Гічкока

«Заворожений» (1945) та «Вбити Фрейда» (2004) Хоакіна Орїстреля припущення про дїєвість класичного психоаналїзу у першому випадку буде правильним, зважаючи на логїку розгортання сюжету і час створення фїльму, а в другому повинно бути уточнено через форму подачі і розуміння того, що на початку ХХІ ст. класичний фрейдизм не мав таких позицій, як у середині ХХ ст., а також, зважаючи на отримані нові дані для пп. 3 – 4 під час розгортання сюжету.

Коли ми читаємо майстерно написаний детектив, то припущення, хто є злочинцем, неодноразово можуть змінюватися, зважаючи на нові для нас факти, які поступово відкриваються на сторінках книги. Оскільки суб'єктом пізнавального процесу може бути не окрема людина, то цілком природно, що подібні абдуктивні гіпотези висувалися в глобальних масштабах. Вже згадана ідея переосмислення ролі і місця жінки в культурі або переосмислення політеїзму в Стародавньому Єгипті потребують достатньої кількості циклів уточнення вихідної гіпотези.

Отже, методологічні настанови герменевтичної логіки сприяють можливості перегляду усталених культурних настанов. Тому людина, яка будує власне життя на основі вихідних гіпотез як абдуктивних припущень (і в цьому контексті сучасна герменевтика є онтологічною), має бути готовою до їх переосмислення.

Теоретико-методологічний ресурс і пізнавальний потенціал герменевтичної логіки – лише формується і цьому процесові має посприяти оновлена система освіти, яка повинна забезпечувати людей ефективними інструментами для пошуку нового знання, і, відповідно, потреби ревізії старого. Герменевтичну логіку можна і належить віднести до немонотонних логік, оскільки перегляд переконань (вихідних гіпотез) неодмінно призводить до появи нових, які в разі їх суперечності зі старими, змушуватимуть відмовлятися від методологічних кліше останніх.

Лїтература

1. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт., [под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова]. – Т. 1 : Введение в науки о духе; [пер. с нем. под ред. В. С. Малахова], М. : Дом интеллектуальной книги, 2000, 762 с.

2. Кошарний С. О. Біля джерел філософської герменевтики (В. Дільтей і Е. Гусерль), К. : Наукова думка, 1992, 124 с.
3. Кузнецов В.Г. Логика гуманитарного познания // Философия и общество, № 4, 2009, С. 22–63.
4. Рупгаш О. Герменевтична та феноменологічна інтерпретації смислу // Наук. вісник Чернівецького університету : збірник наук. праць. Вип. 706-707. Філософія, Чернівці : Чернівецький нац. ун-т., 2014, С. 93-98.
5. Руснак І. Зміна статусу герменевтики: методологічний потенціал філософії життя В. Дільтея // Науковий вісник Чернівецького університету : збірник наукових праць. Випуск 726-727. Філософія, Чернівці : Чернівецький нац. ун-т., 2014, С. 184-188.
6. Руснак І. Методологічний потенціал герменевтичної логіки // Науковий вісник Чернівецького університету : збірник наук. праць. Вип. 706-707. Філософія, Чернівці : Чернівецький нац. ун-т., 2014, С.99-103.
7. Соболева М. Е. Логика герменевтики // Вопросы философии, Наука, 2013, №6, С. 140–148.
8. Шпет Г.Г. Язык и смысл. III часть. Архивная публикация И. М. Чубарова // Логос, Издательство Института Гайдара, 1998, № 1, С. 9-53
9. Юркевич О. М. Герменевтична логіка в методології гуманітарного пізнання // Культура України. Серія : Мистецтвознавство : зб. наук. пр., 2017, Вип. 57, С. 190 – 197
10. Юркевич О. М. Герменевтична логіка: меріологічний аспект структурування // Вісник Національної юридичної академії імені Ярослава Мудрого, 2011, №9, С. 16-24.
11. Freiburger-Sheikholeslami E. Gustav G. Shpet: hermeneutical logic and philosophical semiotics [Електронний ресурс] Режим доступу до ресурсу: <http://lchc.ucsd.edu/MCA/Mail/xmcamail.2015-01.dir/pdfbr2GDH3xom.pdf>.
12. Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. – Vol. 23, 1963, P. 121 – 123.

1.4. Культурологічна рефлексія міжнародної міграції як соціокультурного феномена

Прийнято вважати, що будівництво національних держав у старому світі завершилось у ХХ ст., проте зростання масштабів міжнародної міграції на межі ХХ – ХХІ ст. поставило під сумнів питання національної ідентичності, викликаючи тим самим внутрішню напруженість у країнах ЄС. Це детермінувало появу широкого спектра теоретичних моделей щодо розуміння причинності та закономірностей розвитку міжнародної міграції (Г. Борхас, Дж. Гарріс, М. Кастельс, Е. Кац, Дж. Лайбі, В. Льюїс, Д. Мессі, М. Піоре, А. Портес, Г. Раніс, С. Сассен, М. Тодаро, Х. Хаас тощо) [9; 11; 20; 21; 25; 29; 31–33; 40; 43; 46; 47; 49]. Як правило, концепції, що лежать в їх основі, обмежені рамками академічних інтересів учених (соціологів, політологів, економістів тощо).

Утім, багатовимірність феномена потребує інтеграційного аналітичного підходу для вироблення науково обґрунтованої стратегії й тактики в галузі міжнародної міграційної політики.

Розглянемо проблему міграції в контексті теоретико-методологічних підходів культурологічного аналізу, що ґрунтується на компаративному дослідженні теорій міжнародної міграції як системи в сукупності її відносин і зв'язків із соціально-економічними, політичними та культурними факторами. Базовою парадигмою аналізу є уявлення про міграційний процес як об'єктивний «соціальний процес, тісно пов'язаний як з економічним рівнем розвитку того чи іншого суспільства, так і з соціальними перетвореннями в ньому» [6, с. 193]. З одного боку, він детермінований трансформаціями у житті суспільства, з іншого – є модератором цих перетворень.

Відповідно до прийнятої класифікації [33, с. 432], теорії міжнародної міграції поділяються на ті, які пояснюють причини виникнення цього феномена й ті, котрі проливають світло на проблему внутрішньої динаміки і рушійних сил міграційних процесів. Обмежмо поле дослідження трудовою та вимушеною міграцією і визначмо причинність її формування.

Р. Блек виокремлює п'ять головних драйверів міграції – економічний, політичний, демографічний, соціальний і екологічний [7]. Зупинімось на трудовій міграції. Трудова (економічна) міграція – вид міграції, який представляє собою сукупність територіальних переміщень людей і пов'язаний із зайнятістю та пошуками роботи [6, с. 283]. Це добровільна, найчастіше поворотна міграція, в основі якої лежать економічні мотиви.

Після Другої світової війни майже всі держави Західної Європи, щоб задовольнити свої потреби в робочій силі, почали залучати робітників із країн із низьким рівнем економіки. Якщо спочатку відправними точками міграції були країни південної Європи (Італія, Іспанія, Португалія), то наприкінці 1960-х років основними експортерами робочої сили стають Африка, Азія, Карибський басейн і Близький Схід. У 1980-х рр. міжнародна міграція була вже стабільною структурною системою, до якої приєдналися також країни Середземномор'я.

У звітній роботі групи вчених-членів Комітету IUSSP дається огляд концепцій економічної міграції в різних системах координат: 1) з позиції неокласичної теорії людського капіталу; 2) нової економіки міграції; 3) теорії подвійного ринку праці; 4) теорії світових систем [33, с. 432]. Кожна теорія концептуалізує причинність на одному з рівнів – індивідуальному, колективному, національному або міжнародному.

Розгляньмо імміграційний процес у ракурсі неокласичної теорії людського капіталу, в контексті якої міграція ідентифікується як індивідуальне рішення людини для максимізації власного доходу. У межах цієї концепції міграційні процеси описують за допомогою макро- і мікромоделей [33, с. 432].

Макромодель – найраніша і, мабуть, найвідоміша концепція, орієнтована на осмислення детермінантів трудової міграції в процесі її розвитку [49]. Відповідно до цієї теорії, міграція зумовлена відмінностями в пропозиції та попиті на робочу силу на міжнародному ринку праці. В її основі – парадигма: країни з великим запасом робочої сили мають низьку рівноважну ринкову заробітну плату, натомість у країнах із дефіцитом робочої сили оплата праці значно вища, що стає модератором територіального переміщення людських ресурсів. Наслідком цих процесів є відтік інвестиційного капіталу з країн з багатим капіталом в країни з його

низьким рівнем, зростання заробітної плати в країнах з бідним капіталом через скорочення робочої сили на внутрішньому ринку праці та падіння заробітної плати в країнах із багатим капіталом через насичення ринку праці робочою силою. Отже, на основі неокласичної концепції людського капіталу можна зробити висновки: 1) міжнародна міграція робочої сили викликана відмінностями в рівні заробітної плати між країнами; 2) ринки праці – домінуючі модератори і регулятори міжнародної міграції.

Водночас, якщо макроекономічна модель орієнтована на осмислення проблеми, пов'язаної з попитом на робочу силу на міжнародному ринку праці й різним рівнем заробітної плати, то мікроекономічна – на розрахунок позитивного чистого прибутку від переміщення. В основі концепції – парадигма Дж. Борхаса: потенційні мігранти прагнуть туди, де очікуваний чистий прибуток найбільший за певний період часу [8; 9]. На основі цієї гіпотези, Д. Мессі вводить у науковий обіг формулу [33, с. 435], яка аналітично описує очікуваний чистий прибуток від міграції в певний часовий період як різницю між очікуваним доходом у країні міграції, доходом у громаді походження і витратами на переміщення (матеріальними, психологічними).

Відповідно до формули, очікуваний дохід у країні міграції функціонально залежить від таких факторів, як: статус іммігранта (легальний-нелегальний); його кваліфікаційний рівень (освіта, досвід, підготовка, мовні навички); ймовірність працевлаштування і заробіток за місцем призначення. Дохід у громаді походження враховує ймовірність працевлаштування й заробіток (якщо він є) потенційного мігранта. Це допомагає оцінити доцільність міграції, а також вибрати найоптимальніший пункт переміщення, де очікуваний чистий прибуток від міграції найбільший.

Отже, в основі мікроекономічної моделі – примат економічної раціональності, який дає змогу прийняти обґрунтоване індивідуальне рішення щодо доцільності міграції з урахуванням ймовірності працевлаштування в країні призначення, очікуваної заробітної плати для конкретної кваліфікації потенційного мігранта, а також рівня матеріальних і психологічних витрат. Якщо розрахункова величина прибутку від міграції позитивна для деякого потенційного пункту міграції, то раціональний суб'єкт мігрує; якщо негативна, – залишається.

У 1980-х рр. почав розвиватися науковий напрямок – так звана «нова економіка міграції» [47]. У межах концепції міграція розглядається як засіб мінімізації ризику для сімейного доходу і/або придбання капіталу для додаткових інвестицій виробничої діяльності сім'ї через грошові перекази мігрантів. Як пише Д. Мессі: «Ключове розуміння цього нового підходу полягає в тому, що рішення щодо міграції приймається не окремими учасниками, а групами пов'язаних людей, зазвичай сім'ями або домашніми господарствами, в яких люди діють колективно не тільки для максимального збільшення очікуваного доходу, але й для мінімізації ризиків й ослаблення обмеження, пов'язаного з різними ринковими збоями, крім провалів на ринку праці» [33, с. 436].

Якщо у розвинених країнах ризику, зазвичай, зводяться до мінімуму завдяки страховим компаніям або державним програмам, то в країнах, які розвиваються, інституціональні механізми управління ризиками недосконалі, відсутні або недоступні для бідних сімей, що надає домогосподарствам стимулів для диверсифікації доходів, завдяки міграції. У разі погіршення місцевих економічних умов (через неврожай, коливання цін на врожай тощо), а також зниження рівня доходу, сім'я може розраховувати на грошові перекази мігрантів.

Згідно з концепцією, інший чинник, який мотивує міжнародну імміграцію, – придбання капіталу для додаткових інвестицій: в аграрному секторі – придбання насіння, добрив, нової техніки; несільськогосподарські сім'ї прагнуть інвестувати в освіту, професійну підготовку членів домогосподарств. Однак, якщо в розвинених країнах інвестиції фінансуються через приватні заощадження або позики у банківській системі, то в більшості країн, які розвиваються, ощадні установи ненадійні або недостатньо розвинені, і люди неохоче довіряють їм свої заощадження, а місцеві лихварі, які надають позики, стягують високі процентні ставки. За цих обставин міжнародна міграція стає привабливою як альтернативне джерело капіталу для інвестування в діяльність і проекти, які забезпечують доступ до нових джерел доходу.

Отже, з позицій нової економіки міграції, основною мотивацією для участі членів сімей у міжнародній міграції є: 1) мінімізація ризиків для доходів домашніх господарств,

пов'язаних з різними ринковими збоями; 2) придбання капіталу для додаткових інвестицій домогосподарства завдяки переказам мігрантів. Причому позитивний чистий прибуток від міграції – не обов'язкова умова: домогосподарства можуть мати достатні стимули для диверсифікації ризиків через транснаціональний рух навіть за відсутності різниці в заробітній платі.

Узагальнюючи результати аналізу моделей раціонального вибору міграції, доходимо висновків: по-перше, залежно від прийнятої парадигми, причинність міжнародної міграції може бути ідентифікована як спосіб максимізації доходу або як засіб мінімізації ризику для сімейного доходу і/або придбання капіталу для додаткових інвестицій; по-друге, розглянуті теорії концептуалізують причинні процеси на рівні суб'єкта – індивідуального (неокласична теорія людського капіталу) або групового (нова економіка міграції).

У цьому контексті варто ширше витлумачити зміст теорії подвійного ринку праці, який значно відрізняється від розглянутих моделей раціонального вибору: вона фокусує увагу не на суб'єкті (індивідуальному, груповому), а на внутрішніх потребах у робочій силі сучасного індустріального суспільства. Згідно з концепцією М. Піоре [40], імміграція викликана не факторами, які виштовхують робочу силу з країн походження (низька заробітна плата, високий рівень безробіття), а чинниками тяжіння – попитом на робочу силу в індустріально розвинених країнах.

Д. Мессі виокремлює такі ключові детермінанти внутрішніх потреб у робочій силі індустріального суспільства: 1) структурна інфляція; 2) мотиваційні проблеми; 3) економічний дуалізм; 3) демографія пропозиції робочої сили [33, с. 441–443].

Структурна інфляція. Існує тісний взаємозв'язок між професійним статусом і оплатою праці, яка функціонально залежить від співвідношення попиту і пропозиції робочої сили на ринку праці. Дефіцит робочої сили і як результат – необхідність підвищення заробітної плати на одному з професійних рівнів, порушує відносини між статусом і винагородою на інших рівнях соціальної ієрархії, що детермінує структурну інфляцію. Тому в розвинених індустріальних суспільствах роботодавці в умовах браку місцевої некваліфікованої сили вирішують проблему ввезенням робітників-мігрантів, які погоджуються на низькі заробітки.

Мотиваційні проблеми. Соціальна ієрархія має важливе значення для мотивації працівників, оскільки люди працюють не тільки для отримання доходу, але й для накопичення соціального статусу. На нижньому рівні посадової ієрархії немає статусу, який необхідно підтримувати, і мало можливостей для просування вгору. Тому роботодавцям потрібні працівники, для яких зайнятість зводиться до доходу, без наслідків для статусу або престижу. Саме цей фактор стає головним мотивом для залучення іммігрантів на некваліфіковану роботу. Розрив у рівні життя між розвиненими країнами і суспільствами, які розвиваються, означає, що навіть низька заробітна плата за кордоном здається щедрою за вимірами спільноти, з якою іммігрант себе ідентифікує. Перекази у твердій валюті компенсують для нього відсутність соціального статусу в країні, котра приймає (принаймні на початку його міграційної кар'єри).

Економічний дуалізм. Для економічно розвинених країн характерна сегментована структура ринку праці. Первинний сектор становлять висококваліфіковані працівники, які формують людський капітал конкретної компанії. Їх діяльність потребує значних знань і досвіду, тому роботодавці змушені інвестувати кошти для підвищення кваліфікації працівників цього сектора, а також надавати їм новітнє обладнання та інструменти. Як правило, висококваліфіковані працівники – члени профспілок або мають контракти, за якими роботодавці повинні нести значну частку витрат, пов'язаних з їх бездіяльністю (у формі вихідної допомоги або допомоги з безробіття).

У трудомісткому вторинному секторі робітники виконують нестабільну малокваліфіковану роботу. Працівники цього сектора є змінним фактором: під час циклів спаду виробництва їм скорочують заробітну плату або взагалі звільняють. Отож, низька заробітна плата, нестабільні умови роботи, відсутність перспектив професійного зростання у вторинному секторі ускладнюють залучення місцевих робітників. Щоб заповнити дефіцит попиту в секторі, роботодавці звертаються до іммігрантів.

Прикметно, що в минулому попит на робітників вторинного сектора з низькою заробітною платою, великою нестабільністю та відсутністю шансів на просування соціальними сходами задовольнявся, завдяки жінкам і підліткам, для яких це був засіб

забезпечити додатковий прибуток для сім'ї (або на власні потреби) і не погрожував їх основному соціальному статусу, закріпленому за сім'єю. Однак із розвитком індустріальних суспільств та зростанням участі жінок у виробництві ситуація кардинально змінюється: метою стає не тільки дохід, а й отримання соціального статусу. Крім того, збільшення числа розлучень призвело до того, що робота для жінок стала основним джерелом заробітку. Зниження народжуваності й зростання освіченості жінок значно звузили коло некваліфікованої робочої сили на ринку праці. Отже, дисбаланс між попитом і пропозицією працівників на нижньому рівні сегментованої структури ринку праці в економічно розвинених країнах став одним із модераторів розвитку трудової міграції.

Наголосимо, що на відміну від економістів, соціологи аналізують проблему міжнародної міграції з позицій теорії світових систем, пов'язуючи її не з окремою національною економікою, а всією системою світового ринку [11; 41; 46]. У межах цієї теорії міграція – це природний наслідок формування капіталістичного ринку і процес його розширення за межі свого ядра (Західної Європи, Північної Америки, Японії).

Між тим, бачимо, що чимраз більша частина населення земної кулі залучається до світової ринкової економіки. Вивчаючи процес проникнення капіталістичних економічних відносин у периферійні некапіталістичні суспільства, Д. Мессі писав: «Рухомі прагнення до вищого прибутку і більшого багатства, власники та менеджери капіталістичних фірм потрапляють в бідні країни на периферії світової економіки в пошуках землі, сировини, робочої сили і нових споживчих ринків» [33, с. 445]. У минулому цьому проникненню сприяли колоніальні режими, нині це стало можливим, завдяки неоколоніальним урядам і багатонаціональним компаніям.

Формування ринкових відносин у країнах, які розвиваються, призвело до: 1) руйнування їх традиційної системи землеволодіння, основаної на спадкуванні; 2) зниження потреби в ручній праці; 3) підриву традиційних соціально-економічних відносин, ґрунтованих на натуральному господарстві. Руйнація селянської економіки послабила зв'язки всередині місцевих аграрних громад і сприяла створенню мобільної робочої сили на

внутрішньому ринку праці, що привело до урбанізації суспільств. Незважаючи на зростання попиту на фабричних робітників, фемінізація робочої сили і пов'язана з нею низька оплата праці, а також попит на робочу силу в економічно сильних країнах стимулює зростання міжнародних міграційних потоків.

Вектор міграції часто зумовлений економічними і культурними зв'язками, які склалися в період колоніалізму. У постколоніальний період знання мови і культурних моделей колишніх метрополій стали грати вирішальну роль у виборі точки міграції. Цьому сприяє також розвиток транспортно-комунікаційної інфраструктури, котра спрямовує міжнародну міграцію в певне русло.

Як правило, це – великі міста (в Європі – Лондон, Париж, Франкфурт, Мілан, у США – Нью-Йорк, Чикаго, Лос-Анджелес тощо), в яких зосереджені фінансові та наукоємні послуги, високотехнологічні галузі та престижні підприємства. У них висококваліфіковані працівники домінують на прибуткових посадах на верхньому рівні професійного розподілу, а концентрація їхнього багатства допомагає підживлювати попит на ті види послуг на нижніх рівнях професійної ієрархії, які іммігрантів цілком задовольняють.

Отже, з позицій теорії світових систем: 1) міжнародна міграція – це природний наслідок формування системи світового ринку; 2) капіталістичні інвестиції в економіку слабозвинених країн призвели до підриву їх традиційних соціально-економічних відносин і транснаціональному руху; 3) міжнародна міграція особливо прогресує між колишніми метрополіями та їх колоніями через збереження культурних, мовних, інвестиційних, транспортних і комунікаційних зв'язків.

Продовжуючи культурологічну рефлексію міграції як соціокультурного феномена, змістимо фокус уваги з трудової на вимушену міжнародну міграцію, котру можна інтерпретувати як територіальні переміщення людей, які залишили місце проживання, внаслідок скоєного стосовно них (членів їх сімей) насильства чи переслідування або через реальну можливість піддатися насильству та переслідуванню, а також у разі надзвичайних обставин економічного, природного та техногенного характеру.

У міжнародному праві жертви вимушеної міграції диференціюються на «біженців» та «переміщених осіб». Як зафіксовано у Конвенції ООН про статус біженців (1951), поняття «біженець» стосується особи, яка «через цілком обґрунтовані побоювання стати жертвою переслідувань за ознаками раси, віросповідання, громадянства, належності до певної соціальної групи або політичних переконань перебуває за межами країни своєї громадянської належності й не може користуватися захистом цієї країни або не бажає користуватися захистом внаслідок таких побоювань» [6, с. 14].

Іншими словами, біженці – люди, вимушені шукати притулок на території іншої держави внаслідок різних обставин, які загрожують їхньому життю і свободі (зокрема, внаслідок військових і політичних конфліктів, катастроф, стихійного лиха, переслідувань за різними мотивами). Наприклад, політичне і військове втручання урядів західних країн і Росії для захисту своїх інтересів на Близькому Сході та підтримки урядів, які співчують розширенню глобального ринку, породило потоки біженців із Іраку, Сирії, Лівії та Афганістану в країни ЄС.

Міжнародний захист біженців забезпечується Конвенцією про статус біженців (1951), Протоколом, який стосується статусу біженців (1967), а також Статутом (1950), який дає змогу УВКБ ООН проводити процедуру статусу біженця. Конвенція (1951) пропонує надавати біженцям, які законно проживають на території держави: свободу сповідувати свою релігію, надавати дітям релігійне виховання (ст. 4); захист авторських і промислових прав (ст. 14); право на асоціації, котрі не мають політичного характеру, а також право на професійні спілки (ст. 15); право на звернення до судів, отримання юридичної допомоги та звільнення від сплати судових витрат (ст. 16); право на роботу за наймом (ст. 17); застосування системи пайків (ст. 20); право на початкову освіту (ст. 22) і на урядову допомогу (ст. 23); свободу пересування, що надається іноземцям (ст. 26) та ін. Одночасно Конвенція (1951) закріплює обов'язки біженців щодо країни-реципієнта: підпорядкування законам і розпорядженням, котрі застосовуються для підтримки громадського порядку (ст. 2).

Нині вимушена міграція стає політичною й гуманітарною проблемою, яка потребує об'єднання сил усього світового

співтовариства. Безпрецедентні масштаби міграційного процесу на межі ХХ – ХХІ ст. детермінували ухвалу резолюцій Генеральної Асамблеї ООН (2018), метою яких було: 1) полегшити тягар країнам з великою кількістю біженців; 2) допомогти біженцям здобути економічну незалежність; 3) збільшити кількість тих, хто переселяється у треті країни; 4) підтримати заходи, які допомагають біженцям повернутися до своїх країн.

Інша категорія суб'єктів вимушеної міграції – переміщені особи, «які в результаті дій влади були вислані з країни свого громадянства (або колишнього місця проживання), або були змушені покинути їх із релігійних, політичних та інших причин. Цей термін використовується також щодо жертв військових дій, промислових аварій, стихійних лих (голод, повінь, землетрус тощо) [6, с. 40]. Розраховувати на спеціальний міжнародний захист і допомогу, передбачену біженцям, такі особи не можуть, проте перебувають у сфері уваги і діяльності ряду міжнародних установ.

Наслідки вимушеної міграції можуть справляти як негативний, так і позитивний вплив на економіку країни, яка приймає. До негативних належать: зниження ціни праці на національному ринку робочої сили через великий приплив населення; додаткове навантаження на державний бюджет через необхідність виплати допомоги, будівництва житла; зростання злочинності та різноманітних конфліктів унаслідок невдоволення серед місцевого населення. До позитивних наслідків можна віднести вигоди підприємців країни, яка приймає, котрі отримують дешевшу, а іноді й висококваліфікованішу робочу силу.

Узагальнюючи результати аналізу ключових теорій міжнародної міграції, доходимо висновку, що існує тісний взаємозв'язок міжнародної міграції як об'єктивного соціального процесу з економічними, політичними, соціальними і культурними змінами на міжнародному та національному рівнях: з одного боку, вона детермінована трансформаціями у житті суспільства, з іншого – є модератором цих перетворень.

Домінуючими модераторами трудової імміграції є: 1) прагнення до максимізації особистого доходу (неокласична теорія людського капіталу); 2) потреба в мінімізації ризику для сімейного прибутку і/або у придбанні капіталу для додаткових інвестицій у домогосподарство (нова економіка міграції); 3) дисбаланс між

попитом і пропозицією працівників на нижньому рівні сегментованої структури ринку праці в економічно розвинених країнах (теорія подвійного ринку праці); 4) розширення світової системи ринку і включення слаборозвинених країн у світову ринкову економіку (теорія світових систем).

Чинниками вимушеної міграції є переслідування, конфлікти, репресії, природні та техногенні катастрофи, які створюють загрозу життю і свободі людей. Згідно з міжнародним правом, суб'єктами вимушеної міграції є біженці та переміщені особи. Міграція, яка стала невід'ємною реальністю XXI століття, – динамічний процес, котрий постійно змінює свій контекст у хронотопі, внаслідок соціокультурних перетворень, економічних коливань, політичних потрясінь, через надзвичайні обставини природного та техногенного походження тощо.

Для вивчення внутрішньої динаміки процесу визначимо, насамперед, суб'єктів міграції. За Е. Роджерсом, прихильників будь-якої інновації можна умовно диференціювати на новаторів, перших послідовників, ранню більшість, пізню більшість і відстаючих [45]. Д. Мессі за аналогією поділяє суб'єктів міграції на типи: мігранти-піонери (новатори, перші послідовники), ранні мігранти, пізні мігранти і відстаючі [32].

Мігранти-піонери – це першопрохідці, підприємливі члени спільноти. Як правило, вони походять з відносно забезпечених домогосподарств, оскільки рання міграція пов'язана з високими витратами й ризиком. Піонери є своєрідними «плацдармами», які сприяють подальшій міграції, однак можуть стати, навпаки, важливою протидійною силою – «придверними» (за визначенням М. Колліера), які не бажають надавати допомогу потенційним мігрантам [13]. Ранні мігранти становлять групу, основу на міцних родинних і соціальних зв'язках, котра усуває доступ до міжнародної міграції тим, хто не входить до її складу. Пізні мігранти – це члени стійких міграційних мереж періоду «культу міграції». Міграція – соціальне явище, яке має тенденцію відтворюватися з покоління в покоління, що породжує ефект «відстаючої міграції».

Сучасні теорії (теорія мереж, інституційна теорія, теорія кумулятивного причинно-наслідкового зв'язку), стосуються лише окремих аспектів внутрішньої динаміки міграційних процесів, не

створюючи загальної інтеграційної картини цього явища. Проаналізуємо ці теорії. Парадигмальною основою теорії мереж є уявлення, що стійкість міграційних потоків підтримується міграційними мережами, які з'єднують відправну та кінцеву точки міграції. За Д. Мессі, міграційні мережі – «це набори міжособистісних зв'язків, які пов'язують мігрантів, колишніх мігрантів і немігрантів у районах походження і призначення, завдяки спорідненості, дружбі й спільному походженню» [33, с. 449]. Мережі надають міграційному процесу потужний внутрішній імпульс. Вони підвищують ймовірність міжнародного переміщення, оскільки знижують витрати та ризики і збільшують очікуваний чистий прибуток від міграції, що призводить до розширення міграційних потоків [23; 48].

По суті, мережі – одна з форм соціального капіталу, завдяки якому міграційні потоки набувають певну стабільність у хронотопі та іманентну структуру. П. Бурдє визначав соціальний капітал як: «Сукупність фактичних або потенційних ресурсів, пов'язаних міцною мережею більш-менш інституалізованих відносин взаємного знайомства або, іншими словами, з членством у групі» [10]. На думку Х. Хааса: «Крім фінансового і людського капіталу, соціальний капітал необхідно визнати третім вирішальним фактором, який зумовлює мотивацію і здатність людей до міграції» [20, с. 1590]. Розмір соціального капіталу залежить від масштабу мережевих зв'язків, а також від іманентного капіталу мігранта (економічного, культурного, кваліфікаційного).

Для осмислення, за яких умов міграція піонерів призводить до формування та розширення міграційних потоків, створення міграційних мереж і систем, а при яких ні, простежимо алгоритм розвитку міграційного процесу з позиції теорії мереж.

Мережева динаміка не зразу приходить у рух після від'їзду перших мігрантів. Імміграційний потік повинен досягти певного критичного рівня, щоб початкові міграційні кроки перетворилися на систему з внутрішньою динамікою, котра самовідтворюється. На стадії ранньої міграції замкненість груп, непроникність їх кордонів може перешкоджати поширенню досвіду міграції, підвищуючи витрати на міграцію і підриваючи її динаміку. Цим пояснюється той факт, що міграція, яка почалася, може не перерости на мережеву.

Збільшення міграції детермінує формування систем за умови, якщо мігранти здатні мобілізувати необхідні ресурси (капітали) для полегшення міграції, і готові допомогти потенційним мігрантам. Однак практика показує, що індивідуалізовані мігранти і мігранти з низькою кваліфікацією часто не в змозі надати допомогу новим мігрантам через відсутність ресурсів, а асимільовані – здатні, але не бажають надавати допомогу. Г. Епштейн пояснює це тим, що з ростом числа іммігрантів зростає конкуренція за робочі місця, що призводить до падіння їхньої заробітної плати [16].

Як тільки витрати на міграцію і ризики, пов'язані з нею, знизяться нижче критичного порогового рівня, темп міграції прискорюється, що зумовлює формування міграційних мереж. На етапі зльоту міграційних процесів мережі та грошові перекази збільшують можливості міграції, а також допомагають культурній адаптації новоприбулих мігрантів. Об'єднання соціального капіталу підвищує згуртованість спільноти, сприяє створенню групової ідентичності та міграційної системи. Та Х. Хаас наголошує, що «сильні соціальні мережі підтримують міграцію тільки в тому разі, якщо члени мережі мають доступ до ресурсів, котрі служать підтримкою такій міграції» [20, с. 1602].

Водночас тісні родинні зв'язки як основа міграційних мереж часто призводять до негативних результатів через надмірні вимоги щодо фінансової та міграційної допомоги з боку спільноти, яка посилає. Сильний моральний тиск на іммігрантів часто змушує їх дистанціюватися від членів сім'ї, що стає причиною руйнування мереж, які пов'язують мігрантів і неіммігрантів.

Утворення усталеної спільноти мігрантів в одному місці призначення збільшує ймовірність подальшої міграції в те ж саме місце. Однак, як зазначає С. Кастлез, з плином часу насичення ринку праці, посилення конкуренції за робочі місця зумавлює просторову переорієнтацію потоку міграції, пошук нових, привабливіших місць або скорочення і навіть руйнування міграційних мереж [12].

Отже, теорія розкриває сутність міграційних мереж як соціального капіталу, завдяки якому міграційні потоки набувають певної стабільності у хронотопі.

Поряд з теорією мереж культурологи та соціологи обґрунтовують інституційну теорію міграції. Відмінності між пропозицією і попитом на в'їзні візи в країни-реципієнти створює прибуткову нішу для підприємців. Із розширенням міжнародної міграції виникає імміграційна індустрія. Ростуть комерційні організації, котрі надають мігрантам послуги в обмін на плату, встановлену на підпільному ринку: таємна контрабанда через кордони; підпільний транспорт у внутрішніх напрямках; укладення трудових договорів між роботодавцями і мігрантами; підроблені документи і візи; шлюби між мігрантами і громадянами країни призначення; кредит та інша допомога в країнах призначення [33, с. 451].

У процесі посилення міжнародного руху міграційні потоки стають дедалі більше інституціоналізованими: в країнах-реципієнтах формується спектр інфраструктур (комерційних, нормативних, технологічних, гуманітарних, соціальних), які сприяють і обумовлюють мобільність [51, с. 124]. Мігрантам надаються консультації (зокрема юридичні), соціальні послуги, а також притулок. Тим самим підтримується стійкість міжнародної міграції.

Отже, розглянута теорія акцентує увагу на інституалізації процесу міграції як засобу його стабілізації. Зазначмо, що теорія мереж й інституціональна теорія мають свою слабку сторону – вони ігнорують зворотний зв'язок, котрий діє на відправника, змінюючи початкові умови, які детермінували міграцію.

Проаналізуємо міграційний процес в ракурсі теорії циркулярної кумулятивної причинності Г. Мюрдала [38], що базується на парадигмі про взаємозалежність економічних, соціальних і політичних складових соціальної системи. Мюрдал описує соціальну реальність як нерівноважну систему, в якій зміна однієї складової спричинює поступові послідовні зміни інших. Внаслідок причинно-наслідкових зв'язків соціальний процес стає циркулярним, кумулятивним, з чітко вираженим зворотним зв'язком [39, с. 12-13].

Транспонуючи теорію Г. Мюрдала на матрицю міграційних процесів, Д. Мессі розробив концепцію кумулятивного причинно-наслідкового зв'язку в межах міграційної системи [32]. Відповідно до теорії, соціальні зміни, економічні коливання,

політичні потрясіння, а також надзвичайні обставини природного і техногенного характеру детермінують міграційні переміщення.

Одночасно із запуском міграційного процесу починає діяти механізм зворотного зв'язку: грошові перекази мігрантів, які збільшують соціальне розшарування, а також великомасштабний відтік продуктивної робочої сили призводять до руйнування традиційного господарства суспільства-відправника, скорочення зайнятості й доходів населення. Це детермінує зміни у його соціально-економічній структурі та породжує новий вибух міграції.

Через круговий причинно-наслідковий зв'язок міграційний процес стає кумулятивним. Зростаючий потік міграції зумовлює формування і розширення міграційної мережі, котра починає набувати інституалізованого характеру. Важливий стимул посилення міграційних потоків – зростання попиту на дешеву робочу силу мігрантів в країнах-реципієнтах. Це, з одного боку, робить міжнародну міграцію привабливою на всіх рівнях ієрархічної системи, з іншого – руйнівною для соціально-економічної структури суспільства-відправника. Чимраз більше людей стає одержимими міграцією, залишатися вдома вважається ознакою невдахи. «Синдром мігранта» – так Дж. Райхерт назвав це порочне коло міграції [44].

Розвиваючи ідею Мессі, Х. Хаас розширив уявлення про механізми зворотного зв'язку. Крім впливу міграції на соціальну та економічну структуру суспільства-відправника, він акцентує увагу на культурних змінах, котрі стають чинником формування нової ідентичності цього суспільства [20, с. 1594–1595]. Міграція пов'язується не тільки з соціальним і матеріальним успіхом, але й новими ідеями, стилем життя і нормою поведінки. Підвищується попит на імпортні товари і, навпаки, знижується на товари місцевого виробництва, що більше підриває місцеву економіку, підвищує вартість життя.

Отже, ми проаналізували економічні та соціологічні теорії міжнародної міграції. Якщо парадигмальною основою теорії мереж та інституційної теорії є гіпотеза про прагнення міграційної системи до підтримки рівноважного стану, то теорія кумулятивного причинно-наслідкового зв'язку базується на уявленні про нерівноважний стан системи, детермінований наявністю зворотного зв'язку, який змінює динаміку міграційних

процесів. Пропоную розглянути розвиток міграційної системи з культурологічних позицій крізь призму синергетики.

Важлива методологічна складова соціокультурного дискусу міграції – синергетична модель міжнародної міграції. Основу дослідження складає гіпотеза С. Гантінгтона, який доводив, «що у світі, котрий народжується, основним джерелом конфліктів буде вже не ідеологія і не економіка. Найважливіші кордони, які розділюють людство, і переважні джерела конфліктів будуть визначатися культурою» [24, с. 83]. На його переконання, відмінності між цивілізаціями не тільки реальні, вони основні. Цивілізації відрізняються одна від одної історією, мовою, культурою, традиціями і, найголовніше, релігією. Люди різних цивілізацій мають неоднакові погляди на відносини між Богом і людиною, індивідуумом і групою, громадянином і державою, батьками і дітьми, чоловіком і дружиною, а також на права і обов'язки, свободу і владу, рівність та ієрархію. Ці відмінності – продукт століть. Вони набагато фундаментальніші, ніж відмінності між політичними ідеологіями та політичними режимами [24].

Концепція Гантінгтона дає можливість осмислити, як демографічна криза в мусульманських країнах на межі ХХ–ХХІ ст., яка виникла через міжнародні конфлікти, вплинула на хід міжнародної міграції й глобальну політику європейських країн.

Простежимо алгоритм міграційного процесу. У ракурсі синергетичної моделі [3] міграція – відкрита, нерівноважна система, яка саморозвивається. Відкритість системи необхідна, але недостатня умова для її самоорганізації: не будь-яка відкрита система самоорганізується. Для цього необхідна наявність двох протилежних начал: 1) яке творить структуру; 2) яке руйнує її, приводячи до неупорядкованих процесів у системі, хаосу (дисипації). Боротьба порядку й хаосу становить механізм саморозвитку системи.

Згідно з неокласичною теорією людського капіталу та теорією «нової економіки міграції», в основі трудової міграції – примат економічної раціональності, тому прагнення до максимізації прибутку і мінімізації ризику стає тим фактором, котрий «творить» міграційний процес. До творчого начала можна віднести також фактор, детермінований внутрішніми потребами в робочій силі індустріального суспільства.

Одночасно з початком міграції набирають чинності фактори руйнації цього процесу, перешкоджаючи його самовідтворенню (фінансові, психологічні та соціальні витрати міграції). Оскільки міграція – це відкрита система і перебуває у взаємозв'язку із зовнішнім середовищем, то синхронно запускається також механізм зворотного зв'язку, зумовлений соціальними змінами, економічними коливаннями, політичними потрясіннями, а також надзвичайними обставинами природного і техногенного характеру в суспільстві, яке відправляє, а також у суспільствах-реципієнтах.

У період ранньої трудової міграції крива зростання міграційного потоку характеризується малим підйомом (ефект першого порядку), на який можуть накладатися флуктуаційні зміни, викликані дією руйнівних сил. У процесі розвитку міграційних мереж і міграційної індустрії (ефект другого порядку) кут підйому кривої зростає. Система, долаючи вплив факторів, котрі зумовлюють її нестійкий стан (конкуренція на ринку праці, посилення вимог щодо фінансової та міграційної допомоги з боку спільноти-відправника тощо) продовжує саморозвиватися.

Зупинімось докладніше на розвитку міграційного процесу на межі ХХ–ХХІ ст., коли посилення міграції відбувається на тлі соціокультурної ентропії європейської спільноти. Можна стверджувати, що неспроможність політики мультикультуралізму призвела до зниження рівня структурованості системи ціннісних орієнтацій, форм і норм соціальної регуляції міграційними процесами. Теракти, акти насильства з боку мігрантів, їх небажання сприймати культуру країн-реципієнтів, додаткові економічні навантаження на європейські держави викликали зростання протидії місцевого населення міграційному процесу.

Апогеєм ситуації стали події, спричинені військовими конфліктами на Близькому Сході й «арабською весною», які інспірували некерований лавинний потік біженців до країн ЄС. Це призвело до якісної зміни міграції як динамічної системи (ефект третього порядку) і вибуху протидії європейської спільноти. Точка біфуркації процесу збіглася з періодом пандемії й пов'язаним з нею режимом закриття кордонів країн ЄС.

Склався критичний стан, при якому міграційна система стає вкрай нестійкою. У цей період відбувається об'єктивація (вибір

системою) одного (або кількох) із можливих варіантів її розвитку, кожен з яких передбачає перехід у режим, радикально відмінний від початкового. Після короткострокового біфуркаційного переходу варто очікувати період релаксації, тобто поступового повернення системи в стан рівноваги, але вже в оновленому вигляді. Цей процес незворотний. Отже, через хаос і руйнування структури відбувається народження нового порядку в міграційній системі.

Отже, запропонована синергетична модель, дає змогу: по-перше, інтегрувати сучасні теорії міграції, які пояснюють причини виникнення міграції й внутрішню динаміку міграційних процесів; по-друге, вказує на можливість після біфуркаційного переходу поліваріантного перебігу міграційних процесів, які передбачають наявність не лише різних форм самоорганізації міграційної системи, а й еволюційних альтернатив. Причому альтернативні версії можуть створюватися не спочатку, а виникати в ході еволюції й не за умови зміни констант середовища, а в результаті саморозвитку системи. Важливою складовою культурологічної рефлексії феномена міграції є також осмислення інтеграційної політики країн ЄС, що актуалізує пошук відповіді на запитання: асиміляція це чи мультикультуралізм?

Будь-яка імміграція детермінує цілий спектр культурних і соціальних проблем. Мігрант, вихований у контексті соціокультурного середовища, в якому він виріс, привносить у приймаюче суспільство власний спосіб життя, мислення, переконання, котрі зумовлюють його ідентичність. Деякі культурні риси іммігранта можуть легко поєднуватися з характеристиками нової країни проживання, інші – вступають в опозицію. У результаті виникає подвійна напруга: з одного боку, іммігрант усвідомлює невідповідність певних рис своєї культурної спадщини (мови, звичаїв) культурі країни-реципієнта, з іншого – суспільство, яке приймає, протистоїть культурним і соціальним характеристикам іммігранта, бачачи в них загрозу для власної ідентифікації та способу життя.

Для гармонізації відносин у суспільстві, встановлення тіснішого взаємозв'язку між його членами країна-реципієнт застосовує політику інтеграції. Уточнимо це поняття. У широкому значенні інтеграція інтерпретується як процес об'єднання частин у ціле [5, с. 233]. У контексті проблематики зупинімось на таких її формах як культурна та соціальна інтеграція.

З культурологічних позицій «культурна інтеграція – стан внутрішньої цілісності культури між різними її елементами, а також процес, результатом якого є взаємоузгодження» [2, с. 252]. Тобто це процес об'єднання частин і одночасно результат взаємозв'язку, взаємодії, зближення (об'єднання) різних культур. Згідно з соціологічною теорією Е. Гідденса, інтеграція трактується як упорядкована взаємодія між індивідами та соціальними групами, побудована на відносинах автономії та залежності між його учасниками [1, с. 74]. Саме ці підходи до розуміння поняття «інтеграція» покладемо за основу в подальшому аналізі.

Відповідно до принципів Загальної декларації прав людини 1948 року і Женевської конвенції, інтеграційна політика країни-реципієнтів повинна бути орієнтована на встановлення рівних прав у сферах культурного, соціального й економічного життя для людей, які народилися в цій країні, та тих, хто приїхав до неї жити – іммігрантів. Інтеграція потребує взаємних зусиль як з боку іммігранта, так і з боку приймаючого суспільства. Як кожна країна вирішує питання інтеграції, залежить від її політичного вибору.

Досліджуючи ключові підходи до інтеграційної політики – мультикультуралізм і асиміляцію – в низці європейських країн щодо іммігрантів як суб'єктів інтеграції в політико-правовому, соціально-економічному і культурному аспектах, варто розпочати з аналізу таких основних детермінант: доступ до громадянства, антидискримінаційна політика; політична та культурна участь у житті країни-реципієнта; доступ до ринку праці.

Доступ до громадянства. Індивідуальна поведінка мігранта визначається пошуком кращих економічних можливостей і регулюється станом економіки та характером системи соціального забезпечення країни-реципієнта. Сфокусуємо увагу на таких аспектах: 1) що визначає розмір і кваліфікаційний склад іммігрантських потоків; 2) як іммігранти адаптуються до умов життя в країні, котра приймає?

Іммігранти прагнуть до натуралізації в надії на краще працевлаштування і вищий рівень життя. Процедура надання громадянства в більшості країн регулюється на державному рівні, щоправда, у деяких з них, наприклад у Швейцарії, кожному муніципалітету надано право вирішувати, хто може стати громадянином Швейцарії [22]. За даними МІРЕХ, основною

умовою отримання громадянства в країнах ЄС, як правило, є: проживання в країні не менше 5 – 7 років (залежно від імміграційної політики країни); володіння державною мовою країни-реципієнта, успішне складання іспиту на громадянство; робота (не у всіх країнах ЄС) [35].

Доступ до громадянства регулюється диференційованими правовими відмінностями, які, згідно з теорією соціальної ідентичності [17], тісно пов'язані з такими соціальними категоріям як стать, раса, етнічна належність, національність, релігія й клас. У сучасних умовах формується нова концепція громадянства, в якій «клас став головним визначальним фактором доступу до сімейної міграції» [27]. Перевага віддається так званій бізнес-імміграції, тобто, імміграції підприємців (а також членів їх сімей), які інвестують в економіку країни імміграції свої фінансові кошти. Така тенденція особливо чітко простежується в імміграційній політиці Німеччини, де класовий статус детермінував розшарування в доступі іммігрантів до натуралізації [15].

Маркерами соціального статусу стають такі ключові фактори, як освіта, навички та самодостатність. Отже, доступ до громадянства стратифікований за рівнем кваліфікації. Якщо раніше вища освіта була основним критерієм кваліфікації, то в сучасних умовах поняття «навички» містить цілий спектр показників – від освіти, професії та заробітної плати до володіння мовою країни-реципієнта.

Оскільки статус класу тісно пов'язаний з належністю до етнічних і релігійних груп, то в межах імміграційної політики він фактично є засобом етнічного та релігійного відбору. З ростом ісламського тероризму релігійний фактор виявляється важливим критерієм при натуралізації мігрантів з країн мусульманського світу. Інтеграційна політика таких держав, як Швеція, Бельгія, Нідерланди забезпечує іммігрантам порівняно легкий доступ до отримання громадянства, рівень натуралізації в цих країнах найвищий у Європі. Найсуворіші правила отримання громадянства в німецькомовних країнах – Німеччині, Швейцарії та Австрії [28].

Придбання громадянства передбачає, що іммігранти стають рівними перед законом і користуються тим ж захистом, що і громадяни країни-реципієнта. Однак це *de jure*; *de facto*, як зазначає У. Кимліка [26], у західному суспільстві принцип рівності прав розповсюджується лише на людей, які належать до

християнської європейської культури й поділяють її головні цінності. Усі інші культурні спільноти опиняються в становищі маргіналів, насамперед біженці з країн Африки та Близького Сходу. Для них формується система нормативних заборон.

Донедавна диференціація правового статусу мігрантів мала вертикальний характер і містила чотири основні ієрархічно впорядковані статусні групи: жителі без документів (нелегали), тимчасові мешканці, постійні жителі й громадяни. Тимчасовий статус завжди асоціювався з юридичною ненадійністю, натомість постійне проживання і громадянство – з безпекою. Однак останні соціологічні дослідження показали, що «громадянство і права, пов'язані з легальним імміграційним статусом, стають ненадійнішими і зумовленими вимогами, які часто важко виконати. Концепція нестабільного статусу відбиває невпевненість, пов'язану з політикою, спрямованою на «...» обмеження загального числа постійних іммігрантів з боку держав імміграції, а також тенденцію покладати на громадян щораз більшу індивідуальну відповідальність за своє існування» [19, 245].

Як зауважує А. Еллерманн, якщо «правова ненадійність раніше асоціювалася з недокументованим і тимчасовим імміграційним статусом, то останні десятиліття ненадійність проникла в усі імміграційні статуси, зокрема й ті, які тривалий час вважалися безпечними» [15, с. 2464]. Фактор ненадійності стає складовою частиною імміграційної політики.

Поширення правової ненадійності детермінувало збільшення кількості нових імміграційних категорій. Канадські вчені запропонували багатовимірну концепцію тимчасовості, в якій замість бінарного статусу проживання «тимчасовий – постійний» вводиться його диференціація на «тимчасово – тимчасовий», «постійно тимчасовий» і «тимчасово постійний» [42]. Нині імміграційна політика більше орієнтується на тимчасовий прийом низькокваліфікованих робітників. Прекаріат стає домінантним елементом сучасної імміграції; навіть висококваліфіковані робітники наймаються на пробній основі. М. Гібні показав, якщо тривалий час громадянство вважалося недоторканим і постійним статусом, то боротьба з тероризмом призвела до його диверсифікації навіть серед громадян (особливо осіб мусульманського віросповідання) [18]. Статусна диференціація

зумовила нові ієрархії іммігрантів, які «розшаровуються на основі різних параметрів присутності» [34, с. 291], зокрема, на основі расових і гендерних стереотипів.

Інша складна перешкода на шляху реалізації рівних прав – дискримінаційна практика на ринку праці. На економічний статус іммігрантів впливають, зокрема, такі фактори: країна, з якої вони прибувають («ефект походження»); країна, в яку вони мігрують («ефект пункту призначення»). Заробіток іммігрантів значно варіює залежно від їх етнічного походження та рівня кваліфікації.

Дискурсивний аспект – політична участь іммігрантів в житті країни-реципієнта. Право голосувати і балотуватися на виборах, зазвичай, не надається особам, які не є громадянами цієї країни. Хоча в деяких країнах, зокрема в Нідерландах і Швеції, іноземні жителі можуть голосувати і бути обраними на місцевому рівні [30]. Не менш проблематичним залишається питання щодо релігійних і культурних прав мігрантів. Якщо в Нідерландах дискримінація за релігійною ознакою регулюється правовою базою і судовою практикою, то в інших європейських країнах (наприклад, в Англії) ці питання є малорозроблені [37].

Найширший спектр культурних прав іммігрантам з країн мусульманського світу (ісламські школи та релігійні класи, терпимість до хіджабу, спеціальні програми у суспільному мовленні, консультативні органи, позитивні дії на ринку праці) надають країни-прихильниці доктрини мультикультуралізму (Нідерланди, Швеція, Бельгія тощо). Натомість Франція, яка стоїть на асиміляційній позиції, диктує відносно високий ступінь культурної відповідності в державних установах. Проміжне місце займає Німеччина [28]. Разом з тим, як зазначає Р. Копманс, «у Бельгії є важливі відмінності між двома мовними регіонами: Валлонія дотримується французького підходу, а Фландрія перебуває під сильним впливом голландського мультикультурного підходу» [28]. Дискримінація, стратифікація і нестабільність у різних міграційних контекстах у сучасних суспільствах детермінували науковий підхід щодо вироблення оптимальної антидискримінаційної стратегії.

Зайве також доводити, що міграцію варто розглядати як процес, який є невід'ємною частиною широких соціокультурних перетворень і водночас чинник, котрий служить модератором соціальних реформ. Також важливим фактором для іммігрантів,

передусім, є рівень соціального забезпечення в країні-реципієнті. Найвищий рівень соціальної допомоги в поєднанні з іншими формами підтримки для людей з низькими доходами (зокрема субсидії на оренду житла) в таких країнах, як Швеція, Нідерланди і Бельгія. За результатами MIREX [36], вони входять у трійку лідерів за цим показником. Відносно високий рейтинг також у трьох німецькомовних країнах – Німеччині, Швейцарії та Австрії. Не така щедра Англія, більш того, багато прав іммігрантів у Великій Британії офіційно не закріплені в законодавстві, а визначаються юриспруденцією.

Незадовільні також показники співвідношення рівня допомоги для мігрантів і жителів країни-реципієнта. Високим ступенем нерівності характеризуються, зокрема, німецькомовні країни (Німеччина, Швейцарія, Австрія). Особливо низьку позицію в рейтингу «найкращих практик інтеграції» займає Австрія: серед 28 країн вона виявилася на 26-му місці [28].

Проте практика показала, що високий рівень соціального забезпечення мігрантів не створює достатніх стимулів для вивчення мови країни-перебування та міжетнічних контактів, що знижує можливість їх участі на ринку праці, підвищує показник територіальної сегрегації та рівень злочинності серед іммігрантів. Не прагнучи до акультурації, значна частина мігрантів потрапляє у пряму залежність від соціального забезпечення і в результаті опиняється у соціокультурній ізоляції. Щоправда, для багатьох мігрантів (зокрема, біженців з Магрибу та Близького Сходу) соціальна допомога забезпечує рівень життя, значно вищий, ніж у країнах, з яких вони емігрували. Між тим, тривале перебування на соціальному забезпеченні (без спроб працевлаштування) може призвести до депортації (наприклад у Німеччині та Швейцарії).

Цікавого висновку дійшли голландські вчені Ф. Ван Туберген, І. Маас і Х. Флеп [50]. Досліджуючи відмінності в участі на ринку праці й рівні безробіття груп іммігрантів у різних країнах, вони емпірично верифікували економічну концепцію Дж. Борхаса [8], оснований на парадигмі: іммігранти з низьким рівнем освіти прагнуть мігрувати до країн з відносно рівним розподілом доходів, що забезпечує їм певний стабільний захист від економічних потрясінь; тоді як для кваліфікованих іммігрантів більш привабливі країни з високим ступенем

соціальної нерівності, що відкриває перспективи для їх соціально-економічного росту.

Особливо актуальна і значуща культурна детермінанта міграції. Позитивний вплив культурної адаптації мігрантів на ймовірність їх працевлаштування підтверджений багатьма дослідженнями [14]. Як зазначалося, володіння мовою країни-реципієнта – важливий фактор для отримання громадянства. Крім того, воно впливає на ймовірність працевлаштування і заробітки мігрантів [14]. Практика показала: політика, спрямована на мовну і культурну асиміляцію, змушує іммігрантів здобувати навички міжособистісного спілкування з жителями країни-реципієнта, розширювати соціальні зв'язки, підвищувати свій професійний рівень, що значно поліпшує їхні шанси на ринку праці. У цих країнах спостерігається досить високий рівень трудової зайнятості іммігрантів і менша залежність від соціального забезпечення.

Водночас мультикультурна політика (Бельгія, Нідерланди, Швеція), орієнтована на збереження культурної ідентичності іммігрантів, знижує ймовірність освоєння ними мови країни, яка приймає. Це призводить до низького ступеня соціальних контактів між іммігрантами і корінними жителями, впливає на рівень залучення іммігрантів на ринку праці, підвищуючи рівень ризику безробіття і просторової сегрегації. Отже, порівняльний аналіз ймовірності працевлаштування мігрантів з позицій їх культурної адаптації свідчить не на користь мультикультурної політики.

Просторова сегрегація. Поряд з інтеграцією в приймаючих суспільствах актуалізується проблема сегрегації. Сегрегація (лат. *segregatio* – відділення, відокремлення, видалення, розділення) – примусовий поділ людей на расові, етнічні чи інші групи в повсякденному житті. Як засіб подвійної організації суспільства сегрегація є, насамперед, соціокультурною проблемою. Розрізняють дві форми сегрегації – інституційну й територіальну.

Територіальна сегрегація безпосередньо пов'язана з питанням ідентичності. В умовах територіальної сегрегації групи іммігрантів, які належать до різних національних меншин, проживають у відокремлених кварталах (зазвичай, у великих, глобальних містах). Це структура маргінального міського середовища, форма колективної організації, детермінована, з одного боку, процесами

вилучення (коли суспільство вилучає частину своїх членів), а з іншого – процес вилучення тих, хто вилучає.

Сегрегаційні квартали утворюються цілком свідомо – за логікою поділу і дистанціювання: з одного боку, за бажанням певних етносів підтримувати своє культурне середовище, з іншого – рішенням домінуючого суспільства дистанціюватися від мігрантів. У їх межах створюються свої правила та взаємини, своя економіка та ієрархія організації й контролю. Одночасно сегрегація стає результатом соціальної стратифікації суспільства і подоланням проблеми диференціації його соціальних верств, організованих ієрархічно за ознакою бідності й багатства. Система самоізоляції, дистанціювання, селективності, підтримувана політикою влади, зменшує можливості етнічних мігрантів інтегруватися у місцеву спільноту і призводить до зниження довіри та підвищення напруги у суспільстві. Зокрема, зростання арабських кварталів у Франції сьогодні несприятливо впливає на політичну і соціальну ситуацію в багатьох містах країни. Ключову роль у сегрегації відіграють не лише культурні відмінності (мова, релігія, звичаї), а також фінансові можливості іммігрантів. Низький рівень залучення іммігрантів на ринку праці ставить їх у фінансову залежність від дешевого або субсидованого житла в ізольованих міських кварталах, диференційованих за національною (етнічною), расовою або релігійною ознакою. Високий рівень безробіття, низьке соціально-економічне становище жителів цих кварталів детермінують створення локальних кримінальних інститутів та етнічних заворушень.

Статистичні дані, наведені Р. Купмансом, свідчать про гетерогенність рівня сегрегації в країнах ЄС [28]. Сегрегація за культурною ознакою найбільше виражена в країнах з послідовною політикою інтеграції, що базується на доктрині мультикультуралізму (Нідерланди, Швеція, Бельгія), і менше виявляється в країнах, орієнтованих на асиміляцію іммігрантів. Найбільший індекс сегрегації – для груп мусульманського походження, які кардинально відрізняються від європейців мовою, культурою і релігійною належністю. Зауважу, що цей індекс менше стосується постколоніальних мігрантів (наприклад, вихідців з країн Магрибу у Франції).

Отже, в Європейському співтоваристві не вироблено єдиної інтеграційної політики щодо мігрантів, проте, домінантними моделями якої є:

а) модель асиміляції (Франція), мета якої – акультурація й інтеграція іммігрантів у загальну громадянську ідентичність;

б) модель мультикультуралізму (Швеція, Бельгія, Нідерланди), яка базується на ідеї рівноправності всіх груп суспільства, їх права на збереження своєї ідентичності та культурної самобутності;

в) англійська модель – мультикультуралізм на кшталт постколоніального суспільства; реалізація цієї моделі спрямована на залучення представників етнічних кіл до повноцінної діяльності у межах британського співтовариства;

г) німецька модель (Німеччина, Австрія, Швейцарія) – інтеграція без залучення мігрантів у національну спільноту (інтеграція без асиміляції).

Загалом мультикультурна модель передбачає (*de jure*) ширший спектр культурних прав іммігрантів порівняно з іншими моделями інтеграції, водночас вона стає модератором їх соціокультурної ізоляції, підвищення показника просторової сегрегації та ступеня злочинності серед іммігрантів, це породжує напруженість і конфлікти в країнах-реципієнтах.

У сучасних умовах у країнах ЄС формується нова концепція громадянства, спрямована на обмеження загального числа постійних емігрантів, посилення фактору ненадійності в усіх імміграційних статусах і підвищення індивідуальної відповідальності громадян за своє існування.

Література

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. Москва: Академический проект, 2005. 528 с.
2. Культурология XX век. Энциклопедия. Т.1. СПб: Университетская книга; ООО «Алатейя», 1998. 447 с.
3. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46–52.
4. Хакен Г. Синергетика: иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах [пер. и ред. Ю.А. Данилов, Ю.Л. Климонтович]. Москва: Мир, 1985. 425 с.

5. Энциклопедический социологический словарь / под общ. ред. Г. В. Осипова. Москва: ИНФРА М – НОРМА, 1998. 488 с.
6. Юдина Т.Н. Миграция: словарь основных терминов / Т.Н. Юдина. Москва: Изд-во РГСУ; Академический проект, 2007. 472 с.
7. Black R. The Effect of Environmental Change on Human Migration / R. Black, W.N. Adler, etc. // *Global Environmental Change*. 2011. Vol. 21. P. 3–11.
8. Borjas G. Economic Theory and International Migration / Borjas George J. // *International migration review*. 1989. Vol. 23. No. 3. P. 457–485.
9. Borjas G.J. Friends or Strangers: The Impact of Immigrants on the U.S. Economy / George J. Borjas. New York: Basic Books, 1990. 274 p.
10. Bourdieu P. The forms of capital / P. Bourdieu // Richardson J.G. (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 1985. P. 241–258.
11. Castells M. *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process* / Manuel Castells. Oxford: Basil Blackwell, 1989. 402 p.
12. Castles S. *The Age of Migration* / Stephen Castles, Marc J. Miller. Basingstoke: Macmillan, 2009. 400 p.
13. Collyer M. When do social networks fail to explain migration? Accounting for the movement of Algerian asylum-seekers to the UK / M. Collyer // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2005. Vol. 31. No. 4. P. 699–718.
14. Dustman C. Language proficiency and labour market performance of immigrants in the UK / Christian Dustmann and Francesca Fabbri // *The Economic Journal*. 2003. Vol. 113. No. 489. P. 695–717.
15. Ellermann A. Discrimination in migration and citizenship / Antje Ellermann // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2020. Vol. 46. No. 12. P. 2463–2479.
16. Epstein G.S. Herd and network effects in migration decision making / G.S. Epstein // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2008. Vol. 34. No. 4. P. 567–583.
17. Eshforth B.E. Social Identity Theory and the Organization / B.E. Eshforth // *Academy of Management Review*. 1989. Vol. 14. No. 1. P. 20–39.

18. Gibney M. Denationalization and Discrimination / Matthew J. Gibney // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2020. Vol. 46. No. 12. P. 2551–2568.
19. Goldring L. Institutionalizing Precarious Migratory Status in Canada / Luin Goldring, Carolina Berinstein, Judith K. Bernhard // *Citizenship Studies*. 2009. Vol. 13. No. 3. P. 239–265.
20. Haas H. The Internal Dynamics of Migration Processes: A Theoretical Inquiry / Hein de Haas // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2010. Vol. 36. No. 10. P. 1587–1617.
21. Harris J.R. Migration, unemployment, and development: A two-sector analysis / John R. Harris, Michael P. Todaro // *American Economic Review*. 1970. Vol. 60. P. 126–142.
22. Helburg M. Switzerland: Contentious Citizenship Attribution in a Federal State / Marc Helburg // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2010. Vol. 36. No. 5. P. 793–809.
23. Hugo G.J. Village-communities, village norms, and ethnic and social networks: A review of evidence from the Third World / Graeme J. Hugo // De Jong G.F. (ed.) *Migration Decision Making: Multidisciplinary Approaches to Micro-level Studies in Developed and Developing Countries*. New York: Pergamon Press, 1981. P. 186–225.
24. Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* / S. Huntington, New York: Simon & Schuster Inc., 1998. 368 p.
25. Katz E. Labor migration and risk aversion in less developed countries / Eliakim Katz, Oded Stark // *Journal of Labor Economics*. 1986. Vol. 4. P.131–149.
26. Kimlicka W. Immigration, Multiculturalism, and the Welfare State / Will Kimlicka // *Ethnic and International Affairs*. 2006. Vol. 20. No. 3. P. 281–304.
27. Kofman E. Family Migration as a Class Matter / E. Kofman // *International Migration*. 2018. Vol.56. No. 4. P. 33–46.
28. Koopmans R. Trade-Offs between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective / Ruud Koopmans // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2010. Vol. 36. No.1. P. 1–26.
29. Lauby J. Individual migration as a family strategy: Young women in the Philippines / Jennifer Lauby, Oded Stark // *Population Studies*. 1988. Vol. 42. P. 473–486.

30. Layton-Henry Z. *The Political rights of migrant workers in Western Europe* / Zig Layton-Henry. Newbury Park, California: Sage Publications, 1990. 199 p.
31. Lewis W.A. *Economic development with unlimited supplies of labor* / W. Arthur Lewis // *The Manchester School of Economic and Social Studies*. 1954. Vol. 2. P. 139–191.
32. Massey D.S. *Social structure, household strategies, and the cumulative causation of migration* / Douglas S. Massey // *Population Index*. 1990. Vol. 56. No. 1. P. 3–26.
33. Massey D.S. *Theories of International Migration: A Review and Appraisal* / Douglas S. Massey // *Population and Development Review*. 1993. Vol. 19. No.3. P. 431–466.
34. Meissner F. *Legal Status Diversity: Regulating to Control and Everyday Contingencies* / Fren Meissner // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2018. Vol. 44. No. 2. P. 287–306.
35. *Migrant Integration Policy Index (MIPEX)* URL: <https://www.mipex.eu/access-nationality>
36. *Migrant Integration Policy Index (MIPEX)*. URL: <https://www.mipex.eu/what-is-mipex>
37. Modood T. *Political Blackness and British Asians* / Tariq Modood // *Sociology*. 1994. Vol. 28. No. 4. P. 859–876.
38. Myrdal G. *An International Economy: Problems and Prospects* / Gunnar Myrdal. London: Routledge and Kegan Paul, 1956. 389 p.
39. Myrdal G. *Economic Theory and Under-Developed Regions* / G. Myrdal. London: G. Duckworth, 1967. 168 p.
40. Piore M.J. *Birds of Passage: Migrant Labor in Industrial Societies* / Michael J. Piore. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 229 p.
41. Portes A. *Class, and the International System* / Alejandro Portes, John Walton. New York: Academic Press, 1981. 230 p.
42. Rajkumar D. *At the Temporary–Permanent Divide: How Canada Produces Temporariness and Makes Citizens Through its Security, Work, and Settlement Policies* / Deepa Rajkumar, Laurel Berkowitz, Leah F. Vosko, Valerie Preston, Robert Latham // *Citizenship Studies*. 2012. Vol. 16. No. 3–4. P. 483–510.
43. Ranis G. *A theory of economic development* / Gustav Ranis, J.C.H. Fei // *American Economic Review*. 1961. Vol. 51. P. 533–565.
44. Reichert J.S. *The migrant syndrome: seasonal US labor migration and rural development in central Mexico* / J.S. Reichert // *Human Organization*. 1981. Vol. 40. No.1. P. 56–66.
45. Rogers E.M. *Diffusion of Innovations* / Everett M. Rogers. New York: Free Press, 1983. 453 p.

46. Sassen S. *The Global City: New York, London, Tokyo* / S. Sassen. Princeton: Princeton University, 1991. 412 p.
47. Stark O. Migration decision making: A review article / Oded Stark // *Journal of Development Economics*. 1984. Vol. 14. P. 251–259.
48. Taylor J. E. Remittances and inequality / J. Edward Taylor, Shlomo Yitzhaki // *The Economic Journal*. 1986. Vol. 96. No. 383. P. 722–740.
49. Todaro M.P. A model of labor migration and urban unemployment in less developed countries / Michael P. Todaro // *The American Economic Review*. 1969. Vol. 59. P. 38–48.
50. Tubergen F. The Economic Incorporation of Immigrants in 18 Western Societies: Origin, Destination, and Community Effects / Frank van Tubergen, Ineke Maas, Henk Flap // *American Sociological Review*. 2004. Vol. 69. No. 5. P. 704–727.
51. Xiang B. Migration Infrastructure / Bioa Xiang, Johan Lindquist // *International Migration Review*. 2014. Vol. 48. No. 1. P. 122–148 p.

1.6. Культурно-естетичні ландшафти міста над Прутом: палітра пошуків і можливості культурологічного дослідження

Що таке мистецтво нині? Принаймні, це – засіб осягнення світу. Це – мова символів, які потрібно витлумачити. В. Кандинський у своїй праці «Про духовне мистецтво» ще понад 100 років тому зазначав, що «кожен культурний період створює своє власне мистецтво, яке не може бути повтореним. Прагнення вдихнути життя в художні принципи минулого може в найкращому разі викликати художні твори, подібні до мертвонародженого немовляти. Ми не можемо ні відчувати, як стародавні греки, ні жити їхнім внутрішнім життям» [14, с.10]. Культура впливає на індивіда та формує його особистість, як і будь-який окремий компонент культури тяжіє до того, аби позначатися на розвитку людини. Мистецтво ж покликане надати цьому процесові творчого імпульсу. Воно допомагає розвинути втішене почуття особистісної ідентичності та природної цілісності.

Споглядання справжньої творчості заохочує наші естетичні почуття вивіщувати свій масштаб. Мистецтво проектує поведінку людини, сприймання, активність. Недарма ж і рецепція,

споглядання творів мистецтва, і їхнє створення – це важливі складники будь-якої духовності. У цьому параграфі ми спробуємо осмислити специфіку взаємодії міста й мистецтва, дослідити провідні тенденції художніх процесів сучасних Чернівців (зокрема, і їхню сакральну складову), розкрити механізм впливу сучасної практичної естетики на формування світоглядних настанов.

Мистецька культура, серед іншого цінна своєю естетико-гедоністичною й катарсичною функціями. Ще Аристотель підкреслював це, говорячи, що мистецьке «наслідування» вабить багатьох людей, бо дає емоційну приємність і водночас сприяє пізнавальній розряді: «Дивлячись на картину, вони почувають задоволення, бо, розглядаючи її, вчаться, тобто замислюються над тим, що вона собою являє і кого зображає. Якщо ж кому раніше не доводилось бачити зображених на ній речей, то задоволення людина відчуває вже не від їх подібності, а від майстерності картини, від її кольору або від чогось іншого» [1, с. 43]. А знаний естетик Ю. Борев доводить, що «мистецтво спонукає людей співпереживати і цим ніби очищує внутрішній світ глядачів та читачів» [4, с. 160].

Соціальний розвиток міст – це не лише економіка, політична сфера тощо, а й наявність катарсичного поля тяжіння, яке ушляхетнює та рятує людей від ризиків поринання у внутрішній й зовнішній хаос, дисгармонію. А тому аналітична й критична увага до культурно-мистецьких ландшафтів українських міст – важливе завдання для культурології та низки інших гуманітарних наук. І традиції Чернівців мають вагомі передумови для дієвості такого динамічного катарсичного художнього поля в цьому місті.

Чернівці ж – це місто, в якому, за, можливо, дещо гіперболічним (але атмосферно небезпідставним) висловом австрійського публіциста Георга Гайнца, вулиці підмітали трояндами, а книгарень було більше, ніж кав'ярень. Місто, яке подарувало нам найкращі твори Пауля Целана та Рози Ауслендер, Ольги Кобилянської та Міхая Емінеску, Карла Емілія Францоа та Юрія Федьковича. Пауль Целан не марно називав Чернівці «мій чернівецький меридіан», у своїх листах із Парижа не раз писав, що, можливо, краще було б йому залишитися «під буками своєї вітчизни» [13, с. 258].

Чому Целан був і досі залишається важливим для розуміння сучасної культури Буковини? Тому що більшість нинішніх чернівецьких митців прямо чи опосередковано торкаються притаманних для нього смислів та, як і Целан, люблять сакралізувати структуру та семантику своїх віршованих образів (наприклад, як у вірші «В Єгипті»). І хай Єгипет є буквально символом поневолення єврейського народу, – в ньому Целан ненав'язливо проводить лінію спонукання до самоосмислення у формі суму та співчуття.

Ще одна знакова для розвитку культури Буковини поетка Роза Ауслендер намагалася дати відповіді на вічні поетичні запитання: якою має бути якісна поезія і як відбувається процес створення поетичних образів? Роза Ауслендер говорила, що «я віддаю перевагу метафоричній чи символічній поезії. Я гадаю, що двома найважливішими елементами хорошого вірша є свіжі метафори та натяки..., які мають викликати багаті асоціації й значення на різних рівнях. Цього досягається алюзіями й стислістю. Звичайно, це вносить також елементи багатозначності й незрозумілості... Інакше кажучи, хороший вірш приховує стільки ж, скільки показує (або й більше) і спонукає читача доповнити картину, яка створена образами й натяками» [цит. за: 19, с. 160].

І Чернівці сучасні – місто, яке плакає та леліє сучасну українську поезію та літературу, сповнену саме метафорами й символами. А саме місто – толерантне, багатогранне та різномовне. Відомий український літературознавець, письменник, публіцист та есеїст Олександр Бойченко у своїй книзі «50 відсотків рації» згадує, що, «як писала Роза Ауслендер, у нас навіть «дзеркальний короп, приправлений перцем, мовчав п'ятьма мовами». Ну, п'ять – це нам нині забагато, п'ятьма ми справді хіба що мовчати потрафимо. Як коропи. Але бодай зо три порядний чернівчанин знати мусить» [2, с. 60].

Тож передусім проаналізуймо сучасні тенденції літературної творчості міста. Чому варто починати дослідження саме з літератури? Література дає змогу читачеві переживати зі своїми героями, вчить на прикладах творів, формує його як особистість. Разом з героями людина набуває життєвого досвіду, вчиться й долає випробування. Ю. Борев влучно зазначає, що «багато аспектів образотворчого мистецтва і музики (особливо програмної,

пісенної, оперної), а також сюжетні плани хореографії ґрунтуються на культурі читання. Література – сценарна і драматургічна основа кіно та театру. Читання – естетичний фундамент інших художніх комунікацій» [4, с. 190].

Марія Матіос – буковинка за походженням, відома українська письменниця відрізняється особливою манерою письма, яка робить її унікальною: новаторською та водночас подібною до класичної української літературної творчості. Марія Матіос – авторка численних романів та повістей. Її перша книга, цикл новел («Нація») про прагнення свободи та щастя, пошук власної гідності та вільний вибір. Авторка зберегла численні буковинські традиції, які відобразила у книзі. Унікальна й мова персонажів та постійні перегуки з християнськими сакральними символами:

– Юр’яно, а ти не боїшся мені таке казати?

– Боюся... Боюся вас, Довгопол... Але ви хотіли по правді знати. А це правда. Ви також цю правду знаєте, бо знаєте коляду. А як знаєте коляду – то й нашу правду знаєте... [20, с. 13].

Найвідоміша нині книга авторки «Солодка Даруся» розповідає про жінку, котру односельці вважають божевільною та німою. Однак не до кінця зрозуміло, так це, чи ні. Мудрістю наповнений не тільки персонаж Дарусі, а й діалоги, котрі ведуть між собою герої книжки:

«Людина, коли щаслива, — вона гонорова. Інших недобачає. Думає, що Бога за бороду злапала. А то Бог її на своєму гачку тримає... А людині, токмо, щасливій, треба видіти всіх. І всі тебе мусять видіти. Тоді всі рівні. А ці двоє хотіли бути вищі.

– Хоч і дурне, кумко, кажете, але то є істинна житейська правда... А коли вже по великій правді, то, як на те пішло, нічого ці двоє не хотіли... хіба що хотіли бути окремішними від усього. А воно так не виходить» [21, с. 92].

Ще один роман, який варто розглянути, – «Щоденник страченої». Це один з найнеоднозначніших романів сьогодення. Прийом щоденника дає змогу побачити змальовану ситуацію очима головної героїні і зрозуміти її логіку. Нелінійність частин ще більше підкреслює оригінальність композиції, а апелювання до вищих сил, Бога та християнських святих тільки окреслює художній світ жінки. «Ніхто мене не почув. Ні Бог, ні той, хто

зробив мене нещасною» – пише авторка, ведучи розмову з вуст головної героїні [22, с. 87].

Ми вже згадували, що сучасна поезія міста Чернівці вкотре повертається та апелює до вічних тем та істин, котрі описував ще Целан. Якщо мова про форму, – то це унікальні експерименти, збагнути логіку й зміст яких не завжди можна зразу. Чернівецький автор Андрій Тужиков, описуючи сучасну поезію, влучно зазначає, що «сучасна поезія – це гра метафор і асоціацій. Це процес, у якому слова мають здивуватися, що опинилися поруч» [26, с. 90].

Сучасні поети не вважають себе творцями, апелюючи до давніх греків, адже, як пише І. Козлик, «античні греки не мали термінів, що відповідали поняттям «творити» і «творець», тим паче не поєднували понять «творець» і «митець»: «творити» означало створювати, керуючись волею, а митець мав відтворювати за певними законами і правилами, будучи відкривачем, а не винахідником. Мистецтво у розумінні античних мислителів не містить у собі творчості, бо мистецтво – це вміння виготовляти речі за певними правилами, які треба знати». Винятком для греків була тільки поезія, адже для них поезія – не мистецтво» [17, с. 73].

Інга Кейван – одна з найцікавіших постатей на сучасній літературній мапі міста. Авторка книг «Одкровення Я», «Сьоме покоління», «Світ на дотик», «Імаго кольору індіго», «Тремтіння сфер», «Коли Бог приходить», «Тінь Бальзату – Тіло Бальзату». Авторка часто рефлексує на філософські теми, а при читанні її поезії можна довго рефлексувати над тим, що хотіла сказати поетка, і тим, що ми самі побачили в її творчості. Зокрема, простежуються філософські думки ще в її першій збірці поезій, котра вийшла друком 2002 р.:

Я вросла у Безмежжя долонями –
І зросла електричним струменем
Долі лінія, розрізаючи навіпіл Всесвіт.
А він саркастично сміється,
Надихаючись власними межами,

Гімни пишучи штучних чеснот [15, с. 17].

Збірка «Тінь Бальзату. Тіло Бальзату» вміщує три книги авторки: «Тремтіння сфер», «Коли Бог приходить» та безпосередньо «Тінь Бальзату. Тіло Бальзату». У всіх трьох

збірках авторка немовби відсторонено констатує відповіді на надважливі, смисложиттєві питання. Інга пропонує нам власне бачення того, що таке Бог, цінність та життя:

Хіба це гріх,
Що плавляться клітини?
Хіба це гріх,
Що гола, як трава?..
Для вітру я –
Безгрішна, я невинна.
Він кличе,
Він кричить моє ім'я.
Несе мене
У той дзеркальний простір,
Де слова «гріх»,
як і гріха,
нема.
Там любовці
Простоволосі й босі,
Лише густі,
як мох,
думки й слова [16, с. 48].

Христя Венгринюк – українська письменниця, художниця, літературознавиця та драматургиня. Співзасновниця дитячого видавництва «Чорні вівці». Одна з найцікавіших постатей сучасної української літератури, авторка численних праць, статей, книжок поетичних і прозових.

З усього спектра робіт Христі цікавий роман «Хутір Америка». Дія роману відбувається у віддаленому буковинському селі. Мова роману – унікальна, адже в прагненні до автентики авторка намагалася зберегти буковинську говірку, осучаснивши її суржилом:

- Дякую за їду. І дякую, що так файно смієшся, і сама ти дуже красива, – почала Кіца.

- Ну а що ж, засміялася жінка, – а щістя нема, отак з цими мужиками з ранку до ночі караюся [9, с. 13].

Книга про наше сприйняття, про те, що світ такий, яким ми його бачимо. І це справді так, адже у книжці є і відлюдник, і чернець і неосягненні для нас знання про світ. Життя персонажів

описане повністю, не потрібно гадати над тим, що сталося з любов'ю баби Катріни і діда Івана, що сталося з Кіцою та Тарасом.

«Довгі очі» – двомовна польсько-українська збірка письменниці є результатом творчого тандему з Анетою Камінською. У збірці авторка сакралізує реальність і створює немов паралельний світ, до якого прагне втекти з буденності, бачити межі зі світом земним і небесним:

Але і над тобою є Бог, який попіклується про Вас...

І тобі пощастило більше, ніж Йому,

Бо Він, піднявши очі, не може помолитися

Ані Господу, ані небу...

Бо озонові діри і байдужі комети

Нагадують йому,

Що Він –

Єдиний [6, с. 78].

«Народжуватися та помирати взутими» ще одна цікава для розгляду збірка короткої прози, написана в період боротьби з депресією, а тексти в ній – про пошук Бога, істини та любові – наскрізь просякнуті сакральними смислами.

- Вона таки була... – дивлячись на Бога, сказав чоловік.

- Звичайно. – відповів Господь, – невже ти думав, що я обійду тебе любов'ю, коли ти все життя допомагав іншим знайти її? [7, с. 19].

«Про мого білого старого качура» збірка поезій, де авторка продовжує шукати Істину, Бог та любов:

І бачу, як дивиться ніжно,

І руки складає мої

До молитви... [8, с. 3].

«Качур» у Христі наскрізь наповнена сакральними смислами, а вся книга апелює до християнської мудрості. Сама письменниця вважає цю збірку найважливішим її текстом.

На шостий день Бог втомився

І хотів перепочити.

Ми на шостий день замріяли відчинити бодай вікно,

Але досі дихали одне в одного:

З дзьоба в рот,

З роба в дзьоб [8, с. 22].

Зовсім нещодавно у Христі вийшла друком нова книга – роман про українську письменницю Наталену Королеву, що стало таким собі симбіозом її наукової роботи та художньої (свого часу авторка захистила літературознавчу дисертацію саме про літературний феномен Наталени)

Андрій Тужиков – письменник, культурний менеджер, куратор формації «Лабораторія культури» у своєму творчому доробку має три книги: підліткову повість «Ще одна цегла в стіні», нон-фікшн «Коротка історія технологій: як зрозуміти свій гаджет» та збірку поезій «Тривожні маки».

«Тривожні маки» – це збірка поезій, де кожен наступний вірш продовжує попередній. Автор намагається поєднати непоєднуване. У збірці є перегуки з книгою «Мак і пам'ять» вже згаданого Пауля Целана.

«У сферу трансцендентного тепер входять не категорії «Бог», «істина», «свобода», а наукові терміни на позначення механізмів і речовин, які цю матрицю створили. Вони поза нею, вони нею керують, тому вони є трансцендентними» – пише в рецензії на книгу український письменник Мирослав Лаюк [25, с. 5].

Ознайомлюючись з творчістю А. Тужикова, мимоволі починаєш розуміти, що мав на увазі Мирослав:

архе першоокеану
джерело всього краст-панку
в перші дві творіння всесвіту
АДАМ І ЄВА
були гаметами в сферичній
зиготі [25, с. 5].

Олександр Бойченко – український письменник, есеїст. Автор десятків і власних книг, і перекладів з польської та російської мов. Його провокативна й дещо «простацька» мова описує не лише пригоди, а й бачення ним тієї чи іншої ситуації, а тому є справжнім авангардом «сучукрліту»: «Відколи світу й сонця, у березні треба було поминати Шевченка. А оце віднедавна до Тараса Григоровича долучився Крим. Теж тепер вічно житиме в пам'яті народній. І теж переважно в березні, коли його не стало» [3, с. 138] – пише автор у збірці новелістичних есеїв «Країна за збручем», розповідаючи у властивій йому манері про те, що іноді, щоб чогось досягнути –

варто ризикувати, а в разі провалу не шкодувати бездіяльно, а шукати можливості змінити ситуацію.

Іванна Стеф'юк (Олешук) – українська письменниця, літературознавиця, яка живе й працює у Чернівцях. З 2013 р. Іванна – членкиня Національної спілки письменників України. Лавреатка багатьох премій та конкурсів. Про місто Чернівці, зі слів авторки, згадує часто: є один вірш «Місто містичне», який завдяки музиці Олександра Мадея став піснею «Чернівецький вальс»:

Хвилі бруківки
Фрегат насолоди

Місто назавтра лише відмолодне...

У цій пісні Чернівці як топос озвучені чітко. Є кілька віршів, де авторка говорить про татове місто, адже її батько все життя прожив у Чернівцях (хоча вони там не названі, як-ось поезія «Місто сотало ниточку карамельну»). До речі, станом на сьогодні авторка працює над новим проектом «Казки старих Чернівців». Ілюстрації до нього готує чернівецька художниця Раїса Рязанова.

Цікавою для вивчення є як мова авторки, так і її постійна сакралізація християнської мудрості та віри:

- Є, те саме, що і мене сюди привело... Тільки зовсім то не зілля, вуйночко...

- А що тоді?

Мій погляд показав на рушник, на якому вишневими хрестиками була вишита відповідь: «Отче наш, що є на небесах...» [24, с. 68].

Для Іванни важлива молитва як спілкування, а деякі її вірші написані саме у форматі діалогу з Богом («Боже, ти спиш?», «Цей день стирає сутність до основ» та інші).

Нещодавно в Чернівцях відбулися перформанси за романом Марії Матіос «Букова земля». Іванна виступила сценаристкою заходу й втілила три образи. Це дуже сильний та гранично важливий твір. І в контексті розмови про традиційну культуру та її вектори, і в контексті розмови про Буковину – вважає мисткиня. Іванну запросили як письменницю й співробітницю Буковинського центру культури та мистецтва.

Максим Дупешко – філолог, музикант та футболіст. Пише зі студентських років. Автор роману «Історія, варта цілого яблунового

саду» роман, який міг написати тільки залюблений у Чернівці автор, адже ця історія про неймовірну любов у місті, яке протягом ХХ століття змінило кілька держав. У книзі автор часто згадує місто, любить його, леліє. Чернівці – як невід’ємна частина сюжету:

«Навіть якщо Бог і повернеться на дах чернівецького двірця, то вже не для мене» – писала головна героїня книги у своєму щоденнику [12, с. 76].

Неможливо уявити чернівецьку літературну мапу без молоді поетії. Діана Целюк – молода чернівецька поетка, філологиня. Сама дівчина говорить, що місто її надихає: коли вона тільки переїхала, то їй виразно вчувався запах винограду, що й стало для неї «символом» міста Чернівці. Багато ідей та текстів у неї народжуються саме в процесі прогулянок наодинці.

Я б усе помістила між двома приголосними
на початку і в кінці.

Одне слово, а скільки у ньому життя.

Отак написала б і прийшла до Творця.

З питанням: чи дозволить ребро
не повертати тобі?

– пише авторка на своїй сторінці в Instagram.

Дівчина любить звертатися до героїв своїх віршів, говорити з ними, плекати їх у собі.

Однак цим не обмежується сучасна література Буковини. Її оригінальні постаті – це Борис Бунчук, Віра Китайгородська, Мар’ян Лазарук, Сергій Воронцов, Олег Осташек, Антон Попаденко, вже згадувана Раїса Рязанова (яка будучи художницею, водночас є й талановитою поетесою) та ін. Рада долучатися своєю поетичною творчістю до урізноманітнення літературної палітри Чернівців й авторка цієї розвідки. Варто згадати у даному дослідженні і постать Марії Тілло, яка пів життя боролася з важкою хворобою, однак творчість якої – це її власна інтерпретація екзистенційних проблем, оспівування любові до життя, віри і смислу існування.

Тобто сучасна література Чернівців – багатогранна та цікава у своєму різноманітті. Зберігаючи культурні традиції місцевості, сучасні чернівецькі автори попри все намагаються знайти і сучасний вектор розвитку своєї творчості, продукуючи, тим самим, унікальний і якісний продукт. Він вартий осмислення не лише в

літературознавчому, а й у культурологічному ракурсі – зважаючи на врахування діалогу культурних контекстів міста, субкультурної належності, особливостей творчої і соціальної комунікації авторів у сучасному реальному та віртуальному просторі.

Міжнародний поетичний фестиваль Meridian Czernowitz – це фестиваль, назва якого дає пряме відсилання до творчості Пауля Целана, що в 1960 р. виголосив промову «Meridian», у якій трактував це слово як філософське поняття, а не географічний термін. Фестиваль плекає та підносить культурну спадщину Чернівців, історичну пам'ять та літературний потенціал. За час існування фестиваль відвідували гості з Німеччини, Австрії, Швейцарії, Великої Британії, США, Данії, Нідерландів, Люксембургу, Ліхтенштейну, Польщі, Румунії, Росії, України та ін. У програмі фестивалю поетичні читання, публічні дискусії, вистави, лекції, електропоезія тощо. Олександр Бойченко згадує про фестиваль у своїй книзі «Країна за Збручем», що «у країні постійно запеклої, хоч і переважно вдаваної ідеологічної боротьби Meridian сповідує ідеологію толерантності. У країні, де мовою міжнаціонального спілкування досі залишається російська, Meridian промовляє десятками мов. У країні, по вінця залитій горілкою, Meridian пропагує культуру споживання вина» [3, с. 49].

Основною ідеєю фестивалю було і є повернення міста на культурну мапу Європи, де поезія презентується у супроводі всіх видів сучасного мистецтва. «Meridian Czernowitz» видало низку художніх текстів, які миттю ставали бестселерами. Зокрема, серед авторів видавництва: Юрій Андрухович, Ігор Померанцев, Андрій Любка, Оксана Забужко, Сергій Жадан, Юрій Іздрик, Тарас Прохасько, Дмитро Лазуткін, Катерина Калитко, Ірина Цілик, Андрій Гужиков та інші.

Також у рамках фестивалю було реалізовано проєкт «Міжнародна стипендія для поетів і перекладачів поезії з української мови на німецьку». Метою проєкту була промоція Чернівців у Європі, інтеграція українського та німецького літературотворчого процесів. У рамках проєкту письменники з Європи жили й працювали в Чернівцях протягом місяця і зобов'язані були згадати місто у своїх творах, написаних за час перебування у резиденції. Резидентами проєкту були: Рон Вінклер (Німеччина), Том Шульц (Німеччина), Герхард Фалькнер

(Німеччина), Беатрікс Керстен (Німеччина), Гендрік Джексон (Німеччина), Макс Чоллек (Німеччина), Мілена Фіндайз (Австрія), Ерік Целан (Франція-Австрія), Бертран Бадью (Франція), Кора Шварц (США), Анета Камінська (Польща), Петр Борковец (Чехія), Юрій Андрухович (Україна), Андрій Любка (Україна) та ін.

Зараз робоча команда фестивалю реалізовує міжнародний трирічний проєкт «Пауль Целан 100», метою якого є формування діалогу між Німеччиною та Україною через розбудову спільного культурно-історичного фундаменту. Проєктні події були представлені українськими та закордонними письменниками. Зокрема дискусію та монологи про життя і творчість Целана презентували Сергій Жадан, Тая Малярчук, Юрій Андрухович, Євгенія Лопата, Міхаель Крюгер, Рон Вінклер, Святослав Померанцев та інші.

Ще однією важливою ініціативою Meridian Czernowitz є Літературний целанівський центр. Директорка центру, Ірина Манжос, в інтерв'ю з авторкою розвідки зазначає, що це – об'єднання найкращих знавців літературної спадщини Буковини та культурного менеджменту міста, яке присвячує свою діяльність популяризації мультинаціональної та багатомовної літератури Буковини. У радянський час письменство Буковини презентували дуже однобоко – у кращому разі йшлося про таких класичних українських авторів, як Юрій Федькович або Ольга Кобилянська, творчість яких аналізувалася переважно в народницькому дискурсі або кризі соціальну призму. А такі імена, як Карл Еміль Францоз, Михайл Емінеску, Александр Моргенбессер, Альфред Маргул-Шпербер, Георг Дроздовський, Роза Ауслендер, Мозес Розенкранц, Альфред Кітнер, Пауль Целан, Грегор фон Рецторі, Зельма Меєрбаум-Айзінгер, Іяна Шмуелі, Елієзер Штейнбарг, Іцик Мангер, Моше Альтман, Йозеф Бург, Агарон Аппельфельд та багато інших, які віддавна відомі на Заході, залишалися в себе на батьківщині майже незаними. Заснування Літературного целанівського центру, який можна розглядати як аналог надзвичайно популярної в багатьох європейських країнах форми Літературного дому, має на меті виправити цю історичну несправедливість.

У центрі відбуваються презентації, літературні читання, творчі «посиденьки», лекції, виставки та інші культурні заходи.

Цікавим для вивчення є й уже згадуване дитяче видавництво «Чорні вівці», засновниками якого є Христя Венгринюк та директор «Видавництва ХХІ» – Василь Дроняк. Назва пов'язана з легендою про походження назви міста. Чернівцями почали називати поселення, в яких паслися чорні вівці. Нестандартними є й книжкові проєкти видавництва, зокрема, у видавництві вийшли дитячі книжки «Що таке смерть», «Що таке Бог», «Що таке любов» та «Що таке краса» Ейтана Борітцера. Книги відповідають на питання, про які не заведено говорити з дітьми. Наприклад, книжка «Що таке смерть» покликана запобігти можливим травмам у дітей, які можуть бути спровоковані втратою близьких людей. А «Що таке Бог» – книга про вибір світогляду та релігійного досвіду.

Ще один книжковий проєкт, про який варто згадати, – «Легенди Чернівців від Чорної вівці». Це книга про походження міста та його окремих районів, впорядкована Христею Венгринюк. «Ви ж знаєте, що овечки – це Господні друзі. Навіть на Великдень люди печуть баранчиків (спеціальні солодощі – І.Л.) і роздають нужденним як символ віри та добра» [5, с. 36]. У 2018 р. видавництво презентувало анімаційний фільм «Чорні вівці – Чернівці», створений спільно з «Лабораторією культури» та учнями студії живопису «МонМАРТ».

Лабораторія культури – це альтернативний культурний хаб, створена для втілення культурних практик, експериментів, діалогів і дискусій, спрямованих на консолідацію культури Буковини. Оснований з ініціативи Українського Народного Дому в Чернівцях, Клубу української молоді та Лабораторії культурних досліджень. За час існування в лабораторії проведено безліч культурних заходів: літературних вечорів, вечорів кіно, коворкінгів на тему поліпшення культурного продукту міста тощо.

Однак Літературний целанівський центр та Лабораторія культури – не єдині мистецькі платформи міста. Цікаві також експозиції, котрі виставляються у «Вернісажі на Панській»: від робіт буковинських акварелістів з нагоди заснування Буковинської акварельної асоціації до прикарпатських абстрактних живописців Оксани Ременецької та Оксани Тригуб-Мілашевич. Художня Sweet Art/Steinbarg Gallery організовує виставки сучасного живопису, графіки, декоративно-прикладного мистецтва (скло, кераміка, метал). Виставлялися там і буковинський юний художник Данило

Гулько, і Ксенія Марченко з виставкою про особисті традиції єврейських родин, і Ксенія Жижій з виставкою «Подумки. Пошепки. Вголос» як трактування стадій становлення себе, і роботи чернівецького фотографа Тараса Перуна та Зільке Брьоскамп «Blind Date» (мисткиня презентувала свої малюнки та інсталяції).

Неможливо уявити чернівецьку культуру без театрального мистецтва. Хоча розвиток українського театру нині – більше проблема, що й визначає специфіку її аналізу, хай навіть теперішній театр – демократичний і соціально спрямований. У ньому можемо побачити все: від класичних традиційних вистав до незалежних театральних експериментів над змістом і формою. Реформується і поняття сцени, глядачів і динаміки вистави. «Якщо ХХ ст. трималося на пафосі екзистенціального світовідношення, і всі його новації, перш за все, вимірювалися глибиною і унікальністю суб'єктивності автора, то в кінці століття яскраво висвітилася потреба в маскуванні цієї суб'єктивності, ухилянні від психологічності твору» [28, с. 9].

Відомий чернівецький режисер Олексій Григорчук під час спілкування зазначає, що сучасний театр це, найперше, дійство. Побутує напівжартівлива думка, що там, де двоє розмовляють, а третій – слухає, – вже є театр. Але сучасний театр? У чому його суть? В тому, що сучасний театр сьогодні – це насамперед перформанс. Якщо вистава триває, її хочеться дивитися ще і ще, – значить, це хороша вистава, значить, це перформанс.

Чи бувають справді хороші постановки, якими задоволений режисер? Ні. Адже художник закінчується тоді, коли він повністю задоволений. Взагалі, Чернівці не зовсім театральне місто, – додає Олексій, – нині, так вже склалось. В порівнянні з Франківськом чи Тернополем, Львовом чи Києвом. Дається взнаки загальний занепад культури в краї.

Якщо аналізувати чернівецькі театральні студії, то перформансами можуть називатися роботи Незалежної театральної лабораторії Олега Мельничука у складі Інни та Івана Даніліних, Яни Тараненко, Павла Кушнірчука та Олексія Григорчука, яка проіснувала у місті з 2011 по 2016 роки. Основна ідея лабораторії була в пошуку театральної мови та переосмисленні взаємодії між актором та режисером. Лабораторія поставила кілька знакових вистав, зокрема «Пісок з урн» за поезією Пауля Целана, «Довгі

очі» (за Христею Венгринюк), «За одну годину», «Три еліксири». «Яка мелодія!» Артура Шніцлера. Для акторів було важливо утримувати текстову й образну символіку, давати глядачам відчуття спорідненості.

Цікавий для вивчення ще один театр-студія, який вже завершив свою діяльність – «Коферик». Режисером студії виступив згаданий вище Олексій Григорчук. Цей театр – інтерактивний експеримент, синтез музики та мистецтв. У репертуарі театру такі вистави, як «Маленький принц – історія одного пілота», лірична казка за Андерсеном «Пастушка і Сажотрус», казка за мотивами повісті Руті Парк «Вомбат», мікроперформенс про час та поезію й історична драма за п'єсою Іванни Стеф'юк «Вітер над курултаєм».

Місце для класичного театру у Чернівцях також наявне. Чернівецький академічний обласний український музично-драматичний театр імені Ольги Кобилянської заснований у 1940 р. Сучасний репертуар театру варіюється: від класичних вистав за світовими авторами («Сон літньої ночі» за Вільямом Шекспіром, «Інцидент» за Луїджі Лунарі, «Шалене суботнє надвечір'я» за Марселем Мітуа), вистав за п'єсами українських письменників («Кайдашева сім'я» а Іваном Нечуй-Левицьким «Різдвяна ніч» за Миколою Гоголем, «Шельменко-деншик» за Григорієм Квіткою-Основ'яненком) до інтерпретацій творчості власне буковинських митців («Солодка Даруся» за Марією Матіос, «Земля» за Ольгою Кобилянською, «Туга за майбутнім», сценічні роздуми, навіяні поезією Віри Китайгородської, «Як козам роги виправляють, або приборкання норовливої», Юрій Федькович & Вільям Шекспір (фрашка-жарт) тощо. Є також потужні вистави – «Слуги і сніг», «Лавина», «Зірка без імені», «Срібний павук», «Подорожі з ангелом», «Сяй, мій божевільний діаманте», «Зрадь мене», «Кохання в стилі бароко».

Розвиток кінематографа також дуже важливий для сучасного соціуму. Так, як пише О. Кузьменко, за оприлюдненим у новинах одного з центральних українських каналів дослідженням «Що для вас є головним носієм моральних цінностей?» називають відповідно сім'ю, церкву, школу і кінематограф з літературою. Це достойний аргумент того, що кіно залишається одним із інструментів виховання та зберігання цінностей» [17, с. 66]. Кінематограф у Чернівцях не розвинений, однак місто, в яке

залюблені сотні тисяч українців у сучасному українському кіно побачити можна. Зокрема, стрічка «Віддана» за мотивами роману Софії Андрухович містить сцени у Чернівецькому театрі. Кадри, зафільмовані тут, потрапили і до трейлера. Зокрема, можна побачити відому балерину Катерину Кухар, яка здіймається над сценою театру, а також глядачів у залі.

Етносоціальна драма «Гніздо Горлиці», яка порушує проблему еміграції й розповідає історію буковинської жінки, котра, повернувшись на батьківщину, не може адаптуватися до нових умов. Також на території Чернівецької області знімали перший екранізований комікс «Максим Оса: Людина з того світу», де йшлося про козака-відлюдника. А у травні 2017 році у місті знімали мелодраму «Місто закоханих». Головна локація – центральний корпус Чернівецького університету. Але також зйомки відбувалися в готельному комплексі «Георг Парк», готелях «Буковина» та «Георг Палац», Чернівецькій ратуші, медичному коледжі тощо.

Важливими на культурній мапі міста є живопис, скульптура і графіка. Митці по-новому інтерпретують національні традиції, досвід світової культури та пошук нових засобів художнього вираження. Також живопис формує художній досвід, естетичні оцінювання та емоційні відгуки. Серед чернівецьких митців-живописців можна виділити такі імена, як Людмила Богдан – художниця, котра створює свої роботи в акварельній техніці, Лариса Куваєва, яка пише акварельні пейзажі та натюрморти, А. Фурлет, роботи якого наповнені внутрішнім світлом і добром, М. Рибачук, улюблена тема якої архітектурні пейзажі Західної України (зокрема міста Чернівці). До речі, в жовтні 2019 р. було виставлено роботи художниці під назвою «Чернівецькі арабески», де представлено 50 робіт олійного живопису, С. Абрамович, який, будучи літературознавцем, культурологом та релігієзнавцем, спромігся поєднати наукову діяльність і живопис (зокрема, графіку та іконопис), а це стало своєрідним вираженням естетично-філософських пошуків цієї талановитої, багатогранної особистості.

Часто змальовує місто у своїй творчості й Олександр Гармидер – член Національної спілки художників України. Чернівці у таких його роботах, як «Вуличками старого міста», «Добрий вечір, Чернівці», «Місячний дощ», «Різдвяний ранок», «Тихо падає сніг», «Чернівецькі музики». Митець у своїх роботах

об'єднує гірські та міські пейзажі, народний устрій та вулиці міста, святість та профанність нашого повсякденного існування.

Анатолій Федірко – учасник понад 50 художніх проєктів та виставок, володар численних премій – стверджує, що його творчість – це спосіб його життя, адже мистецтво завжди перемагає життя. Його роботи – епатажні та спрямовані на діалог з глядачем – часто недооцінені публікою. Хоча цього року його номіновано на найбільше статусну в Україні Шевченківську премію.

Броніслава Тутельмана часто називають художником, який символізує Чернівці. Його картини виставляються у всьому світі: від США до Франції та Нідерландів. У своїх роботах митець досліджує ставлення людини до природи, проблеми буття та існування в умовах урбаністичного середовища. До речі, нещодавно у центрі культури «Вернісаж» відбулася виставка митця «Шпаціруючи містом», присвячена Чернівцям, де виставлялися роботи, які митець зробив у рідному місті.

Цікавим молодим художником є Павло Півень і його живі, легкі акварельні пейзажі. Павло – випускник філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, батько його також художник. Для Павла важливо за допомогою мистецтва робити світ кращим та відвертати від турбот, поринати у мрії (про що свідчать творчі проєкти митця – «Дівчина з кульбабкою», яку художник намалював на одній з огорож міста, або ж жартівливий герб міста, на якому зображені єноти).

Ще один талановитий випускник факультету Максим Кузменко – фотограф. Нещодавно у приміщенні Чернівецької обласної адміністрації відбулася презентація його робіт «Подих», присвячена медикам, котрі борються з пандемією. А 2016 р. разом із фотомитцем Василем Салигою вони представили в місті виставку своїх робіт «Фотодуалізм».

Музика нашого міста також невпинно розвивається. Безперечно, місто, де жив і творив В. Івасюк, не може залишатися поза музикотворчим процесом. Тим більше, музика як вид мистецтва посідає особливе місце. «Саме музичне мистецтво є тим знаряддям впливу, яке відображає дійсність у звукових художніх образах і активно навіює емоційні стани людей, виражає пов'язані з почуттями ідеї узагальненого плану» [22, с. 14]. На сучасній

музичній арені міста можна виокремити таких музикантів, як Гуцул Каліпсо, Sasha Boole, Navka, Монополія.

Гурт «Гуцул Каліпсо» заснований на початку 2000-х років. Гурт – постійний представник міста на багатьох фестивалях (зокрема, Арт-Поле, Рок-Екзистенція, Шешори (фестиваль), «Країна Мрій» та інших). До речі, останній сингл гурту «Най Бог Бороне» став офіційним музичним супроводом святкування Маланки у селі Чагор 2016 р. Самі музиканти вважають, що ця пісня – початок чогось нового, тому й говорять перед початком нових звершень «Най Бог бороне» (себто, захистить, допоможе уникнути).

Sasha Boole – автор пісень у жанрі кантрі та інді-фолк. Перший альбом Саша випустив у 2013 р. А вже у 2017 р. його третій альбом Golden Tooth увійшов до списку 15-ти найзнаковіших релізів в Україні 2017 р. за версією BBC Україна. 27 березня 2020 р. в складі гурту Me and That Man видав альбом під назвою New Man, New Songs, Same Shit, Vol. 1. У своїй творчості музикант порушує важливі теми, зокрема: рівність, справедливість, відповідальність, бажання змінюватися та робити світ кращим, філософські питання вірності, мужності та вміння любити.

«Would you stay if there's no more

No more, border to defend

Would you give me a hand that will lead me home?

Would you lead me home?» – запитує автор у одній із пісень.

Марина Тимофійчук, вона ж Navka, авторка і виконавиця пісень, народилася у місті Чернівці. Почала свій творчий шлях, записавши пісню «Доборолися» на слова Ліни Костенко. Пісня з'явилася за два тижні до початку Революції гідності. Репертуар Марини – українські народні та власні авторські пісні, які утверджують національні українські сенси. В останній час Марина більше концентрується на танцювальній поп-музиці.

Рок-гурт «Монополія» – органічний та цілісний колектив з цікавим вокалом й оригінальними текстами. Порив і динаміка – це те, що виділяє хлопців на музичній сцені. Хлопці відомі своїми запальними рок-композиціями.

Ще одне унікальне явище Буковини – Оркестр Льва Фельдмана – націлений на популяризацію міста та єврейської музики. Колектив регулярно зриває овації в європейських містах та будь-яку музику може «перетворити» на єврейську.

Це не єдині представники музичної сцени міста. Виділяється також творчість гурту «Полюси», проєкти Ігоря Андроника, творчі експерименти молодшої співачки Ніни Шови, яка вважає місто Чернівці унікальним плацдармом для створення свого фірмового музичного продукту, та бардівські пісні Олександра Мадея.

Підсумовуючи, ще раз наголосимо, що мистецтво має на меті інтегрувати різні елементи пізнавального процесу для кращого розуміння людини. Влучно зазначає Л. Виготський, що «ми ніколи не зможемо сказати точно, чому саме сподобався нам той чи інший твір; словами майже не можна виразити якихось значних і важливих боків цього переживання, і, як зазначав ще Платон (в діалозі «Іон»), самі поети найменше знають, яким способом вони творять» [9, с. 89].

А мистецтво міста Чернівці нині – це експеримент з формою та змістом і смислом, повага до мультикультурності й історичної спадщини, пошук нового у традиційному та акцент на необхідності духовного розвитку людини. Адже саме мистецтво формує духовні цінності суспільства. Ще Гегель вбачав у мистецтві можливість глибоко пізнати зовнішній і внутрішній світ. «Мистецтво, – писав він, – виражає дух в індивідуальній своєрідності і в той же час очищеним як від випадкового наявного буття і його змін, так і від зовнішніх умов, і до того ж виражається об'єктивно для споглядання і уявлення» [10, с. 205].

І хай для культурного вдосконалення є ще чимало завдань – принаймі, створення незалежних театральних майданчиків, простору для виступу альтернативних гуртів, робота із соціокультурним аспектом Чернівців й облаштуванням в ньому матеріальної інфраструктури мистецьких локацій тощо, воно має потужних митців, тож є запоруки для стриманого оптимізму в сподіванні на перспективи його подальшого духовно-культурного поступу.

Література

1. Аристотель. Поетика / Аристотель. К.: Мистецтво, 1967. – 140 с.
2. Бойченко О. 50 відсотків рації / Олександр Бойченко. – Чернівці: Книги – XXI, 2016. 160 с.
3. Бойченко О. Країна за Збручем. Чернівці: Книги – XXI, 2018. 208 с.

4. Боров. Ю.Б. Естетика: Учебник. М: Высш. шк., 2002. 511с.
5. Венгринюк Х. Легенди Чернівців від Чорної вівці. Чернівці: Книги ХХІ, 2017. 60 с.
6. Венгринюк Х. Довгі очі. Поезії / Христина Венгринюк. Чернівці: Книги – ХХІ, 2013. 120 с.
7. Венгринюк Х. Народжуватись та помирати взутими [текст]: оповідання. Львів: Видавництво Старого Лева, 2018. 128 с.
8. Венгринюк Х. Про мого білого старого качура: поезія. Чернівці: Книги – ХХІ, 2019. 40 с.
9. Венгринюк Х. Хутір Америка. Роман. Чернівці: Книги – ХХІ, 2013. 208 с.
10. Выготский Л. С. Психология искусства. Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1998. 480 с.
11. Гегель Г. Работы разных лет. [общая ред. А. В. Гулыги]. М.: Мысль, 1971. 630 с.
12. Дупешко М. Історія, варта цілого яблуневого саду: роман. Чернівці: Книги – ХХІ, 2017. 160 с.
13. Ільїна Т., Устименко В. Художня унікальність ліричної творчості П. Целана. Філологічні студії. Вип. 9. Ч. 2. 2013. С. 257–267.
14. Кандинский В. В. О духовном в искусстве/ В.В. Кандинский. М.: Архимед, 1992. 38 с.
15. Кейван І. Світ на дотик: поезії. Чернівці: Місто, 2002. 104 с.
16. Кейван І. Тіло Бальзату. Тіло Бальзату: поезії. Чернівці: Букрек, 2014. 264 с.
17. Козлик І. В. Світова література доби Середньовіччя та епохи Відродження («Картина світу»). Естетика. Поетика): навчальний посібник [для студ. вищ. навч. закл.] / Ігор Володимирович Козлик. Івано-Франківськ: СИМФОНІЯ форте, 2011. 344 с.
18. Кузьменко О. Кіно як інструмент формування національної ідентичності. Український контекст. Східнослов'янські культури – обличчя та діалог. Випуск 2. 2012. С. 66–75.
19. Матійчук О.М. Поезія Рози Ауслендер «Le chaim “: вічна мандрівка Агасфера». Питання літературознавства. Вип. 11 (68). 2004. С. 161–166.
20. Матіос М. Нація. Львів: ЛА «Піраміда», 2011. 256 с.
21. Матіос М. Солодка Даруся. Львів: ЛА «Піраміда», 2011. 188 с.
22. Матіос М. Щоденник страченої: Видання друге. Львів: ЛА «Піраміда», 2011. 200 с.
23. Мельничук М.С. Філософсько-культурологічний аналіз сучасної ролі музичного мистецтва у сакральному дійстві християнства.

- Вісник Житомирського державного університету. Випуск 5 (77).
Філософські науки: 2016 р., С. 14–18
24. Стеф'юк І. З гостем за руку / Іванна Стеф'юк. Чортків: Золота Пектораль, 2014. 158 с.
 25. Тужиков А. Тривожні маки / А. Тужиков. Чернівці: Меридіан Чернівці, 2018. 88 с.
 26. Тужиков А. Ще одна цегла в стіні / А. Тужиков. Чернівці: Книги – XXI, 2016. 112 с.
 27. Целан Пауль Світлотиск/ пер. з нім. Сергія Жадана. – Чернівці: Meridian Czernowitz; Книги – XXI, 2014. 136 с.
 28. Шехтер Т. Е. Современный художественный процесс: основные тенденции и перспективы развития. Современное искусство и отечественный художественный рынок. СПб.: ГУП, 2005. 176 с.

Розділ II.

ОНТОЛОГІЧНІ ТА ЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРОТВОРЧОСТІ: ПЕРЕГУК ЕПОХ

2.1. Античне видовище у структурі європейської культури

Видовищам Античності, як і окремим їх формам, присвячена наукова і науково-популярна література. Автори деяких з цих культурологічних, філософських, історичних, літературних, педагогічних досліджень самі вже стали класиками і незаперечними авторитетами у цій царині: С. Аверінцев, Я. Буркхард, В. Дмитренко, Ф. Коуел, О. Лосєв, Т. Моммзен, А. Обертінська, С. Утченко, Х. Хефлінг, І. Шифман, R. C. Beacham, L. Gorgerat, A. McCullough, D. McLean, T. Wiedemann, G. Woolf та ін. Утім, зосереджуючись на античному дозвіллі як, передусім, вільному часі, кількість і якість якого позначає міру суспільного багатства греків, трансформаційних змінах у римській дозвіллевій культурі, визначаючи античне дозвілля як *схоле* (гр. – *σχολα*), інтелектуальний і видовищний *otium*, часто недостатньо звертають увагу на той момент, що виступи спортсменів, як і поетів, рапсодів і акторів, гладіаторів були публічними, тож становили форми тогочасних видовищних – прообразів сучасних культурно-дозвіллевих, а тепер, завдяки телебаченню – і розважальних шоу в індустрії дозвілля.

Чимраз частіше в різних галузях гуманітарного знання людство звертається до розуміння динамічності і діалектичності історичного руху та реалізації культурних цінностей, які розглядаються не лише як об'єктивні характеристики культури, котра допомагає осмислити поняття цінності як цілісності культурних традицій, як багатство їх прояву на різних рівнях суспільної активності, але і як сукупність вироблених цивілізацією механізмів, норм і правил соціальної взаємодії в контексті видовищної культури. В царині видовищ аксіологічний підхід до суті культури вільного часу стає основоположним,

оскільки він відкриває дорогу до розширення функцій дозвіллевої діяльності і збагачення її форм і змісту [9, с. 33–34]. Точка відліку аксіологічного підходу в соціально-культурній сфері – цінності видовищ Античності, вивчення яких плідне і, безумовно, значуще для сучасної видовищної культури. Темі видовищ античного Риму присвячені картини, скульптури, музейні експозиції, романи, фільми, телесеріали, комікси, п'єси та історичні реконструкції на римських фестивалях, що засвідчує тривалий інтерес громадськості, і не лише наукової.

З іншого боку, у дослідженнях, про культуру дозвілля Г. Аванесової, О. Генкіної, О. Ключко, Г. Новікової, І. Петрової, Б. Чумаченка, видовищам, іграм, розвагам античного світу зазвичай приділялося менше уваги. Тому автор ставить за мету виявити генезу та еволюцію форм видовищ в античному Римі і дослідити його функції, встановивши, як саме виникали видовища Античності в контексті європейської культури.

За методологічну основу культурологічної рефлексії цього феномена слугуватимуть методи критичного аналізу культурологічних, історичних, літературних джерел, конкретно-історичного аналізу і міждисциплінарного синтезу, індукції і дедукції. З конкретно-наукових методів було застосовано проблемно-хронологічний і системно-структурний методи, а також метод суспільно-феноменологічного аналізу. Нові підходи до вивчення культурологічного та історичного процесу розширюють можливості у дослідженні античних видовищ як феномену європейської культури, виявлені місця видовищної культури Античності у системі культурологічних знань, в культурній традиції їх соціального універсуму [9, с. 33–34].

Зауважимо, що генезу та еволюцію видовищ Античності, функціональні особливості культурно-дозвіллевої практики, специфіку видовищної культури Античності можна дослідити, здійснюючи аналіз творів Марка Туллія Цицерона, історичних праць Гая Светонія Транквілла, Йосипа Флавія, анналів Публія Корнелія Тацита, життєписів Плутарха, моральних творів Луція Аннея Сенеки, листів Гая Плінія Молодшого, творів Люція Апулея, Макробія Феодосія, сторінок поезії Публія Овідія Назона, епіграм Марка Валерія Марціала, творів Іоанна Золотоустого, агіографічних творів Дмитра Ростовського та інших.

Форми видовищ Античності численні і різноманітні: спортивні змагання, театральні вистави і хори, релігійні свята – проходження донаторів, ігри на честь богів, змагання поетів, виступи рапсодів, циркачів і акторів, вистави у театрах, масові видовища і розваги в амфітеатрах, цирках, гладіаторські ігри, навмахії, перегони на колісницях. Сюди ж належали і виступи ораторів на Римському форумі, в сенаті.

Аксіологічні принципи дозвілля античного соціуму базувалися на політичній та особистій свободі жителів, вихованні вірцевого парадигматичного громадянина, на пріоритеті політеїстичної релігії та державної ідеології, активному розвитку образотворчої, літературної, драматичної творчості [38, с. 11–12]. Узагалі в античному світі немає диференціації в культурах, до яких ми звикли, – народної та вченої культури, масової та елітарної, офіційної та неофіційної, локальної (периферійної, провінційної) та столичної (культурної метрополії), немає богеми, андеграунду, молодіжної культури тощо [38, с. 24].

Диференціація у видовищах і дозвіллі відбувається хіба що за формами участі вільних громадян – дозвіллі заняття, які виконуються вдома, і ті, котрі відбуваються у громадських місцях, на міській вулиці. Домашні та позадомашні заняття пов'язані з традиційними іграми, спортивними змаганнями, які потребували або прямої участі людини, або спостереження за їхнім ходом.

Мірою суспільного багатства людини в Античності стають вільний час, кількість і якість дозвілля. Цінується влада, політика, війна як виставка аґете, дозвілля, спорт, фізична культура, але характерне зневажливе ставлення до фізичної праці. Амфітеатри, театри, стадіони, цирки, іподроми, суди – найбільше відвідувані місця для римлян. Те, що римляни споруджували, було їм потрібно для гри, дозвілля, видовищ, івентів як необхідна умова римського способу життя. Давні римляни любили агони і видовища, проте скоріше перебували у ролі пасивних глядачів, аніж учасників, зневажаючи гладіаторів як злочинців та акторів як комедіантів [38, с. 57].

Серед форм масових видовищ античного Риму іспанський дослідник Р. Бічем виокремлює комедії, трагедії, пантоміми, церемонії тріумфів, похорон, гладіаторські ігри, шоу з дикими тваринами, процесії у цирку, на які відчутно вплинули

здійснили романські, етруські, африканські традиції. На ідеях святкування позначилися політичні, соціальні, релігійні особливості і державний контроль [39, с. 280].

За нашими спостереженнями, походження римських ігор, свят і видовищ невіддільне від історії місцевих вірувань, культур і релігійних обрядів. Стародавні італійці не знали антропоморфізму, і тільки під впливом етрусків (а пізніше греків) римляни почали представляти своїх богів і богинь у людській подобі. В Італії охоче віддавали почесні божествам землеробів Церері і Марсу. Останній лише з часом став всесильним патроном міста Рима, вважаючись батьком Ромула. Серед найпоширеніших римських ігор відзначимо Агоналії (січень, травень, грудень), Мегалезійські ігри – свято Великої Матері богів (березень), Рибні ігри (червень), Римські ігри – свято Юпітера, Юнони і Мінерви (вересень, листопад) та інші.

Переможців ігор, змагань у римській імперії вшановували, про що пише Пліній Молодший у листі до імператора Траяна, «атлети, владика, вважають те, що ти встановив для іселастичних змагань, повинне їм видаватися відразу ж з того дня, в який вони були увінчані: на їхню думку, значення має не той день, коли вони в'їхали в своє рідне місто, а той, коли вони перемогли в змаганні і тим отримали право на в'їзд» [22, Кн. X, 118].

Окреме місце в житті римлян посідали свята *Сатурналії*. Як зауважує римський філософ і філолог Макробій Феодосій у праці «Сатурналії», «правильніше говорити «Сатурналіям – Сатурналії (Saturnaliibus... Saturnalium)», ніж «Сатурналіїв» [13, Кн. 1, II, 5]. Під час улюбленого свята, яке тривало з 17 по 23 грудня, римляни надсилали одне одному подарунки, запалювали свічки, рабів частували за одним столом з господарями. Макробій згадує ті часи, коли, «...киренці увінчуються свіжими смоквами і надсилають одне одному пироги... тоді ще не поділяли людей за їхнім станом на рабів і вільних. ...під час Сатурналії рабам надається повна свобода [13, Кн. 1, VII, 25–26]. Ігри, які проводилися на перехрестях на свято Компіталій, відновлено, як пише Макробій, за часи правління Тарквінія Гордого для ларів. Компіталії (compitorum – перехрестя доріг) супроводжувалися людськими (дитячими – О. Г.) жертвопринесеннями, скасовані лише консулом

Юнієм Брутом після повалення Тарквінія і замінено на застосування голівок часнику і маку [13, Кн. 1, VII, 34–35].

Давньогрецький історик Плутарх у «Порівняльних життєписах. Цезар» детально розглядає особливості *свята Луперкалій*, яке в давнину було святом пастухів. Автор дивується, як багато молодих людей зі знатних сімейств, і навіть особи, які обіймають вищі державні посади, під час свята «пробігають оголеними через місто і під сміх, під веселі жарти зустрічних б'ють усіх, хто попадеться їм на дорозі, кудлатими шкурами. Багато жінок, зокрема із високим суспільним положенням, виходять назустріч і навмисне, як у школі, підставляють обидві руки під удари. Вони вірять, що це полегшує пологи вагітним, а бездітним допомагає завагітніти» [23, с. 61].

У культурі античності були сформовані традиції, які дозволяли об'єднати велику кількість людей під час загальних свят. Спільні свята, які сягали корінням у давні обряди, пов'язані як з релігією, так і з народними календарно-трудовами звичаями. На таких святкуваннях були розповсюджені видовишно-розважальні вистави, які стали першими в історії масовими івентами. Загалом свята поділялися на загальнодержавні і свята нижчого рангу, офіційні та сімейні, сільські і міські, ті, які справлялися постійно, або від випадку до випадку, свята окремих божеств і професій.

Особливу роль у проведенні свят відігравали жерці. До обов'язків жерців, як пише Цицерон у промові «Про відповіді гаруспиків», входило ведення тенсами, колісницями, вступними піснеспівами, іграми, юиттям жертви, бенкетом з приводу ігор. Все встановлене та належне при іграх було дотримано з повним благоговінням та повагою до усіх приписів» [33, с. 189].

Видовищний характер давньоримської культури був настільки яскраво виражена, що проведення ігор, наприклад, перетворилося згодом на важливу складову внутрішньої політики. Німецький історик Т. Моммзен пише, що на проведення ігор з державної скарбниці визначено певну суму в 200 тис. асів (14500 талерів), яка не була збільшена до пунічних воєн. Розпоряджалися грошима еділи, які повинні покривати з власної кишені усілякі випадкові перевитрати [16, с. 365]. Так, новообрані римські еділи були зобов'язані, разом з іншими

питаннями міського управління, вирішувати і проблему розваг міського населення (курульний еділітет як патриціанська магістратура створений у Римі ще у 367 р. до н.е.). Зважаючи на це, кандидати на цю посаду у своїх передвиборчих «програмах» обіцяли ті чи інші видовищні ексклюзиви. Розважально-видовищний момент політики був настільки вагомий, що прийнятий закон (Тулійв закон), проведений 63 року до н.е. Марком Туллієм Цицероном, який, між іншим, забороняв кандидатам на вищі посади в Римській республіці влаштовувати видовища для народу з метою підкупу виборців.

Сам М. Т. Цицерон напередодні вступу на посаду едила проголошує, що іграми, які він запропонує римському народові після обрання, будуть його виступи з доповідями з державних справ і про безчесних людей. «Це й будуть, – стверджував оратор і правозахисник у першій промові «Проти Гая Верреса», – ті ігри, що я, як еділ, влаштую для римського народу» [34, с. 53].

Відомо, що римляни цінували міську владу не тільки за хліб, але й за *масові видовища*. Тому кожен новий еділ намагався вразити римлян чимось незвичним і тим їм сподобатися. Наприклад, Луцій Ліциній Красс, перебуваючи на посаді курульного еділу разом із іншим еділом – Квінтом Муцієм Сцеволою – під час проведення ігор у 103 р. до н.е. вперше показали римлянам левів, а інший курульний еділ Гай Клавдій Пульхр під час проведення ігор 99 р. до н.е. розважив мешканців Вічного міста демонстрацією слонів.

У серпні 46 р. до н.е. Цезар відсвяткував пишний тріумф на честь перемоги над Галлією, Єгиптом, Понтом і Африкою. Святкування тривало чотири дні, ще один день був спеціально відведений для відпочинку. С. Утченко звертав увагу, що одразу після тріумфу він щедро розплатився зі своїм військом, зокрема рядовий воїн отримав 5000 аттичних драхм, центуріон – удвічі більше, трибуни й начальники кінноти – вчетверо. Усім мешканцям Рима видано по 400 сестерціїв кожному, по 10 модіїв зерна (1 модій – 8,704 літрів. – О. Г.) і по 10 фунтів олії. Для народу було влаштовано велике пригощання на 22 тисячі столів, а також видовища та ігри, у яких брали участь піхотинці, кіннота і навіть бойові слони [30, с. 270].

Більш індивідуалізований характер проведення дозвілля стає характерним для представників вищих прошарків суспільства, еліти, людей вільних професій, які мали можливість використовувати рабів. На думку Г. Вульфа, соціальний зв'язок між освітою, соціальною мобільністю та акультурацією дає змогу припустити, що це представництво відіграло роль у створенні імперської еліти приєднанням місцевих елітарних груп до імперії [44, с. 320].

Пліній Молодший у листах не раз пише про дозвілля, різні види й форми сільського та міського відпочинку, відпочинок на віллі, відпочинок і розваги на морі, бенкет, збір винограду, вино, видовища, циркові ігри, перегони колісниць, організацію релігійних свят в контексті перебудови храму у власному маєтку, будівництво театру і терм, нагороду атлетів за перемогу в іселастичних змаганнях у листах до імператора Траяна [22, Кн. IX, 32. Кн I, 3; I, 9; IX, 7; IX, 36; IX, 40. Кн. IX, 33. Кн. I, 15; IX, 17. Кн. IX, 20. Кн. IX, 6; IX, 23. Кн. IX, 39. Кн. X, 39. Кн. X, 118]. Прикметно, що у будь-який момент Пліній Молодший готовий був перервати свою літературну роботу в місті заради сільського дозвілля й видовища.

У епіграмах «До Юлія Марціала» римський поет Марк Валерій Марціал описує:

... По вподобі своїй укладають дозвілля,
У правдивих тонуть життєвих вигодах. –
Ми б не знали тоді ні вельможних ганків,
Ні розправ судових, ні шумливих ринків,
Ані статуй препишних в домах багатих.
Наше діло було б: прогулянки, книги,
Поле, терми, гаї та джерела дальні.

Ото б радість була, безтурботна втіха [14, с. 550].

Так само активно у Давньому Римі з'явилися театри і розвивалася драматургія. Як правило, драматичне мистецтво залишалося тісно пов'язане з народною свідомістю, міфологією, але одночасно у ньому вже склалися оригінальні сюжети, майстерно відображалися думки і почуття, властиві часу й індивідуальним переживанням. Організовані розваги в перші три століття республіки розвивалися досить повільно.

Як наголошує Ф. Коуел у книзі «Давній Рим», побут, релігія, культура», театралізовані видовища не були

надзвичайною подією серед грецьких і етруських сусідів імперії, і почали ставитися в тимчасових театрах після того, як римські солдати провели 20 років на Сицилії під час першої війни з фінікійцями. Острів був тоді поділений між карфагенянами і греками. Після кількох поразок греки об'єдналися з римлянами, і римські легіонери уперше зіткнулися з новою формою мистецтва в трагедіях Еврипіда і комедіях Менандра. Театралізовані вистави, пантоміми (від грец. *panta* – усе) зображувалися мовою танцю, жестами, без слів. Акторів тоді називали «співтрапезниками Аполлона», також серед них були квіндецемвіри (15 мужів для священних обрядів). У перший рік мирного життя (240 р. до н.е.) в Римі поставлена п'єса латиною, яка розбурхала смак публіки до більшого. Упродовж подальших 150 років написані майже усі комедії і трагедії римської літератури [10].

Луцій Анней Сенека у «Моральних листах до Луціллія» пише про популярність *відпочинку в театрі* більшу, ніж філософських бесід, змальовуючи тих, «*praeter ipsum theatrum Neapolitanorum, ut scis, transeundum est Metronactis petenti domum. Illud quidem fartum est, et ingenti studio quis sit pythaulus bonus iudicatur; habet tubicen quoque Graecus et praeco concursum: at in illo loco in quo vir bonus quaeritur, in quo vir bonus discitur, paucissimi sedent, et hi plerisque videntur nihil boni negotii habere quod agant; inepti et inertes vocantur* [28, LXXVI, 4]. Хто прямує до оселі Метронакта, той мусить йти повз неаполітанський театр. Так ось: те приміщення вщерть набите людьми; варто глянути, з яким запалом вони там розмірковують, сперечаються, чим повинен виділятися добрий пітавлет (флейтист, який супроводжував сольні партії акторів в античному театрі. – О. Г.). Грецький флейтист і окличник збирають довкола себе цілі юрми. А там, де роздумують над тим, якою повинна бути добродісна людина, там, де вчать, як стати такою людиною, сидить жменька слухачів [27, с. 132–133].

Але перед занепадом республіки театр як форма мистецтва був майже «мертвий». Не можна назвати комедії Плавта, Теренція, Аттія, трагедії Еннія, Невія, Пакувія, а пізніше Сенеки наслідуванням. Оскільки більшість з них написана за грецькими оригіналами, вони позбавлені достоїнств або залишилися неоціненими. Просто не могли конкурувати зі змагальними

формами видовищ і розваг, які значно більше приваблювали римський натовп. Міми, пантоміми і грубі фарси досі збирали натовпи в театрах, але під час імперії згадка про ігри (ludi), які містили театралізовані розваги, означала для більшості захопиви перегони на колісницях у Великому цирку і, передусім, криваві гладіаторські бої в амфітеатрах [10].

Особливо варті уваги розвиток світського масово-видовищного музичного, циркового мистецтва, самостійні форми якого з'явилися у різних регіонах античного світу. Греки і римляни першими почали проводити масові видовища – театральні та спортивно-циркові. Програми святкувань протягом сторіч мінялися: до елементів постійних, таких, як жертвопринесення, молитви, урочисті ходи, додавалися заходи суто видовищні, розважальні. Це могли бути сутички гладіаторів або бої з дикими звірами в амфітеатрі, гонки на колісницях в цирку, театральні вистави. В Римі видовища були однією з форм культових торжеств, формою шанування богів, свого роду містеріями, масовими розвагами, мали змагальний характер. Видовищні івенти античного Риму величні, навіть згідно з критеріями нашого часу.

У культурно-дозвіллевій сфері у Давньому Римі індивідуалізованим формам дозвілля щораз частіше протиставлялися масові, домашні – суспільно-організовані, інтелектуальні види занять зсувалися у бік фізичних, духовні розвивальні форми дозвілля почасти замінювалися видовищами, які охоплювали одночасно тисячі людей.

Серед організаторів ігор вартій уваги імператор Клавдій, який часто показував великі і численні видовища, і не тільки звичайні і в звичайних місцях: він вигадував нові і поновлював давні. При освяченні театру Помпея, відбудованого ним після пожежі, імператор сам відкривав ігри з трибуни посеред орхестри. Як пише римський історик Гай Светоній Транквіл у біографії римських імператорів «Життя дванадцяти цезарів. Божественний Клавдій», циркові ігри він нерідко влаштовував навіть у Ватикані, іноді показуючи після кожних 5 заїздів травлю звірів. «У Великому цирку він поставив мармурові загородки і визолочені поворотні стовпи – раніше ті й інші були з туфу й з дерева – і виділив особливі місця для сенаторів, які

тоді сиділи разом з усіма. Тут, крім колісничних змагань, він представляв і троянські ігри та африканські цькування за участю загону преторіанських вершників на чолі з трибунами і самим префектом, а також виводив фессалійських кіннотників з дикими биками, яких вони ганяли по всьому цирку, підхоплювали знесилених на спину і за роги шпурляли їх на землю» [26, V, 21]. У часи правління імператора Клавдія було 159 суспільних свят на рік, 93 з яких присвячено іграм за рахунок державних витрат, включаючи свята на честь національних героїв та перемогам у битвах [44, с. 320].

Римський історик Публій Корнелій Тацит у своїх «Анналах» відзначає серед жвавих захоплень іншого імператора Нерона (пасерба Клавдія. – О. Г.) таке заняття як «правити кіньми на ристалищі» [29, XIII, 3]. Навіть сам Тацит перебував у ролі жерця-квіндецимвіра, організатора під час секулярних ігор, влаштованих імператором Клавдієм. «Під час ігор, які відбувалися в цирку в присутності Клавдія, підлітки знатних сімейств, і серед них Британік, син імператора, і Луцій Доміцій (Нерон. – О. Г.) давали на конях троянську виставу» [29, XI, 10].

Особливою популярністю в Римі користувалися перегони на колісницях і, незважаючи на те, що вони дуже небезпечні, в них не було такої навмисної жорстокості боїв, як людини з дикими звірами. Вони проводилися в одному з п'яти-шести цирків імператорського Риму, найбільший і найстаріший з яких величезний Великий цирк (Circus Massimo). Його довжина становила 600 ярдів і ширина – 200 ярдів. Після розширення за часів імперії він був здатний вмістити близько 250000 глядачів. Більшість з них сиділо на дерев'яних сидіннях, зведених позаду передніх кам'яних рядів, призначених для весталок, сенаторів і вершників. Чотири команди, якими володіли підрядники, змагалися за прихильність натовпу – червоні, зелені, білі і сині, названі так за кольором одягу візників, які стояли на тендітних двоколісних колісницях позаду двох або чотирьох коней, обмотавши віжки навколо тіл. Їм потрібно було зуміти швидко звільнитися, перерізавши віжки, якщо колісниця перекидалася. Пристрасті розпалювалися на боці одного з цих кольорів команди і могли розділяти сім'ї та руйнувати дружбу. Згадуючи перемоги одного з найзнаменитіших візниць Діокла (Diocles)

(приблизно 150 р. н.е.), Х. Хефлінг у роботі «Давній Рим. Побут, релігія, культура», описує його нагробний камінь. На ньому вирізьблено оповідь про 3000 перемог у перегонах на колісницях, запряжених двома кіньми, і про 1462 перемоги на колісницях, в які запряжено більше двох коней [32].

Проте не всі мешканці Рима виявляли прихильність до таких перегонів. У своєму листі до Кальвізія Пліній Молодший згадує про циркові ігри, зауважуючи, що не є прибічником такихпустих вульгарних видовищ і віддає перевагу літературній роботі. Серед відвідувачів циркових ігор зустрічалися і римські вершники, обізнані з літературними працями Корнелія Тацита і самого Плінія Молодшого (хіба, що цих авторів глядачі іноді плутали, запитуючи, хто з них «італік», а хто «провінціал») [22, Кн. IX, 23]. Дивним для автора є масове захоплення *перегонами на колісницях* і те, що «тисячі дорослих чоловіків так подитячому жадають знову і знову бачити перегони і людей, які стоять на колісницях. Якби їх ще приваблювала швидкість коней або мистецтво людей, то в цьому був би певний сенс, але вони прихильні до ганчірки, ганчірку люблять, і якби під час самих перегонів в середині змагання цей колір перенести туди, а той сюди, то разом з нею перейде і пристрасне співчуття, і люди зразу ж забудуть тих візників і тих коней, яких вони здалеку впізнавали, чії імена викрикували. Такою симпатією, таким значенням користується якась нікчемна туніка, не кажу вже у черні, яка нікчемніша туніки, а й у деяких серйозних людей; коли я згадую, скільки часу проводять вони за цією порожньою, вульгарною справою» [22, Кн. IX, 6].

Своє ставлення до кінних перегонів Пліній Молодший висловив у письмовій формі у листах. Проте пізніше вербалізована позиція інших громадян могла бути й публічною. Зокрема, Гордій, сотник з Кесарії Каппадокійської у період правління римського імператора Лікінія (307 – 324 рр.), під час свята бога Марса прийшов до цирку висловити свої громадянські і релігійні християнські переконання. Тоді, як пише історик XVII ст. Дмитро Ростовський у збірнику «Четгї-Мінеї» (Данило Туптало, чернець Києво-Печерської Лаври, митрополит Ростовський), «весь народ прийшов до цирку дивитися на кінські перегони, і всі розташувалися на високих

місцях... глядачі, які дивились на швидкий біг коней і на мистецтво візників. В цей день раби звільнялися від роботи і збиралися там же, діти зі школи поспішали сюди. Коли глашатай подав знак до мовчання, змовкли труби, стихли сопілки, замовкли музичні інструменти». Через релігійні християнські переконання Гордія було публічно покарано, градоначальник наказав «розтягнути його на колесах і роздерти йому тіло; повісити на дереві; віддати його звірам, відрубати голову і скинути у прірву» [25, с. 143-144]. Публічні страти, у цьому разі християн, стали певного роду масовими «видовищами», які знаходили чимало охочих серед глядачів.

Така ж доля публічної страти спіткала мешканку міста Олександрії Катерину під час правління римського імператора Максиміана (305 – 313). Вісімнадцятирічна дівчина з царського роду, яка мала добру освіту, «в досконалості вивчила давніх поетів і філософів Гомера, Виргілія, Аристотеля, Платона та інших вивчила також твори відомих лікарів Асклепія, Гіппократа і Галіна, крім того, навчилася ораторського і діалектичного мистецтва», знала кілька мов, була піддана публічним тортурам за свої релігійні християнські переконання. За порадою Хурсадена, цар піддав Катерину тортурам, «на одній осі встановили чотири дерев'яні колеса, а по ним навколо встановили різні залізні вістря: два колеса оберталися у правий, а два – у лівий бік; посередині ж їх прив'язана дівчина» [24, с. 675–676]. Постраждали разом із Катериною й імператриця Августа, воєначальник Порфірій і ще 200 воїнів [24, с. 677–679].

Масовою стратою *на іподромі* надумав покарати цар Ірод іудеїв перед власною кончиною. Як пише римський історик I ст. н.е. Йосип Флавій у праці «Юдейські старожитності», «хай вони розпорядяться оточити іподром військами, яким, проте, не потрібно поки повідомляти про його кончину (це можна буде сповістити народові після виконання його волі), і накажуть їм перестріляти ув'язнених в іподромі людей. Тим, що вони так уб'ють усіх, вони нададуть йому подвійну послугу, по-перше, тим, що в точності виконають виражене ним перед смертю бажання, а по-друге, тим, що у такому разі народ вшанує його щирим горем» [31, XVII, 6, 5].

Проте не всі правителі влаштовували зі страти масове видовище. Так, Пліній Молодший, перебуваючи у римській провінції Віфінії як намісник (до ймовірно 113 р. н.е.), не був «ніколи присутній на слідстві про християн, тому я не знаю, про що прийнято допитувати і якою мірою карати. Не мало я і вагався, чи є тут яка відмінність за віком, або ж нічим не відрізняти малоліток від людей дорослих: чи прощати, що розкалявся, або ж людині, яка була християнином, зречення не допоможе, і потрібно карати саме ім'я, навіть за відсутності злочину, або ж злочини, пов'язані з іменем». У листах до імператора Траяна Пліній Молодший пише, поки що з тими, на кого донесли як на християн, він діяв так. «Я запитував їх самих, чи християни вони; тих, які зізналися, запитував в другий і третій раз, загрожуючи покаранням; тих, що упираються, відправляв на страту. Я не сумнівався, що в чому б вони не зізналися, але їх необхідно було покарати за непохитну заскнілість і упертість. Були і такі божевільні, яких я, як римських громадян, призначив до відправлення до Рима» [22, X, 96].

Постійне проведення масових видовищ, зокрема і кривавих, потребувало значної організаційної роботи з публікою і спеціальних приміщень.

Перший амфітеатр у Римі спорудив ще у середині I ст. до н.е. Гай Скрибоній Куріон. За дерев'яним амфітеатром з двома обертовими частинами настав у 46 р. до н.е. амфітеатр Цезаря, також дерев'яний. При імператорі Августі споруджений на Марсовому полі перший у Римі кам'яний амфітеатр, побудований міським префектом Титом Статілієм Тавром. Як пише В. Дмитренко у монографії «Октавіан Август. Народження Римської імперії», наприкінці свого правління, Октавіан Август «по праву пишався, що прийняв Рим цегляним, а залишає мармуровим» [7, с. 253]. У середині I ст. н.е. додався амфітеатр Нерона. Також і в Помпеях видатні городяни Гай Куспій Панса і його син побудували амфітеатр, який зруйновано у 62 р. н.е. землетрусом, а потім незабаром звели новий – незадовго до фатального виверження Везувію у 79 р. н.е. Однак найбільший і знаменитий римський амфітеатр звели в 70-х рр. I ст. н.е. між Палатинським і Есквілінським пагорбами імператори Веспасіан і Тит: це був величезний, монументальний амфітеатр Флавіїв, який отримав

пізніше назву Колоссеум, або Колізей. Він міг умістити одночасно більше 45 000 глядачів (деякі автори зазначають 80000 або 87000).

Колізей урочисто відкритий імператором Титом найщедрішими іграми. Було оголошено, що вони триватимуть сто днів. Очікувалися смертельні сутички між більш ніж 10 000 засуджених до смерті і 5000 диких тварин. На другий день мали відбутися кінні перегони, а на третій – морська битва між 3000 осіб на штучному озері, у яке перетворювалася заповнена водою арена [10]. Як зауважує Томас Відеманн у книзі «Імператори та гладіатори», Колізей символізував власну легітимність імператора, демонструючи, що він відновив римському народові його право вирішувати та обирати життя чи смерть. Було доречно, що інавгурація нового народження римської свободи має відзначатися не лише традиційним забоем тварин. Щоразу під час битв гладіатори демонстрували видовище смерті та відродження в присутності римського народу. Глядачі ж мали змиритися зі смертністю, розмірковуючи про небувалу силу та спадкоємність універсальних правил Риму [45, с. 180].

Будували амфітеатри і в інших містах Італії та провінцій: у Помпеях, Сполето, ПUTEОЛАХ, Поле, Вероні, Пренесті і в багатьох інших місцях, у Галлії – в Арелаті (Арль), Немаузі (Ним), Лютеції (Париж), Везунні (Перізі), в Іспанії – в сучасних Меріді і Севільї, а також на острові Сардинії, у Тунісі. Популярність гладіаторських ігор в Італії свідчить хоча б те, що там налічувалося 99 амфітеатрів, з яких археологами вивчено 27. Усі вони споруджені за рахунок міста або приватної особи, а іноді будівництво частково фінансував сам імператор.

Так, імператор Костянтин Великий розпорядився провести пишні святкування та циркові ігри з нагоди освячення будівництва міста та надання йому нової назви – Константинополь. А кожного року у смолоскипній процесії провозили по цирку позолочену статую імператора з Тіхе, генієм-охоронцем міста. У випадку Костянтина – непомірне прагнення тріумфу, а помпезні виступи переслідували політичну мету. Все це підкріплювалося практикою роздавання вина, хліба й олії, що в часи його правління стало звичним явищем [4, с. 86].

Важлива складова видовищної культури Давнього Риму – гладіаторські ігри, які за часів правління Октавіана Августа стали

гарантованим привілеєм жителів Вічного міста. З його боку це не була лише щедрість, а й своєрідний превентивний захід, спрямований на запобігання голодним бунтам і всіляким протестам.

У документі «*Res gestae divi Augusti*» (Діяння Божественного Августа) (в латинській і грецькій версіях відомому за написом з Анкари на *Monumentum Ancyranum*. – О. Г.), імператор Октавіан Август докладно описує статистику масових видовищ та витрати на них. «Тричі я давав гладіаторські ігри від свого імені і 5 разів – від імені моїх синів і онуків. Під час цих ігор брало участь у боях близько 10000 осіб. Видовище змагань скликаних звідусіль атлетів двічі представляв я народу від свого імені, а у третій раз – від імені мого онука. 4 рази я влаштовував ігри від свого імені, а також 23 рази – замість інших магістратів (від їхнього імені). У консульство Г. Фурнія і Г. Сілана я як глава колегії квіндецемвірів з М. Агриппою як колеги влаштував Секулярні ігри від імені цієї колегії. Будучи консулом у 13-й раз, першим я влаштував Марсові ігри, які після цього часу в наступні безпосередньо роки за постановою сенату і закону влаштовували консули. Від свого імені чи від імені моїх синів і онуків я 26 разів влаштовував для народу цькування африканських звірів у цирку, або на форумі, або в амфітеатрах. При цьому було винищено 3500 тварин. Видовище морської битви народу я дав за Тибром, на тому місці тепер знаходиться Цезарів гай, викопавши землю [ставок] в довжину на 1800 футів, а в ширину на 1200. Там 30 кораблів з таранами, триреми або біреми, безліч також дрібних судів між собою билися. На цих судах билися, крім веслярів, близько 3000 осіб» (курсив – О. Г.) [37, с. 184]. Проте імператор Октавіан Август не був першим, хто влаштовував привселюдні смертельні ігри.

Відомо, що етруски перетворили просте заклання військовополонених, принесених у жертву при похованнях, у дещо інше, а саме в їх боротьбу не на життя, а на смерть біля могил предків і на арені (ймовірно, римляни запозичили гладіаторські ігри з Тарквінії) [32]. До нас дійшли етрусські похоронні урни другої половини III століття до нашої ери, на яких зображені такі фехтувальні ігри. На цих зображеннях у двох випадках галли протистоять своїм одноплемінникам, а в

іншому – галли фракійцям. Обидва ці поєднання добре відомі нам за пізнішими гладіаторськими боями римлян.

Термін «*munus*» (у множині – «*munera*») постійно використовувався для позначення гладіаторських боїв. Якщо раніше їх проводили винятково під час поховання померлих, то згодом ці видовища було перенесено на грудень, тобто на час, коли давні римляни справляли сатурналії – святкування на честь божества Сатурна. Останні спочатку супроводжувалися кривавими жертвопринесеннями. Людською кров'ю умиряли і страшних богів підземного світу, а також богів землеробства.

Проведення видовищ, наприклад, перетворилося згодом на важливу складову внутрішньої політики в Античному Римі. Як стверджує Цицерон у «Другій філіппіці проти Марка Антонія», імператор Гай Юлій Цезар «*гладіаторськими іграми, спорудженнями, щедрими роздаваннями, іграми він залучив на свій бік неспокушений натовп; своїх прибічників прив'язав до себе нагородами*» [35, с. 319]. У промові «На захист Публія Сестія» Цицерон зауважує, що «*більшого натовпу людей, ніж той, який буває під час боїв гладіаторів, не буває ніколи: ані під час сходи, ані . під час будь-яких комедій*» [36, с. 146]. Давньогрецький історик Плутарх у «Порівняльних життєписах. Цезар» пише, що «*після тріумфів Цезар почав роздавати солдатам багаті подарунки, а народу влаштовував пригощання й ігри... Ігри – гладіаторські бої . – він дав на честь своєї давно померлої доньки Юлії*» (курсив наш. – О. Г.) [23, с. 55].

На гладіаторську службу відправляли насильно не тільки явних злочинців, але іноді і невинних або несправедливо засуджених. Гладіаторів називали *infamous* – сумнозвісними, оскільки вони були позбавлені громадянських прав і мали один із найгірших способів існування.

Найстаріша школа гладіаторів в Капуї належала, ймовірно, Гаю Аврелію Скавру, який у 105 році до нашої ери за допомогою своїх викладачів навчав мистецтва фехтування легіони консула Рутілія. Поганою славою три десятиліття потому користувалася знаменита школа Гнея Лентула Батіата, після того, як з неї у 73 р. до н.е. втекло близько 70 гладіаторів під керівництвом Спартака.

Німецько-британський історик Томас Відеманн досліджує порівняльну історію рабства і пише, що указ імператора розділив гладіаторські ігри на п'ять окремих категорій, залежно від витрат: менше 30000 сестерціїв; від 30000 до 60000; від 60000 до 100000; від 100000 до 150000; і від 150000 до 200000 сестерціїв, верхня межа (і все ще половина рейтингу перепису). Гладіаторів також класифікували за різними ціновими категоріями: найнижчими в оплаті були григарії, «звичайні», вартістю від 1000 до 2000 сестерціїв; дорожчі віднесені до трьох (можливо, п'яти) категорій, максимум – 15000 сестерціїв [45, с. 134].

Аналізуючи класифікацію гладіаторів, боротьбу бойових пар, відмінності їх шоломів і обладунків, роль гладіаторських боїв у масовій взаємодії імператора з народом часів римського принципату, швейцарський історик і музеєзнавець Лоран Горжера у дослідженні «Гладіатор. Вузькоспеціалізований борець на службі римських чеснот» виокремлює такі види гладіаторів, як трекер, мурміллон, провокатор, гопломах, ретіарій, секутор, арбел [41, с. 86–87]. Їх метою завжди були воля до боротьби на найвищому технічному рівні і, у такий спосіб, підвищення привабливості для публіки.

Серед гладіаторів існувало чимало відмінностей. Так, мурміллонами (або мірміллонами) називалися за значком у вигляді морської риби на шоломі або касці. В їх спорядження входили галльський щит, а також меч і спис. Ще один тип гладіаторів, який, очевидно, мав глибоке історичне коріння, був ретіарій, або боєць з мережею. Одягнені на зразок рибалок у сорочку-туніку, ретіарії кружляли навколо своїх супротивників, намагаючись миттєво накинути на них сіть, щоб вивести з ладу і заколоти кинджалом або тризубцем, який нагадував той, який використовувався при ловлі тунця. Якщо ж жертва вміло ухилялася, то ретіарій швидко підтягував сіть до себе за допомогою спеціального шнура і знову починав «ловлю». Українська дослідниця А. Обертинська писала про назву гри гладіаторів «ловля риби» як усталену в історії масових ігор [18, с. 79]. Головним супротивником ретіарія поряд з мірміллоном був секутор, тобто переслідувач, озброєння якого, так само як у важкоозброєного самніта, складалося з шолома з прорізом для очей, меча і щита. Були серед них і кінні бійці, такі, як андабати,

тіло яких прикривала парфянська кольчужна броня, а обличчя – глухий шолом без прорізів для очей. Озброєні вони були довгими списами, які спрямовували один на одного на повному скаку. Есседарії ж билися у британських колісницях, які управлялися візником, котрому стояв поруч [32].

Коли саме вперше з'явилися жінки-гладіатори, як пише американська дослідниця Анна Маккалоу у статті «Жінки-гладіатори в імператорському Римі: літературний контекст та історичний факт», невідомо. Ймовірно, їхня поява збігалася зі зростанням популярності ігор взагалі в епоху пізньої республіканської та августівської епохи. Б. Левік вважає, що жінкам вперше заборонили виходити на арену в 22 р. до н.е. Августом у *senatus consultum*, який також забороняв дітям та онукам сенаторів та вершників виступати на сцені та арені. Хоча Діон Кассій не пише конкретно, що жінки потрапили під заборону, проте він згадує як шляхетних чоловіків, так і шляхетних жінок, яким заборонено з'являтися на арені у 23 і 22 рр. до н.е. Ця заборона сенату S.C. перебувати на сцені та арені, якщо вона дійсно охоплювала жінок, повторювалася у 19 р. н. е. і поширювалася на доньок, онучок та праонучок сенаторів, а також вершників. У 11 р. н.е. заборона сенату стосувалася вільно народжених жінок віком до двадцяти років, яким не можна було виходити на арену [42, с. 198].

Римські жінки, а також чоловіки вважали гладіаторські бої та гладіаторів привабливими. Томас Відеманн звертає увагу на кілька цитованих епіграфічних доказів, які свідчать про те, що ця привабливість може бути сексуальною: у Помпеях гладіатор-ретіарій Кресценс був відомий як «рибалка зі сіттю для дівчат вночі» і «коханий дівчат». Фракійці були улюбленим символом мужності, оскільки значна частина їхнього оголеного тіла залишалася видимою для глядачів. Автор вважає, що це очевидно представляло потенційну небезпеку для контролю римського чоловіка над своїми жінками. Август обмежив жінок, крім шести цнотливих весталок, спостерігати за гладіаторами із задніх рядів сидінь. Відтак публікація Відеманна «Імператори та гладіатори» відображала його розуміння суті римського універсуму [45, с. 26].

Гермесу, одному з популярних на той час гладіаторів, присвятив свою епіграму римський поет Марк Валерій Марціал:

Під час секулярних ігор, які відбувалися у цирку в присутності імператора Клавдія (41–54 рр. н.е.), як пише Корнелій Тацит в «Анналах», «Публій Долабелла вніс пропозицію, щоб обрані на посаду квесторів, щороку давали на свої кошти вистави гладіаторів» [29, XI, 22].

Один із палких прихильників *гладіаторських ігор* був і сам імператор Клавдій. Змальовуючи уподобання імператора, Гай Светоній Транквілл у «Житті дванадцяти цезарів. Божественний Клавдій» пише, що на гладіаторських іграх, своїх або чужих, він кожного разу наказував добивати навіть тих, хто впав випадково, особливо ж ретіаріїв: йому хотілося подивитися в обличчя вмираючим. «Якщо якісь єдиноборці вразили один одного на смерть, він негайно наказував виготовити для нього з мечів того й іншого маленькі ножички. Звіриними цькуваннями і полуденними побійцями захоплювався він до того, що був на видовищі рано вранці і залишався сидіти, навіть коли всі розходилися снідати» [26, V, 34]. Але одного разу зробив він добре і доречно: «одному колісничному гладіаторові він дав почесну відставку на прохання його чотирьох синів і під гучне схвалення всіх глядачів, а потім тут же вивісив оголошення, вказуючи народові, як добре мати дітей, якщо навіть гладіатор, як можна бачити, знаходить в них захисників і заступників» [26, V, 5].

Римський письменник Люцій Апулей у своїх «Метаморфозах, або Золотому віслюкові» обіцяє тільки «порадувати слух читача», тобто забавляти його, насправді він побіжно і живо малює найрізноманітніші верстви сучасного йому суспільства, культуру, мистецтво, побут, дозвілля; гумор забарвлює весь наратив. Автор розповідає, як у місті Платеї вони почули багато розмов про Демохара, який збирається влаштувати бій гладіаторів. «... У кого знайдеться стільки винахідливості, стільки красномовства, щоб в належних виразах описати різні сторони складних приготувань? Ось знамениті за силою гладіатори, ось і випробуваної моторності мисливці, а там злочинці, засуджені на смерть, уготовані для відгодовування диких звірів; збиті машини на високих палях, вежі, побудовані зі з'єднаних одна з одною дощок на зразок рухомого будинку, прикрашеного яскравим живописом, – прекрасні місця для учасників майбутнього полювання. До того ж яка безліч, яке

розмаїття звірів! Він спеціально подбав здалеку привезти ці ходячі породисті «гробниці» для засуджених злочинців. Але з усіх приготувань до розкішного видовища найбільше вражала незвичайна кількість величезних ведмедів, яких він збирав, не шкодуючи витрат, звідки тільки міг» [3, IV, 13].

Проте в інших людей подібні жорстокі забави, гладіаторські ігри викликали несприйняття й огиду, а у моральному сенсі – засудження. Римський філософ, поет і державний діяч I ст. н. е. Луцій Анней Сенека у своїх «Моральних листах до Луцілія» так описує улюблене багатьма римлянами видовище: «*Casu in meridianum spectaculum incidit, lusus exspectans et sales et aliquid laxamenti quo hominum oculi ab humano cruore acquiescant*. Випадково потрапив я на полуденну виставу, сподіваючись відпочити і чекаючи ігор та дотепів – того, на чому погляд людини заспокоюється після вигляду людської крові. Яке там! Все попереднє було не боєм, а суцільним милосердям, зате тепер – жарту в сторону – пішла справжня різанина! Прикриватися нічим, усе тіло підставлено під удар, жодного разу нічия рука не піднялася даремно.

І більшість воліє це звичайним парам і найулюбленишим бійцям! А чому б і ні? Адже немає ані шолома, ані щита, щоб відбити меч! Навіщо обладунки? Навіщо прийоми? Все це лише відтягує мить смерті. Вранці люди віддані на поталу левам і ведмедям, опівдні – глядачам. Це вони наказують убивцям йти під удар тих, хто їх уб'є, а переможців щадять лише для нової бійні. Для борців немає іншого виходу, крім смерті. У справу пускають вогонь і залізо, і так допоки не спорожніє арена» [28, VII, 3-4].

Аналізуючи значення гладіаторських боїв і цькування звірів по суті, А. Ф. Лосєв зауважує, що це є саме естетикою, що тут функціонує саме естетична свідомість, це навряд чи хто-небудь стане спростовувати. Тут є справжня «незацікавлена» насолода предметом і, якщо хочете, – суто за Кантом – справжня «формальна доцільність без мети». Далі, ця естетична свідомість має своїм предметом не відокремлене, ізольоване і нейтральне абстрактне буття мистецтва, але саме життя. Тут не обманним способом убивають, а вбивають справжнісіньким способом, усерйоз проливають кров і позбавляють людей життя. Отже, це не просто естетична свідомість, але саме антична

естетична свідомість, яка, як ми знаємо, предмети життя ставить набагато вище предметів мистецтва. Далі, ці предмети життя дано тут не у вигляді долі окремої людини і тим більше не у вигляді історії її реальних переживань, а у вигляді фізичної боротьби людей, у вигляді їх тваринно-природного стану. Оскільки тут йдеться про людей і їхню боротьбу, ми маємо дещо соціальне. Оскільки ж мова саме про фізичну боротьбу людини і тварин, ми маємо тут соціальне буття в аспекті його природної даності, тобто щось неісторичне, антиісторичне. Гладіаторські бої і цькування звірів у Римі – це чудовий приклад і прототип буття соціального, яке в той же час виявляється й антиісторичним [12].

Ще одна форма видовищ античного Риму, яка відображала політику «хліба і видовищ», – навмахія *інсценізація битви кораблів* на штучних водоймищах. Як зазначає Плутарх у «Порівняльних життєписах. Цезар», «... *морські битви* – він дав на честь своєї давно померлої доньки Юлії» [23, с. 55]. На штучному водоймищі на Марсовому полі у *навмахії* брало участь 4000 веслярів і 2000 бійців-гладіаторів. Наступну навмахію влаштував імператор Август у 2 р. до н.е. з нагоди освячення храму Марса. В садах на правому березі річки Тібр викопали озеро, завдовжки понад 500 м і шириною близько 400 м. На ньому було представлено знамениту в історії битву між грецькими і перськими кораблями, яка відбулася у 480 р. до н.е. біля острова Саламін в Егейському морі. У цьому видовищі взяло участь понад три тисячі осіб на кількох десятках великих і малих суден.

Описи навмахії імператора Клавдія представлено в «Анналах» римського історика Корнелія Тацита. «Клавдій спорядив триреми і квадиреми, посадивши на них дев'ятнадцять тисяч осіб; біля берегів озера з усіх боків були розставлені плоти, щоб борцям нікуди було бігти, але всередині цієї огорожі залишалося досить простору для зусиль веслярів, для мистецтва керманичів, для нападу кораблів один на одного і для усього іншого, без чого не обходяться морські бої. ... Береги, пагорби, вершини навколишніх гір заповнили, як в амфітеатрі, незліченні натовпи глядачів, залучених з ближніх міст і навіть з Рима жагою до видовищ» [29, XII, 56].

Як пише римський історик Гай Светоній Транквілл, на Марсовому полі Клавдій дав військову виставу, яка зображувала взяття і розграбування міста, а потім підкорення британських царів, і сам розпоряджався, сидячи у плащі полководця. «Навіть перед спуском Фуцинського озера він влаштував на ньому морську битву. Але коли бійці прокричали йому: «Бувай здоровий, імператоре, ті, які йдуть на смерть, вітають тебе!», – він їм відповів: «А може, й ні» – і, побачивши в цих словах помилування, всі вони відмовилися битися» [26, V, 6].

Римський поет Овідій засуджував криваві забави своїх сучасників і в своїх «Скорботних елегіях» палко закликав принцепса (хіба що іншого – Октавіана Августа) чи то жартома, чи серйозно заборонити ігри, видовища й цирк.

Хай він у чомусь правий, – тоді як із іграми бути?

Блуд може й там прорости. Так і видовища всі:

Не одного з глядачів на лихе підштовхнула арена,

Де під кривавим піском – втоптана боєм земля.

Заборони тоді й цирк: небезпечна вільність у цирку –

При незнайомцеві там юне дівчисько сидить.

От походжають жінки: для них портик – місце побачень,

... Може, безпечнішим є саме те, що пишуть для сцени?

Може, й мімам отим вільність підмостки дають?

Часто на сцені і мої, до речі, звучали поеми . [19, II,1].

Моральну оцінку окремим формам видовищ, багатству, гедонізму можна знайти й у Іоанна Золотоуста, судового оратора, адвоката і Константинопольського архієпископа (347 – 406 рр.), у його «Бесідах на послання до римлян». Як пише святий, «забороняю вам ганьбити себе, бажаю, щоб ваше задоволення було дійсним задоволенням, а не оберталось на покарання, на муку, на пияцтво і буйну веселість. Нехай дізнаються язичники, що християни краще за всіх уміють веселитися, але веселитися благопристойно, так як сказано: радуйтеся Господеві з трепетом (Псалми, II, 11). Як же маємо радіти? Виголошуючи гімни, здійснюючи молитви, оспівуючи псалми замість ганебних тих пісень» [8, с. 789.]. Наголошуючи на важливості передусім моральних чеснот, Іоанн Золотоуст звертає увагу людини на те, що . «ти без потреби і користі будуєш заміські будинки, лазні, галереї і безліч палаців, Христу ж не дасш і малого

даху над головою, а оздоблюєш верхні частини будинку для ворон і шулік. Що може бути гірше такої легковажності?» [8, с. 677].

Нівелююча сила імператорського режиму руйнувала або фальсифікувала усі патріархально-етнічні та полісні зв'язки між людьми. Теплоота дружніх почуттів та реальна неофіційна солідарність і приязнь простих людей, сімейні та общинні відносини залишалися лише в колегіях [21].

Так, видовища античного Риму стали дієвим інструментом політичного володарювання. Але ця сфера – справді римська художня сфера, оскільки вона з граничною ясністю і виразністю показує, на думку А. Ф. Лосева, як юридичний абсолютизм синтезується в Римі з чуттєвою строкатістю і внутрішньою чуттєвою екзальтацією [12]. Імператорський Рим – це країна повного і справжнього абсолютизму, царство якоїсь державної містики, перед якою окремих індивідуум просто не існує, він – тільки гвинтик у цій вселенській машині.

Отже, видовища в епоху античного Риму були не просто формою побутової чи суспільної поведінки, реалізації релігійних і громадських свят і масового дозвілля, а значною мірою відображали певні життєві позиції соціально-культурні трансформації у суспільстві, слугували важливим критерієм оцінювання соціальної ролі людини в громаді, позначали політичну владу. Трансформації простежувались у повсякденному житті римлянина. Пріоритетами для нього стають інститут клієнтели та його розширення, урочисті жертвопринесення певному божеству, убоління за спеціально навченими учасниками змагань, культ влади і сили. Тому видовище як духовна категорія не може бути предметом бажань і прагнень римлянина.

У вільних громадян античного Риму форми видовищ можна поділити на ті, які проводилися вдома, і ті, котрі відбувалися у громадському місці; сільські і міські; активні і пасивні; групові і масові; пізнавальні, розважальні, виховні; конструктивні і деструктивні; самоорганізовані і суспільно організовані, які охоплювали одночасно тисячі людей. А далі, що важливо – культурна свідомість вирішувала згідно з власною вірою та смаками – мімесис чи «фантасія», природа чи творчість, правила чи свобода, раціональність чи емотивність, об'єктивне чи суб'єктивне.

Загалом у видовищах античності спостерігається два типи дозвіллевої діяльності: види і форми дозвілля, пов'язані з релігійним культом, зокрема міфологію, традиційні обряди і ритуали, масові дійства, де, відповідно до класифікації цінностей античного дозвілля, провідними цінностями виступають культовість і агональність; види і форми дозвілля, пов'язані з побутом, повсякденними заняттями, індивідуальними особливостями учасників дозвіллевої діяльності античності, де первинними виявляються цінності орієнтації на спілкування і компенсаторності.

Зміцнення в державі верховної влади зумовлює виникнення тріумфів та релігійно-політичних свят (передусім свят імператорів – феномена Римської імперії). Римські видовища були публічною демонстрацією влади, насамперед військової. Досить часто вони проводяться за рахунок держави, що суттєво відрізняє їх від видовищ сакрального змісту, або ж організуються на субсидії чиновників, які мріють про відповідні державні посади. Відбувається творення нової парадигми дозвілля, яке залежить від багатьох чинників – соціальних умов, культурних ресурсів, панівних ідеологій та переконань тощо.

В античному Римі праця та видовища диференціюються, стаючи самостійними сферами життя людини. У представників широких кіл вони ще тісно переплітаються з народною культурою, фольклором, народними святами. Дозвілля заможних людей, знаті набуває нових форм, збагачуючись новим змістом. Зароджуються професії, представники яких зайняті організацією розваг знаті у вільний час, а також займаються художніми ремеслами, мистецтвом, філософією. З'являються фахівці, які організують суспільні свята і масові розваги. В організації свят-ушанувань неабияку роль відіграє держава, зацікавлена у формуванні відповідних стереотипів мислення та поведінки громадян, формуванні громадської думки.

Античний Рим залишив по собі значну культурну спадщину. Експозиції Британського музею, Римського музею гладіаторів, Базельського музею античності і колекції Людвіга та ін. мають багато артефактів гладіаторської культури Стародавнього Риму. Так, виставка у Музеї гладіаторів у Римі презентує майже тисячолітню історію римської армії та

гладіаторів в одній експозиції, реконструкцію представницьких шоломів та лат періоду з VII ст. до н.е. до IV ст. н.е. [40].

Рецепція видовищ античного Риму, їх переосмислення в культурологічному вимірі, дали змогу виявити значний вплив цінностей античних видовищ на формування європейської культури наступних епох. Зверненням до культурного досвіду Античності є відродження у 1896 році Олімпійських ігор, поновлення у 1999 році Піфійських ігор (Дельфійських ігор та молодіжного Дельфійського руху), проведення з 1999 року Міжнародного фестивалю античного мистецтва «Боспорські агони», організацію фестивалів історико-культурних реконструкцій «Кентаври» (Київська область, село Копачів), «Генуезький шолом» (місто Судак), «Кам'яна стріла» (місто Кам'янець-Подільський) у сучасній Україні. Створення концепції всеукраїнської програми культури, видовищ і дозволя не обмежується ідеєю відтворення античних видовищ, фундаментальним є принцип історико-культурного діалогу, вивчення та відродження найкращих традицій.

Література

1. Аванесова Г. А. Культурно-досуговая деятельность: теория и практика организации. М.: Аспект Пресс, 2006. 236 с.
2. Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма. Античная поэтика. М.: Наука, 1991. с. 3–26.
3. Апулей Люций. «Метаморфозы» и другие сочинения; под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Худ. литература, 1988. 403 с.
4. Буркхард Якоб. Век Константина Великого. М.: Центр полиграф, 2003. 367 с.
5. Генкина Е. Ценности античного досуга как социально-культурная система: дис. канд. пед. наук: 13.00.05. СПб, 1998. 217 с.
6. Гончарова О. Дозвілля античності в контексті видовищної культури : гладіаторські ігри. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. К., 2015. Вип. 2. С. 20–26.
7. Дмитренко В. Октавіан Август. Народження Римської імперії. Львів: Кальварія, 2011. 272 с.
8. Златоуст Иоанн. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на послание к Римлянам. М., 1994. 864 с.
9. Клюско Е. М. Досуг в контексте современных взглядов на историографию. Социально-культурная деятельность: опыт

- исторического исследования; сб. стат. Науч. ред. Е. М. Клюско, Н. Н. Ярошенко. М.: МГУКИ, 2007. 143 с.
10. Коуэл Ф. Древний Рим. Быт, религия, культура [Электронный ресурс]. М.: Центрполиграф, 2006. Режим доступа: <http://historylib.org/historybooks/Drevniy-Rim--Byt--religiya--kultura/> (accessed 12 грудня 2019).
 11. Кузищин В. И. Римское рабовладельческое поместье [Электронный ресурс]. М.: Московский ун-т, 1973. Режим доступа: http://historylib.org/historybooks/V-I-Kuzishchin_Rimskoe-rabovlodelcheskoe-pomeste/7 (accessed 20 Вересня 2020).
 12. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II веков. Под ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2002. Т. 5. Кн. 2. <http://psylib.org.ua/books/lose009/txt03.htm> (accessed 2 Листопада 2020).
 13. Макробий Феодосий. Сатурналии; пер. В. Т. Звиревич. М.: Изд-во Кругь, 2013. Т. 4. С. 1–35. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах).
 14. Марціал М. В. Епіграми. Антична література; хрестоматія. Упоряд. О. І. Білецький. К.: Рад. школа, 1968. 612 с.
 15. Марциал М. В. Эпиграммы. Пер. Ф. А. Петровского. СПб.: АО «Комплект», 1994. Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlitrt/t.htm?a=1312800455> (accessed 12 Грудня 2019).
 16. Моммзен Т. Искусство и наука. История Рима. Отв. ред. А. Б. Егоров, ред. Н. А. Никитина. СПб: Наука, Ювента, 1997. 365 с.
 17. Новикова Г. Н. Технологии арт-менеджмента. М.: МГУКИ, 2006. 178 с.
 18. Обертинська А. Історія масових свят. К.: НМК ВО, 1992. 128 с.
 19. Овідій Публій Назон. Любовні елегії. Мистецтво кохання. Скорботні елегії. Пер. А. Содомори. К.: Основи, 1999. 300 с.
 20. Петрова І. В. Дозвілля у теоретичних рефлексіях : монографія. К.: НАКККіМ, 2012. 296 с.
 21. Петрова І. В. Форми дозвілля в античності: культурологічний потенціал. Режим доступа: http://www.culturalstudies.in.ua/knigi_8_45.php.
 22. Письма Плиния Младшего: Книги I–X. Изд. Сергеенко М. Е., Доватур А. И. 2-е издание. 1982. 407 с.
 23. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Цезарь. Под. ред. С. С. Аверинцева. М.: Наука, 1994. Изд. 2. Т II. С. 55-61.

24. Ростовский Димитрий. Жития святых, изложенных по руководству Четых-Миней в 12 томах. К.: Изд-во Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2006. Т. 3. 832 с.
25. Ростовский Димитрий. Жития святых, изложенных по руководству Четых-Миней в 12 томах. К.: Изд-во Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2006. Т. 5. 982 с.
26. Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей. Пер. с лат., предисл. и послесл. М. Гаспарова. М.: Худ. литература, 1990. 255 с. Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1354644432> (accessed 15 Січня 2020).
27. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцилія. Перекл. з лат. А. Содомори. К.: Апріорі, 2011. 324 с.
28. Сенека Луцій Анней. Нравственные письма к Луциллию. Пер., прим. С. А. Ошерова, отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1977. (Серия «Литературные памятники»). Режим электронного доступа http://yakov.works/acts/01/2/seneca_001.htm (accessed 8 березня 2019).
29. Тацит Корнелий. Анналы. Малые произведения. История. Пер. с лат. М.: ООО «Изд-во АСТ»; «Ладомир», 2001. 992 с. (Классическая мысль).
30. Утченко С. Л. Цицерон и его время. М.: Мысль, 1972. 390 с.
31. Флавий Иосиф. Иудейские древности. Пер. с греч. Г. Г. Геакеля; пред. и прим. В. А. Федосика, Г. И. Довгяло. Минск, 1994. Т. 2. 608 с.
32. Хефлинг Х. Римляне, рабы, гладиаторы: Спартак у ворот Рима. М.: Центр полиграф, 2010. Режим доступа: http://historylib.org/historybooks/KHelmut-KHefling_Rimlyane--raby--gladiatory-Spartak-u-vorot-Rima/2 (29 жовтня 2020).
33. Цицерон Марк Туллий. Речь об ответах гаруспиков. Речи в двух томах. М.: Академия наук СССР, 1962. Т. 2. С. 181–204.
34. Цицерон Марк Туллий. Речь против Гая Верреса (Первая сессия). Речи в двух томах. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. Т. 1. С. 44–58.
35. Цицерон Марк Туллий. Вторая филиппика против Марка Антония. Речи в двух томах. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. Т. 2. С. 285–319.
36. Цицерон Марк Туллий. В защиту Публия Сестия. Речи в двух томах. М.: Академия наук СССР, 1962. Т. 2. С. 103–154.

37. Шифман И. Ш. Деяния Божественного Августа. Цезарь Август. Л.: Наука, 1990. 200 с. (Серия «Из истории мировой культуры»).
38. Чумаченко Б. М. Вступ до культурології античності. К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. 100 с.
39. Beacham R. C. Spectacle Entertainments in early imperial Rome. *Revista de Estudios Latinos (RELat)*, 2001. V. 1. p. 280.
40. Gladiator Museum Rome. <http://www.gladiatormuseum.com/en/home/> (accessed 1 Листопада 2020).
41. Gorgerat L. Der Gladiator. Ein hochspezialisierter Kämpfer im Dienste römischer Tugenden. *Gladiator – Die wahre Geschichte. Eine Ausstellung des Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Basel, Steudler Press AG. September 2019. pp. 86-87.*
42. McCullough A. Female Gladiators in Imperial Rome: Literary Context and Historical Fact. *Classical World. Johns Hopkins University Press. Vol. 101. Number 2. Winter 2008. p. 198.*
43. McLean D., A. R. Hurd, N. B. Rogers. Early history of recreation and leisure. *Recreation and Leisure in Modern Society. Sudbury, Massachusetts: Jones and Bartlett, 2008. pp. 55-56.*
44. Woolf, Gregory Duncan. Inventing empire in ancient Rome. *Empires Perspectives from archaeology and history. Editors S. E., Alcock; K. D. Mor; T. N. D'Altroy, K. D. Morrison, C. M. Sinopoli. Cambridge University Press, 2001. p. 320.*
45. Wiedemann, Thomas E. *J. Emperors and Gladiators. London; New York: Routledge. 1995. 198 p.*

2.2. Творення світу як фундаментальний алгоритм культури доби Середньовіччя

По-перше, ми беремо тут за об'єкт порівняльного аналізу сакральні тексти давнини, що може викликати запитання, чи не підміняється тут культурологічний підхід релігієзнавчим або теологічним. Але сама спроба вивести релігію за межі культури є реліктом радянського мислення, й варто пам'ятати думку Дж. Фрезера: уся культура зійшла зі сходинок храму.

З іншого боку, зауважимо, що поняття міфологеми й міфу як такого тут ужито не як семантичні синоніми до слова

«казковість»: з найдавніших часів міф – це характерний старовинний (і вічно живий) жанр, який допомагає узагальнити в поетичні форми якісь життєдайні архетипи, важливі як для індивідуальної, так і для колективної свідомості, що усвідомлюються як осягнення істини. Власне, в давніх греків $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, як і $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, означало просто слово, хоча мало смисл особливої повноти останнього. Сучасна гуманітаристика розглядає міф як «м'яку форму раціональності», властиву, зокрема, протофілософським системам, які складаються на межі фольклорної традиції та сакральної книжності. Саме на цих сакральних книгах базується у Середньовіччі всяка культура. Біблія, Веди, Авеста, Трипітака, Коран стають базою для теологічно-літературної, наукової й мистецької картини світу і в християнському, і в індо-буддійському, і в давньоіранському зороастрійському, і в ісламському середовищах, так само, як книги Пополь-Вух і Чилам-Балам – у доколумбовій Америці.

Для нас Середньовіччя – це найперше епоха пасіонарності християнської та ісламської культурних ойкумен, яка охоплює й акції індо-буддійського світу. Це ера не лише остаточного формування авраамічних, але й повного оформлення трьох світових релігій. Та ми звикли, в основному через масштабність явища та зрозумілі обмеження мовно-культурного характеру, аналізувати лише якісь окремі аспекти ситуації, що, при всій об'єктивній дискретності дещо нагадує обмацування слона сліпцями в Езопа. Ситуація ця визначена наперед гігантським об'ємом та різноманітністю культурного матеріалу.

Людство в ту пору було достатньо чітко відокремлені на віддалені одна від одної спільноти, й уявлення про чужинців тут часто набували фантастичних рис. Так, у Європі були переконані, що в Індії живуть люди з собачими головами – вочевидь, хтось із мандрівників здалеку спостеріг місцеві храмові свята з танцюристами у машкарі. Каїрський рабин, котрий написав листа до юдейського авторитету, котрий проживав у литовському Вільні, мусив довго чекати на відповідь: з Північної Африки до Східної Європи лист йшов рік; року чекання потребувала й відповідь.

Тим не менше, принципова однотипність середньовічних культур світу впадає в очі: всюди в центрі уваги – культ священної Книги та його бурхливе коментування, всюди – побудова

повсякденної поведінки, так само, як і юридичних та політичних норм життя, розвиток мистецтва тощо – на приписах релігії. Усе це спостерігається і в єдинобожників, і в тих, хто шанував в образах численних богів і демонів сили природи. Бували й безпосередні запозичення та впливи. Буддійська вервиця (чотки) проникає в християнський побут з часів св. Пахомія (IV ст.), а згодом з'являється і в ісламі; Будда вшановується у християнстві під іменем св. Йосафата, царевича індійського; німби в індо-буддійській іконі знаходять чіткий аналог в іконі християнській; золочені куполи як символ небесної висоти стають ознакою храмової архітектури на просторах цілої Євразії. Протягом Середньовіччя й, особливо, Ренесансу, європейські мандрівники й колонізатори стикалися з цілком, здавалося, чужим культурним досвідом, що, однак, вражав якоюсь одвічною подібністю до добре знайомих речей. Так, один католицький місіонер епохи колонізації Сходу, споглядаючи буддійське богослужіння, не міг утриматися від вигуку, що це якась диявольська пародія на святу літургію. Водночас, якщо занурити увагу в смутну епоху первісної єдності людства, то виявиться, що ця типологія визначається не самими лише умовами роз'єданого існування людських спільнот й власним культурним досвідом середньовічних суспільств. Собаку закопано значно глибше: треба брати до уваги початкову єдність людської спільноти.

Твердячи про вихідну єдність людського роду, ми базуємося не на самому лише біблійному погляді на антропогенез. Дана ідея підтверджується величезним позитивним антропологічним матеріалом (наукова реконструкція генетиками першої жінки – праматері людства, що таки, виявляється, реально існувала; мапи міграцій найдавніших людей; дослідження реального процесу формування расових типів; спроби відтворення єдиної світової «прамови» тощо). Саме тому можна, зокрема, припустити, що певне коло ключових слів та уявлень споконвічної релігійної культури було спочатку загальним для всього прадавнього людства. Так, наприклад, гебраїське אמן – амін та санскритська мантра A→Y→Mn (у нас її чомусь пишуть OM) фактично мають не лише фонетичну дзеркальність, а й один і той самостверджувальний зміст: Хай так станеться! [2, с. 125].

Можна з повною впевненістю припустити, що майбутня типологічна подібність архетипів, міфів та культурогем визначається насамперед саме цією вихідною спільністю картини світу. Рис принципової відмінності культур різних людських спільнот набуває тільки в історичний, писемний період, коли віддавна єдине людство розійшлося по неозорих просторах планети й почало по-своєму осмислювати усну священну спадщину. Так, Коран мусульман дистанціюється від юдеохристиянської Біблії як «справжнє» Об'явлення; у мусульман також немає нічого подібного до біблійних апокрифів: по смерті Пророка усі варіанти записів, продиктованих ним, за винятком списку, створеного особистим секретарем Мохаммеда Ібн-Зайдом, було зразу ж спалено. Тому Коран у всіх мусульман ідентичний, хоча в шиїтів до тексту додано суру «Два світила», у якій поруч із Пророком поставлено його зятя Алі. А ось псевдоевангелій – скільки завгодно.

Усі ці приклади спонукають дослідника зосередитися на ситуаціях, коли вихідна спільність духовних засад людства проступає достатньо чітко.

Проте середньовічний *Orbis Terrarum* являв собою в цілому радше віртуально-поетичну, аніж наукову картину світу. Адже те, що ми іменуємо *φύσις* (фьюзіс, грец.) – «природа», «натура», *realia* (реалія, лат.) – «матеріальні речі», – усе це було в очах людини Середньовіччя, де б вона не жила і яку б релігію не сповідувала, лише тимчасовим і недосконалим відблиском інобуття. Останнє ж надіялося атрибутами Вічності й усвідомлювалося як щось справжнє, а не тимчасовий земний світ.

Утім, не у всіх цих духовних системах нематеріальна Вічність мислилася доступною або й навіть бажаною для осягнення. Для юдеїв, християн та мусульман Вічність – це сфера буття Бога, з яким людина прагне поєднатися. А ось в індо-буддійській думці, яка склалася ще в межах Стародавнього світу, але активно функціонувала й розвивалася протягом усього Середньовіччя, мокша (вивільнення) і нірвана (вихід з тенет чуттєво-матеріальної сансари) досяжні умовно й відносно. Так, в індуїзмі, який визнає Творця, й боги самі мисляться як «тонка матерія»; людині ж, аби звільнитися від сансари, треба пережити більш як 82 млн. народжень, жодного разу не

порушивши власної карми; фактично – це іносказання не досяжності нірвани. Буддисти ж твердили, що навчилися її досягати, але Бога в цьому новому світі не було. У цілому й індуїсти, й буддисти, не розглядають Творця як вдячні діти. В Індії вшанування Брагми-Творця редуковане до мінімуму: на всю Індію існує один-єдиний храм, присвячений цьому божеству. Буддизм же й зовсім заперечує всякий сенс творіння, закликаючи сприймати світ як абсурд (очевидна паралель з раннім гностицизмом). Тут людина зрікалася сама себе, прагнучи надлюдського всезаперечення й абсолютного, незворушного спокою. Людина тут відмовляється навіть думати про ці речі, подібно до того, як Іван Карамазов у Достоевського відмовлявся прийняти від Творця «квиток на проїзд у 1-му класі», оскільки той квиток був запропонований йому без його, Івана, згоди. Тим не менше, буддизм, як, по суті, й всі духовні системи середньовічного світу, зупиняється перед Актом Творіння як перед незбагненою Таємницею, тільки що вже відмовляється навіть думати про неї.

Звичайно, осягнення й науковий опис уявлень різних середньовічних світових спільнот про Універсум (*summa rerum*) та зведення їх хоча б до якої сукупності – це монументальне завдання для групи фахових наукових колективів, яке не під силу окремому дослідникові. Проте цілком природне й індивідуальне дерзання такого окремого дослідника сформувати власне бачення прихованих силових ліній культурного процесу Середньовіччя в планетарному масштабі, звівши їх до кількох містких констант. Установка цієї розвідки – не на опис деталей панорами, а створення саме такої узагальненої панорами становлення й динаміки осмислення проблеми виникнення світу в різних регіонах середньовічного соціуму.

Адже якраз Акт Творіння виступає тією базовою константою, яка є підґрунтям будь-якого середньовічного світогляду, хоча в різних духовних системах Середньовіччя вона інтерпретується по-різному. Та вихідна спільність основоположних моментів ситуації теж виявляється доволі очевидною.

Тому конкретна мета нашої розвідки – виявлення типології бінарної опозиції матерія / дух у глобальному масштабі, в християнському й нехристиянських світах. А оскільки це

неухильно потребує певного дистанціювання від величезного за обсягом конкретного культурно-історичного матеріалу та локального зосередження саме на кількох фундаментальних культурологічних константах, то ми обираємо як такі доволі широко вживану в сучасній культурології тріаду τόπος (common place), τρόπος (характер, спосіб, шлях мислення) і άνθρωπος, термін, що особливо коментаря не потребує. Таке зосередження, на нашу думку, допоможе визначити, який меседж щодо Бога й Творіння несли світові три основні духовні системи Середньовіччя: юдео-християнська, ісламська та індо-буддійська, що саме залишилося тут в плині сторіч подібним і «загальнолюдським», а що відійшло у рамки локального духовного надбання окремих регіонів. Об'єктом нашої уваги обрано порівняння трактування у Біблії проблеми походження землі (τόπος), характер її творення Божеством (τρόπος) та людський вимір ситуації – сприйняття Акту Творіння людиною (άνθρωπος).

На жаль, у сучасних філософсько-культурологічних дослідженнях середньовічної християнської цивілізації, не виключаючи навіть потужні студії Ле Гоффа, Й. Гейзинги, Р. Фосе, Д. Ліхачова, А. Гуревича та ін., не приділяється достатня увага рецепції та осмисленню середньовічною людиною Акту Творіння, цього вихідного моменту існування, моменту ab ovo. Звичайно, дуже й дуже важливо уявити, що їли, чим хворіли, з ким воювали, як святкували чи байдикували люди Середньовіччя, й тому в медієвістиці запанував суто позитивістський ракурс: люди ті фактично були такими ж самими, як ми, хіба що трохи меншими на зріст і цивілізаційно відсталими, та й у головах у них панували чудернацькі уявлення про світ, віра у святих, у чудеса тощо. Зокрема, марксистська думка прищепила читачеві повну зневагу до метафізичних поривань людини Середньовіччя, бо вбачала в них лише відбиття земних соціальних колізій, класову боротьбу й неодмінне назрівання революцій. Однак усе це залишається у лоні понятійного апарату некласичної філософії, котра сприймає культуру тільки як плід людської діяльності та результат активності людини.

Але Середньовіччя мало справу найперше не зі звичним для мудреців язичницьких Стародавнього Сходу і греко-римської античності світом *realia*, який в есхатологічній свідомості

мислився як плинний і нестабільний, не зі справами, як сказав преп. Нестор-літописець, «тимчасових літ», а з метафізичною Вічністю, яка осягалася інтелігібельно й нерідко через емоційно-екстатичний транс, і саме цей континуум ми мусимо найперше брати до уваги, якщо прагнемо побачити світ Середньовіччя не через ілюмінатор пасажира Мащини Часу, а очима, так би мовити, тубільця. Це тим важливіше, якщо врахувати, що саме Середньовіччя поставило ті екзистенціальні запитання, які доба Модерну й Постмодерну тільки пересмикує й перетасовує, так і не давши на них досі остаточної відповіді [4].

Зокрема, в християнській ойкумені Середньовіччя для осмислення повсякденного життя й історії вперше застосовано моральний критерій, життя людства перестало бути нескінченним ланцюгом самовихвалянь людоджерів різного штибу; було висунуто ідею відповідальності влади перед народом і перспективу Останнього Суду. У цьому ракурсі сприймався земний шлях людства в цілому й вчинки кожного протягом його земного життя. Таке, біблійне за своєю генезою, світобачення породило й, так би мовити, зворотню перспективу: жваву цікавість до проблеми походження світу, намагання осмислити задум Божий, усвідомити, яку роль у цьому задумі відведено Творінню і як воно, Творіння, виправдовує надію Творця. Вже перша книга Біблії саме так і називається: תְּשׁוּבָה («Берешит» – «На початку»).

Так, це не новина: в усіх давніх релігіях світу питання про виникнення світу і призначення людини так чи інакше висвітлюється, але у Біблії це було принципово осмислено по-новому, на відміну від язичницьких міфологій. Там люди – це нижчі, вбогі істоти, які заслуговують на найгірше і яких не жаль. У шумеро-вавилонських міфах боги ліпили людей із глини, щоби нічого не робити самим і мати гурт покірних рабів. Єгиптяни не мали твердої версії про творіння: Геліопольська та Мемфіська теологічні системи подавали різні версії, але спільним було уявлення про народження світу від божественного шлюбу богів та богинь; тобто в основі буття лежить гра сил матерії. Варіант: богів і людей ліпить на гончарному колі бог Хнум з головою барана. Коли ж люди забажали повстати проти Ра, фараона богів, той послав до них свою дочку, котра перетворилася на кровожерну левицю Сехмет і залила землю кров'ю. В індійських Рігведі та Упанішадах

акт творіння оточений глибокою пітьмою, й навіть невідомо, чи це таки справді творіння – адже, можливо, усе воно матеріально від початку існувало саме собою; більше того, цілком можливо, що й сам Творець (Брагма) не знає, навіщо він створив усе існуюче. У греків все – боги, природа, люди – народилося з матеріального лона Геї-Землі; Зевс карає Прометея за те, що люди, ці жалюгідні істоти, отримали з його рук вогонь і стали жити краще. Китайська богиня Нюй-ва ліпила людей у стані сп'яніння, наплодивши потвор. Недаремно також язичницькі боги щедро наділені рисами звірів: милосердя вони виявляють не часто, а ось гніваються люто й нищівно. Добро й Зло однаково вшановані в усіх давніх міфологіях, визначаючи релятивність язичницької моралі й виправдання будь-чого, що людям, скажімо, християнської культури видається мерзотою. Канібалізм, злочинство, війна, розпуста або кривава помста натхненно оспівуються найталановитішими поетами та митцями цих країв.

У Біблії ж Бог виступає Добрим Отцем світу, й останній народжується з любові, подібно до того, як людина народжує свою дитину. Людину ж Бог створює за власним образом і подобою; Творіння – янголи й люди – наділені свобідною волею, й Зло виникає лише тоді, коли Творіння постає проти свого Творця й відступається від закону Добра; Бог тут є чисте світло, в якому немає жодної пітьми (Ін. 1:5).

При цьому, якщо визнати Середньовіччя за пору остаточного формування й домінування відмінної від різноманітних архаїчних язичницько-міфологічних уявлень про буття ідеї «двосвіття» – Творця й Творіння, то варто зазначити, що генеза такого світосприйняття почала формуватися ще в надрах язичницького світу, задовго до Р. Х., – в епоху Будди, Конфуція, Заратуштри та Сократа («осьовий час» К. Ясперса). Йдеться фактично про виникнення раціонального мислення, яке почало тіснити позиції архаїчного поетико-емоційного міфологізму й вилилося у формування філософії як такої. Це не відділено якимось кордоном й від біблійного світу: вже Старий Завіт свідчить про кардинальне звуження міфологізації й чітке формування протофілософської за своєю сутністю концепції Єдиного Бога, що було б неможливе без участі ratio. Показово, що монотеїстичні уявлення Платона, Аристотеля та неоплатоніків

розвиваються значною мірою паралельно ідеям Старого Завіту. Ця ситуація підготувала рецепцію християнства в пізноантичному світі, щедро насиченому теологічною риторикою в душі Прокла, а згодом – і використання досвіду давньогрецької мудрості у ході формування християнської догматики в річищі Вселенських Соборів та університетської схоластики Заходу. Навіть коли ап. Павло застерігає проти занять філософією (Кол. 2, 8), то він заперечує не *ratio* як таке (згадаймо, що, при всій відомій екстатичності власного релігійного досвіду, апостол провів юність «біля ніг Гамаліїла»; у рабіністичній школі, де панувала раціональна казуїстика). Павло під «філософією» мав радше на увазі поширене в еліністичному світі вільне розумування «ні про що», яке базувалося в основному на світоглядних принципах кініків, скептиків, епікурейців та стоїків, котрих не занадто цікавили «емпіреї»: вони задовольнялися сферою матеріального космосу й повсякденного людського досвіду.

Отже, Біблія була не лише Об'явленням для вірних, а ще й протофілософією [15]. Те, що смутно прозрівали найрозвиненіші з язичників – Бог є не-матеріальна креативна сила, для нашої свідомості – ідея, було проголошене як результат потужного інтелектуального зусилля, котре розірвало тенета матеріальної причинності й вивільнило духовний зір. Нумінозне перестало пов'язуватися тільки з матеріальною природою, остання сама тепер почала мислитися як щось створене. Але досягнути Божественний Задум можна було не через вивчення *φύσις*, як це рекомендував Аристотель, не через опис безкінечних модифікацій матеріального світу, а через особливий, «софійний» спосіб розумування. Ця мандрівка в небо по, так би мовити, сходах Якова, вимагала надзвичайної духовної дисципліни, накопичення колективного духовного досвіду, утворення системи догматів-аксіом, без яких, як відомо, немає й теорем. Тому перспектива Середньовіччя полягала не стільки в розвитку «вільної думки», що її Будда назвав «дикою кобилицею» (Дгаммапада), скільки у виробленні розгалужених теологічних систем та апологетизації того чи іншого релігійного вчення. Й саме тріада *τόπος*, *τρόπος* і *ἀνθρώπος* допомагає сконденсувати увагу як на ключових моментах проблеми «Божество і Творіння» (або, в іншому ракурсі, – «Дух і Матерія»), так і на тому, як їх розуміли в різних духовних системах тодішнього світу.

Ще в архаїчних язичницьких міфологіях сивої давнини Земля, місце перебування людини, розглядалася як продукт вичленення елементів упорядкування з первісного хаосу, причому символом останнього найчастіше виступав безмежний і таємничий у своїх глибинах океан. Та перетворення Хаосу на впорядкований Космос майже одноставно мислилося тут як одночасне визнання самобуття Матерії. Християнське й ісламське Середньовіччя, на відміну від язичницьких міфів, базувалися на біблійній концепції вторинності матерії, якої до Акту Творіння, за Біблією, просто не існувало : «Для біблійної свідомості світ створений з нічого, אֵינֶן (ме'аін), «без», або «за відсутністю» <матерії>» [1, с. 17, 21]. Новий Завіт, який виникає на межі між Античністю й Середньовіччям, застерігає: «Небо й земля проминеться...» (Мв. 24:35). Середньовічна християнська думка недвозначно перестерігала щодо того, аби мислити світ як самобуття матерії або якийсь «космічний» казус. У «Шестодневі» Василя Великого підкреслюється, що творіння матеріального світу відбулося *εν κεφαλαίω*, тобто в одну мить; тут автор фактично полемізує з античними філософами: «Тому, людино, не уявляй собі видимого безначальним, і з того, що рухомі на небі тіла описують кола, а в колі почуття наше з першого погляду не може примітити початку. Не припускай, що природа тіл у коловороті безначальна. Та й цього кола, тобто накреслення, на площині описаного одною рисою, не повинні ми припускати безначальним вже тому, що воно тікає від нашого почуття, і не можемо ми знайти, де воно почалося і де закінчилося. Більше того, хоча це й тікає від нашого почуття, проте ж в дійсності, коли хто описував коло з осередку і відомою відстанню, той, без сумніву, почав його звідки-небудь. Так і ти, бачачи, що тіла, які описують кола, повертаються до свого попереднього становища, рівномірністю і безперервністю їхнього руху, не залишайся при тій помилковій думці, нібито світ безначальний і нескінченний»; закінчує автор цей фрагмент вказівкою на апостольське послання: «...минає стан світу цього» (1 Кор. 7:31)» [3].

Окрема тема – християнський антропоцентризм. Людина у християнській думці, як і за Старим Завітом, створена за образом і подобою Божою, і Христос викупає її первородний гріх, втілившись саме у чоловіка. Відповідно високо поставлено

й жінку: Діва Марія вшанована у церковному величанні титулом «чесніша від херувимів і незрівнянно славніша від серафимів» (гімн, складений у VIII столітті Космою Маюмським), що відбиває царювання Бога у Всесвіті, має своє відлуння в тому, що людина в християнстві – цар природи, який володарює в природному світі. Це нині чомусь часто трактується як духовне джерело сучасної екологічної катастрофи, хоча насправді корені цієї катастрофи переважно містяться у хижацькій експлуатації природних ресурсів у новий час, паралельно з формуванням т. зв. інженерної утопії. Адже, за Біблією, володарювання людини над землею, рослинністю та звірами має чинитися за Божим Законом, а не за власною людською примхою [16].

Це сильно розходилося з античними поглядами на людину. «Перше, що відрізняє антропологію вже самих ранніх християнських філософів від античної, язичницької, – це вкрай двоїста оцінка людини. Людина не лише посідає тепер перше місце у всій природі як її цар – у цьому сенсі людину високо ставили й деякі грецькі філософи, – але й як образ і подоба бога вона виходить за межі природи взагалі, стає ніби над нею. І в цьому значна відмінність від античної антропології, дві основні тенденції якої – платонізм і аристотелізм – не виносили людину з системи інших істот, по суті, не давали їй жодної абсолютної першості у жодній із систем» [6].

До речі, те, що людина являє собою образ Божий, не обов'язково означає антропоморфності самого Творця. Гебрайське слово בָּרָא (бара – «створив») означає генезу, походження в широкому сенсі слова – пор. בְּרִשְׁתּוֹ – бершит, генезис). Слушно сказано: «Біблійний Бог як трансцендентний, так і іманентний», «хоча християнський Бог і мислиться як особистість, у Нього аж ніяк не передбачується наявність тіла. Він не являється якимось об'єктом в універсумі поряд з іншими; він не займає якогось місця у просторі і не існує в якийсь певний проміжок часу» [12, с. 73–74].

Та якщо Бог для середньовічної людини – незбагнений Абсолют, якого не можна до кінця зрозуміти, не можна побачити його чи доторкнутися до нього, то людина тут гранично індивідуальна, неповторна й своєрідна, можливо, щоправда, через постійне ухиляння від свого божественного призначення. Але

заблукала вівця така само цінність для пастиря, що й вівця слухняна, яка твердо тримається місця на пасовищі.

Саме християнству належить безперечна честь відкриття цінності окремішньої людської особистості – незалежно від її обдаровань, досягнень та соціального статусу. Однак ця особистість цінна для Неба не своїми блудами та помилками, а прагненням «стягнути з себе Старого Адама», «людину пристрастей», і поновити в собі затьмарений первородним гріхом непокори Образ Божий. «Латинське «personalitas» – «особистість» виникло у ранньому Середньовіччі як похідне від слова «персона», але вже у Томи Аквінського перетворилося на термін для позначення умов і способів існування лику, тобто Бога. Свідомість середньовічного індивіда, хоч і звільнилася від буттєвих кайданів, але полягала тепер у тому, щоб уважно звіряти свої кроки з призначеннями, уготованими Шляхом Бога» [7, с. 19]. Героєм Середньовіччя стає не обожнений герой чи імператор, уславлений кровопролиттями, а людина обожена, осяяна небесним світлом, як на іконі, тобто – святий подвижник, якому вдалося подолати свої гріховні поривання й досягти нематеріального й вічного Царства Небесного.

Тобто людина береться середньовічною свідомістю зовсім не лише в ідеалі, як звично думають, а в її русі, її недосконалості. Наприклад, старовинні житія, в яких ще не запанувала трафаретність, вражають динамікою характеру, боротьбою світла й тіні, драматизмом сюжету. Доволі пригадати житіє подвижника VI ст., який, впавши у шал пристрасті, зловжив довірою батьків, котрі довірили йому лікування хворої дівчинки-підлітка, згвалтував та вбив дитину, але знайшов сили покаятися перед батьками, та ще й з такою силою каяття, що ті вибачили йому злочин. Після цього святість і дар чудотворіння повернулися до нього. Саме такі особистості – «головні люди», герої середньовічної християнської культури.

Середньовіччя успадкувало почасти й досвід античної філософії, злучивши його з біблійною концепцією буття й людини: «У християнській антропології людина постає як носій трьох начал: природного, розумного та Божественного, тому її життя протікає у трьох сферах буття: природній, соціально-культурній та релігійній» [9, с. 128-129]. Цей погляд спостерігаємо вже в Аристотеля, котрий відокремлював світи фізичний,

метафізичний і сферу суспільного життя, а також відзначав наявність в людині розуму (ζῆλον λόγον ἔχον). Саме останній момент розвивало християнське богослов'я. Пізніше думка о. П. Флоренського цілком вписується в цю середньовічну парадигму розвитку античного досвіду в площині біблійної свідомості: «людина – не лише буття, але й правда, не лише життя, але й істина, не лише міць, але й розум, не лише плоть, але й дух <...>. У людині <...> антиномія полюсів не перебуває у гармонії; темна підоснова буття постає на лик, вимагаючи від нього реалізації; лик уявляє стихійне хвилювання, добиваючись від нього своєї правди. У людині є дві правди: образ Божий і подоба Божа – правда буття і правда смислу» [13, с. 136].

Саме тому спроби трактувати середньовічне розуміння людини як буцімто піднесення якоїсь безликості та стандарту продиктовані нерозумінням середньовічного мислення. Дещо з написаного нашими дослідниками викликає справжнє здивування.

«Особистість у середні віки – це не якась завершена соціоприродна система, сутнісні сили якої внутрішньо взаємопов'язані й створюють певну гармонію, цілісність. Тому вона не є індивідуальністю, яку суспільство шанує саме за її неповторність, унікальність. Навпаки, суспільної вартості в особистості набуває те, що є типовим, стандартним, що дає змогу соціуму без особливих зусиль порівняти її з іншими, вивести її масштаб, поставити в ранжир, залучити до спілкування та колективної дії» [5, с. 145].

Або ще таке. Всупереч загальновідомій протягом століть тезі, згідно з якою саме християнство вперше відкрило цінність людської індивідуальності й важливість для Бога будь-якої людської екзистенції, дослідник пише рукою, яка явно не здригається: «Християнство повністю відкидає індивідуальність. Людина виступає в християнстві не як випадковий атом, а як член релігійної спільноти. В духовних відносинах з Богом особистість виходить за рамки земної ієрархії; перед Богом всі рівні» [8]. Далі, очевидно, таки поставивши на меті належно розібратися у проблемі, той самий автор викладає наступні міркування: «... одна з найважливіших рис процесу формування середньовічної західноєвропейської особистості <...> полягала у відмові від себе, самозреченні, самознищенні. Індивід в процесі самопізнання

усвідомлював себе особистістю, унікальністю, неповторністю, але спрямовував свої внутрішні потенційні сили на затушовування власної індивідуальності. «Індивідуальне невивразне!» – фундаментальна світоглядна настанова середньовічної західноєвропейської дійсності, якої мусив дотримуватися кожен, якщо він хотів отримати Божу благодать, а також прихильність Церкви. Натомість потрібно було виявляти в собі типове, стандартне. І чим типовішою та стандартнішою ставала особистість кожного, тим більше вона наближалася до Зразка, до Абсолюту» [8]. Стає зрозуміло, що для цього автора, нашого сучасника, найдорожча річ у світі – це його власна індивідуальність, його «я», яким воно склалося стихійно, за різних обставин, а індивід, який бачить у такому «я» лише перепону для свого вдосконалення, хто хоче наблизитися до Абсолюту, мислиться дослідником як дивак, котрий жертвує власною дорогоцінною свободою індивідуаліста заради якоїсь недосяжної химери. Але середньовічні люди мислили принципово інакше. Августин виділяє, наприклад, два види свободи: свободу власного «дикого» я і свободу, осягнену в Бозі, Отцеві справжньої свободи. Коли ти жертвуєш своєю недосконалою особистістю, аби дати розвиток у собі твого справжнього «я», Божого образу, то умовою стає саме твое виборсування з полону сліпого й гріховного свавілля, покаяння у власній сліпоті й гріховності, переміна свідомості – *μετάνοια*. І це робиться не для того, аби сподобатися церковникам, а з власного сумління. Назвати це культивациєю в собі типових та стандартних рис – ще більша дивина: хіба всі стають хоча б самітниками чи ченцями? Це все-таки шлях саме для людей нетипових, непересічних. Типова й стандартна людина маси не шукає в собі прихованого образу Божого, не відчуває на собі погляду Всевидячого Ока; вона керується тим, що скажуть сусіди або начальство.

Іншими словами, умовиводи авторів свідчать про абсолютне нерозуміння суті матеріалу, який описується, так би мовити, наївно, хоча і з сучасного погляду. Вигідно вирізняється серед таких міркувань кваліфікована праця М. С. Мишкіної, яка пише: «...ідея особистості проходить шлях від платонівського ейдосу і аристотелевської категорії суцього до поняття людської

іпостасі Бога у вченні Отців Церкви. У християнському розумінні Середньовіччя ідея особистості набуває характеру складної і глибокої проблематики духовного змісту, оформляється як ідея реальності, яка перебуває в особливому процесі становлення або перетворення» [9, с. 131].

Сказане вище ставить проблему викоренення антиісторичного, модернізуючого погляду на середньовічне християнське розуміння людини, яке насправді було декларацією активності й креативності цього Творіння Божого, котре може віддалятися від нього й навіть противитися йому, але його покликання – у поверненні до втраченого раю гармонії з Творцем.

Цікаво з цього приводу порівняти, хай і побіжно, християнську концепцію з поглядом Корану, який формується вже цілком у середньовічному просторі (VII ст.) і в якому чітко і яскраво відбилася вихідна єдність семітського монотеїзму. Тут, зокрема, фіксується усе ж таки зв'язок нового Об'явлення з Біблією: «Він Той, Хто послав тобі (крок за кроком), насправді, книги, які підтверджують те, що було до нього; і Він послав Закон (Мойсея) і Євангеліє (Ісуса) перед цим як керівництво для людства, і Він послав донизу критерій (судження між добром і злом)» (3:3). За Кораном, світ було створено, як і в Біблії, за шість днів. Водночас створення його подається тут дещо інакше, ніж у Старому Завіті: небеса і земля були єдиним цілим, яке Аллах відокремлює (21: 30), Призначивши землю для людини, Аллах звертає увагу на небо, яке перебуває у стані «димув», і розділяє його на сім частин (41: 8–11), або «сім твердей» (78:12), причому на небесах улаштувався сам Всевишній, вмістивши у небесному континуумі ще й рай і пекло.

Розвиваючи ідеї Корану, середньовічна ісламська теологія ще більше розійшлася у своєму погляді на роль людини у світі з християнським антропоцентризмом. Вона стверджує, що Аллах від початку простив Адаму і Єві їхній гріх, й тому викупну самопожертву Ісуса Христа мусульмани вважають за неправдиве твердження. Ісус (Іса) тут шанується тільки як один з пророків Ізраїлю. Він трактується як наблизений до Аллаха (3:45/40; 3:55/48), але є не іпостасю Трійці, котра заперечується, а лише Творінням (3:59/52) [11].

Отже, перед нами з усією очевидністю відкривається, що саме розвинений найперше у сакральній книжності Стародавнього світу міф про творення світу, який зберігає у своїх підвалинах пам'ять про найдавнішу, спільну для всього ще не поділеного людства, диференціацію Буття на Дух та Матерію, був висхідним пунктом, наріжним каменем усієї середньовічної культури, й не можна сказати, що сучасна позитивна наука щось особливо прояснила в цій ситуації, оскільки залишає поза дужками усе, що не стосується іманентно узятого буття матерії як такої. Це залишає простір для подальших умовиводів та гіпотез.

Література

1. Абрамович С. Аксиологія Біблії. Нариси : монографія. К. : ВД Дмитра Бурого, 2018. 121 с.
2. Абрамович С., Баженова С., Чікарькова М. Культура Стародавнього світу в ілюстраціях: навчальний посібник. Київ : ФОП Гуляєва В. М., 2020. 343 с.
3. Беседы на Шестоднев – святитель Василий Великий: azbyka.ru › Vasilij_Velikij › Хиксон, Lex (2003). [Електронний ресурс]. Режим доступа: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1427>.
4. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя. Філософська думка. № 1 (2010). С. 114–136.
5. Гарасимів Б. Генеза особистості: фундаментальна проблема буття індивіда. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки. 2016. № 855. С. 142–146.
6. Карпина Е. С. Динамика концепта «человек» в истории философии. *Studia Humanitatis*. 2015. № 3. [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://st-hum.ru/sites/st-hum.ru/files/pdf/karpina.pdf>.
7. Ларцев В. Особистість як культурно-історичний феномен / В. Ларцев. Наукові записки НаУКМА. 2001. Т. 19. Філософські науки. С. 17–23.
8. Маслов А. О. Особистість у філософії Середньовіччя: [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://eztuir.ztu.edu.ua/jspui/bitstream/bitstream/123456789/906/1/397.pdf>.
9. Мышкина М. С. Идея личности в христианской культуре Средневековья. Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2009. Т. 11. № 4. С. 123–131.

10. Сердце Корана: введение в исламскую духовность. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://magisteria.ru/islam/heart-of-quran>.
11. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека ; [пер. с англ. В. Васильева]. М. : Слово / Slovo, 2004. 232 с.
12. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М. : Мысль, 2004. 684 с.
13. Фоссье Р. Люди средневековья. СПб : Евразия, 2010. 352 с.
14. Чікарькова М. Ю. Біблія як протофілософія. Гілея: науковий вісник. 2014. Вип. 81. С. 243 – 246.
15. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури. К.: Видавництво Дмитра Бураго, 2010. 312 с.

2.3. Культурема доби Реформації: «Молот на відьом»

У нас нерідко панує скептичний погляд на екуменічне розуміння християнських деномінацій [1, 2, 3 та ін.], і це лише віддзеркалює теологічну апологетику різних конфесій. Але варто зазирнути в один з найпотужніших вирів в історії світового християнства, щоби переконатися, що тут від початку не все виглядало настільки драматично.

Епоха Ренесансу породила не лише Реформацію, але й Контрреформацію – рух не менш потужний і результативний. Утім, у нас стало загальником лише докоряти Католицькій Церкві цих часів за тоталітарну політику переслідування інакодумства, найперше за інквізицію. І питання про роль інквізиції, здається, вирішено назавжди – нагадаємо, що Іван Павло II вибачався за її діяння. Але, як нам здається, у цій ситуації є певні моменти, що потребують уточнення й деталізації.

Ми звикли сприймати постать інквізителя як жорстоке чудисько, що майже з задоволенням прирікає жертви на тортури й смерть. Радянська думка однозначно трактувала інквізицію як «чисте зло» і ототожнювала її з «темним Середньовіччям». Наша традиційна «православна» ідіосинкразія до інквізиції в радянську пору підсилюється потужною інерцією адаптованої марксизмом протестантської публіцистики, яка охоче перебільшувала й число

жертв інквізиції, і її жорстокість взагалі. Втім, важко не помітити й подібність між інквізицією і сталінщиною: ми підтримуємо думку Л. Булавки про те, що і за своєю історичною роллю, і за глибинним змістом вони дуже подібні [4, с. 44]. Отже, позаісторична «радянська свідомість» відсахувалася – непомітно для себе – не стільки «інквізиції», скільки «реальної сталінщини».

До того ж Контрреформація, ця колосальна спроба оздоровлення Католицької Церкви й культури загалом, якій спричинилася та ж само Реформація, залишається для більшості українських науковців terra incognita. Встановилася аберація: усе, що робили в ту пору католики, гнівно засуджується. Та якщо гнів – поганий радник, то гнів, який не вшухає впродовж пів тисячоліття – це дуже поганий радник.

Почнемо з того, що й Реформація, й Контрреформація достатньо одноставно уявляли собі небезпеки «вільного» розвитку людини, яка відкидає вироблений з колосальними зусиллями християнський погляд на світ і або повертається до язичницько-окультурної свідомості, або формує новий, цілком безбожний світогляд. А спроба оздоровлення Церкви також мислилася від початку як спільна справа реформаторів і традиціоналістів. Методи такого оздоровлення, щоправда, були відмінні, хоча й не дуже. М. Лютер закликав вбивати повсталих селян, мов скажених псів, Ж. Кальвін спалив живцем на вогнищі М. Серета за антитринітаризм, так само живцем палили відьом у Новій Англії. Якщо ж перейти до цифр, то інквізиція за століття свого існування прирєкла на смерть приблизно 25 тис. осіб, а ось протестантське військо у Німеччині протягом 30-річної війни знищило майже 6 млн мирного населення. Часи були такі, що людське життя вартувало небагато.

Свята ж інквізиція спочатку мала скромну функцію нагляду над теологічною думкою і її постанови носили рекомендаційний характер. Ситуація змінюється в епоху Ренесансу – адже відьомські багаття масово запалали саме тоді, а не в Середньовіччі, коли спірною була сама реальність існування чаклунства [5, т. I, стб. 872–873].

Саме в епоху Відродження відбувається величезний зсув у свідомості людей. З 1520 р. чаклунство законодавчо прирівнюється до ересі. І тепер не тільки чаклунство, але навіть

траволікування сприймається як ересь. Сповідувати ересь часто означало – просто не бути католиком. Таким був стан справ, скажімо, у Лісабоні та Мадриді, де еретиком вважався будь-який не-католик. У XVII ст. винесли вирок навіть дресированому коневі, який був навчений деяких трюків [5, с. 333]. Розквіт «полювання на відьом» в постсередньовічну епоху – своєрідний результат Ренесансу: «звернення до культурної спадщини античності викликало пробудження магічного ставлення до світу, а віра у відьом перетворилася у непохитну істину» [7, с. 291]. Іноді релігійні суперечки ставали замаскованою формою політичної боротьби за владу над суспільством [8, с. 10; 5, т. II, с. 260]. Та, оскільки в ту пору обговорення політичних проблем було справою ризикованою, суспільна увага охоче зосереджувалася на темі магії, яка, за думкою І. Касавіна, «поширювала аромат одвічної загадки й захопливої пригоди», й мала спокусу «забороненого плода й повсякденного марновірства», а ще й була пов'язана з гендерною проблемою, оскільки саме поширене тоді «жіноче чаклунство» мало певний об'єктивний соціальний зміст, виражаючи прагнення пригнічених жінок до «незалежного творчого самовиразу та емансипації» [9, с. 121]. Ми інколи забуваємо, що красиве слово «Ренесанс» означало відродження архаїчного язичництва.

Й імпульс агресивності від початку йде від «розкріпаченого доктора Фауста»; те ж само відправлення чорних мес з жертвоприношенням дитини було зухвалим викликом християнській моралі. Інквізиція відтепер усвідомлюється католиками як охорона цінностей християнської цивілізації проти атак сатани, язичницької реакції, деморалізації життя. Автори «Молоту на відьом» сподівалися, що їхня книга відкріє очі на небезпеку чаклунства [6, с. 329].

Отож, варто уважніше придивитися до пам'ятки, яку справді можна назвати культурною Реформації і Ренесансу загалом й яка досі оцінювалася як «ремісничий» посібник для ката-м'ясника або як «керівництво у глупоті» [10, с. 122]. Характерно, що наукова література, в якій розглядається «Молот на відьом», в основному зосереджена не стільки на аналізі самого твору, скільки на загальному соціокультурному контексті його функціонування. Насамперед приділяють увагу явищу «полювання на відьом», специфіці гонінь у різних регіонах,

процесах, які набули найбільшого розголосу, парадигмі поступового перетворення чаклунства на ересь тощо [11; 8; 12; 6; 13]. Сам же твір найчастіше лише згадується як підґрунтя та поштовх до масових репресій. Навіть коли автор дослідження ставить за мету зосередитися саме на цій пам'ятці, тут нерідко спостерігається увага до досить зовнішніх речей. Так, скажімо, Ж. Мішле обмежується, по суті, просто вибіркоvim переказом деяких моментів твору [10], Н. Сумцов елементарно переказує зміст, виявляючи літературну структуру «Молоту на відьом» [14]. І. Кривушин, за інерцією, трактує погляд на людину, виражений у цій книзі, як «середньовічний» [15]. Ширшим є аналіз Дж. Рассела, який прагне визначити місце «Молоту на відьом» у контексті інших подібних творів [7].

«Молот да відьом» Шпренгера та Інситориса дає для розуміння свідомості часів Реформації значно більше, ніж, скажімо, високоінтелектуальна полеміка між янсеністами і Паскалем. Ця книга – твір, у якому самообожнення людини та проблема її вільного вибору між Добром і Злом постає не як абстрактна річ, а як реальна, сповнена крові й запалу боротьба за право підкорюватися або не підкорюватися церковній моралі, вільнодумствувати або залишатися довірливим слухачем проповіді з амвону, «відьмувати» чи залишатися добрим католиком тощо. І, якщо бути об'єктивним, то ця книга парадоксально пройнята радше духом заклопотаності спасінням людини, аніж людиноненависництвом. Інквізитор зовсім не був патологічним садистом, як це подавалося в розрахованій на довірливого читача популярній антирелігійній літературі радянських часів. У «Молоті на відьом» стверджується як аксіома, що суддя не повинен поспішати з тортурами: їх можна застосовувати лише якщо, по-перше, мова йде про злочин, який може каратися смертю, а, по-друге, якщо всі інші способи вже випробувані [16, сс. 365, 388]. І не інквізитор здійснював тортури щодо тих, кого підозрювали в зв'язках з дияволом (залишаємо за дужками питання, скільки серед «жертв інквізиції» було реальних навіжених adeptів зла і вершителів чорних мес, число яких невпинно зростало з емансипацією ренесансної свідомості). Інквізитор був лише церковним експертом, який мав зробити висновок: чи дійсно ця особа

відпала від християнської віри та прагне служити злу? Тортури ж (як і можлива страта) здійснювалися, за тодішнім світським судочинством, катом, людиною також світською і в ренесансному суспільстві поважною. «На відміну від створюваного масовою культурою образу, інквізиція зовсім не була головним інструментом переслідування відьом. Навпроти, статистичні дані говорять про те, що в країнах, де діяльність інквізиційного трибуналу регулювалася чіткими інструкціями та велася з дотриманням усіх процедурних норм, відьми не так вже й часто поставали перед судом. Тортури застосовувалися лише у виняткових випадках» [8, с. 17-18]. Кривава жорстокість інквізиції, особливо середземноморської (традиційно – іспанської) – значною мірою створений гнаною протестантською та юдейською публіцистикою міф, який практично не підтверджується фактографічним матеріалом. Останні дослідження свідчать про те, що, по-перше, середземноморська інквізиція була не така «кровожерна», як європейські світські суди Нового часу (і за кількістю засуджених до страти, і за частотністю застосування тортур), а, по-друге, – більше зацікавлена у з'ясуванні мотивів вчинків підозрюваних, аніж у встановленні самого факту злочину [17, с. 84].

Тому реконструкція інквізиторського світобачення, отого осміяного секуляризованою свідомістю «людинолюбства», яке не збігається з параметрами ренесансної гуманістичної концепції, – важлива наукова проблема. Але збагнути логіку мислення інквізитора, цього представника апробативної етики, непросто. Вона визначається авторитарністю: це не вільнодумна філософія Нового часу, основою якої є сократівський принцип критичного мислення суб'єкта. Це догматичне мислення схоласта, яке ґрунтувалося на Біблії і теологічних трактатах Св. Передання: адже у Біблії будь-яке чарівництво й ворожба трактовані як людиноненависницькі речі та категорично заборонені (Чис. 23:23), а ворожити недвозначно визнаються гідними смерті (Вих. 22:18, Пвт. 18:10). І «Молот на відьом», який з'являється у 1485 році, – найрозгорнутіша і практично спрямована декларація цієї філософії. Отож корені концепції ворожбита як ворога Божого, який підлягає знищенню, – у самій Біблії, але це не Декалог, а Повторення Закону, дух приписів, а не заповідей. Впровадження в життя і духу,

і юридичних норм Старого Завіту, який в Середні віки заборонялося читати мирянам, аби не вводити їх у спокусу, відбувається саме в епоху Ренесансу, коли Лютер відстояв право мирян читати Старий Завіт рідною національною мовою, і відбувається воно не лише в сфері власне віри. Повернувся і дух нетерпимості до ворогів Божих, дух війни зі злом – на кшталт ісламського джихаду (можливо, цьому сприяли невдачі Хрестових походів), і його слід було обґрунтувати юридично, як це було зроблено в Мойсейових приписах. Середньовіччя культивувало установку на сакральність судочинства, яке відправляли Церква або феодальна влада за власним розсудом. В епоху ж Ренесансу загалом відбулася грандіозна переорієнтація європейської свідомості на «юридичну», конкретно-практичну основу «вчинку»; укріпилися принципи давньоримського права (Боден та ін.). «Молот на відьом» був дійсно культуремою, «продуктом епохи», дух якої тут висвітився досить чітко. Якщо говорити про законність засудження, то трактат, як і інша відьомська література, спирається і на норми права – насамперед кодекс Епископі, в якому йдеться про необхідність винищувати магію й чаклунство, придумані дияволом. Цілковитим у ренесансному дусі звучить думка Інститориса та Шпренгера про те, що істинність своїх тез вони збираються доводити, користуючись «Божественним церковним та громадянським правом» [16, с. 49]. І справді, наголошуючи, наприклад, на реальній можливості існування чаклунства, вони посилаються як на авторитет Біблії і коментаторів Святого Письма, так і на конкретні норми середньовічного громадянського права [16, с. 49–54]: «Злочин відьом має бути підсудний частково світському, частково церковному праву, оскільки такий злочин шкодить як мирським благам, так і вірі» [16, с. 338].

На перший погляд, трактат писався у казуїстичному дусі: який тягар має понести грішник за свій гріх? Справді, в епоху індульгенцій, коли, з благословення папи Льва X, жуїра і мецената, перманентно заклопотаного станом розтрачених ним ватиканських фінансів, навіть райське блаженство вимірювалося у грошовому еквіваленті, це нікого не повинно було дивувати. Проте виявляється, що філософія «Молоту на відьом» набагато складніша та неоднозначніша, і саме проблема математичного «розрахунку» покарань для кожного виду злочину тут

практично відсутня (щоправда, в останній, третій, частині дійсно подається п'ятнадцять способів «завершення справи віри» та проголошення вироку, але вони являють собою скоріше опис процесу вироку, аніж міри покарання). Однотипових ситуацій, як і однозначних рішень, тут немає. На підтвердження наведемо кілька характерних цитат: «Досвід, практика та різноманітні заняття дають суддям стільки знань, що вони можуть правильніше вирішити, що дозволено, а що ні» [16, с. 367]; «Вказати на один який-небудь засіб було б неправильним і тому, що сини п'їтьми, які бачать постійне застосування цього засобу, стали б легше уникати його уразливих якостей і знайшли б йому протидію. Нехай розумний та уважний суддя видозмінює форму допиту відповідно до відповідей та запевнень свідків, до особистого досвіду або до особистого розуміння» [16, с. 369], «Сумління судді має підказати йому, як йому потрібно вчинити» [16, с. 345]. Може здатися, що ці міркування мають виправдати сваволю суддів, але автори постійно підкреслюють їхню особисту відповідальність та апелюють до сумління.

Ймовірно, що Інститорис та Шпренгер насправді були ідеалістами, які щиро вірили в те, що вони можуть зробити людей кращими, а віру – міцнішою, позбавившись чаклунства та відьом. Їхня основна мета проголошується зі сторінок книги: «Мета даної праці полягає в тому, щоби ми, інквізитори Верхньої Німеччини, у міру сил та з допомогою Бога викоренили відьом нашої області» [16, с. 339], «Ми не повинні зупинити інквізиції, якщо не хочемо піддати небезпеці врятування власних душ» [16, с. 80]. Сьогодні ми бачимо, що цей процес розвивався досить успішно (і з масштабним європейським резонансом, на який автори, мабуть, і не розраховували). І те, що замислювалося як ідеалістична спроба очищення людства від гріха ересей, повернення його в лоно церкви, перетворилося на один із найстрашніших кошмарів людської історії. Спробуємо розібратися в причинах цього процесу.

На нашу думку, один з головних важелів зрушення даної ситуації полягав у певних протиріччях та свободі трактувань деяких положень «Молота». Так, усупереч загальноприйнятій думці, чаклунство тут не завжди засуджується. У третій частині

книги в одному з розділів йдеться про способи позбутися чаклунських чар, серед яких описується такий: «жінки б'ють підвішене над вогнем відро з молоком, щоби відьма, яка зменшила удій молока корови, отримувала від диявола удари, що наносяться підвішеному відру» – це так званий «дозволений вид зустрічного чаклунства» [16, с. 305]. Але чим це чаклунство відрізняється від богопротивних дій відьом? Хіба що своєю «позитивною» спрямованістю – на добро? До речі, і самим відьмам при їхньому засудженні дозволялося перед покаранням зняти зурочення або іншу заповідяну ними шкоду – тобто, по суті, знову вдатися до чаклунства, за яке їх, власне, засудили. Подібна «подвійна бухгалтерія» залишала величезний простір для потрактування ситуації у потрібному ключі (що й відбувалося під час «полювання на відьом»).

Нагадаємо, що автори «Молота» намагалися враховувати унікальність кожної ситуації, і тому «один і той самий гріх в одного треба вважати за легший, а в іншого – важчий. Так, юнак, який веде недостойний спосіб життя, може бути названий «таким, який грішить», а старий, який поводить себе так само, – божевільним» [16, с.163]. Що ж у даній формулі імпліцитно приховано: бажання дати шанс засудженому на порятунок чи розв'язати руки суддям? Часом здається, що у самих авторів не було чіткого погляду, і кілька сотень сторінок книги – це авторська спроба розібратися у питанні насамперед самим, а потенційним читачам – вказати на можливість виникнення проблеми і дати якомога більше альтернативних шляхів її розв'язання.

Неоднозначне враження залишає й аргументація авторів. Вперта й іноді безглуздо-суб'єктивна упередженість «Молота на відьом» часто сусидить з педантичним і навіть в'їдливим аналізом. Як приклад ірраціональної тенденційності, згадаємо погляд німецьких інквізиторів на жінку, яка являє собою чудернацьке підтасування доказів для доведення думки при позірно «науковому» стилі. Відзначаючи можливість існування достойних жінок (свідченням того є хоча б деякі біблійні персонажі), автори водночас підкреслюють, що це – скоріше виняток. Основний акцент робиться на «гріховній природі жінки», а доказами виступають переважно цитати з художніх і публіцистичних творів: «Якщо жінка думає на самоті, то вона

думає про лихе» (Сенека), «Якщо жінка плаче, то вона, звісно, замислює лихе» (Катон) [16, сс. 120, 122] тощо. Жінка більше схильна грішити, ніж чоловік, вже внаслідок свого походження – адже вона, за Біблією, була зроблена з кривого ребра чоловіка: «З цього недоліку випливає й те, що жінка завжди бреше, оскільки вона – лише недосконала тварина» [16, с. 122]. Навіть етимологію слова «жінка» автори пояснюють, підводячи під неї своєрідну «філософську» базу: слово «femina» нібито походить від слів «fides» – віра та «minus» – менш, тобто «така, яка має менше віри» [16, с. 123], що, звичайно ж, і є ґрунтом для чаклунства.

Водночас у книзі виразно відчувається й рефлексія античного досвіду, й середньовічної схоластики, добре натренованої на переконання опонента. Цитується величезна кількість авторитетів (і не тільки церковних), докази іноді будуються за схемою сократівських діалогів, приділяється увага найменшим нюансам обставин. При цьому аргументи часто вкладаються у досить переконливу логічну схему «від супротивного» – подібний прийом, запозичений з апофатичного богослов'я, зумовив структуру першої частини книги і не раз використовується в наступних частинах. Ми бачимо численні приклади перебирання можливих ситуацій, що, ймовірно, виникатимуть у процесі суду над відьмою, і намагання знайти об'єктивну істину. Тут докладно розписуються різні аспекти справи – що може стати причиною для початку процесу, хто може виступати свідком, скільки їх має бути, визначення ступеню провини тощо. Автори «Молота» постійно зауважують, що «чаклунська ересь» – серйозна провина, і тому треба бути впевненим у справедливості засудження. Всупереч поширеній думці, що донести на відьму міг будь-хто, і цього було достатньо для страти, Інститорис та Шпренгер прописують врахування величезної кількості деталей, що може сприяти справедливості вироку. Так, за буквою закону, для засудження чаклунки достатньо двох свідків, свідчення яких збігаються, але «беручи до уваги важкість чаклунського злочину, не можна обмежуватися цією кількістю свідків» [16, с. 345]. Крім того, свідками не можуть виступати смертельні вороги людини, і звинувачений має право назвати таких ворогів – у цьому разі припустимим є відведення таких свідків [16, с. 347], а їхні

обвинувачення втрачають силу. Більше того, свідок, при відсутності доказів його слів, може бути засуджений, а обвинувачений – звільнений, з обіцянкою відмовитися від помсти [16, с. 357]. Якщо й справді метою авторів «Молота на відьом» було засудження до страти якомога більшої кількості людей, масовий терор, то навіщо було вводити такі ускладнення? Подібно, що німецькі інквізитори все ж таки намагалися об'єктивно розібратися в ситуації. Інша річ, що межі припустимих дій щодо ймовірного еретика тут досить широкі: використання хитрощів, обману, відвертого заплутування цілком припустимі (проте кого можна було здивувати подібним в епоху макіавеллізму?). За думкою авторів, злочин чаклування настільки страшний, що виправдовує усі ці методи.

«Молот на відьом» – пам'ятка свого часу, і тут ми бачимо відблиск розуміння світу людиною XV століття, для якої наука та магія становлять ще нерозривне ціле. Спосіб мислення категоріями «симпатичної магії» («подібне притягує подібне») парадоксально проникає і в свідомість самого інквізитора. Так, на думку авторів «Молота...», комета, будучи гарячим та сухим тілом, може ставати причиною «гарячої та сухої хвороби». А оскільки багаті (царі та князі) харчуються гарячим та сухим, то багато хто з них в час, коли на небі з'являється комета, помирає [16, с. 104]. Таких прикладів, як і відвертого марновірства, у книзі достатньо. Так, на думку авторів, в одному з селищ чума була викликана нібито тим, що похована жінка (колишня чаклунка) їла свій саван [16, с. 168], а відьми мають здатність не лише позбавляти чоловіків їхнього ества, але й утримувати його у пташиному кублі, де оті «трансплантовані» члени чоловічого тіла живуть дивним відокремленим життям – «вони рухаються, як живі, та споживають їжу» (sic! – М.Ч.) [16, с. 245]. Подібне фантастичне, язичницьке розуміння сили зла було на той час невід'ємною частиною свідомості принаймні народних мас: «У XV столітті, під час формування уявлень про відьомство, судді спиралися на народні вірування, а теорія відставала від судової практики. Пізніше звичайні віруючі, як нам видається, позичали багато з того, що їм проповідували їхні наставники у ранній Новий час. Цей взаємний обмін зупиняється лише у XVIII

столітті, коли освічена еліта (і насамперед клірики) знову почали розглядати відьомство як марновірство» [17, с. 34].

Водночас у «Молоті на відьом» поновлюється старозавітна установка на те, що грішник має бути винищений – як небезпечно хворий, аби не занапастив здорових, і, оскільки обирає гріх добровільно, то й сам себе виводить за межі Закону, який його охороняв. Водночас тут порушено основоположну максиму Христа, Який навчав прощати грішника («Іди і більше не гріши» – каже Христос до блудниці, яку – так само, як і ворожбита, – мали б забити камінням насмерть; Ів. 8:11).

Отже, «Молот на відьом» – продукт вже не середньовічної свідомості (тоді князі Церкви загалом схильні були заперечувати саме існування магії як пережитку поганського марновірства), а ренесансної, свідомості, тотально політизованої, яка прагне до язичницької форми суспільно значущого театрального видовища, що в ньому мало б бути публічно покарано «зло»; а з погляду психоаналізу – ще й свідомості, як і в поганські часи, тотально еротизованої, в якій жінка, зарівнена було після довгих дискусій, середньовічними богословами у правах з чоловіком, знову постає джерелом небезпеки й непокори. Це – унікальна пам'ятка людської думки, яка втілила ознаки епохи переходу від середньовічного до ренесансного світосприйняття – епохи, сповненої протиріч, яка, втім, зберігає домінацію християнського ідеалу.

Література

1. Абраамян Г. А. Противостояние «Запад-Восток» как главная цивилизационная ось современности: методологически-мировоззренческий аспект: м-лы VIII молодеж. науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: б. м., 2005. С. 11.
2. Мельник С.. Межрелигиозный диалог: проблема семантики и критика основных стратегий / С.В. Мельник // Грамота. 2012. № 2 (16). Ч. II. С. 129–134.
3. Margalit A. The Ring: on Religious Pluralism // Toleration: an Elusive Virtue / Ed. D. Heyd. Princeton – NJ. : Princeton University Press, 1996. P. 149–150.
4. Булавка Л. А. Ренессанс и советская культура // Вопросы философии. 2006. № 12. С. 35-50.

5. Католическая энциклопедия. М.: Изд-во францисканцев, 2005. Т.1. 1906 с.; Т.2. 1818 с.
6. Зелигманн К. История магии и оккультизма. М.: КРОН-ПРЕСС, 2001. 576 с.
7. Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб: Евразия, 2001. 480 с.
8. Ведовство, которого не было. СПб: Азбука-классика, 2005. 448 с.
9. Касавин И. Т. Космологический и эпистемологический дискурс в театре Уильяма Шекспира // Вопросы философии. 2007. № 4. С. 114 –131.
10. Мишле Ж. Ведьма. Женщина. М.: Республика, 1997. 463 с.
11. Бич и Молот. Охота на ведьм в XVI-XVIII веках. СПб: Азбука-классика, 2005. 512 с.
12. Занков Д. С. Ведовские процессы в Западной Европе (конец XV-начало XVIII веков): автореф. канд. ист. н. СПб, 2006. 22 с.
13. Кавендиш Р. Магия Запада. М.: Локид-Пресс, 2002. 352 с.
14. Сумцов Н.Ф. Очерк истории колдовства в Западной Европе. Харьков: Университетская типография, 1878. 34 с.
15. Кривушин И. В. Из истории средневековой антропологии (Проблема человека в трактате «Молот ведьм») // Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения: межвуз. сб. науч. тр. Иваново: Ивановский гос. ун-тет, 1999. С. 65–72.
16. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Я.Шпенглер. СПб: Амфора, 2001. 525 с.
17. Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. М.: Искусство, 2003. 288 с.

2.4. Культурологічний дискурс дозвіллевої практики гуманістів

Культура Відродження сформувалася в Італії в середині XIV століття, досягнувши розквіту в XV – XVI століть. Її світсько-раціоналістичний характер, зумовлений суспільно-історичними особливостями країни та культурної еволюції європейського суспільства у пізнє середньовіччя, вплинув на всі сфери життя – філософію, літературу, мистецтво, наукову та релігійну діяльність, соціально-політичні уявлення. Відродження уособило синтез і

взаємопроникнення християнства та язичництва, середньовічних і античних джерел, наближення до реальності та фантастичного перетворення земної дійсності.

Відродження було тривалим і суперечливим процесом формування нової дозвіллевої культури, нових форм і значень дозвілля. Християнський теоцентризм поступився ренесансному антропоцентризму, рішуче контрастуючи з тенденціями середньовічної культуротворчості. Нове розуміння ідеї Бога, піднесення людини як духовної істоти, акцент не на потойбічному, а на земному, людському житті, вплинули й на розуміння суті дозвілля. Охарактеризувати суть нових дозвіллевих практик не можна без аналізу інтелектуальної і практичної діяльності італійських гуманістів, духовних творців і носіїв ренесансних цінностей. Гуманістичний рух Відродження охоплює два ідейні напрями, які спираються на різні філософські традиції античності – громадянський гуманізм та неоплатонізм. Якщо у концепціях громадянського гуманізму акцентується на нормах активного служіння суспільству, формуються максими громадянської етики, утверджуються принципи діяльного життя, то моральна філософія гуманістів-неоплатоніків плекає культ знання та споглядання, сконцентованого на науковій творчості. Так, К. Салютаті ініціює гуманістичну полеміку про значення ідеалу споглядання (*vita contemplative*) та ідеалу активного громадянського життя (*vita active*) у досягненні людиною щастя. Виступаючи прибічником дієвої філософії, яка, на відміну від аскетичної моралі католицизму, сприяє розвитку самосвідомості особистості та її активному творчому життю у суспільстві, а не на самоті, К. Салютаті пропагує гуманістичні ідеї, які ґрунтуються на опануванні античною спадщиною та цілісною системою гуманітарного знання. Наслідком та необхідною умовою «вченого» дозвілля стає життя на віллі, яке символізує наближення до блаженної Аркадії «золотого віку». Набувши нових форм і принципово іншого ідейного змісту в епоху Ренесансу, вілла в усьому (в архітектурному й декоративному оформленні споруди, стилі парку, бібліотечному насиченні, комплектації студіоло) мала сприяти вченому *otium* в умовах сільського усамітнення й ідеалізованого сільського побуту.

Ренесансний тип мислення, зберігаючи зв'язок реального з ірреальним, чуттєвим і надчуттєвим, земним і божественним, ґрунтувався на земних, практичних цінностях, життєствердних антропоцентричних критеріях. Дозвіллієві практики ренесансної епохи характеризують, передусім, ідеалізовані форми повсякденного «життя в античності».

Першим гуманістом епохи Відродження, який не лише усвідомив глибоку невідповідність між середньовічними нормами моралі й реальними людськими потребами, але й обґрунтував проблему дозвілля в антропоцентричному контексті був поет, мислитель, філософ Ф. Петрарка (1304 – 1374). Світ, змальований поетом у його трактатах, сонетах, листах, діалогах, був світом мирської культури, світом ренесансної людини, яка цікавилася поезією, філологією, історією (передусім античною). У творах філософа особливо відчутний ідейний і творчий вплив римських мислителів Цицерона й Сенеки, а також апологета християнства Святого Августина. Поєднання Петраркою середньовічного аскетизму й життєрадісного вільнодумства відображає усю складність, неоднозначність і суперечливість ренесансної епохи. З презирством сприймаючи щоденні турботи і клопоти, цінуючи насолоду від усамітнення, Петрарка втілює свій ідеал дозвілля, переконаний, як і Цицерон, у тому, що «про дозвілля варто турбуватися не менше, ніж про заняття» [18, с. 63].

У творі «Про усамітнене життя» Петрарка змальовує два діаметрально протилежні життєві стилі – серед людського натовпу й міської метушні та на самоті. Життя на самоті, синонімічне свободі духу, вивільняє людину від буденних клопотів і турбот, створюючи можливості для внутрішнього самовдосконалення та розвитку. «Усамітнення робить людей безтурботними і спокійними, місто ж – збудженими, заклопотаними і метушливими» [18, с. 68]. Проте, якщо усамітнене життя в основі своїй має радісне дозвілля, то міський спосіб життя ґрунтується на безрадісній праці.

Людина зайнята (*Occupatus*) постійно перебуває у стані смутку, неспокою, невдоволення собою та навколишніми, адже, переобтяжена справами й проханнями клієнтів, уночі страждає від безсоння, а дні витрачає на тривожні турботи й непотрібні заняття. Похмура, бліда, роздратована, хвора, розлючена, вона відчуває відразу й до себе, і до оточуючого (ворогів,

прихильників, рабів). І дяку отримує належну: «сусіди її ненавидять, співгромадяни нею обтяжені, родичі або ж бояться, або ж висміюють. В усіх вона викликає підозру й ніхто їй не довіряє» [18, с.78]. Та й моральні якості така особа має відповідні: відсутність переконань, принципів, привильності, супроводжується життєвою глупотою [там само, с.114]. Від подібних нападів та бід може вберегти лише «задоволення усамітненого життя» [18, с.122], коли людині зайнятій не доведеться жити у страхіві, невизначеності й невідомості перед завтрашнім днем та перед майбутнім, які залежать не від неї, а від численних випадковостей, але задовольнятися сьогоденням, не відкладаючи на іншу днину ті добродесні справи, які можна зробити сьогодні [18, с.122]. Характеристика людини зайнятої, змальована Петраркою, нагадує нам заклики Сенеки, який зневажливо ставився не лише до високих посад, до завжди «зайнятих» політичних діячів, які прагнуть працювати довше, ніж можуть, до торговців, яких виганяють з Базиліки, лише «спускаючи на них собак». Засуджуючи дозвілля свого часу як таке, яке зводиться до одного – удосконалення у розпусті, Сенека доходить висновку: ніхто з тих, хто дбає про задоволення своїх бажань, не знає справжнього дозвілля і, навпаки, на справжнє дозвілля може претендувати лише людина, яка усвідомлює його цінність і має можливість «заглибитись у себе» [22].

Людина усамітнена (Solitarius), переконаний Петрарка, перебуває у душевному спокої, використовуючи час не лише для споглядання неба й зірок, але й на здійснення «чесних справ» і «приємного читання», адже свобода передбачає можливість йти за духовним покликанням. І з цим станом «не можуть зрівнятися жодні радощі міського жителя, жодні звеселяння, ні навіть надмірна пишнота правителів» [18, с. 70]. Адже замість неперервного міського клопоту людина усамітнена знаходить спокій, замість гамору винагороджується тишею, замість натовпу відроджує себе саму – і як гостя, і як товариша, і як оповідача [там само, с.73]. Вона не має заздрощів, ненависті, страху й зайвих бажань; не вимагає влади, багатств чи громадського визнання; «її ночі безтурботні, дні спокійні, а застілля безпечні» [там само, с.74]. Лише живучи в усамітненні, у людини зароджуються високі й блаженні думки та відбувається

спілкування з Богом, який є «скрізь і завжди» [18, с. 95]. У людини усамітненої, «якій заздалегідь відомо, що вона повинна зробити, у якої раз і назавжди розподілений час не лише на кілька годин наперед, але й на все життя, ні день, ні ніч, не бувають занадто довгими: найчастіше вони коротші, аніж хотілось би» для завершення благородних звершень [18, с.123]. Порівняємо із Сенекою, який переконує, що справжнім може бути лише дозвілля, присвячене філософії та самовдосконаленню: «Тільки ті люди, у кого є час для мудрості, мають дозвілля; тільки вони одні й живуть. Вони зберігають нерозтраченими не тільки свої роки: до відведеного їм часу вони додають і решту, роблячи своїм набутком усі роки, що минули» [22].

Людина зайнята (Occupatus) «то увесь день спить, то бенкетує, то, перебуваючи у пригніченому стані духу, вирішує усілякі непрості й неприємні справи, формуючи всередині себе не людяність, а ненависть – до людей, до навколишнього світу, до занять, до самої себе» [18, с. 99]. Неперервні бенкети та видовища роблять її залежною від вина, «млявою від сну, загнаною справами», нездатною «без нарікань та бурчання» прожити ні хвилини [там само, с.124]. Людина усамітнена (Solitarius), навпаки, увесь час проводить із користю: «прославляє Господа, займається цікавими й важливими справами, роздумує про нові, згадує про старі, а після трудів використовує час для відпочинку й благопристойних утіх» [18, с.75]. Ця думка перегукується із думкою Сенеки, який радив жити «згідно з природою», споглядати те, що створив Бог, пізнавати самого себе завдяки власній безпеці, скромності, мужності, відмові від слави, багатства, влади й високих посад. Досягнути життєвого блага, яким було «життя у дозвіллі», можна, читаючи, роздумуючи про добро і зло, спілкуючись із друзями, «живлячи розум» новими знаннями, «перетравлюючи їх», тобто засвоюючи їх душею і розумом [21].

Водночас, до такого «прекрасного дозвілля» й «необхідного відпочинку» людина має бути «підготовлена», адже усамітнене життя для осіб, не здатних присвятити себе «вченим заняттям», сприймається як вигнання, в'язниця, заслання. Такі люди «просто німіють, не вмюючи розмовляти з книгою або розмірковувати із самим собою» [18, с. 85]. Погоджуючись із

думками Сенеки й Цицерона про щастя мати «вчене дозвілля», Петрарка розглядає його як запоруку «світла душі й радості життя». Розуміючи, що не кожна людина здатна його досягнути, мислитель радить «дослухатися» до голосу природи для того, щоб визначити, який спосіб життя – чи міський, чи сільський, чи будь-який ще – відповідає покликанню й характеру людини. Адже не кожен здатен «звеличитися благочестям або ж ученістю й заслужити визнання й любов нащадків прекрасно використаним дозвіллям». Петрарка стверджує: для тих, хто має дар усамітнення, життя на самоті сприймається як «батьківщина, свобода, насолода», яка створює передумови для розвитку душі, досягнення «божественної плідності розуму», забезпечує вільним часом для занять науками, є джерелом мистецтв та наук [18, с. 102].

У межах дихотомії «життя споглядальне (*vita contemplative*) й життя активне громадянське (*vita active*)», «середньовічний аскетизм і гуманістична життєрадісність», «схоластика й гуманізм», «відкидання радощів земного буття та визнання краси світу й людини», Петрарка вибудовує концепцію ідеального дозвілля, закликаючи:

1. Пізнати Бога і, водночас, пізнати самого себе та інших. Самопізнання мислитель розглядає як таке, яке «ніколи не пізно» почати розвивати (заради самого себе, заради суспільства, заради земного життя). Тому кожна людина повинна «подумати над тим, якою її створила природа і якою вона може зробити себе» [18, с. 85].

2. Вірити у силу розуму й можливості людського удосконалення, обов'язковою умовою для якого є «спокійна ясність душі». І найчастіше цей дарунок Бога дістається лише тим, хто селиться усамітнено. Наслідуючи Квінтіліана, поет звеличує розумову працю як потребу і як покликання, адже «неробство завжди може знайти виправдання... проте даремно очікувати часу, коли ми будемо бадьорими, веселими й вільними від усіх турбот. Нехай розум шукає усамітнення скрізь – у натовпі, під час подорожування і навіть під час застілля» [18, с. 89], створюючи в умовах міського гамору умови для усамітнення, яке є «священне, природне, чесне й найчистіше із усіх справ людських» [там само, 89]. Усамітнення нікого не зрадить, нікому не збреше, нічого не спотворить, нічого не

приховає, довіряючи лише власній совісті та маючи єдиного свідка – Бога [там само, с. 90]. Усамітнення дарує людині щастя і спокій, будучи неприступною цитаделлю від усіх життєвих негараздів [18, с. 90]; дає змогу поєднувати корисне з приємним, роблячи відпочинок діяльним, а працю – спокійною [18, с. 105].

3. Пам'ятати про те, що гідність і людяність людини як якості, закладені в неї не народженням, а природою, але їхній розвиток відбувається лише «завдяки самому собі», «завдяки власним зусиллям».

4. Поєднувати моральну, релігійну й соціальну складові формування особи. Так, соціальний аспект зводиться до діяльності на благо своєї країни й суспільства: «Якщо у мене буде така можливість, я охоче підкорю власні інтереси суспільним, зроблю усамітнення корисним не лише собі, але й світу» [18, с. 81], пам'ятаючи про те, що щастя людини – це не її пишномовні слова, а мовчазні справи. Тут доцільно згадати погляди Цицерона, який визнає корисним для держави лише *otium* пізнавальний, бо пізнавальна діяльність має державні інтереси. А «...нехтувати знаннями в державних справах мудрій людині не слід, бо вона повинна оволодіти усім, чого не знає, але що колись-таки може знадобитися» [28, с. 34]. Цицерон стверджував, що заняття філософією і літературою мають не просто заповнювати дозвілля (*otium*) освіченого римлянина, а й бути критерієм оцінювання державної діяльності (*negotium*).

На думку Петрарки, справжнього щастя й найвищої істини буття людина може досягнути лише звернувшись до релігії, до Бога як невичерпного джерела благочестя, дякуючи Господу за удосконалення власної душі, яка «з кожним днем стає краще й краще» [18, с. 77], за тиху радість, прекрасні надії й благочестиві почуття, за совість чисту, богобоязненну й спокійну [там само, с. 78]. Петрарка закликає жити й померти так, «щоб і те, і інше було лише заради Бога» [18, с. 99]. Звертаємо, водночас, увагу й на зворотній зв'язок – «добročесності душі, передусім, помірність, додають здоров'я тілу» [18, с. 79] і не зайвим є до глибокої старості зберігати не лише душу спокійною, а й тіло здоровим [18, с. 100]. Розвинути, «зростити» у собі гідність, добročинність і доблесть (*virtus*) можна завдяки поезії, філософії, наукам.

5. І найголовніше – людина, яка не має свободи й дозвілля, не має істинних результатів своїх життєвих зусиль, а тому приречена на нещастя [18, с. 80]. Якщо у трактаті «Про усамітнене життя» Петрарка обґрунтовує ідеал дозвілля, присвяченого літературним та науковим заняттям, то у праці «Про монашеське дозвілля» наполягає на філософському спогляданні.

6. Формулюючи свій життєвий ідеал, поет пише: «Не терпіти нужду і не мати надлишку, не командувати іншими і не підкорятися – ось моя мета» [27, с. 71]. Проте додавав, що для можливості правильного використання свого дозвілля, окрім усамітнення (чи у сільській місцевості, чи у місті серед людської метушні), не варто забувати про дружбу й нехтувати присутністю друзів. Наявність друга, «який ніколи і ні в чому не зрадить, ніколи не збреше, заради якого ти здатен на все, без якого дозвілля втрачає будь-яку приємність, від якого надходить допомога й захист у тяжку годину, істинна радість в час удачі» [18, с. 111], лише прикрашає усамітнення, не порушуючи його.

Особистий приклад і творчість Петрарки вплинули на гуманістичні уявлення про роль і призначення дозвілля, про замиське життя і радощі «усамітненого» дозвілля. У результаті виник складний інтелектуально насичений феномен аристократичної замиської резиденції, яка функціонувала не просто як будиночок для відпочинку за містом, а як райське місце, сповнене радості і задоволень (Альберті «Про сім'ю»). Цьому сприяли вчені заняття і наукові дискусії, які змінювалися прогулянками, бенкетами, танцями, співами, звеселяннями. Святкування й розваги, спілкування з однодумцями, прийоми, лише підкреслювали усамітнений спокій, духовну свободу і сільську тишу. Тому на віллі панувала атмосфера серйозного і грайливого, буденного і святкового, земного і небесного, гумору і глибокої інтелектуальної діяльності.

Час для ренесансних інтелігентів «тотожний культурі, він не порожня тривалість, а діяння, «essercizio», буття культури. Володіти часом – означає окультурюватися в ньому, удосконалюватися в «гідних речах», вчитися і мислити. Це такий природний дар, який доводиться, щоб він залишився лише «всередині» нас, утримувати у собі постійними зусиллями й здобутками» [3, с. 115]. Водночас, така раціональність у використанні часу означає ухилення від

«negotium» заради вченого дозвілля. «Не витратити його даремно – означає, відповідно, не втратити жодної можливості, нехтуючи метушливістю та зовнішністю, звеличити душу і зробити хоча б невеличкий крок до слави, до земного безсмертя» [3, с. 113]. П. Браччоліні йде у відставку для того, щоб «мати дозвілля і вивільнитись від занять»; Дж. Манетті «розподіляє час так, щоб не втрачати його»; Л. Альберті переконаний у величезних можливостях часу: «Хто знає, як розпоряджатися часом і не втрачає його, може практично все, може оволодіти усім, чим забажає» [1, с. 410]. Тобто, в епоху Відродження з розвитком самосвідомості людини, яка вбачає у собі не родову істоту, а неповторну індивідуальність, час починає усвідомлюватись як велика цінність.

Природно, що для наукових занять у тиші і спокої гуманіст обирав не міський гамір, школу чи придворні апартаменти, а палац, віллу, монастирську бібліотеку, замський будинок, «де було спокійніше і приємніше, ніж у місті», де були «усі задоволення і зручності», де приємно розмовляти, переглядати античні рукописи і дискутувати: флорентійські неоплатоніки збиралися на віллі Медичі у Кареджі; Ніколя де Кламанж – у Фонтен-о-Буа; Альберті – у Парадізо.

Джерелами радості і задоволення могли бути і споглядання краси природи, і читання, і вчені диспути, і твори мистецтва. Замська резиденція – це приватний світ господаря і його гостей, свобода самовираження яких нічим не обмежувалася [24, с. 10–56]. Тому вілла мала захищати від спеки, негоди, життєвої метушні, обтяжливих повсякденних турбот, але при цьому бути відкритою до міського багатолюддя, до «громадянської» соціальності й культури, до простору макрокосму, природної багатоманітності, яка спостерігається за вікном [4, с. 302-303]. Як зазначав Л. Баткін, вілла відіграла роль специфічного хронотопу між селом і містом, дружнім спілкуванням і самотністю, красномовством і мовчанням, життям споглядальним і діяльним, «незайманою» природою і «обробленими» полями.

Духовні й культурні коливання, характерні для перетворення середньовічної аксіології дозвілля на ренесансну, втілені у діяльності гуманістів, які збиралися на віллі Антоніо Альберті (1358–1415) у Парадізо. Реальне спілкування змістовно не відрізнялося від уявної моделі, якої ренесансні гуманісти намагалися

дотримуватись. Ідеал людського життя, з їхнього погляду, – це життя без поспіху, втоми, горя, страждань і знервованості. Гуманіст «із задоволенням встає зранку, насолоджується ароматом неба і рослин, із задоволенням сідає на коня, із задоволенням працює при свічах, із задоволенням розвиває своє тіло, дихає, існує у світі. Він живе у злагоді із навколишніми і самим собою. Він переконаний, що «немає більшого блаженства у світі, аніж жити щасливо» [15, с. 241]. І засобом для досягнення такого життя і духовного спокою є дозвілля, сповнене кохання, музики, співів, споглядання краси природи. Таким зразком було життя Альберті, який «аніскільки не страждав від людської відокремленості; замість того, щоб виявляти свою слабкість, його становище давало йому привід для нової енергії. У нього не було сумного настрою від того, що він був єдиною, оригінальною, відмінною від інших істотою. Він не схвильований, не збуджений, не безпорадний» [15, с. 38–39].

Життя на віллі спливало за чітко визначеною напередодні програмою, мета розробки якої – проведення дня без смутку й одноманітності. «Зібравшись зранку, все товариство Парадізо прямувало у каплицю помолитися; там на них чекали капелани, і всі набожно слухали обідню; але потім переходили на зелену галявину або під тінь піній навколо фонтану. Тут уже були розкладені багаті ковдри, поруч буфет і поставець, де у срібних вазах дороге вино й заморські солодощі, також свіжі плоди, вишні, дині, фіги екзотичні звірі бігають по галявині, щебетання пташок на верхівках дерев переносить нас у якийсь земний рай. До пригощань додаються веселі оповідання й танці» [6, с. 135–136]. Наукові дискусії, обов'язкові у цих зустрічах, характеризувала тематична різноманітність: ранкова розмова Фічіно М., Салютаті К. та інших гуманістів зводилася до обговорення того, «яким чином народжується людина, і як робиться розумною і як у неї вселяється розумна душа, і чим, нарешті, стає вона після смерті тіла». Б. дель Антелла і Дж. Де Річчі, прогулюючись, дискутували про «штучне підведення води». Соловей, підлетівши досить близько до товариства, викликав суперечку про кмітливість і наявність розуму у різних тварин. Після денного перепочинку шукали відповідь на питання про шляхи чесного заробляння коштів і причини засудження й переслідування лихварства.

Диспути і розмови чергувалися з бенкетами і співами. Увечері гостей господаря вілли розважав блазень своїм штукарством, граючи ножами й шаблями. У суспільстві доби Ренесансу, з його внутрішніми політичними і соціальними конфліктами, сміх і гумор були не лише потребою. Вони досить швидко перетворилися на мистецтво звеселяти душі, розважати й відвертати від буденних проблем. Звідси – популярність розважальників і блазнів, у яких «на думці завжди якийсь новий жарт, нова дотепність». Вони перетворили мистецтво гумору на ремесло, як Стеккі і Мартелліно, змальовані у Боккаччо.

Особливу повагу серед гуманістів мала музика, захоплення нею, на думку Салютаті К., було «найприємнішим заняттям для людини, і виникла вона, щоб звеселяти дух і заспокоювати сердечний смуток» [6, с. 107]. Роль музиканта на віллі Альберті А. у Парадізо виконував Ландіні Ф. (1325–1397) – сліпий, але видатний музикант, звуки органа якого звеселяли душі старих і закликали до танцю молодь. Між тим, Л. Баткін зазначає, що таке проведення дозвілля було провісником зріліших форм спілкування в «академіях» другої половини XV ст., хоча вони були не лише вченими гуртками, а й «непримусово-товариськими зібраннями, у яких поєднувалися диспут, бенкет, прогулянка, музика, висока поезія і розваги» [4, с. 128]. Такою академією була академія Платона – нова форма самоорганізації флорентійської інтелігенції, утворена 1462 р. зусиллями Фічіно М. Серед однодумців, прихильників Платона і неоплатонізму – скульптор Полайоло А., поети Поліціано А. та Бенів'єні Дж., філософ Піко делла Мірандола.

Флорентійський неоплатонізм характеризувався людяністю, інтимністю і сердечністю, пронизував буденне життя й побут членів Академії. Та незважаючи на уявну легкість, непримусовість і святковість у сприйнятті навколишнього світу, питання, які і хвилювали членів Академії, торкалися істинної сутності людського життя: «Вони вбачають вищу мету життя у спогляданні, яке дає мир душі, як сонце дарує світло небу. Вони намагаються досягнути бога, який є незмінна єдність і єдина незмінність...» [14, с. 324–325]. Лосев О., аналізуючи діяльність Академії, підсумовує: «Це не був якийсь офіційний заклад, юридично пов'язаний з державою чи

церквою. Це не був і якийсь університет, у якому регулярно читалися лекції і в якому слухачі навчалися наук, здобуваючи завдяки цьому якісь вчені або навчальні права... Ця Академія була чимось середнім між клубом, науковим семінаром та релігійною сектою... Час минав тут у різноманітних заняттях, прогулянках, бенкетах, читанні, вивченні та перекладах античних авторів» [14, с. 318]. У 1465 р. засновано Римську академію, 1435 р. – відкрито Неаполітанську академію, яка набула особливої популярності під керівництвом Дж. Понтано. Такі академії з часом поширилися і в інших країнах Європи.

Щоб увійти до вузького кола гуманістів, потрібно було лише одне – мати знання і здібності *studia humanitatis*. У середовищі гуманістів *studia humanitatis* є синонімом поняття «дозвілля» (*otium*, *ozio*) у тому значенні, у якому його застосовував Цицерон. Дозвілля, заповнене інтелектуальними заняттями, протиставляється різноманітним діловим обов'язкам та державній службі (*negotium*, *ufficio*). Баткін Л., аналізуючи біографії гуманістів (Брачолліні, Манетті, Страда, Салютаті, Альберті) у контексті їх протиставлення *negotium* – *otium*, доходить висновку, що пошуки істинного покликання незалежного дозвілля, відмежованого від звичних і практичних професій, відбуваються саме в середовищі гуманістів. Вихідна антитеза «*otium* – *negotium*» – вирішальна для розуміння соціальної природи гуманістів, конкретизується й розкривається в семантичній опозиції служби і служіння, професії та покликання, зовнішнього та внутрішнього, буденного і святкового [3, 4]. Тобто визначальною ознакою гуманістичного кола була тільки духовна спільність, яка частково соціалізувалась і перетворилась на спільність реально групову, але через свою ефемерну природу не могла бути цілком матеріалізована [4, с. 62]. Так, змальовуючи товариство, яке збиралося на віллі Парадізо в Альберті, О. Веселовський, назвавши флорентійців, додає, що досить швидко до товариства приєдналися падуанці й венеціанці, представники Парми, Неаполя, Пізи, Верони. Серед них – теологи, математики, маги й астрологи; судді, музиканти й торговці, графи, маркізи і просто «відомі» італійські громадяни [6, с. 79–80, с. 114–116]. Тобто гуманісти становили соціально-культурну групу, неформальну і

водночас, свідомо відокремлену від інших. У ній головними були не соціальні ролі чи значення індивіда, а те, як особистість виявляла себе у цій ролі.

Предметом особливої уваги ренесансного гуманізму, зорієнтованого на усвідомлення проблеми людини, стають моральні й етичні виміри дозвілля. Морально довершеною людиною стає лише завдяки діяльності, а земна доброчесність втілюється у практичних звершеннях, у веденні господарства, в успішній державній службі, набуваючи матеріального і фінансового вираження. Полеміка із середньовічним аскетизмом, вивільнення чуттєвого від тисячолітніх звинувачень у людській гріховності – спільна ознака життя і мислення Відродження. Водночас, сприйняття життя не вичерпується чуттєвими насолодами, значно більше важить потяг до творчості і знань. Античний ідеал дозвілля в епоху Ренесансу, сповнений, на відміну від ідеалу середньовічного, світсько-раціоналістичного змісту. Саме з цих світсько-раціоналістичних позицій і усвідомлюється роль дозвілля в суспільстві та його аксіологія.

Водночас, необхідно вказати й на те, що гуманістично-неоплатонічне сприйняття дозвілля, характерне для ренесансної епохи, є здобутком переважно теоретичної думки та висококультурного світського життя, залишаючи за межею аналізу «той побутовий індивідуалізм, який є стихійним, нестримним і нічим не обмеженим явищем» [14, с.110].

Гуманістам, чие життя сповнене «солодкого дозвілля», протиставляється натовп з її «лінивим дозвіллям», інтелігентній меншості – неосвічена більшість, духовно насиченій діяльності – земні тілесні пристрасті, доброчесності мудреця – нестримність і непостійність думок черні. Тобто естетизація й індивідуалізація повсякдення була реальністю лише для вузького кола людей – витончене мистецтво життя, трансформувавши типові форми життєвого побуту в художні, вимагало значних коштів і відповідного обсягу дозвілля. Тому інтелігенція цієї доби прагнула бути матеріально незалежною (що високо цінував уже Петрарка) і саме ця риса характеризує італійських гуманістів загалом [4, с. 200–202; 10, с. 390; 25, с. 5–7].

В. Да Бістіччі (1421–1498) розмежовував і навіть протиставляв джерела, які забезпечували існування гуманіста і

його вчені заняття, вказуючи на відсутність соціальних ознак, за якими можна було б відрізнити гуманістів від негуманістів. К. д'Ареццо викладав у Флорентійському університеті, хоча весь вільний час витрачав на словесність (*ozio alle lettere*). Л. Бруні був папським секретарем, власником скрипторію і канцлером комуни, П. Браччоліні – власником скрипторію, М. Веджо – каноніком [4, с. 60–61]. Гуманісти, переважно належали до привілейованого класу, що дало підстави Ж. Делюмо стверджувати: сила гуманізму, принаймні у Флоренції, була силою правлячого класу [10, с. 390]. До того ж, гуманісти у полеміці з іншими культурними групами наголошували на своєму протистоянні «некультурному натовпу», на своїй духовній перевазі та інтелектуальній гідності. Та незаперечним було й те, що вони значно більшою мірою, ніж їхні середньовічні попередники, ідейно і духовно впливали на різні соціальні верстви. «Під їхнім впливом і за їх участю значно розвинулось те, що ми сьогодні називаємо суспільною думкою, а події культури вперше набули соціальної значимості» [19, с. 20].

Отже, гуманістична полеміка, ініційована Петраркою, стосувалася ідеалу споглядання (*vita contemplative*) й ідеалу активного громадянського життя (*vita active*). У працях гуманістів (Салютаті К., Конверсіні Дж., Ринуччині А.) акцентувалося на інтелектуальному аспекті *otium*, насиченого спогляданням істини і науковими заняттями, які збагачували внутрішній світ людини, зміцнювали її силу духу, і були за своїм змістом «працею на дозвіллі» (*in otio meo negotia*). Захист споглядального життя, «життя на самоті», присвяченого приватному дозвіллю, сповненого наукових занять, супроводжувався обґрунтуванням доцільності активної громадської позиції на благо суспільства.

Цьому дозвіллю протиставляється «ліниве дозвілля» неосвіченої більшості. Водночас неформальна група гуманістів була по суті дозвіллевим об'єднанням однодумців, створеним не за посадовими чи аскриптивними ознаками, а за суб'єктивно-змістовими й особистими, оскільки функції, на які претендували члени цієї групи, не збігалися ні з офіційним становищем особи, ні з її політичними симпатіями чи соціальними поглядами, ні з професійним статусом індивіда.

Об'єднавчим чинником було дозвілля, сповнене вченими заняттями й відкрите лише для «гідних». Вілла епохи Ренесансу почала сприйматися не лише як місце для відпочинку, вченого дозвілля, а й як стиль життя, який ґрунтувався на правилах, спрямованих на досягнення духовного й морального особистісного удосконалення.

Література

1. Альберти Л. Б. О семне. Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы / [сост. : И. А. Дворецкая и др. ; ред. Е. М. Лазарева]. М. : Юристь, 1996. С. 353–411.
2. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. Сост. С. В. Перевезенцев. М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. 448 с.
3. Баткин Л. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления / отв. ред. проф. М. Алпатов. М. : Наука, 1978. 200 с.
4. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М. : РГГУ, 1995. 448 с.
5. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / пер. с нем. Смоленск : Русич, 2002. 441 с.
6. Веселовский А. Н. Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV–XV столетия. М. : Синодальная типография, 1870. 399 с.
7. Гершензон М. Франческо Петрарка // Петрарка Ф. Сама Любовь: Стихи и проза. М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. 320 с.
8. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М. : Изд-во МГУ, 1985. 384 с.
9. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. [Сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л. М. Брагина] ; М. : Наука, 2004. 358 с.
10. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. 720 с.
11. Дильтей В. Воззрение на мир. Исследование человека со времен Возрождения и Реформации. Очерк 1. Постижение и исследование человека в XV и XVI веках [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://progvek.com/classik/dilthey/ocherk1>.
12. Игошина Е. П. Проблемы живописной декорации венецианских вилл эпохи Возрождения: вторая половина 16 в. : дис. . канд. искусствознания : 17.00.04. М., 2005. 278 с.

13. Козлова С.И. Итальянские сады эпохи Ренессанса. Структурная организация и семантика: дис. . д-ра искусствоведения : 17.00.04. М., 2011. 361 с.
14. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М. : Мысль, 1978. 750 с.
15. Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века. Кваattroченто / пер. К. Швареалон. СПб. : Изд-во Л. Ф. Пантелеева, 1904. 592 с.
16. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения / сост. текстов и общ. вступ. статья В. П. Шестакова. М. : Музыка, 1966. 572 с.
17. Мурало М. Дворцы Италии. Венето / пер. И. Волков, Е. Игошина, О.Уварова. М. : СЛОВО, 2005. 514 с.
18. Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические / пер., коммент., указ.: Н. И. Девятайкина. М. : РОССПЭН, 1998. 479 с.
19. Петров М. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса / под ред. В. И. Рутенбурга. Л. : Наука, 1982. 218 с.
20. Сабаш Ю. С. Гуманізм як феномен італійської культури: монографія. К. : ДАКККіМ, 2008. 316 с.
21. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія / [пер. з латин. А. Содомора]. К. : Основи, 1995. 604 с.
22. Сенека Л. А. О скоротечности жизни. Историко-философский ежегодник. 1997. С.16-40.
23. Сочинения итальянских гуманистов эпохи возрождения (XV век) / под ред. Л. М. Брагиной. М. : Изд-во МГУ, 1985. 384 с.
24. Тучков И. И. Виллы Рима эпохи Возрождения как образная система: иконология и риторика : дис. . д-ра искусствоведения : 17.00.04. М., 2008. 1072 с.
25. Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма / пер. с нем. И. П. Рассадин. М. : Типография М. П. Щепкина, 1884. Т. 1. 481 с.
26. Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма / пер. с нем. И. П. Рассадин. М. : Типография М. П. Щепкина, 1885. Т. 2. 542 с.
27. Хлодовский Р. И. Франческо Петрарка и гуманизм Треченто. История всемирной литературы: в 9 т. Т.3. / АН СССР ; Ин-т мировой лит. им. А. Горького. М. : Наука, 1983. С. 68–77.
28. Цицерон М. Т. Про державу. Про закони. Про природу богів. К. : Основи, 1998. 476 с.

2.5. Трансформація освітньої парадигми на українських теренах (XVI – XVII століття)

У сучасних умовах глобального й інкультурального світу освіта не може бути ізольованою від тих трансформаційних змін, які відбуваються з людиною і суспільством. Навпаки, її стан, рівень і форми функціонування – це адекватна реакція на загальну уніфікацію життєдіяльності соціуму. При цьому завдання кожної національної освіти полягає передусім у збереженні власної ідентичності, що можливо вмілому поєднанню місцевих традицій і загальносвітових тенденцій. Поряд з цим українська освіта та її духовна еліта упродовж багатьох століть була і залишається невід’ємною частиною європейського культурно-історичного простору. Завдяки активній і різноплановій діяльності інтелігенції в українському суспільстві століттями утверджувалася європейська за змістом система моральних цінностей, формувалася властивий для європейців стиль мислення та спосіб життя.

Нинішній стан розвитку країни вимагає використання передового досвіду створення європейського рівня освіти українською інтелігенцією впродовж попередніх століть, до яких, насамперед, належить період ранньомодерної України (XVI – XVII ст.) – час духовного піднесення і пробудження національної свідомості українського народу, що змістовно перегукується із сучасним станом українського соціуму. Як тоді, так і зараз, після Революції Гідності і в умовах гібридної війни з Росією за збереження суверенітету держави утверджуються відчуття рідної землі, Вітчизни, зв’язків поколінь, історичного обов’язку збереження культурно-мистецьких, мовно-конфесійних, освітньо-виховних і звичаєво-обрядових традицій предків, без яких неможливе існування нації і незалежної держави. А в умовах інтеграції України у європейський простір збереження і розвиток освітньо-духовної культурної традиції набуває ще більшої актуальності.

Тому мета даної розвідки – вивчення стану розвитку української освітньої системи ранньомодерної епохи, основною метою якої було формування духовної, самодостатньої

особистості, впливу на неї ренесансно-реформаційних ідей та її ролі у творенні єдиного з Європою культурно-освітнього простору.

Пожвавлення соціально-економічних процесів на українських землях, пришвидшений розвиток міст і зміцнення міщанського стану, проникнення ідей гуманізму і Реформації у XVI – XVII ст. привели до усвідомлення необхідності поширення освіти, відкриття навчальних закладів, нагромадження наукових знань. А це вело до відродження національної самосвідомості українців і спричинило розгортання руху за національне визволення, що саме собою не могло не зумовити нагальну потребу в освічених людях, знавцях мов, переконливих патріотах-полемістах, учених-богословах, лідерах-риторах, письменниках, поетах і вчителях. Тому цей період в історії нашої держави називають часом національно-культурного відродження.

Цей процес в Україні відбувався у дуже складних умовах, бо більша частина українських земель перебувала у складі Литви, Польщі, а згодом – Речі Посполитої, де соціально-економічне пригноблення поєднувалося з національно-культурним. Панівна нація не лише принижувала, але й намагалася викоренити українську культуру і мову, знищити місцеві звичаї і традиції, переслідувати православну віру. Католицька церква прагнула остаточно поневолити православне населення, яке позбавили економічних, політичних і судових прав, виключали із громадсько-суспільного і духовно-культурного життя. Будучи неспроможними покатоличити українців, польські магнати і шляхта вдалися до запровадження унії і утворення Греко-Католицької церкви під верховенством Папи Римського (1596). Щоправда, не потрібно забувати, що до церковної унії прагнула частина православного духовенства і українських феодалів, які приймали чужу віру й мову, встановлювали родинні стосунки з польською шляхтою, переймалися уже політичними і культурними інтересами панівної нації, забуваючи при цьому свою рідну мову, віру, культурні надбання і традиції або ігноруючи їх. М. Грушевський так описував тодішній стан українського суспільства: «І почуття безпорадності обіймало українське громадянство. Здавалося, що перед цим натиском польської державності, польської культурності, польської національності

виходу немає, і українству доведеться тільки тихо коритися сьому переможному процесові» [7, с. 422].

Проте більша частина українців, які залишалися православними, починає гуртуватися на захист своїх соціальних, національних і конфесійних прав, що з часом переросло у Національно-визвольну війну під проводом Богдана Хмельницького. В українському суспільстві визріло глибоке переконання, що полонізація і окатоличення загрожують не тільки втратою мовно-культурних і православних традицій, але й самому національному існуванню народу. Тому потрібно відстоювати свою культуру, розвивати свою систему духовних цінностей, близьку до тієї, яку проповідували західноєвропейські гуманісти і реформатори, утверджувати вітчизняну самосвідомість. Отже, політичні та ідейно-релігійні потреби часу надали українському культурному відродженню глибокого громадянського змісту і національно-патріотичного спрямування. А вирішити це життєво необхідне питання якнайшвидше можна було у тогочасних умовах поширенням грамотності, організацією шкіл і друкарень, написанням і розповсюдженням підручників, підготовкою учителів і письменників, зверненням до історичного славетного минулого українського народу і відображенням його в історичних і полемічних творах тощо. У здійсненні цих завдань головну роль відіграла українська інтелігенція, козацтво, міщани і деякі магнати та шляхтичі.

Перебуваючи на кордоні греко-слов'янського культурного простору і латинської Європи, українська еліта розуміла життєву необхідність розвитку освіти, бо саме освіченість не лише впливає на формування особистості, але й визначає її місце у суспільстві та забезпечує прогрес усього соціуму. Так зароджується ідея громадсько-політичної значущості освіти та залежності суспільного розвитку від її поширення, постає завдання створення української світської школи.

У формуванні національної освітньої системи важливу роль відігравали досягнення українського шкільництва попередніх часів, передові європейські гуманістичні і реформаційні ідеї розвитку освіти та практика діяльності єзуїтів в Україні, яким судилося здійснити освітню «революцію» у XVI – XVII ст. Загалом же установи шкільної і вищої освіти в

Україні почали функціонувати лише з другої половини XVI ст., хоча українці здобували вищу освіту значно раніше у найвідоміших навчальних закладах Центральної і Західної Європи, а на українських землях існували церковні і монастирські школи для хлопчиків і дівчат. Вони функціонували не лише у містах і містечках, але й багатьох селах, де навчалися діти різного соціального походження. Школи називалися парафіянками, або дяківками, бо для них громада або багатий меценат призначали освіченого дяка, до обов'язків якого входило навчити дітей читати, писати, рахувати, співати церковних пісень і молитися [2, с. 32]. Лише забезпечені верстви мали можливість наймати для виховання своїх дітей освіченіших учителів, зокрема іноземців.

У XVI ст. в тогочасній системі початкової освіти існували і своєрідні навчальні заклади – січові і полкові школи. Так, на Запоріжжі січова школа діяла при церкві св. Покрови – головного храму запорожців. Навчалися в них доти, доки повністю не осягнули шкільної премудрості. Деякі ліниві і недбалі школярі вчилися більше 10 років. Відомий випадок, коли якийсь Іван Висота провчився у школі аж 18 років [19, с. 8].

Помітний вплив на формування освітньої системи в Україні мали реформаційно-ренесансні ідеї, які базувалися на передовому європейському педагогічному досвіді. Наприклад, із середини XVI ст. в Україні з'являються протестантські школи. Але спочатку одним із основних способів євангелізації стало навчання українських міщан і шляхти за кордоном. Найпопулярнішим навчальним закладом вважався Краківський університет, де ще у 1409 р. магістр Ян Існер заснував бурсу для бідних литовців і вихідців з України-Руси. Рівень викладання тут був досить високим, оскільки сюди втікали від переслідування західноєвропейські гуманісти. Із Краківським університетом пов'язана доля ледь не половини відомих в Україні протестантських діячів. Серед литовсько-українських сімей, причетних до протестантських громад, за кордоном навчалися Радзивіли, Сапеги, Ходкевичі, Глебовичі, Головчинські, Кішки, Язловецькі, Воловичі, Хребтовичі, Сенюти та ін. [18].

Повернувшись на батьківщину, вони для поширення протестантських ідей та освіти загалом відкривають свої школи,

серед яких найвідоміші кальвіністські і соцініанські навчальні заклади. Більшість кальвіністських шкіл були початковими і середніми, в яких вивчали сім вільних наук: тривіум (граматику, риторику, діалектику) і квадривіум (арифметику, геометрію, астрономію, музику). У школах вищого типу засвоювали ще теологію, філософію, етику і право [17]. Багато шкіл відкривалося у володіннях шляхтичів, які прийняли кальвінізм (Стадницьких, Язловецьких, Тарновських). Вони фінансують будівництво шкіл, гуртожитків для учнів і студентів, сплачують заробітну плату вчителям, запрошують для викладання іноземних педагогів [12, с. 454].

Серед найвідоміших кальвіністських шкіл виокремимо Дубецьку і Панівецьку. Перша заснована у західній частині Руського воєводства між 1554 і 1559 рр. та проіснувала недовго. Її очолили відомий учений і літератор Григорій Оршак (бл. 1520 – 1579) та знаний діяч Реформації в Україні Франческо Станкар (1501 – 1574). Головна увага у навчальному закладі приділялася вивченню латинської мови, давньоримської літератури і риторики. Школа, як і західноєвропейські гімназії, мала чотири класи і була організована згідно із засадами гуманістичної педагогіки. Сам же Григорій Оршак написав збірник понад 90 морально-повчальних оповідань (казань) на євангельські сюжети під назвою «Постилла польська домашня».

Школа у Панівцях на Поділлі заснована у 1590 р. і проіснувала до 1611 р. Крім семи вільних наук, тут вивчалися філософія і право, що свідчило про високий рівень навчального закладу, де існувала й своєрідна спеціалізація: ті, хто бажав бути священнослужителем, після катехітичного класу переходив у теологічний, а хто хотів учитися за кордоном – навчалися у класах філософії і права. Крім того, викладалися природничі науки, приділялася пильна увага дисципліні і фізичному вихованню [17]. Ці школи сприяли проникненню у вітчизняну систему освіти і виховання західноєвропейських ідей гуманізму.

Мали кальвіністи і вищі навчальні заклади, як-ось Замойську академію, що хоч і не розміщувалася безпосередньо на українських землях, але в ній навчалосся багато студентів з України, і вона вплинула на розвиток української освіти. Академія заснована 1595 р. за ініціативою канцлера і коронного

гетьмана Речі Посполитої Яна Замоїського (1542 – 1605). Буллою Папи Климента VIII академії надано права університету з трьома факультетами: семи вільних мистецтв (atrium), медичного і правничого. Згодом додалися ще чимало факультетів. Програма навчання передбачала два рівні: нижчий, п'ятирічний (classesinferiores) і вищий, академічний (classessuperiores). На «нижчому» курсі було три кафедри: основи філософії і риторики, поетики і аналогії та орфографії. «Вищий» курс забезпечувало сім кафедр: математики, логіки і метафізики, натурфілософії та медицини, елоквенції (ораторського мистецтва). У розширеному вигляді вивчали арифметику, геометрію, астрономію і музику.

Зкладами університетського рівня були кафедри філософії та політики, римського і польського права [33, с. 95].

Помічником Я. Замоїського і власне фундатором академії був син заможного кравця і магістра філософії, королівський «поет-лауреат» Шимон Шимонович (1558 – 1628), який закінчив Краківський університет, а згодом Лейденський, де був учнем французького філософа-гуманіста, кальвініста-гугенота Йозефа-Юста Скалігера (1540 – 1609). Замоїська академія відзначалася високим рівнем викладання, вдало підбраною бібліотекою, мала право присуджувати гуманітарні наукові ступені, хоча чисельно була найменшою з усіх тодішніх вузів – від 50 до 130 студентів. Але, на відміну від інших вишів, у навчанні дотримувалися гуманістичних принципів і віротерпимості, широти поглядів [25, с. 202].

У цьому велика заслуга Ш. Шимоновича і його вдало підібраних соратників із числа львівських українських учених. За життя Шимоновича в академії навчалися майбутній письменник, філософ і педагог Касіян Сакович, діячі Київського братства, школи і колегіуму Ісайя Трофимович-Козловський, Сильвестр Косов, Йосип Кононович-Горбацький та ін. Вчився і польський поет та драматург Якуб Гаватович (1598 – 1679), який своє життя прожив в Україні, знав українську мову, вчителював у Кам'янці-Струмиловій на Львівщині, побував у Бережанах і Вижняках [2, с. 47].

З кінця XVI ст. посилюється вплив соцініан на українських землях, які теж активно займалися освітньою діяльністю. У їхніх

навчальних закладах вчилися в основному міщани і шляхтичі. Найвідомішою була школа, заснована соцініанами у їхньому культурно-освітньому центрі – Ракові, де викладалися гуманітарні дисципліни: латинська і польська мови, етика, право. У школі запровадили трудове виховання, і кожен учень, незалежно від походження, повинен був навчатися ремесла [31, с. 33]. Тут відбувалися й урочисті синоди, на які приїжджали відомі протестантські діячі Речі Посполитої, Німеччини, Голландії і Англії, а під час навчання використовували твори і підручники прогресивних європейських учених і педагогів: Яна Амоса Коменського, Яна Крелля, Ніколо Макіавеллі та ін. [27, с. 339].

Поряд із Раківською існували соцініанські школи у Киселині, Гощі і Берестечку (Волинське воєводство), де, крім мовної підготовки (грецька, латинь, польська, церковнослов'янська), вивчалися математика, діалектика, риторика й основи християнської етики. Відзначимо високий рівень фахової підготовки протестантських педагогів, яких навіть запрошували викладати до православних шкіл. Але із 40-х рр. XVII ст. розпочинається переслідування польською владою соцініан і це призводить до закриття їхніх шкіл (1638 р. у Ракові, а 1644 р. – у Киселині) [34, с. 43 – 44].

Значну роль в організації освітньої діяльності протестантських громад відіграли організовані друкарні, які вони активно використовували для своєї роботи. На українських землях діяли Берестейська, Венгровська, Лащівська і Панівецька друкарні, де видавалися не лише протестантські біблійні та полемічні твори, але й праці з історії, юриспруденції, енциклопедії, словники і підручники. Друкувалися твори античних авторів (Горація, Лукіана, Тацита), праці сучасників (Яна Ласького, Фауста Социна). Особливий успіх мали твори Яна Амоса Коменського («Закони добре організованої школи», «Школа-гра», «Про культуру здібностей»). Серед антикатолицької літератури виділимо видану у Панівецькій друкарні брошуру Яна Хоцімовського «Коротка дискусія про грамоту царя Костянтина», де викривалася незаконність претензій Папи на політичну владу [17]. Ці видання долучали населення українських земель до досягнень західноєвропейської культури, вчили людей

мислити, сприяли поширенню освіченості, розвитку національної мови і національної свідомості.

Найчисельнішими серед неправославних навчальних закладів були католицькі. За допомогою Ордену єзуїтів у Європі, зокрема й Україні, була створена ціла мережа середніх і вищих шкіл, де використовували набутки ренесансної педагогіки. Освітня програма єзуїтів базувалася на культурі латинського слова, але водночас учням прищеплювався кодекс зразків добродесної поведінки. Навчання у школах-колегіумах було ступеневим. У початкових класах інфіми, граматики і синтаксису учні досконало опановували латинську граматику, навчалися писати і говорити латиною; вивчалася також грецька і старослов'янська мови. У наступному класі поетики учні поглиблювали знання класичних мов і засвоювали поетичну стилістику латини. Середня освіта завершувалася класом риторики, де учні оволодівали ораторським мистецтвом. Вищий ступінь освіти здобувався у класах філософії і богослов'я. Філософія ж трактувалася як світська наука взагалі і як вступ до теології, що відповідало томістській традиції. Побожність намагалися трактувати переважно через емоційну сферу, залучаючи вихованців до релігійних процесій, театральних дійств тощо [14, с. 167].

Єзуїтське шкільництво відіграло помітну роль в освіті української еліти, починаючи з другої половини XVI ст. Спочатку українці вчилися в колегіумах Литви і Польщі, а з часом Орден створив низку шкіл в Україні. Перший єзуїтський колегіум відкрили 1571 р. в Ярославлі (Західна Галичина), який очолив один із теоретиків єзуїтської педагогіки Бенедикт Гербест (бл. 1531 – 1598), уродженець Самбірщини, що на Львівщині. У першій половині XVII ст. з'явилися єзуїтські школи у Львові, Луцьку, Перемишлі, Кам'янці-Подільському, Бресті, Фастові, Острозі, Вінниці, Барі, Новгороді-Сіверському, Переяславі, Києві тощо. Вони були представлені майже на всіх етнічно українських землях, зокрема на Закарпатті. Більшість з них функціонувала як школи середнього типу, де існували класи граматики, поетики і риторики. Філософія постійно викладалася лише у Львові й Острозі, та були спроби запровадити її у Ярославлі, Вінниці і Києві [14, с. 168].

Навчання філософії здійснювалося на основі творів Аристотеля в інтерпретації Фоми Аквінського. Програма містила скорочений виклад логіки (діалектики), філософію природи (фізику), метафізику (науку про духовні основи буття), моральну філософію (етику) і математику. Значна увага приділялася проблемі Бога, питанням створення світу, вченню про Трійцю, душу тощо. Використовуючи схоластичну діалектику, яка базувалася на законах формальної логіки, єзуїти виправдовували свої вчинки, терор до іновірців, нехтування найелементарнішими етичними нормами [14, с. 168].

Отже, в означений період в Україні функціонували різні за рівнем викладання і конфесійними ознаками навчальні заклади, які сприяли організації і поширенню освіти. Проте іновірні школи все ж таки слугували також знаряддям колонізації, евангелізації і покатоличення. І це добре розуміла українська громадськість. Тому прогресивні діячі культури й освіти України поставили за мету організувати вітчизняні школи, які б мали національну основу, відповідали потребам часу і за рівнем та змістом навчання не поступалися польським і європейським.

Новий етап у розвитку українського шкільництва розпочинається з відкриття у 1576 р. Острозької академії князем Костянтином Острозьким (1525 – 1608), представником старовинного українського православного роду, який із патріотичних переконань згуртував навколо себе однодумців, щоб протистояти католицькій експансії. Спочатку вона існувала у комплексі з бібліотекою і передбачала функціонування початкової, середньої і вищої освіти. Про те що Острозьку школу вважали вищим навчальним закладом, свідчить заповіт княгині Гальшки Острозької від 16 березня 1579 р., де заклад названий академією, а також єзуїт Антоніо Поссевіно, який у 1581 р. писав, що «деякі князі, як, наприклад в Острозі і Слуцьку, мають друкарні і школи, в яких підтримується схизма», тобто готує вона ревних прибічників православ'я [14, с. 174].

Хоча архів навчального закладу було втрачено, судити про його устрій, систему і предмети викладання можна на основі опосередкованих даних або прикладів аналогічних навчальних закладів. Найімовірніше зразком для організації академії, як і всього Острозького культурно-освітнього центру,

були приватні католицькі і протестантські осередки Речі Посполитої, основа діяльності яких, як ми зазначали, – традиційне для Європи вивчення семи вільних наук. Проте Острозька академія мала свою специфіку, що вирізняло її від польських і інших європейських освітніх закладів. Тут активно використовувалися греко-візантійська спадщина і національні традиції та була своєрідно інтерпретована гуманістична ідея «тримовного ліцею», тобто гебрайсько-греко-латинського, а усвідомлення належності до православного світу зумовило заміну гебрейської мови церковнослов'янською [10, с. 11]. Тобто Острог започаткував слов'яно-греко-латинський тип навчального закладу в Україні й в усій Східній Європі.

Уперше ідею тримовної школи і тримовного виховання через потребу трактування і видання Біблії висунув Еразм Роттердамський. Згідно з еразмівською настановою, функціонували школи й університети Західної Європи. Прикладом став створений при Лувенському університеті у Франції «Collegium Trilingue» (1517) і аналогічний колегіум у Парижі, згодом відомий як Колеж де Франс.

Ідея тримовного ліцею і послужила прообразом Острозької школи, а виникненню її передував вихід друкованої Біблії церковнослов'янською мовою (1581) і Букваря (1578). Останній став підручником двох мов з острозької лінгвістичної тріади. На його титулі написано, що Бог повелів князю «устроити дом на дело книг печатних, к тому же еще дом и детям к научению, ...и избравши мужей в божественном писании искусных, в греческом языке и в латинском, паче же і в русском. И пристави их детищному училищу» [14, с. 85]. Це означало, що на практиці була реалізована ідея рівноправності слов'янської і класичних мов.

Острозьку школу тримовною гімназією (Trilingue Gymnasium Ostrogianum) назвав Симон Пекалід у поемі «Про Острозьку війну». У православному полемічному творі «Пересторога» зазначалося, що тут розвивалися «словенські і грецькі науки» (1605). А Захарій Копистенський у «Палінодії» (1619 – 1622) пише, що в Острозі були оратори, рівні Демосфенові і Софоклові, доктори, які володіли грецькою, слов'янською та латинською мовами, математики й астрологи [13, с. 416].

В Острозькій школі на високому науково-методичному рівні велося викладання церковнослов'янської мови. Це пояснювалося тим, що підготовка до видання Біблії вимагала вироблення певних граматичних засад, ознайомлення з тогочасною мовознавчою думкою. Трьома мовами викладалися і філософські дисципліни. Починаючи з 1583 р., Острозьку школу називають академією. Так про неї писали перший ректор Герасим Смотрицький, ідеологічний суперник православних Іпатій Потій та ін. І хоча це був середній навчальний заклад, за зразком європейських престижних освітніх установ XVI ст. він називався саме так. Статусу університету для неї не зміг добитися навіть В.-К. Острозький, оскільки вона була антикатолицькою, а прерогатива надання таких прав належала саме польському королеві. Це мало і свої позитивні наслідки, адже формальна невизначеність статусу закладу і його приватний характер сприяли виникненню вперше в Україні світської публічної школи, незалежної не лише від держави і католицької ієрархії, але й від Православної церкви. Тобто в Острозі було вперше фактично подолано монополію Церкви в українській освіті [12, с. 544].

Серед викладачів Острозької академії було багато високоосвічених особистостей, чий педагогічний досвід формувався у європейських університетах. Так, українець Кипріан вчився у Падуанському університеті, Ісакій Борискович – в Александрійській патріаршій школі, а греки Никифор Кантакузин і Кирило Лукаріс, який згодом став Александрійським і Константинопольським патріархом, були вихованцями Падуанської академії. Серед поляків, які викладали польську і латинську мови, вирізнявся астроном, математик, доктор медицини, випускник Краківського і Падуанського університетів Ян Лятош. Мали тісний зв'язок з академією Симон Пекалід – латиномовний поет, вихованець Краківського університету, і Христофор Філалет – полеміст і ерудит. Славу Острозькій школі принесли українські полемісти Герасим Смотрицький, Василь Суразький, Іван Вишенський, Клірик Острозький, Тимофій Аннич, поет і перекладач Дем'ян Наливайко та ін. [2, с. 53].

Серед багатьох відомих вихованців школи були Мелетій Смотрицький, письменник, полеміст, педагог і просвітитель, автор «Граматики славенския правильного синтагма»; Гаврило Дорофеевич, поет, перекладач, який вивчав в Острозі в оригіналі «Органон» Аристотеля; гетьман реєстрового козацтва Петро Конашевич-Сагайдачний; Іов Борецький, перший ректор Київської братської школи, митрополит; письменник-публіцист Клірик Острозький та інші видатні тогочасні діячі. «Протягом 60-річного існування Острозької академії (1576 – 1636) за найскромнішими підрахунками її закінчило близько 500 осіб. Вихованці академії стали вчителями, літераторами, друкарями, проповідниками. Національно-визвольний рух в Україні та в Білорусії отримав значний загін культурно-пропагандистських діячів» [23, с. 26].

Необхідно зазначити, що Острозька школа не лише стояла на захисті православних цінностей і Православної церкви, але, насамперед, орієнтувалася на європейські зразки культури й освіти, бо в межах особливого типу православного мислення формувався ренесансно-гуманістичний світогляд. Проте острозькі книжники перебували під впливом реформаційних ідей і не виявляли особливого інтересу до осмислення природних явищ або до звеличення людського розуму. Вони, на відміну від західноєвропейських гуманістів, негативно ставилися до античної культурної і філософської спадщини. Анонімний автор «Перестороги» пише: «Не слухай же тих баламутів, которії тобі вдають, іж би там церков божія правдивая міла бути, где владза світська з духовною змішалася, где пика гніздо собі збудувала, где мудрость світа того панует, где філософія поганська Аристотелева наука, слово божіе виворачает і інако вірити кажет, где духовнії простанню живуть, вольностей вшиляких заживають, на віру (православную) і святуго не словом божим, а мечем воюють» [1, с. 66].

Незважаючи на це, гуманістичне мислення все-таки панувало у стінах навчального закладу. Тут проповідувалася ідея корисності діяльного людського життя, думка про необхідність самореалізації людини у земному світі, теорія про важливість здійснення людиною активної діяльності у різних сферах церковного і світського життя. І як зразок, наводився приклад активного життєвого шляху Костянтина Острозького,

який «умислив утвердити православну віру, предками везде уфундованую. Найпершій старався у святішого патріарха, абися zde дидакалов к уразмноженію наук вірі православної заслав, а он на то маєтностями своїми ратувати надолуження на то не жалует, як юж збудував школу, шпиталі, маєтностями їх надарив. І такі науки словенськії і грецькії у Острогу заложив, друкарню собрав...» [1, с. 28].

Після смерті В.-К. Острозького (1608) академія почала занепадати і це було пов'язане з діяльністю його дочки Анни-Алоїзи Ходкевич, завдяки якій у 1623 р. в Острозі почала діяти єзуїтська місія. Остаточним ударом для академії стали події 1636 р., коли під час пасхальних свят Анна-Алоїза спровокувала повстання православних острозьких міщан, яке жорстоко придушили, а в місті ліквідували усі православні інституції і ввели унію [14, с. 175 – 176].

Новий етап у розвитку української національної освіти розпочинається з виникненням братств, які не лише боролися проти національно-релігійного пригноблення, але й активно сприяли розвиткові освіти і культури. Саме вони стали ініціаторами відкриття нового типу освітніх закладів – братських шкіл, які стали визначними культурно-освітніми центрами у ранньомодерній Україні. Першою такою школою стала Львівська, заснована наприкінці 1585р. львівськими міщанами Юрієм Рогатинцем і Дмитром Красовським та культурно-освітніми діячами Стефаном і Лаврентієм Зизаніями [20, с. 41].

Спочатку це був греко-слов'янський навчальний заклад, а з 1592 р. в школі запровадили вивчення латини як необхідного елементу тогочасної освіти. Першим ректором Львівської братської школи був еласанський архієпископ, грек Арсеній, який разом із викладачами і школярами склав (1588) і 1591 р. опублікував «Граматику доброглаголивого еллинословенського язика» під назвою «Адельфотес» (братство) паралельно грецькою і давньоукраїнською мовами. Цей підручник ознайомлював учнів із закономірностями грецької і української мов (орфографією, синтаксисом, етимологією) і з просодією, тобто віршознавством, що стало обов'язковим у шкільній освіті. Щоправда справжнім організатором навчального процесу у Львівській школі вважають «учителя руського», письменника-публіциста Стефана Зизанія-

Тустановського, який упродовж 1586 – 1592 рр. працював у школі, а згодом в інших закладах [9, с. 129 – 130].

Ректорами і вчителями Львівської братської школи в різний час були такі відомі культурно-освітні діячі, вчені і письменники-полемісти, як Лаврентій Зизаній, Іван Борецький, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Павло Беринда, Гаврило Дорофієвич, Ісайя Трофимович-Козловський, Йоаникій Волкович, Сильвестр Косов та ін. Припускають також, що в школі вдосконалював свої знання майбутній церковно-політичний і культурно-освітній діяч, архімандрит Києво-Печерської лаври та організатор друкарні при ній Єлисей Плетенецький. Із цієї школи вийшли ректори братських шкіл у Рогатині, Бресті, Перемишлі, Вільні, Любліні, Городку, Комарні тощо [20, с. 55 – 56]. Усього, за підрахунками дослідників, на українських землях наприкінці XVI – першій половині XVII ст. діяло приблизно 30 братських шкіл [8, с. 28 – 29].

До навчальних закладів середнього рівня належала також і Луцька братська школа, відкрита 1620 р. під протекторатом братства, оскільки воно отримало у 1619 р. привілей, згідно з яким міщанам було надано дозвіл заснувати школу «для побожних наук людей молодих потребною». Згідно зі Статутом Луцької братської школи (1624), в ній вивчалися мови, а також «вільні» науки, тобто курс семи вільних мистецтв. Тому школу теж називали греко-латино-слов'янською [8, с. 34].

Ці школи вважалися народними, бо різнилися передусім демократичністю своїх внутрішніх засад, згідно з якими тут мали право навчатися діти усіх станів і також сироти, оскільки заклади утримувалися за кошти братств. Тому від педагогів вимагалось навчати і любити дітей однаково як синів багатих, так і сиріт убогих, і навіть тих, хто просить милостиню на вулицях. Школи стали продовженням традиції тримовної Острозької академії та навчали давньоукраїнської, грецької, латинської і польської мов, хоча останні дві нелегко приживалися в українських школах, бо асоціювалися з усім католицьким. Але поряд із навчанням мов, викладалися діалектика, поетика і риторика, які повинні були навчити вихованців вести полеміку і дискутувати з уніатами і єзуїтами. Для цього також на практичних заняттях учні складали промови, вели дискусії, декларували й організовували театральні дійства.

У братських школах добре усвідомлювали суспільне значення освіти і виховання. Так, у 1609 р. у братській друкарні Львова вийшов збірник «О воспитании чад» [9, с. 130]. Багато чого запозичували школи і у протестантів, користуючись навчальними планами, розробленими для протестантських навчальних закладів, де багато уваги приділялося культурно-естетичному вихованню. Так, у Львівській, Київській, Луцькій та інших школах співи вважали одним з основних предметів навчання. Заняття проводилися, як правило, у суботу, а учні, яких відібрали у церковний хор, отримували певну платню, одяг і харчі. У статуті Луцького братства був цікавий пункт, згідно з яким керівники його зобов'язані однаково піклуватися як про вчителів, так і про учнів, здібних до співу. Не випадково, що найкращі вихованці Львівської братської школи стали відомими композиторами: Чернушин, Шаваровський, Яжевський, Пікулинський, Мазурик та ін. [3].

Викладали у братських школах малювання і віршування. Щодо змісту інших світських наук важко судити. Але історичні і географічні знання включалися у різноманітні повчання релігійного змісту, у курси богослов'я та інші предмети. А курс математики, який викладався учням філософського класу Києво-братської колегії, охоплював цивільну і військову архітектуру, механіку, гідростатику, геометрію, гідравліку, географію й відомості з інших галузей знань. І взагалі, з урахуванням передових поглядів на значення освіти і намагаючись протиставити свої заклади єзуїтським, братчики прагнули зробити свої школи зразковими. Навчання мало тут характер «українських студій» (*studii Rutnenici*), бо навчання проводилося на близьких учням т.зв. «простій» і слов'янській мовах, в чому організатори вбачали засіб збереження української народності і могутній важіль розвитку української культури.

Про новаторський характер братських шкіл свідчить розроблений Львівським ставропігійним братством Статут школи під назвою «Порядок шкільний» (1596), який є важливою пам'яткою української педагогічної думки [20, с. 160 – 166] і дає уявлення про організацію навчального процесу, бо став зразком і для інших шкіл. Згідно зі Статутом, одним з основних принципів функціонування школи був контроль братства за її діяльністю. Два

обраних братством представники повинні були турбуватися не лише про матеріальне забезпечення навчального закладу, але й наглядати за вчителями, здійснювати контроль за прийомом дітей у школу, визначати оплату за навчання, спостерігати, щоб батьки не втручалися у процес навчання тощо. Перший параграф Статуту гласив: «Должны быть приставлены от братства два опытных человека, чтобы наблюдать за учебой, а также за хорошими и плохими делами дидаскалов, ибо что посеет человек, то и пожнет. И тем братьям должен быть дан реестр под печатью братской, в которой дидаскалы должны вписывать данные об учебе детей, отчет лет и учебы детей и уплату им, т. е. дидаскалам» [2, с. 79].

Навчання мало розпочинатися й завершуватися у визначений дидаскалом час – «на дев'ятий час» (§ 6). Учитель мав дбати про відвідування занять учнями, з'ясовувати причини пропусків, а прогульників виключати зі школи (§ 7). Кожного ранку проводилися опитування «вчорашньої науки» і перевірка письмових завдань (§ 10), а по обіді «пальчики должны писать сами на таблицах каждый свой урок, заданный ему учителем».

Отже, Статут передбачав режим навчальної діяльності учнів упродовж усього дня, окреслюючи коло їхніх обов'язків. Статут зобов'язував учителя бути зразком моральної поведінки: дидаскал, или учитель, этой школы должен быть благочестивым, умным, смиренно мудрым, кротким, сдержанным, не пьяница, не развратник, не лихоимец, не сребролюбец, не злой, не завистник, не смехотворен, не сквернословец, не волшебник, не басносказатель, не пособитель ереси, не нарушитель благочестия, а во всем представлял образ для подражания, и чтобы ученики были, как учитель их» [2, с. 79].

Ставлення вчителя до учнів повинно було базуватися тільки на їхній успішності і ставленні до навчання, а не на матеріальному становищі батьків: «Учить дидаскал и любит должен всех детей одинаково, как сынов богатых, так и сирот бедных, и тех, кто ходит по улицам, прося подаяния; кто сколько научиться может по своим силам, только не усерднее одного учит, чем другого...» [2, с. 80]. Такий світський контроль над школою був першим проявом секуляризації освітньої практики не лише в Україні, але й на східнослов'янському просторі загалом.

Діяльність братських шкіл стала і першим досвідом організації роботи освітнього закладу на основі класно-урочної системи. Учні ділили на три групи, з якими проводили різну за змістом роботу: одні вивчали букви і склади, інші – вчилися читати і вивчати напам'ять різні уроки, треті – пояснювали прочитане і вчилися розмірковувати. На основі цього Є. Мединський доводив вплив братських шкіл на педагогічну систему, розроблену Яном Амосом Коменським, проводячи паралелі між окремими місцями статутів братських шкіл і працями чеського педагога [20, с. 99 – 108].

Проявлявся у братських школах і характерний для педагогіки гуманізму принцип підготовки учнів до участі в громадському житті, бо слухачі привчалися до суспільної діяльності, виконуючи різні «виборні» посади «учнівського самоврядування». При братських школах існували також і т.зв. братства младенческие, до складу яких входили усі учні закладу. Основним їх завданням було моральне виховання юнацтва [17].

Діяльність братських шкіл відбувалася в умовах національно-релігійного протистояння, що не могло не вплинути на їх функціонування. І в 20-х рр. XVII століття занепадає Львівська братська школа, не витримавши нерівної боротьби з католицьким духовенством і єпископом Гедеоном Балабаном. У 1627 року студенти єзуїтської колегії напали на Луцьку братську школу, побивши її учнів і знищивши бібліотеку та майно. Нападів і розорення зазнавали братські школи у Бересті та інших містах [17].

Занепад православних культурно-освітніх центрів на Правобережжі, протистояння з уніатами і наступ католицизму змусив українську еліту шукати надійніше місце для просвітницької діяльності, яким поступово стає Київ, який перебував під надійним захистом запорізького козацтва. Сприяло цьому і відновлення у 1620 р. гетьманом Петром Сагайдачним Київської митрополії та висвячення патріархом Єрусалимським Феофаном митрополитом Київським одноступцем гетьмана Йова Борецького (1560 – 1631). Після цього до Києва потяглися патріотично налаштовані культурно-освітні діячі з різних земель України.

Головними культурно-освітніми центрами столиці стають Київське братство, яке засновує 1615 р. школу, котра стала

родоначальницею майбутньої Києво-Могилянської академії, та осередок учених при Києво-Печерській лаврі на чолі з архімандритом Єлисеєм Плетенецьким. Для становлення братської школи велике значення мала і матеріальна підтримка заможних громадян. Так, 15 жовтня 1615 р. шляхтянка Галшка Гулевичівна подарувала свій двір на Подолі для облаштування монастиря, школи і притулку для прочан, а за ініціативою П. Сагайдачного усе запорізьке військо вступило до Київського братства і взяло його школу під свій захист. Гетьман же перед смертю заповів усе своє майно Львівському і Київському братствам та школам при них [21, с. 58]. Згідно з іншими твердженнями, Київське братство і школа при ньому існували уже в останній чверті XVI ст. і їх нібито освятив проїздом патріарх Константинопольський Єремія 1589 р. [28, с. 49 – 51].

В основу діяльності Київської школи закладені принципи і досвід організації інших братських шкіл, насамперед Львівської. І це закономірно, оскільки першим ректором Київської братської школи став випускник і викладач Львівської школи Йов Борецький (1615 – 1618), майбутній митрополит Київський (1620 – 1631) [5, с. 15]. У школі вивчалися слов'янська, грецька, латинська і польська мови та сім вільних наук.

Після Борецького ректорами Київської братської школи були відомі вчені, культурно-освітні та релігійні діячі Мелетій Смотрицький (1575 – 1633), Касіян Сакович (бл. 1578 – 1674), Тарасій Земка (? – 1632) і Фома Євлевич (кінець XVI – 60-ті рр. XVII ст.) [21, с. 63 – 67]. Школа була забезпечена кваліфікованими і досвідченими педагогами, які виховували молодь у дусі патріотизму і національної самосвідомості, на передових гуманістичних засадах і демократичних принципах. Як і в інших братських школах, у Статуті були визначені й обов'язки учнів, учителів, батьків і братчиків, які спільно відповідали за навчання і виховання дітей. Школа була доступна для всіх бажаючих, зокрема й сиріт, які знаходили тут прожиток і помешкання, особливо діти, батьки яких загинули під час воєнних дій. Інші батьки оплачували навчання своїх дітей грішми або натурою – дровами, продуктами, тканиною для одягу тощо. У шкільних статутах зазначалося, що багаті учні перед убогими нічим не можуть бути вищими чи

привілейованими, хіба що старанням у навчанні. У школі учні сиділи відповідно до своїх успіхів – найкращі займали передні лавки, а ледарі – задні [6, с. 209].

Згідно зі Статутом школи, старші ієромонахи братства були наставниками, з яких призначалися ректори з обов'язковим викладанням «вищих наук», і префекти, які опікувалися викладанням риторики, діалектики, історії і філософії. Для початкових класів призначали дидаскалів для вивчення букваря, псалтиря, граматики й октоїха, які мали бути чернечого стану, лікували хворих і пильнували у шпиталі і притулку. А вчителем могли бути і світські особи. Учнів школи називали спудеями і в їхній регламентації була запозичена західноєвропейська градація, яка сприяла учнівському самоврядуванню, дисциплінувала і спонукала до навчання. Школярі урочисто обирали «імператора», який сидів на передньому місці у класі, вів список школярів і записував у журнал їхню успішність. Поруч сидів «сенатор», який своїми знаннями часто виручав клас. У класі риторики призначалися «авдитори» і «авдитори аудиторів», які вислуховували домашні завдання ще до приходу вчителя. Класні завдання називалися «екзерциціями», а домашні – «окупаціями». Підтримували порядок у класах і церкві «декуріони», які втихомирювали клас, інформували вчителів про бешкетників і ледарів. Над ними стояв «цензор», який мав ключі від класу, стежив за загальною дисципліною, відзначав присутніх учнів і їхню поведінку, приносив виправлені учителем «екзерциції» та «окупації». У бурсах (приміщеннях для іногородніх спудеїв) призначали «сеньйорів» (старших), а у кімнатах – «директорів», які наглядали за мешканцями. Самі ж школярі називали себе за класом навчання: «авдиторами», «граматиками», «риторами», «пїітами», «філософами», «богословами», а за місцем проживання – «академіками» або «бурсаками» [21, с. 69 – 70].

Київська братська школа проіснувала до 1632 р., коли була об'єднана із заснованою роком раніше (1631) Петром Могилою Лаврською школою, яка мала меншу популярність, ніж перша, через переважання в її планах латинської мови, актом, підписаним митрополитом Київським Ісайєю Копинським, єпископом Луцьким і Острозьким Ісакієм Борисковичем, єпископом Авраамієм. Новостворений заклад

функціонував у приміщенні братської школи, а братчики визнали старшим і фундатором її Петра Могилу, що дало привід називати її Києво-Могилянським колегіумом, який 1633 р. був визнаний польським урядом [6, с. 73].

Злившись із Лаврською, братська школа отримала статус вищого навчального закладу та стала згодом єдиним освітнім центром, який відповідав європейським стандартам і вимогам часу, де навчалися не лише вихідці з України, але й північно-східних регіонів Росії, Білорусії, Молдавії, Валахії. Колегіум став «розсадником, який випускав зі своїх стін чимало знаменитих освічених і добродесних пастирів, державних чиновників і в усіх відношеннях зразкових громадян» [6, с.177].

Києво-Могилянський колегіум і за структурою нагадував європейські навчальні заклади. Він складався із восьми класів або шкіл: фара чи аналогія, інфіма, граматики, синтаксима, поезія, риторика, філософія і богослов'я. Курс навчання до 1680 р. тривав 7 років. Найнижчим підготовчим класом була фара, де вчили читати і писати латиною і перекладали тексти з латинської рідною мовою. У класі граматики привчали до граматичного розбору, писали домашні завдання (окупації) і розмовляли латиною. У синтаксими, крім граматичного розбору, викладалися також основи катехізису, арифметики, нотного співу та інструментальної музики. Поезію і риторику спочатку читали в одному класі, а згодом їх розвели, бо під піїтикою розуміли вміння складати вірші, а риторика вчила проголошувати промови і проповіді на всі випадки життя. Водночас продовжувалося вивчення церковнослов'янської та іноземної мов. Хоча народна мова не стала навчальним предметом, нею викладали деякі предмети і писали твори. У філософському класі вивчали три частини філософії: філософію мисленню, філософію природну і філософію божественну, або метафізику. Щоправда, останню часто зараховували до богослов'я. А в колегіумі панувала стара філософська система Аристотеля, натомість у європейських країнах уже поширилися філософські ідеї Ф. Бекона, Р. Декарта і Дж. Локка [21, с. 78 – 79, 81].

Тієї пори в Києво-Могилянському колегіумі працювали видатні вчені: Ігнатій Євлевич, Інокентій Гізель, Йосиф Кононович-Горбацький, Ігнатій Старушин, Лазар Баранович та ін. Вони виховували в учнів школи почуття високого

патріотизму, національної свідомості. Свідчення цього – факт, що під час Визвольної війни більшість вихованців колегіуму перебувала у війську Б. Хмельницького. Києво-Могилянська стала важливим центром боротьби проти католицизму і польсько-литовських магнатів, провідним культурно-освітнім осередком, де розвивалися різні науки і готувалися висококваліфіковані кадри, відігравши непересічну роль у поширенні освіти в Україні.

Отже, поширення ренесансно-реформаційних ідей на українських землях сприяло підвищенню освітнього рівня певних прошарків суспільства, насамперед шляхти і міщан через цілу мережу протестантських, єзуїтських, православних і братських шкіл. Незважаючи на переважно елітарний характер гуманістичних процесів, котрі відбувалися у вітчизняній культурі, вони стали головним носієм освіченості. Їх діяльність – демонстрація значущості особистості у житті суспільства, у формуванні типу людини, яка усвідомлює необхідність високої освітньої культури для реалізації своїх можливостей і задоволення духовних потреб. Вона сприяла формуванню національної еліти і підвищенню загальної культури українського народу.

Першими просвітницькими закладами на українських землях були протестантські поряд із традиційними парафіяльними, дяківськими, січовими і полковими школами. Але масовий культурно-освітній рух в Україні започаткували саме братські школи, які пройшли кілька етапів свого розвитку. Виникнувши як греко-слов'янські навчальні заклади, вони стали згодом ще й латино-польськими. Вивчення західноєвропейських мов відкривало широкі можливості для оволодіння науковими і культурними досягненнями Європи, давало можливість вести предметну полеміку з католицькими ідеологами.

Братські школи започаткували новий тип освітніх закладів, які ґрунтувалися на демократичних засадах, обмежували тілесні покарання, орієнтувалися на національні набуття, але були відкриті для досягнень європейської культури і на тісну співпрацю сім'ї та школи в освітньо-виховному процесі.

Тісний зв'язок з європейським освітнім процесом мали і школи підвищеного типу в Україні – Острозька академія і Києво-Могилянський колегіум. Високий рівень викладання, ретельно

підібраний викладацький склад різних національностей сприяли розвиткові у студентів ренесансно-гуманістичного світогляду, неординарного мислення і толерантності, що забезпечувало органічне сприйняття європейських цінностей з національними культурними традиціями.

Тому подальші наукові дослідження історії української педагогічної думки доцільно проводити саме з позиції діалогу культур, особливо у період інтеграції сучасної України в європейський культурний період, в якому українські землі вже перебували у ранньомодерний час. А посилене вивчення іноземних мов, принципи національного, трудового виховання і студентського самоврядування, започатковані у цей період, повинні стати прикладом для сучасної освітньої системи України.

Література

1. Анонім. Пересторога. Українська література XVII ст. / Ред. О.В. Мишанич. К.: Наук. думка, 1987. С. 26 – 67.
2. Антология педагогической мысли Украинской ССР / сост. Н. Калениченко; АПН СССР. Москва: Педагогика, 1988. 640 с.
3. Барвінський В. Музика / Василь Барвінський [Електронний ресурс]: Режим доступу: [litopys.org.ua / krucult 51.htm](http://litopys.org.ua/krucult/51.htm).
4. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – поч. XVIII ст.): Зб. док. і мат-лів / АН УРСР. Ін-т сусп. наук; Упоряд. Є.А. Гринів та ін. К.: Наук. думка, 1988. 288 с.
5. Возняк М.С. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. Львів: Вид-во Львівського ун-ту ім. І. Франка, 1954. 68 с.
6. Голубев С. История Киевской духовной академии. Вып.1 / Стефан Голубев. К.: Унив. тип., 1886. 68 с.
7. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. IV. Життє економічне, культурне і національне XIV – XVII віків. Нью-Йорк: Книгоспілка, 1955. 668 с.
8. Дзюба Е. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в.): [монографія] / Е. Дзюба; АН УССР. Ин-т истории. К.: Наук. думка, 1987. 129 с.
9. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст.: [монографія] / Я.Д. Ісаєвич. К.: Наук. думка, 1966. 251 с.

10. Ісаєвич Я.Д. «Lusaeum Trilingue»: концепція гуманістичної школи в Європі. Острозька давнина. 1995. Вип. 1. С. 8 – 12.
11. Ісаєвич Я. Д. Освітній рух в Україні XVII ст.: Східна традиція і західні впливи. КС. 1995. № 1. С. 2 – 9.
12. Історія української культури: у 5-ти т. НАН України; гол. ред. Б.Є. Патон; відп. ред. В.А. Смолій. Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII ст. К.: Наук. думка, 2001. 848 с.; Т.3. Українська культура другої половини XVII – XVIII ст. К.: Наук. думка, 2003. 1246 с.
13. Копыстенский З. Палинодия. Памятники полемической литературы. СПб., 1876. Кн. 1. С. 313 – 1200.
14. Крालюк П. Історія філософії України: навчальний посібник. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2013. 652 с.
15. Кралак П.М., Пасічник І.Д., Якубович М.М. Острозька академія в філософській культурі України. Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2014. 482 с.
16. Лисенко І. Петро Могила: Київський митрополит, засновник Києво-Могилянської академії XVII ст. Україна. 1991. № 26. С. 12 – 23.
17. Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/library/books/autores/liubaschenko/history-of-protestantism-in-UA/65796/>.
18. Малоизвестные факты из истории украинской Реформации. Часть I [Электронный ресурс]. Режим доступу: <http://r500.ua/maloizvestnye-fakty-iz-istorii-ukrainskoi-reformatsii>.
19. Маценко Г.О. Книга рекордів України. Культура і мистецтво. Спорт і розваги. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2002. 80 с.
20. Мединський Є. Братські школи України і Білорусії в XVI – XVII ст. К.: Рад. школа, 1958. 210 с.
21. Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. К.: Абрис, 1994. 288 с.
22. Митуров Б.Н. Развитие педагогической мысли в Украине в XVI – XVII вв. К.: Рад.школа, 1968. – 211 с.
23. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1638. К.: Наук. думка, 1990. 190 с.
24. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратий Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). К.: Наук. думка, 1990. 381 с.

25. Нудьга Г.А. На літературних шляхах (дослідження, пошуки, знахідки). К.: Дніпро, 1990. 349 с.
26. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР (с древнейших времен до конца XVII в.): монография / отв. ред. Э.Д. Днепров. М.: Педагогика, 1989. 479 с.
27. Соколовський О.Л. Просвітницький вектор раннього антитринітаризму. Гілея: наук. вісник. К., 2011. Вип. 46 (№ 16). С. 338 – 344.
28. Титов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні XVI – початку XVII ст. К.: Друк. УАН, 1924. 433 с.
29. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI – начала XVII вв. Отношение их к инославным, религиозное общение в них и заслуги их в деле защиты православной веры. Казань: Типо-литография Импер. Ун-та, 1896. 524 с.
30. Черепанова С.О. Полікультурні засади розвитку вищої освіти України. Діалог культур: Україна у світовому контексті. Філософія освіти: зб. наук. праць. Львів, 2002. Вип. 8. 255 с.
31. Черкасов С.С. Вплив Реформації на формування культурного простору Речі Посполитої XVI – XVII ст. Культурологічний вісник Нижньої Наддніпрянщини. 2009. Вип. 23. С. 31 – 36.
32. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. Львів: Свічадо, 2005. 340 с.
33. Gmiterek H. Akademia Zamojska jako uczelnia pogranicza Polsko-Ruskiego / H. Gmiterek / Дрогобицький краєзнавчий збірник. 2011. Вип. 14 – 15. С. 93 – 102.
34. Ogonowski Z. Socynianizm polski Warszawa: Wiedza Powszechna, 1960. 212 s.

Розділ III.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ АКЦЕНТИ АКЦІОСФЕРИ І ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІЇ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ

3.1. Сучасна стратегія розвитку національної культури: теоретичні аспекти, соціально- правові гарантії та практичні моделі реалізації

Активне використання понять «стратегія культурної політики», «культурна політика» спостерігається нині як в культурологічному, так і в політологічному та правознавчому дискурсах. Ця тенденція, на наш погляд, сигналізує, з одного боку, про наявність невизначеності, кризи у сфері національної культури (етнічних і національних культур в Україні), а з іншого – усвідомлення необхідності розроблення механізмів як відродження, збереження, захисту, так і розвитку та презентації української культури світові. І, попри те, що суб'єктами культуротворчого процесу, згідно з українським законодавством у сфері культури, визнані громадяни України, культурна політика постає прерогативою держави. Це загальноєвропейська практика, хоча, певна річ, у кожній країні вона має свої особливості.

Деякі дослідники схильні вважати, що культурна політика як системний метод державного управління культурою з'явилася в Європі на хвилі Французької революції [див.: 5]. Але насправді це не так. Важко відшукати місто-державу чи древнє царство, або імперію, які б не мали власної «культурної політики». Стратегія розвитку та поширення римської культури – одна з умов успішного зростання Рима з невеликого міста-держави до Світової імперії, порівняння з якою не витримує жодна інша держава в історії стародавнього світу. Римляни запозичили надбання культур завойованих народів, адаптували та застосовували їх найкращі зразки для культурно-цивілізаційного розвою. Й головне, на наш погляд, що вирізняє культурну політику Риму серед інших держав-імперій, – це вшанування, «задобрювання» не лише своїх богів, а й богів і

божеств підкорених народів. Римляни до них виявляли повагу, а іноді й долучали до власного пантеону. Культурний вектор розвитку Риму, очевидно, мав міцне підґрунтя державотворення – могутню армію та переваги римського громадянства. Отже, автори належать до когорти тих науковців, які стверджують, що «елементи управління культурою виникли одночасно з виникненням культури як реального процесу» [18, с. 133], а також з появою перших етнічних і національних державних утворень.

Власну «культурну політику» мала й Київська Русь, яку потрібно розглядати як культурно-історичну основу української державної ідентичності. Київська Русь, по суті, була надетнічним політичним утворенням. Ця держава охоплювала весь балтійсько-чорноморський геополітичний і культурно-цивілізаційний простір, головним об'єднавчим чинником якого стала церковнослов'янська мова. Власне на цій підставі, професор П. Кралюк наполягає на тому, що в Київській Русі домінував «слов'янський первень» [9, с. 199]. Ми погоджуємося також з аргументами на користь тези, що таке домінування закріпилося із Хрещенням Русі й інституційним оформленням Христової Церкви, що, по суті, стала основою Давньоруської держави. За невеликий період її існування (менш, як три століття) утворився цілісний політичний і соціокультурний простір. Усвідомлення цього надважливе, з огляду на Боголюбську природу Церкви.

Як доволі консервативна соціальна інституція, яка зберігає й підтримує спадкоємність традицій, а отже, забезпечує стабільність суспільства, Церква, окрім суто релігійних функцій: догматичної, сотеріологічної, літургічної тощо, від самого початку постання виконує низку ключових суспільних функцій, серед яких найважливіша, безперечно, культуротворча. Власне Церква була й залишається місцем, середовищем, де відбувається те, що філософи називають «духовним виробництвом» [17, с. 92]. Адже саме у церковних структурах формувалися шкільництво й освіта і наука загалом, розвивалися медицина, музика, образотворче та інші види мистецтв. Продукти цього духовного виробництва, в широкому значенні слова, й сформували основу духовної культури людства.

У цьому сенсі, Церква Христова – не лише чисте, живоносне й невичерпне джерело культури, а й індикатор і механізм її

легітимізації. І поширена нині характеристика сучасного суспільства як постсекулярного свідчить, що поза релігією віднайти справжні, надійні орієнтири культурного поступу і суспільству, і державі як його політичному інструментові, не вдається. Спираючись передусім на релігійну віру, воцерковлені люди створювали й продовжують створювати релігійно-культурні зразки духовно-практичного шляху осягнення сенсу життя. Ось чому Дж. Фрезер наголошував, що вся справжня культура – із храму, а диякон Андрій Кураєв підкреслює, що все ціннісне створене глибоко віруючими людьми [11, с. 17].

Читачеві може видатися зайвою така настирлива апеляція до ролі релігії й Церкви у процесі культуротворення і, зокрема, якщо йдеться про аналіз національної стратегії розвитку культури в Україні, головна мета якого – витлумачення теоретичних аспектів, соціально-правових гарантій і практичних моделей її реалізації. Проте це – справді важливо. І не лише з огляду на актуалізацію соціальної ролі релігійно-церковних інституцій, а й тому, що у цьому контексті стає зрозумілим, про який «храм» культури йдеться. «Храм» – це не випадкова метафора, а Символ майбутнього віку, Свята святих. Він має стати вмістилищем для всього універсуму, світу Ангельського і світу людського. І будь-яка стратегія розвитку – чи освіти, чи культури, чи національної безпеки – має цей сакральний вимір не лише враховувати, а й на ньому ґрунтуватися, ставити за наріжний камінь. Бо все, що ми знаємо про владу, державу, суспільство, культуру, мораль, етику, власність, сімейно-шлюбні стосунки, повагу до особистості, друга і ворога – впливає з нашого релігійного світогляду, з нашої віри й ідеалів, які ми пізнаємо і засвоюємо, еднаючись з Творцем і світом духовним. Це властиве усім націям та історичним епохам, чого часто не враховують розробники стратегій розвитку культури.

Що ж до сучасної дефініції поняття «культурна політика», звернімо увагу на визначення, яке стало базовим для його змістового наповнення. Як зазначають дослідники, вперше воно сформульоване на круглому столі ЮНЕСКО 1967 р. в Монако. Зокрема, за результатами доповіді «Політика у сфері культури – попередні міркування» вирішили, що поняття «політика у культурній сфері» має означати комплекс (систему або

сукупність) дієвих принципів, адміністративних і фінансових видів діяльності та процедур, які забезпечують державне регулювання у сфері культури [див.: 6].

Зауважмо, що сучасні дослідження, які в цій царині сьогодні проводять доволі інтенсивно, побудовані на різних підходах до визначення сутності, структурно-функціональної природи і ціннісної зорієнтованості як культури, так і політики. Тому не випадково, що в рамках кожного з них науковці дають різні тлумачення структури, цілей, механізмів реалізації, ролі та значення культурної політики в суспільстві й державі. Не вдаючись до детального аналізу запропонованих ними визначень, наведемо лише імена найяскравіших, на нашу думку, науковців, які вивчають цю проблематику й чий узагальнення та висновки прокладають, так би мовити, магістральні шляхи для культурологічної рефлексії щодо наявної стратегії культурної політики в Україні, а також для розроблення науково-теоретичного підґрунтя її нової версії.

До них, поза будь-яким сумнівом, належать: О. Антонюк, Ю. Богуцький, П. Герчанівська, О. Гриценко, С. Здіорук, І. Надольний, Ю. Павленко, М. Попович, В. Шинкарук та ін. Важливими для правдивого розуміння внутрішнього змісту культурної політики держави постають богословські праці, проповіді, послання українських церковних ієрархів і богословів, серед яких: Святійший Філарет (з грудня 2018 р. Почесний Патріарх Православної Церкви України), блаженної пам'яті Верховний архієпископ Любомир Гузар, Митрополит Епіфаній, Архієпископи Святослав Шевчук, Борис Гудзяк та інші.

Принципова відмінність між світськими науковцями і богословами щодо природи та функцій культурної політики може бути окреслена так. Перші визначають її як комплекс (план) дій, спрямованих на виконання конкретних рішень або досягнення конкретної цілі у сфері культури і сферах суспільної діяльності, пов'язаних із державою, її управлінням, владою тощо. А інші вважають, що поняття культурної політики має означати не стільки управлінську діяльність держави, скільки створення належних умов, забезпечення можливостей і середовища для розвитку соціокультурної діяльності як творчого самовираження й реалізації людиною дарованих їй Творцем талантів і здібностей.

У контексті такого розуміння людини та її діяльності, важливу (а, можливо, визначальну!) роль у культурній політиці відіграє освіта й виховання. У нашому розумінні освіта – не лише важливий складник духовної культури людства, а передусім головний імпульс її творення [див. : 22]. Українську ж освіту ми розглядаємо як фундаментальну основу формування культури українського народу, рушійну силу її просування та популяризації на світовому рівні й ефективний засіб культивування та збереження для майбутніх поколінь.

Взаємозумовленість процесів в освіті, культурі та релігії – одна з ключових проблем, яка перебуває у фокусі теоретичної уваги й практичної діяльності авторів цієї розвідки, оскільки М. Шкрібляк упродовж кількох років очолював кафедру культурології, релігієзнавства та теології, де з 2011 р. вищу освіту здобувають фахівці в галузі гуманітарних наук – бакалаври й магістри за спеціальністю «Культурологія». І зовсім нещодавно – у жовтні 2020 р. – цю кафедру було об'єднано з кафедрою філософії (завідувачка – О. Рупташ), трансформувавши їх у кафедру філософії та культурології.

Попри те, що темп реформ в освітній сфері доволі динамічний, а останніми роками вони почали набувати чіткого спрямування й структурної єдності, зміст освіти ще далеко не сповна відповідає глобальним тенденціям розвитку людства, а головне – духовно-ментальним і соціально-економічним запитам українських громадян. Водночас різке скорочення державного замовлення на гуманітарні спеціальності, з одного боку, зробило недоступною якісну вищу освіту в цій галузі для багатьох українців і, зокрема, тих, які проживають у селах і містечках з глибокими народними мистецькими традиціями, художніми промислами й ремеслами, а з іншого – поставило під загрозу розвиток наукових шкіл, зокрема культурологічних, богословських і філософських, які відродилися в українських університетах за роки державної незалежності. Досі лівова частка українських народних умільців не знаходять системної підтримки з боку держави, а унікальні художні ремесла, які вибороли собі статус творів народного мистецтва, не мають належної уваги та захисту. Тепер і «теоретики», які досліджують і навчають, як описувати, систематизувати, аналізувати й

інтерпретувати культурну діяльність та її результати, змушені дедалі частіше самостійно шукати джерел фінансування, не розраховуючи на вкрай потрібну державну підтримку.

З'ясувавши зміст поняття «культурна політика», доцільно розглянути формулювання стратегії культурної політики в Україні й обґрунтувати необхідність застосування культурологічного підходу до її розроблення та реалізації. Про що мовиться і що належить вкладати в методологічну дефініцію культурологічного підходу?

Розроблення стратегії передбачає передусім визначення пріоритетів, цілей та завдань держави у сфері культури, реалізація яких передбачає як безпосередньо культурну діяльність, так і освіту, виховання. Культурологічний підхід, своєю чергою, передбачає врахування, поряд з іншими орієнтаціями й цінностями, самоцінність культури (а не лише її практичну значущість). Зокрема, в освіті це означає розширення ракурсу пізнання з інформативно-знаннєвого на культурно-ціннісний. Культурний вимір процесу та результатів освіти передбачає її здатність забезпечити тяглість національних культурних традицій, моральних і естетичних цінностей, утвердити віру в справедливість і гуманність суспільства. З цього погляду, суспільство й держава ставлять перед освітою завдання забезпечити сприятливі умови для формування не лише інтелектуально зрілих фахівців у цій чи тій галузі знань, професії, а найперше – для зростання духовно та морально зрілих особистостей, у світогляді яких будуть непорушно закріплені гуманістично насажені орієнтири, базовані, зокрема, на вірі в Бога, євангельських моральних принципах, усвідомленні власного духовного покликання, що випливає з біблійного вчення про створення людини за образом і подобою Божою [див.: 7, с. 353–385].

Цей підхід ґрунтується на твердженні, що кожна національна культура постає способом інтелектуально-творчої самореалізації конкретного народу, а тому її вивчення та забезпечення розвитку не лише збагачує новими знаннями і творчим досвідом, а й, як наслідок, прямо чи опосередковано впливає на політику держави. Тобто культурологічний підхід виявляє двобічний взаємозв'язок між культурою і політикою.

Очевидно, що культура, з одного боку, – універсальне ідейно-сміслові джерело, яке надихає людину, а з іншого – особливий простір для її соціалізації, самоствердження й самореалізації. З огляду на це, культурологічний підхід до розроблення стратегії культурної політики в Україні передбачає не лише запровадження законодавчої ініціативи, щоб сформувати правову базу її здійснення, а й удосконалення системи та змісту вищої освіти, щоб урахувати як потребу у відродженні національних культурних джерел і збереженні культурних традицій, так і запити сучасного культурного та цивілізаційного поступу. Передумовою такого розуміння культурної політики постає визнання феномена культури у всій повноті його виявів і функцій як стрижня розуміння людини, її свідомості, життєдіяльності загалом, а не лише культуротворчості [12, с. 136–147]. Отже, культурологічний підхід до формування стратегії культурної політики має гуманістичне спрямування: визнає людину-громадянина суб'єктом культури, її суспільним творцем і носієм, новатором.

Враховуючи інтереси національної безпеки, першорядні об'єкти захисту, на які має бути скерована культурна політика держави, – це громадяни, суспільство і сама держава. Задля безпеки громадян держава має неухильно виконувати покладені на неї функції: захищати конституційні права і свободи, надавати соціальну підтримку та створювати належні умови для їх інтелектуального, духовного й фізичного розвитку, нарешті, надавати гарантії особистої безпеки. Безпека суспільства передбачає, що пріоритетом має залишатись захист демократичних принципів його організації й управління, а також консолідація й культивування загальнолюдських цінностей, які сприяють утвердженню миру і злагоди, підвищенню соціальної активності та творчої діяльності людей. Для безпеки держави в основу культурної політики потрібно покласти захист її національних інтересів, суверенітету та територіальної цілісності й конституційного ладу. Проте цей захист буде ефективним, а його стратегічна мета досягнута лише за умови високої правової культури і творчої соціокультурної діяльності, спрямованої на творення нових зразків, сповнених смыслом і цінностями, а не в умовах культу популізму та потурання тенденціям розігрувати

етнокультурну карту в політичних цілях окремих партій, а часто й інших держав, представлених окремими особами чи групами в українському суспільстві.

Назвімо найважливіші, сутнісні детермінанти державної культурної політики. По-перше, це чітко визначені, національно зорієнтовані цінності, на яких вона вибудовується; по-друге, конструктивні принципи державного управління в культурній сфері з позицій заохочення творчості, а не споживацтва; усвідомлення боргу, перед тими, хто створив і продовжує створювати об'єкти та цінності культури; по-третє, постійний і системний моніторинг, діагностика функцій влади у сфері культури з позицій чесності, прозорості та сили закону, а не закону сили.

Витлумачуючи культуру як один із чинників національної безпеки, вважаємо доцільним визначити фундаментальні цінності культури, на яких ґрунтується ця безпека. З нашого погляду, передусім це свобода думки, слова, творчості, які перебувають у залежності від почуття морального боргу та відповідальності перед Богом, сумлінням, совістю, покликанням, фахом, зацікавленою аудиторією (спільнотою прихильників, читачів, глядачів, слухачів тощо) і суспільством загалом, державою.

Спостереження за процесом відродження самобутнього національного характеру української культури та визначення ролі у цьому процесі держави, свідчить, що передумови для цього з'явилися на хвилі проголошення й закріплення статусу незалежної та самостійної держави Україна. Тоді розпочалася активна та всеохопна за масштабами впливу робота з розвитку та реконструкції деформованої радянським тоталітарним режимом української національної культури. Прикметно, що проголошення незалежності дало підстави, щоб культурна політика перетворилася на один із пріоритетних напрямків, а отже, і важливу сферу державної національної політики. В 1992 році Верховна Рада України ухвалила «Основи законодавства про культуру» [13]. Цей документ у концентрованій формі визначав правові, економічні, соціальні й організаційні засади розвитку культури в Україні. Його головними цілями було регулювання суспільних стосунків у культурній сфері, сприяння поширенню, збереженню та використанню культурних цінностей, гарантії реалізації суверенних прав України у сфері

культури. Документ також закріплював правові механізми відродження й розвитку культури української нації, а також культур національних меншин, які проживають на території України. Найважливішими його нововведеннями стали гарантії правового забезпечення свободи творчості, вільного розвитку культурно-мистецьких процесів, професійної та самодіяльної художньої творчості, народних ремесл і вільного доступу до культурних цінностей тощо [див.: 13].

Авторами «Основ законодавства про культуру» були депутати, які входили до складу Комісії Верховної Ради України з проблем культури й духовного відродження, а також представники Міністерства культури, а спонукали їх до ухвалення цього законодавчого акту численні громадські та політичні об'єднання, асоціації, товариства й академії.

Прогресивна інтелігенція звернулася до досвіду та спадщини Української Народної Республіки, і, як результат, до життя почали повертатися національні здобутки в культурній сфері, заборонені комуно-більшовицькою цензурою.

Демократичні сили добре усвідомлювали, що молода держава повинна мати вільне у своєму культурно-цивілізаційному виборі громадянське суспільство з європейським обличчям. Однією з основ ідеології державотворення й соціокультурної діяльності доби незалежності став ідейно-політичний наратив В. Приходька – міністра юстиції періоду Директорії, який говорив, що «держава без суспільства в нас була (1917–1919), і вона завалилася під подувом першого вітру <...>. Отже, нам треба не тільки політичної боротьби, а й суспільного будівництва» [10]. Тим самим підкреслювалися взаємозв'язки й системна узалежненість процесів розбудови держави й культуротворення.

Нині ми маємо майже тридцятилітній досвід захисту та сприяння розвитку національної культури в незалежній Україні. Цікаво й корисно прослідкувати, як еволюціонувала законодавча ініціатива у сфері культурної політики нашої держави, але зупинимось лише на теоретичних засадах і окремих соціально-правових принципах її формування.

Прикро констатувати, але за цей час в Україні чітко не окреслена послідовна національна стратегія розвитку української культури. Для цього є кілька вагомих причин. Одна з них –

політична. Сусідня Росія не випускає Україну з поля своїх геополітичних інтересів. Як підтвердження нашої тези розгляньмо, наприклад, Статтю 11 Конституції України: «Держава сприяє консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвиткові етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України», яку час від часу, залежно від політичних інтересів партій влади, тлумачать з акцентом на другій її частині, нехтуючи при цьому її головну настанову і тим самим спотворюючи дух Основного закону української держави. Але, попри настирливі спроби деяких політичних сил нав'язати антиукраїнський курс нашій країні, українське суспільство раз за разом виказує їм загальний національний спротив. Найвідоміші вияви протистояння, по суті, антидержавній владі – Помаранчева революція та Революція Гідності – засвідчили незмінність волевиявлення українського народу йти шляхом національного державного будівництва й культурного розвою. Водночас, користуючись підтримкою Росії, її поплічники в Україні постійно готують ґрунт для реваншу, імовірність якого зростає за умов слабкості, недосвідченості чи непрофесіоналізму української влади. Посилюються тенденції зробити ревізію важливих здобутків українського народу після Революції Гідності й повернутися до повістки дня часів Януковича, який намагався узурпувати владу, зрадивши європейський вибір українців в інтересах сусідньої держави-агресора.

Інша – теоретична. В основу української стратегії культурної політики намагаються покласти механічне поєднання різних моделей, зокрема: американської – з її бізнесовою домінантою; британської, яка спирається на принцип опосередкованого контролю, чи «витягнутої руки», та французької – з чіткими функціями централізованого управління. Останнім часом популярності набуває німецька – децентралізована модель культурної політики. Такий конгломерат моделей, чи підходів, з одного боку, ніби розширює концептуальне бачення розвитку культури, відкриває більше можливостей для взаємодії та співпраці громадянського суспільства з державою у цій сфері, а з іншого – посилює невизначеність і, відповідно, унеможливорює стратегічне планування.

Загалом українське законодавство у сфері культури, а це – більше десятка Законів України зі змінами й доповненнями, стільки ж постанов Кабінету Міністрів України, положень тощо, – передбачає чіткий розподіл адміністративних, фінансових, структурних і творчих ресурсів між суб'єктами, залученими до цього процесу. В цілому закони й підзаконні акти спрямовані на досягнення таких спільних цілей:

- реалізацію суверенних прав України у сфері культури;
- відродження і розвиток культури української нації, культур нац меншин, які проживають на території України;
- забезпечення свободи творчості, вільного розвитку культурно-мистецьких процесів, професійної та самодіяльної художньої творчості;
- реалізацію прав громадян на доступ до культурних цінностей і надбань;
- соціальний захист працівників культури;
- створення матеріальних і фінансових умов для розвитку і збереження культури [13].

Натомість у Законі України «Про культуру» наголос зроблено на регуляторних преференціях держави. Юридично це визначено так:

- художньої літератури, кінематографії, театрального, музичного, хореографічного, пластичного, образотворчого та декоративно-ужиткового мистецтва, архітектури, фотомистецтва, дизайну, народних художніх промислів і ремесел;
- нематеріальної культурної спадщини, зокрема народної культури (фольклор, традиції, звичаї й обряди, діалекти й говірки, історична топоніміка тощо);
- охорони національного культурного надбання, зокрема культурної спадщини;
- музейної справи, колекціонування;
- архівної справи;
- бібліотечної справи;
- книговидання, створення видавничої продукції, її розповсюдження і використання;
- створення і розповсюдження фонограмної й аудіовізуальної продукції;

- художньо-естетичної освіти, спеціальної культурно-мистецької освіти, позашкільної освіти, педагогічної діяльності у закладах освіти сфери культури;
- наукових досліджень у сфері культури;
- міжнародних культурних зв'язків, а також переміщення культурних цінностей через державний кордон;
- виробництва матеріалів та обладнання, необхідних для збереження, створення і використання культурних цінностей та культурної спадщини [4].

Цей Закон гарантує й інші види державної ініціативи у сфері культури, якщо вони спрямовані на: створення, збереження, розповсюдження і використання культурних цінностей, культурної спадщини та культурних благ;

- забезпечення реалізації і захист конституційних прав громадян України у сфері культури – створення правових гарантій для вільного провадження культурної діяльності, свободи творчості, доступу до культурних цінностей, культурної спадщини та інформації про них;

- збереження і примноження національного культурного надбання;

- врегулювання відносин суб'єктів діяльності у сфері культури щодо інтелектуальної власності у сфері культури, забезпечення реалізації та захист авторського права і суміжних прав;

- визначення пріоритетів державної політики у сфері культури, форм, підстав, умов та порядку надання державної підтримки культури, гарантій невтручання держави у творчі процеси, механізму впливу громадськості на формування і реалізацію державної політики у сфері культури [4].

Та попри широку і ґрунтовну законодавчу базу культурна сфера й надалі перебуває у глибокій кризі. Через невизначеність національних пріоритетів нерозв'язаною залишається і проблема самоідентифікації української культури в полікультурному глобальному просторі. Замість необхідного на етапі становлення посилення ролі державних інституцій у підтримці національної культури ми спостерігаємо тотальне недофінансування проектів і програм, які сприяли б її відродженню та розвитку, популяризації у світі.

Наслідком невизначеності у стратегії стають і постійні «коливання» щодо практики розвитку мережі навчально-освітніх і наукових закладів у галузі культури. Деякі науковці усвідомлюють, який морально-виховний потенціал містить культура, і стверджують, що їй неодмінно потрібно формувати й підтримувати заради «відродження у свідомості нації духовно-моральних пріоритетів» [20, с. 103]. Звісна річ, що в цьому процесі вагому роль могла би відіграти освіта в галузі «Культура і мистецтво», а також «Гуманітарні науки» за спеціальністю «Культурологія».

Постає питання, чи достатньо держава виділяє коштів на замовлення таких фахівців для сучасного українського суспільства. У 2020 році з «Культури і мистецтва» було заплановано фінансування випуску: 983 молодших спеціалістів (із загальної кількості за цим ОКР – 31074); 117 молодших бакалаврів (з 1130); 1070 фахових молодших бакалаврів (з 34901); 2234 бакалаврів і 84 фахівці з «Культурології» (з 80890). Водночас цього року держава дещо збільшила замовлення на вступ для підготовки бакалаврів у галузі «Культура і мистецтво» та «Гуманітарні науки» за спеціальністю «Культурологія» – 3272 та 162 місця відповідно. Також на цей рік заплановано випуск 1256 магістрів в галузі «Культура і мистецтво» і 107 – в галузі «Гуманітарні науки» за спеціальністю «Культурологія». Змінено кількість місць держзамовлення для вступу в магістратуру: 1375 та 89 відповідно [див.: 15]. Чи достатньо це для того, щоб підтримка державою освіти й науки в галузі культури була відчутною? Питання це – риторичне.

Попри висловлені критичні міркування щодо певної невизначеності чи нечіткості формулювання довгострокових цілей стратегії розвитку української культури й очевидні перепони для її запровадження, зауважмо, що культурна політика загалом враховує історично-культурні, ментальні, конфесійні та інші особливості громадян України. В законодавстві про культуру є чимало статей, які гарантують права на культурну ідентичність представників усіх етнічних груп і національностей, які формують структуру українського соціуму.

Окремого розгляду потребує питання про роль релігійної компоненти в українській культурі. Доволі часто представники державних структур ставлять в один ряд Помісну Українську

Православну Церкву (ПЦУ), яка, за влучним висловом Митрополита Димитрія (Рудюка), «протягом свого більш як тисячолітнього існування дійсно впливала, виховувала душу нашого народу» [3] із сучасними релігійними неорухами, культурами та навіть релігійними об'єднаннями з ознаками сект. Це при тому, що УПЦ (як, власне, й Українська Греко-Католицька Церква) завжди стояла на сторожі формування національно-патріотичних світоглядно-ціннісних орієнтирів українського народу, зокрема й ставлення з повагою до державних інституцій і керівників. Натомість суспільна й політична роль деяких релігійних об'єднань у цьому плані не лише суперечлива, а й руйнівна. Доказаом цього є еклезіально-політична стратегія УПЦ (МП).

Культивування принципу правового забезпечення свободи віросповідання, поліконфесійності, світоглядного плюралізму та мультикультуралізму не повинно здійснюватися за рахунок навмисного применшення чи невизнання культуротворчої ролі Церкви. Мовиться передусім про Помісну Українську Православну Церкву, яка не ставить під сумнів національне самовираження українського народу в самобутній культурі й державотворенні, на протигагу церкві, яка пропагує російсько-імперську ідеологію «всекультури», котра прагне знищити чи поглинути держави й культури сусідніх народів, втягуючи їх у свою політичну орбіту, зокрема за допомогою псевдокультурної діяльності [див.: 21, с. 130–144].

Аналіз першоджерел української національної культури підтверджує, що християнство відіграло в її становленні провідну роль. І державна культурна політика має враховувати цей факт, продовжуючи традицію партнерських стосунків держави й християнської, зокрема Помісної Православної, Церкви. Християнські отці поставали духовними лідерами у найскрутніші для української культури часи бездержавності, зберігаючи віру народу в її відродження. За словами Данила Заточеника: «То не море кораблі жене, а вітри. Не вогонь розпікає залізо, а роздмухування міхами» [2], і «не корабель топить людину, а вітер; ржа їсть залізо, а печаль – дух людини» [19, с. 202]. Очевидно, що «вітер» уособлює духовний первень, який постає стрижнем культури, суспільства й держави. Й оскільки Церква

опікується духом, визнання її ролі у культуротворчих процесах залишається поза сумнівом.

У цьому зв'язку варто звернути увагу на недвозначне застереження Митрополита Димитрія: «На жаль, сьогодні в своєму державному українському домобудівництві ми не спираємось на дух і традицію тієї князівської епохи Київської Русі-України, яку історики охарактеризували досягненням найвищої святості» [3]. Натомість, як застерігає церковний ієрарх і богослов, «блукаємо стежками вигаданих «путів арієвих», збираємо і плекаємо трипільські горшечки, на них відшуковуємо християнський символ хреста і будуємо якісь еклектичні ідеї, знову граємося і кохаємося в багатобожжі, навздогін цьому всьому проповідуючи не знати яку українську національну ідею. А варто було б заглянути не в трипільський горшечок, а в не більш як тисячолітню історію нашої киево-руської державності, для того, щоб переконатися в тому, що там залишився наш справжній дух, там виплекана душа нашого народу» [3].

Отже, державна культурна політика має враховувати взаємозв'язок традицій і сьогодення. Нехтуючи тисячолітнім досвідом ствердження в Україні євангельських принципів про віддання Богові Божого, а кесарю кесаревого (Мт. 22, 21), шанування влади, що від Бога (Рим. 13, 1), пропагування та прищеплення ідей рівності людей перед Богом, соборності Церкви, до якої належать Помісні Православні Церкви, тощо, ми руйнуємо духовний фундамент як культури, так і демократичної держави. Адже їхній основний принцип – свобода волі людини – знаходить своє обґрунтування саме в християнстві.

На наше глибоке переконання, розвиток української культури не здобув належного місця серед пріоритетів державної політики, перебуваючи довгий час на периферії державних інтересів, значною мірою через розколотість українського Православ'я. Криза, яку переживала Українська Православна Церква, не дала їй змоги виступити чинником консолідації продержавницьких сил українського народу задля здійснення його духовно-культурного й політичного поступу на черговому етапі боротьби за національну й культурну ідентичність. Церковний розкол, штучно спровокований і підтримуваний проросійським лобі в Україні і світі, негативно позначився на всіх складниках

суспільного буття українського народу. «Українська» Православна Церква, яка перебуває в канонічній і політичній залежності від Московського Патріарха, й надалі ставить під загрозу не лише національний культурний розвиток, а й безпеку держави Україна. Між тим, з постановням в Україні Помісної Православної Церкви, даруванням їй томосу про автокефалію, ситуація неодмінно має змінитися в позитивний бік.

У контексті нашого дискурсу актуалізується також проблема гуманізації національної культурної політики. Передумова для цього процесу – створення законодавчого підґрунтя для фактичного творення культурно-мистецьких цінностей, правових гарантій і дієвих механізмів культурного виробництва, зорієнтованих на принципи гуманізму, людиноцентризму тощо. Сфера культури – це чи не найчутливіший індикатор і точний показник реалізації прав людини, передусім прав на національну ідентичність, історичну пам'ять, почуття власної гідності та соціальної справедливості. І хоча в Законі України «Про культуру» й інших нормативно-правових документах ці принципи задекларовано, реалізувати їх на практиці доволі важко. Одна з причин розбіжностей у теорії і практиці – постійне недофінансування сфери культури як на державному, так і на місцевому рівнях.

У процесі формування та реалізації культурної політики потрібно враховувати взаємозумовленість та залежність щонайменше трьох чинників: 1) межі дотичності культури та політики; 2) взаємоузгодженість ліберальних і демократичних принципів політики; 3) взаємодію держави і суспільства як основних суб'єктів культурної політики [20, с. 104].

За останні роки держава Україна спромоглася запровадити політику пільгового оподаткування у сфері культури. Від сплати податків звільнено творчі спілки, національні культурні товариства, фонди, асоціації, інші громадські об'єднання, які діють у сфері культури, а також заклади культури, які повністю або частково фінансуються за рахунок бюджету чи коштів підприємств і профспілкових організацій. Також на законодавчому рівні врегульовано питання надання пільг щодо оподаткування доходу підприємств, організацій і окремих осіб, котрі частково відраховують кошти на потреби культури [13].

Права громадян України у сфері культури, незалежно від їх етнічної і національної належності, зафіксовані у Законі України «Про культуру» (статті 6 – 11). Закон гарантує свободу творчості, право на доступ до культурних цінностей та культурних благ аж до заснування закладів культури. Загалом законодавчо затверджені широкі можливості утворення різних за формою власності і видами діяльності у сфері культури закладів культури (театри, концертні зали, філармонії, мистецькі та культурні центри, продюсерські агенції, професійні мистецькі спілки та колективи, кіностудії, кіно-, відеопрокатні заклади, видавництва, музеї, архіви, заповідники, художні галереї (виставкові зали), творчі майстерні, бібліотеки, клубні заклади, навчальні заклади культури та мистецтва, мистецькі школи, центри дитячої та юнацької творчості, циркові студії, парки культури та відпочинку, архітектурні бюро, дизайнерські, рекламні, реставраційні центри та майстерні) [4].

Стаття 11 цього Закону регулює обов'язки осіб у сфері культури. Зокрема, фізичні та юридичні особи зобов'язані:

- 1) дотримуватися вимог законодавства щодо провадження діяльності у сфері культури;
- 2) дбати про збереження народних традицій і примноження національного культурного надбання, сприяти охороні культурної спадщини;
- 3) поважати культуру, мову, традиції, звичаї та обряди українського народу;
- 4) піклуватися про естетичне виховання і культурний розвиток дітей, прилучення їх до цінностей вітчизняної та світової культур [4].

Підкреслимо, що чи не усі законодавчі акти України про культуру, зокрема Закони України, документи міжнародного походження й інші нормативно-правові акти, містять статті або декларації про пріоритети та стратегічні завдання державної політики у культурній сфері [5]. Так, стаття 3 «Основ законодавства України про культуру» визначає, що головними пріоритетами розвитку культури нашої країни постає створення державою сприятливих умови для: 1) озвитку культури української нації та культур національних меншин; 2) збереження, відтворення та охорони культурно-історичного середовища; 3) естетичного виховання дітей та юнацтва; 4) проведення фундаментальних досліджень в

галузі теорії та історії культури України; 5) розширення культурної інфраструктури села; 6) матеріальне та фінансове забезпечення закладів, підприємств, організацій і установ культури [13]. Подібні завдання, що увиразнюють пріоритети державної культурної політики, зафіксовані й у Законі України «Про культуру».

У статті 4 сказано, що «пріоритети державної політики у сфері культури визначаються: програмами Президента України, щорічним Посланням Президента України до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України та програмами діяльності Кабінету Міністрів України, в яких обов'язково враховуються аспекти розвитку культури», різного роду державними цільовими програмами у сфері культури тощо [4]. Важливою гарантією культурного поступу, передбаченою цією статтею, постає створення державою «у пріоритетному порядку» умов для «розвитку культури української нації, корінних народів та національних меншин України; збереження, відтворення та охорони історичного середовища; естетичного виховання громадян, передусім дітей та юнацтва; розширення культурної інфраструктури села; охорони, заохочення та підтримки культурного розмаїття як одного з найважливіших чинників сталого розвитку держави» тощо [4].

Між тим, зміст Послання Президента України Володимира Зеленського до Верховної Ради України, яке він виголосив з трибуни парламенту 20 жовтня 2020 р. і в якому, згідно з 106 статтею Конституції України, він мав би висловити своє ставлення до здійснення в державі культурної політики [14], не містить передбаченого законодавством проголошення пріоритетів або принаймні якихось ідей чи намірів щодо культурної політики держави.

Вже у вступі, звернувшись шаблонно до народних обранців і присутніх, він наголосив, що спільним із попередніми посланнями Президентів України буде лише офіційний початок, а все решта – цілковито відрізнятиметься [14]. Замість аналізу внутрішнього й зовнішнього становища України, а отже, й окреслення стратегічних заходів із реформування країни, враховуючи й культурну сферу, В. Зеленський сконцентрував увагу на пам'яті про 2020-й рік й низці лих, які він приніс Україні: COVID-19, з яким держава не може впоратися, «збиття

нашого літака в Ірані, масштабні лісові пожежі, паводок на заході України, посуха – на півдні, катастрофа літака з військовими льотчиками та курсантами» [14].

Президент лише один раз ужив слово, дотичне до культурної політики, та й то в контексті маніфесту про так зване велике будівництво. «Крім нових доріг, шкіл, садочків і лікарень, ми почнемо реставрацію українських замків, театрів, музеїв, об'єктів культурної та архітектурної спадщини нашої Батьківщини», – пообіцяв нинішній гарант Конституції.

З виступу Президента залишається незрозумілим, як долати глибоку й тривалу кризу в культурній сфері й здійснювати Довгострокову стратегію розвитку української культури, схвалену у 2016 році. Як зазначено у Розпорядженні Кабінету Міністрів України, відповідна стратегія «продиктована викликами часу і давноназрілою необхідністю провести глибокі конструктивні реформи у сфері культури» [16]. Автори документа зауважують, що «реформування сфери культури є одним із основних завдань як гуманітарної політики, так і політики соціально-економічного розвитку України, побудови сучасної демократичної держави на засадах загальнолюдських цінностей зі збереженням самобутніх традицій та культурно-історичних цінностей» [16]. Натомість Президент України В. Зеленський наголошує, що настав час змінювати пріоритети та традиції.

Водночас нагадаємо, що нехтування культурною сферою – це пряма загроза нашій національній безпеці. І Президент України, як суб'єкт законодавчої ініціативи, мав би разом із Кабінетом Міністрів, Міністерством культури та Комітетом Верховної Ради України з питань культури і духовності невідкладно взятися за розробку таких законопроектів, які стали би справжніми ефективними інструментами у здійсненні державницької культурної політики, а не її імітаторами.

Зокрема, нагальною вимогою часу є ініціатива з ухвалення Закону України «Про реалізацію державної стратегії культурної політики на окупованих українських територіях – в Автономній Республіці Крим, частинах Донецької і Луганської областей» (звісно, що назва може бути уточнена відповідно до його змісту). Передусім на законодавчому рівні належить закріпити принцип державного протекціонізму і просування української національної

культури, мистецтва та художніх промислів, продукції української культурної індустрії в інших країнах світу.

Звісно, що це далеко не вичерпний перелік нагальних заходів, які державним чиновникам необхідно роз'язати спільно із громадянським суспільством у межах прогограми національної стратегії захисту української культури, а отже, й державності.

Зайве доводити, що без усебічної державної підтримки розвитку національної культури, яка є головним джерелом і імпульсом творчого самовираження українського народу, та реформування культурної сфери, годі сподіватися на соціально-економічний прорив. Зрештою, пора усвідомити, що немає кращого репрезентанта держави Україна в світі, аніж національна культура її народу. Підтвердженням цього слугує культурна політика генерала Симона Петлюри (1869–1926), який зумів актуалізувати українське питання в міжнародній площині – завдяки пісні.

Пригадаймо, як у січні 1919 р. за дорученням Голови Директорії для популяризації української музичної культури за кордоном була створена Українська республіканська капела (пізніше реорганізована як Український національний хор). З неї розпочалася історія тріумфу «Щедрика» Миколи Леонтовича (1877–1921) в Європі та Америці. Упродовж зовсім короткого часу (1919–1921 рр.) очільнику молодого держави вдалося продемонструвати світові не лише його найвище завоювання – самостійність Української Народної Республіки, а й утвердити українську етнокультурну та національну ідентичність. Українське «культурне військо» під проводом С. Петлюри прорвало російську інформаційну блокаду в Європі, заявивши, що Україна – не Росія, зробивши це майже за століття до появи однойменного нарративу другого українського Президента Леоніда Кучми.

Формування й дотримання національної стратегії культурної політики надважливе, по-перше, в контексті реалізації завдань національної безпеки України. Адже наша країна з часу проголошення незалежності змушена вести боротьбу як на зовнішньому, так і на внутрішньому культурних рубежах, долаючи опір штучно підживлюваних російськими агентами проросійських сил і створюваних ними «кризових» ситуацій, зокрема з боку «Української» Православної Церкви (МП), а по-друге, для концептуалізації та реалізації на практиці ідеї цілісної

соціокультурної реальності як основи національного соціально-економічного та політичного розвитку держави Україна.

Український народ має прадавню історію та культуру. У боротьбі за власну незалежність і самостійність він здобув собі право на державні гарантії їх збереження, захист, культивування та поширення, а також вільну і гідну презентацію в світі.

Література

1. Біблія або Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Данило Заточеник. Слово Данила Заточеника, що написав він Князю своєму Ярославу Володимировичу. – [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr62.htm>
3. Дмитрій (Рудюк). Роль Православної Церкви у формуванні української самоідентичності. [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: file:///C:/Users/User/Downloads/religfree_2007_12_24.pdf
4. Закон України «Про культуру». [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2778-17#Text>
5. Законодавча база галузі культури. [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: <http://uccs.org.ua/zakonodavcha-baza-haluzi-kultury/>
6. Ігнатченко І. Г. Особливості реалізації державної політики України у сфері культури: сучасний стан та світові стандарти. Теорія і практика правознавства. 2013. Вип. 1. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/tipp_2013_1_16
7. Керн К. Антропология Св. Григория Паламы. Архимандрит Киприан (Керн). Москва: Паломник, 1996. 452 с.
8. Конституція України. [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/45425/72851/F-423885451/UKR45425.pdf>
9. Кралоук, П. Українська історія: якій їй бути? Україна–Європа–Світ: міжнародний збірник наукових праць: 25-й річниця Незалежності України присвячено / редкол.: Ю. М. Алексєєв, Л. М. Алексєєв, М. М. Алексєєв [та ін.]. Тернопіль: ТНПУ, 2016. – Вип. 17. С. 197–202.
10. Культура України на етапі становлення незалежності [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: <https://buklib.net/books/29152/>

11. Кураев А. В. Основы православной культуры как лекарство от экстремизма: Очень личные размышления / диакон Андрей Кураев. Москва: Издат. Совет РПЦ, 2003. 109 с.
12. Мельничук Т. Ф. Культурологічний підхід формування духовності студентської молоді засобами культурно-просвітницької діяльності. Духовність особистості: методологія, теорія і практика. 2016. Вип. 6. С. 136–147.
13. Основи законодавства України про культуру. – [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2117-12#Text>
14. Послання Президента України Володимира Зеленського до Верховної Ради про внутрішнє та зовнішнє становище України. [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: <https://www.president.gov.ua/news/poslannya-prezidenta-ukrayini-volodimira-zelenskogo-do-verho-64717>
15. Постанова Кабінету Міністрів України «Про державне замовлення на підготовку фахівців, наукових, науково-педагогічних та робітничих кадрів, на підвищення кваліфікації та перепідготовку кадрів у 2020 році» (від 8 липня 2020 р. N 616). – [Інтернет-ресурс]. Режим доступу: http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/KP200616.html
16. Розпорядження Кабінету Міністрів України «Про схвалення Довгострокової стратегії розвитку української культури – стратегії реформ» (від 1 лютого 2016 р. № 119-р). – [Інтернет-ресурс]. – Режим доступу: <https://www.kmu.gov.ua/npas/248862610>
17. Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. Москва: Наука, 1991. 134 с.
18. Худолій М. Культурна політика: основні підходи до визначення поняття. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2013. № 4. С. 132–136.
19. Чижевський Д. І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.
20. Широченко З.В. Культурна політика держави – формотворчий принцип її національної ідентичності. Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка: збірник наукових праць. – 2007. № 2(20). Ч. 2. С. 102–105.
21. Шкрібляк М. Повернення до християноцентризму як основа сучасної національної освіти та виховання в Україні. Аксіосфера освіти: історичні тенденції та пріоритети

- сьогодення: колективна монографія / за ред. члена-кореспондента НАПН України В. Балуха. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2018. С. 128–146.
22. Шкрібляк М. Стратегія співпраці Церкви і соціуму як невід’ємна компонента національної концепції розвитку громадянського суспільства. Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії : мат. міжн. наук.-практ. інтернет-конф. 23–24 квітня 2015 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т ім. Юрія Федьковича, 2015. С. 192–197.

3.2. Філософсько-культурологічні контексти трансформації ринкових відносин

Актуальність теми зумовлена передовсім необхідністю з’ясування гуманітарних вимірів сучасної економічної практики і теорії, врахування у розробці соціально-економічних проєктів і програм людського первня, розкриття характеру впливу культури на ринкові процеси, а також подолання поширених у них технократичних підходів. Ці питання набувають особливої значущості через доконечність надання ринковим перетворенням у нашій країні цивілізаційного спрямування. У їх дослідженні важливо акцентувати на взаємодії цінностей культури та ринку у його економічних, технологічних, юридичних аспектах, що у своїй єдності утворюють цілісний комплекс.

Нижче спробуємо визначити чинники та витлумачити специфіку впливу соціокультурних передумов на формування і розвиток ринкових відносин з урахуванням їх історичних контекстів. У цьому звязку зазначимо, що в сучасних дослідженнях культура й економічний ринок розглядаються незалежно одне від одного, а якщо враховується взаємодія між ними, то з наголосом на негативні моменти: ринок підриває культуру, деформує її цінності, а культурі байдуже до ринкового господарювання. І справді, так історично склалося, що формування і функціонування ринку та культури відбувалося немовби у паралельних світах. У ринкових справах переважали раціональні розрахунки (що, однак, не забезпечувало їх від анархії

та криз), суто економічні інтереси, орієнтація на прибуток, свобода від оціночних настанов тощо. Водночас культура не завжди витримувала тиск ринку, замикалася сферою належного, розробляючи духовні цінності. Проте якщо розглядати ці феномени у загальноцивілізаційному вимірі, то їх розвиток включає моменти одне одного. Ринок – це не лише ефективна система виробництва матеріальних благ і суттєвий чинник суспільного прогресу, але й важлива сфера творчих пошуків людини, її свободи і відповідальності, розвитку інтелекту і волі, відкриття нових можливостей і впровадження інновацій. Культурна компонента ринку – то суттєвий критерій його цивілізованості у діапазоні культури виробництва, технології, менеджменту, зокрема врахування соціокультурних чинників побудови можливих сценаріїв ринкових трансформацій. Попри те, що тривалий час взаємодія культури і ринкових відносин була неявною, це не виключало глибинного зв'язку між ними, виявлення якого відбувалося в міру і на основі актуалізації та усвідомлення цивілізаційної значущості людського первня. «Зустрічному рухові» культури й економічного ринку сприяють такі обставини:

- становлення сучасної людиномірної економіки. Економічна система наразі досягла такого рівня, що без врахування загальних і національних цінностей культури, традицій, ідеалів вона не може надалі успішно функціонувати. Це стосується економічної практики і теорії, запорукою розвитку яких стає усвідомлення загальноцивілізаційної значущості приватної власності, чесної праці, вільного підприємництва, ринкових відносин, орієнтація не на надприбутки, а на задоволення нагальних життєвих потреб людини.

- усвідомлення неоднозначних наслідків ринкової економіки у різних країнах світу, спричинених не лише політикою тих чи тих держав, але і властивими їм цінностями культури. Виявляється, що найрозвиненіший тип ринкових відносин – західноєвропейський – не завжди проявляє свою ефективність в інших регіонах, оскільки не повною мірою узгоджується з місцевими цінностями. Без урахування цієї обставини ринок хоч і може давати великі дивіденди, але лише олігархам, в цілому ж він стає монополістичним, корупційним і асоціальним. Про це яскраво свідчить досвід ринкових відносин

низки країн Африки і Південної Америки. У будь-якому разі цивілізованість ринку суттєво залежить від національних цінностей і ментальності народу.

- неухильне зростання цивілізаційно-культурного значення комерційної діяльності. Комерція характеризує ділову активність людей, пов'язану з торгівлею, обміном товарів у їх грошовому вираженні задля задоволення матеріальних і духовних потреб людей. Вона стимулює розвиток виробництва, інноваційних технологій, наукових досліджень географічних відкриттів, сприяє удосконаленню соціальної інфраструктури, співпраці між державами, діалогу культур і взаєморозумінню народів. «Комерція, – зазначає А. Вайтхед, – є найважливішим чинником, вирішальним для процвітання цивілізації. Щойно тут настає застій, коли послаблюється процес поширення і поліпшення комерції, коли гальмується нове у цьому процесі, поступово і спочатку непомітно маси населення починають підходити до межі згубного виродження» (11, с. 473).

Значні складнощі ринкових перетворень на пострадянському просторі показали, що вони зумовлені не лише залишками командно-адміністративних методів господарювання і недосконалістю відповідного законодавства, але й ігноруванням вітчизняного історико-культурного досвіду. Запровадження ринку було сприйняте не у парадигмі «виклику – відповіді», «свободи – відповідальності», а поперехово, в дусі ейфорії та надії на швидке процвітання. Ці процеси, з-поміж іншого, свідчили про догматизм марксистського тлумачення співвідношення базису і надбудови у схематиці «первинне-вторинне», адже будь-яким соціально-економічним процесам передують певні процеси, ідеї та цінності, які зароджуються у духовній сфері як дороговкази подальших модернізацій.

Зазначимо, що ще на початку т.зв. перебудови окреслені вище питання обговорювалися за «круглим столом» з теми «Трудова етика як проблема вітчизняної культури: сучасні проблеми». Учасники засідання у своїх виступах ґрунтувалися на ідеях М. Вебера про вплив протестантської етики на формування духу капіталізму, витлумачуючи їх широко у значенні впливу цінностей культури на розвиток цивілізованих ринкових відносин. Доречно через це проаналізувати генезу цієї

проблеми в історичних контекстах, маючи на увазі неоднозначність взаємин культури та економічного ринку.

Перші прояви суперечливих відносин між культурою і соціально-економічним життям трапляються вже у Стародавній Греції. Їх основою є протиріччя між зародками нової, раціонально-гуманістичної культури і традиційною ментальністю, проявляючись у формі боротьби між представниками демократії і захисниками родоплемінних норм життя. Одні виступали за особисту ініціативу громадян полісу, розвиток комерції, вільне обговорення і прийняття суспільно значущих рішень, інші намагалися зберегти свої спадкові привілеї та «старі й добрі порядки». Власне ця боротьба складає «живий нерв» Пелопонеської війни між Афінами і Спартою (431–404 рр. до н.е.). Характерно, що у боротьбі проти морської торгівлі, підприємництва і демократії об'єдналися олігархічні сили обох сторін (див.: 8). Однак у ті часи проблема взаємовідношення культури і ринку не була чітко артикульована не лише з причини незначних масштабів вільного підприємництва, але й особливостей давньогрецької культури. Результатом інтелектуального прориву від міфу до Логосу була ідея гармонійного Космосу, в якому дивовижно поєднувалися розумний Порядок і стихія Долі, наслідування яких слугувало запорукою Мудрості як органічної взаємодоповнюваності мислення, мовлення і вчинків. Це була споглядальна культура, в якій головним був принцип «належна міра в усьому». Цьому суперечила Комерція, яка за своєю природою динамічна, пошукова, а іноді агресивна; джерелом багатства традиційного суспільства були не так економічне підприємництво, як війни і рабська праця.

Епоха Середньовіччя на теренах Європи вносить у проблему «культура – ринок» нові мотиви, зумовлені пануванням у суспільному житті релігійного світогляду. Церква санкціонує чесну працю, оскільки вона – вияв і продовженням справ Божих. Ісус Христос: «Ми мусимо виконувати діла Того, Хто послав Мене, аж поки є день» (Новий Заповіт, 9.4). Трудова діяльність оцінюється не так за мирськими стандартами, як за духовно-релігійними критеріями служіння «во славу Господа», якщо ж вона виходить за цю настанову, то набуває негативного сенсу. Останнє характерне передовсім для діяльності торговельників,

лихварів, комерсантів, які надавали перевагу не зціленню душі, а матеріальному багатству. У середньовічному суспільстві, яке жило за нормами натурального господарювання, соціальної ієрархії та релігійного світорозуміння, будь-яка комерційна активність засуджувалася як така, котра порушує Божі заповіді. Презумпція осуду стосувалася передовсім суб'єктів комерції, у яких було мало шансів витримати випробування Божого суду і заслужити спасіння. Проте у пізніє середньовіччя (XIII ст.) у проповідях церковників чимраз потужніше звучать мотиви відповідальності людини за належне використання дарованих їй Богом «талентів»: власного життя, праці, професії, використання часу, багатства тощо. У теоцентричний світогляд вриваються імпульси нових, капіталістичних відносин. На це вказує, зокрема, А. Гуревич, аналізуючи виступи авторитетного у ті часи німецького проповідника Бертольда Регенсбурзького. «Навряд чи можна сумніватися у тому, – наголошує вчений, – що в цій переоцінці християнських цінностей проявляється прихований вплив нової етики праці і власності, що формується у місті. Ідеали проповідника, діяльність якого розгорталася переважно у міському середовищі, радикально відрізняються від традиційних монаших ідеалів» (4, с. 209).

Велика заслуга в осягненні цих процесів, зокрема впливу світових релігій на ринкове господарювання, належить німецьким соціологам В. Зомбарту, Г. Зіммелю, а особливо – М. Веберу, який спеціально досліджував специфіку капіталістичних відносин передових західноєвропейських країн та значення в них релігійних мотивацій поведінки суб'єктів економічної діяльності. У праці «Протестантська етика і дух капіталізму» (1905) він розкриває внутрішню «спорідненість» між етичними настановами протестантизму і духом капіталізму епохи Реформації. На ці дослідження його навели статистичні дані, які свідчили, що у багатьох містах Західної Європи переважають висококваліфіковані підприємці, фінансисти, ремісники з технічною чи економічною освітою, діловою активністю й організованістю, чітким дотриманням настанов протестантизму, і цим вони помітно відрізнялися від працівників-католиків, які дотримувалися переважно споглядальних, духовно-просвітницьких орієнтацій. Вебер у зв'язку з цим запитує, спираючись на висловлювання з

«Духу законів» Монтеस्क'є, що «англійці ведуть перед серед усіх народів світу у трьох надзвичайно важливих речах – набожності, торгівлі і свободі. То чи не пов'язані успіхи цього народу у сфері придбання, так само, як і його прихильність до демократичних політичних інститутів з тим рекордом благочестя, про який згадує Монтеस्क'є?» (1, с. 48). У взаємодії цих феноменів мислитель убачає глибокий смисл.

За Вебером, «дух капіталізму» – це логічна конструкція реальних процесів становлення та утвердження сучасного типу капіталізму у його відмінності від первісного капіталізму, традиціоналістської економіки та гедоністичного ставлення до багатства. Спільною ознакою останніх є відсутність належної оцінки їх суб'єктами своїх можливостей, досягнень, перспектив і суспільної значущості своєї діяльності. Натомість сучасний капіталізм максимально активізує ділові якості людини, їх раціональну організацію, прояв та свідому рефлексію. Типовими тут є поради молодим купцям американського просвітника і суспільно-політичного діяча XVIII ст. Б. Франкліна: пам'ятай, час – це гроші, а тому не витрачай його марно; так само й кредит – це гроші, які за правильного використання здатні породжувати нові гроші; уміло використовуй кредит, вчасно його повертай і тоді тобі будуть «відкриті гаманці інших»; будь старанним, пунктуальним, поміркованим, справедливим – це допоможе тобі «утвердитися у світі»; реально оцінюй своє багатство. Як зазначає Вебер, тут йдеться «не лише про «практичну мудрість» (що саме собою не нове), а про певний «етос» (1, с. 51).

Сутне цього «етосу» у єдності його мирських та духовних вимірів Вебер розкриває, аналізуючи семантичне багатство слова *Beauf* (нім. «покликання»). Воно трапляється вже у Біблії, різних напрямках християнства, а особливо у протестантизмі, ідейних настановах усіх його сект. *Beauf* виражає не лише Божу передвизначеність людини до певної діяльності у межах обраного фаху, але й імператив дотримуватися відповідних етичних норм господарської поведінки з урахуванням нашої неусувної закинутості у мереживо сучасного капіталістично-ринкового космосу. *Beauf*, зазначає Вебер, слугує «для визначення способу мислення, пов'язаного із систематичним і раціональним прагненням до наживи у рамках своєї професії і «такий спосіб

мислення знайшов свою найадекватнішу форму втілення в сучасному капіталістичному підприємстві, а останнє, зі свого боку, знайшло в ньому свою найадекватнішу духовну рушійну силу» (1, с. 60). Суб'єктами цього способу мислення були не товстосуми і зубожилі, а вихідці з середніх верств населення – люди з суворим життєвим досвідом, віддані своїй справі, налаштовані на самоутвердження, здатні мобілізувати для цього не лише фінансові ресурси, але й власні інтелектуальні, вольові та моральні якості, несумісні з комфортним існуванням і насолодами життя.

За Вебером, ідея *Veruf* має двоїстий характер: з одного боку, це прояв вкрай раціональної організації життя задля наживи, а з іншого – з позиції здорового глузду ця мета постає ірраціональною, адже багатство завжди розглядалося гедоністично чи утилітаристськи як «користь», «щастя», оскільки слугувало задоволенню потреб людини. «Покликання», отже, передбачає ірраціональні духовні елементи. Їх генезу, природу і сумісність з етосом капіталізму Вебер розкриває, звертаючись до ідеї передвизначення в її кальвіністській інтерпретації. Бог передвизначив життя людини, але їй не дано проникнути у плани Бога, таїну його рішень. Позаяк Бог створив усе для своєї слави, то весь природний і соціальний світ, діяння людини повинні розглядатися не у своїй самодостатності чи людському вимірі, а лише у ставленні до Бога. Йдеться, звичайно, не про окремі добрі справи як передумову спасіння, а про послідовне, систематичне і сумлінне виконання Божого «покликання». І хоча й у цьому разі людині не відкриваються Божі задуми щодо її життя, зате вона може розвіяти власні сумніви щодо цього. За умов Реформації така діяльність набувала духу капіталістичного накопичення, вселяючи водночас у її суб'єктів почуття богообраності. Умовою останнього було не лише читання Біблії, відвідування церкви, виконання релігійних ритуалів, а передовсім реальне, діяльне служіння Богу у формі зразкового виконання свого «покликання». Вважалося, що в них постійно присутня Його воля і милість, і це значно зміцнювало віру протестанта у свою богообраність. Тобто протестантизм своєрідно поєднав фаталізм передвизначення і свободу волі: цей фаталізм цілком на боці Бога, він трансцендентний і недоступний для нашого розуміння, а водночас у поцейбічному світі людина

повністю зберігає свободу волі, а тому важливо розумно і відповідально нею розпоряджатися, особливо у реалізації Beruf. «Така раціоналізація життя в цьому світі, орієнтована на потойбічність, – зазначає М. Вебер, – була наслідком впливу концепції професійного покликання аскетичного протестантизму.

Пішовши зі світського життя в затворництво і відкидаючи світські порядки, християнська аскеза в особі церкви панувала над світом, виходячи за монастирські стіни. Та водночас вона не зазіхала на природні, безпосередні риси повсякденного світського життя. Тепер же вона проникла у буденність, зачинила за собою монастирську браму і почала наповнювати мирське повсякденне існування своєю методикою, перетворюючи його на раціональне життя в миру, але не від світу цього і не для світу цього» (1, с. 120). Наслідком цих змін стала орієнтація всіх сект протестантизму на дух капіталістичного підприємництва: тут усе – багатство, праця, мораль, церковна служба і навіть заняття спортом та мистецтвом розглядаються як цілком легітимні і доконечні чинники утвердження нового способу життя.

Значимо, що веберівський аналіз духовно-релігійних первнів ринкових відносин стосується раннього капіталізму і в міру утвердження капіталістичної економіки її «протестантські пракорені» поступово відмирили. Сучасне господарське життя, як і уся культура, мають власну логіку свого розвитку, вони вже давно і далеко відійшли від духу аскези, відверто зорієнтувавшись на світські блага. Проте у цьому аналізі чітко простежується наявність певних концептів-інваріантів, які зберігають свою актуальність у значенні чинників цивілізованості сучасного ринкового світу. Залежно від контекстів, вони, звісно, зазнають трансформацій і змістовно збагачуються. Таку функцію виконують поняття «цінності», «раціональність», «ментальність», «мотиви».

Цінності. Ринкові відносини, як показує досвід провідних країн світу, набувають цивілізованості з поєднанням цінностей ринку, права і моралі. Висока ефективність економіки сучасних промислово розвинених країн – наслідок не просто вільної конкуренції, але такої свободи приватного підприємництва, яка регулюється діючими правилами і нормами, котрі отримують відповідну юридичну кодифікацію та філософське обґрунтування.

Об'єктивною основою зустрічного руху економіки, духовності та філософії є їх спільна участь в розв'язанні проблем людини, демократії, свободи, прогресу як необхідної умови цивілізаційного поступу суспільства. Відповідно такі поняття, як «природа людини», «права особистості», «свобода індивіда», «приватна власність», «демократія», «сенс життя» поступово розвиваються від переважно формально-раціоналістичних значень у Новий час до наповнення їх людськими смислами в контексті сучасних реалій. Тобто становленню стратегії цивілізаційного розвитку суспільства передують перебудова його світоглядних цінностей. А. Вайтхед з цього приводу пише, «коли цивілізація досягає своєї кульмінації, суспільство, позбавлене загальнофілософського розуміння життя, приречене на занепад, сум і послаблення» (11, с. 497). Він закликає об'єднати зусилля філософів, представників конкретних наук і людей практичної дії заради створення такого раціонального світобачення, яке б органічно поєднувало елементи благоговіння і порядку, знання і благочинності задля відвернення суспільного хаосу.

Провідні економічні тенденції розвитку сучасної цивілізації пролягають шляхом так званої «змішаної економіки», яка включає взаємне доповнення різних форм власності, ринкового і державно-планового регулювання економічних процесів, спрямованих на розв'язання стратегічних завдань всього суспільства. Ця модель розвитку поєднує як соціально-економічні фактори, так і особливі для кожної країни духовно-ціннісні засади процесів модернізації. Останнє, на жаль, не завжди враховується нами в ринкових справах. Звертаючи увагу на ефективність ринку в країнах Західної Європи, США, Канаді, Японії, ми не помічаємо того, що ключовим фактором цієї ефективності є загальнокультурний рівень народу, його ментальність. Ринкові структури спираються на різний національний дух народів, який відображає їх історичну долю, психологію, звичаї, традиції, ідеали. Без належної культурної і психологічної готовності до чесної підприємницької діяльності в межах чинного законодавства і моралі ринок може стати джерелом не зростання добробуту народу, а його злиденності.

Вплив культурно-духовних чинників на ринкові процеси відбувається насамперед через систему властивих кожній

культури цінностей, з-поміж яких, як вважає Б. Гаврилишин, найпомітніші у своїй цивілізаційно-ринковій значущості індивідуалістсько-конкуренційні, групово-кооперативні та егалітарно-колективістські цінності (2, с. 15). Цінності, на його думку, разом із політичним правлінням і економічною системою – визначальна складова частина ефективності суспільного ладу. До них належить передусім цінність самої людини, її право на життя, на працю, на власність, соціальну справедливість, добробут, цінності нації, держави, сім'ї, демократії, свободи, права та ін. Цінністю є також ринкові відносини, оскільки вони забезпечують високу ефективність суспільного виробництва, сприяють формуванню активної особистості, її свободи, відповідальності, ділових якостей. У цьому плані характерні для українського народу цінності, які можуть позитивно впливати на реформування економічних стосунків в Україні, перебувають, на наш погляд, ближче не до притаманних для класичного капіталізму індивідуалістсько-конкуренційних чи властивих соціалізму егалітарно-колективістських цінностей, а до групово-кооперативних, які передбачають самоідентифікацію особистості з нацією, державою, колективом на основі консенсусу і кооперативної поведінки. Але ці цінності треба очищувати від різних нашарувань і виховувати на них високу гідність громадян України. «Соціально-організаційне ноу-хау, – зауважує Б. Гаврилишин, – зумовлене розвитком культури і вимагає гармонійного поєднання зі світоглядом людей. Тому воно мусить бути здебільшого «доморощеним» (національним)» (2, с. 13).

Раціональність. Цілком очевидно, що саме ринкова діяльність значно впливає на ідею раціональності, її різні типи. Раціональність, як відомо, – одна з важливих цінностей культури. Так, юридична раціональність легітимізує різні форми власності, визначає правовий простір свободи і відповідальності суб'єктів господарювання в межах чинного законодавства, забезпечує їх незалежність від позаекономічної еліти. Окреслюючи можливий діапазон економічно-правових рішень, угод, гарантій, санкцій у сфері економіки, вона створює сприятливі умови підвищення ефективності суспільного виробництва і соціального захисту людей. Очевидно існує пряма залежність між становленням юридичної раціональності і формуванням правової культури

громадян України. Поширення у сфері ринкових відносин економічної раціональності сприяє утвердженню самодостатності підприємництва і бізнесу, перетворює їх на пріоритетну галузь життєдіяльності суспільства. Як відомо, вперше ідея економічної раціональності була всебічно розроблена А. Смітом у концепції економічного лібералізму, яка базується на суто раціоналістичних засадах: імперативі «максимум прибутку – мінімум затрат», моделі «людини економічної», принципі «свободи дій», ідеї незалежності господарювання і економічних досліджень від політично-ідеологічних впливів. У сучасних умовах розвиток і застосування принципів економічної раціональності передбачає врахування специфічних для кожної країни міри та механізму державного регулювання економіки, типу державного правління, особливостей традицій, психології, культури народу. Реалізація ідей соціальної раціональності у контексті цивілізованого підприємництва нерозривна з доконечністю врахування в цій діяльності принципу соціальної справедливості, турботи про соціальні гарантії трудової зайнятості, збільшення кількості робочих місць, поліпшення умов праці, підвищення зарплати і добробуту людей, забезпечення соціальної стабільності суспільства, участі підприємців у реалізації соціальних програм в галузі культури, освіти, охорони здоров'я та спорту. Сучасне господарювання немислиме без його орієнтації на розв'язання соціальних проблем, бо саме у такий спосіб виявляється справжня значущість його результатів, а отже, підтримка чи ігнорування народом економічної політики влади. При цьому накопичується той духовний потенціал, який допомагає успішніше здійснювати економічну і політичну модернізацію на основі вищої якості «людського чинника». Важливо, щоб зміни економічної чи політичної кон'юнктури в сторону консерватизму чи лібералізму не підривали засади соціальної раціональності. В контекстуальній раціональності визначаються можливі пріоритети і компроміси підприємництва в тих чи тих конкретних умовах в їх актуальному і потенційному вимірах на близьку чи далеку перспективу. У цьому плані важливе дослідження ринкового потенціалу «західного» і «східного» раціоналізму і типів культур, можливих сценаріїв розвитку економічного ринку країн на пострадянському просторі,

співробітництва між конкурентами і партнерами, замовниками і підрядниками тощо. Мовитися може і про ігрову раціональність, адже ринкову діяльність можна уявити як певну гру в межах економічних законів і юридичних норм, в якій вельми суперечливо переплітаються свобода і відповідальність, точний розрахунок і ризик, логіка та інтуїція. При цьому основна увага зосереджується на поведінці і діях суб'єктів підприємництва в умовах конкуренції за кращі держзамовлення, ресурси, умови збуту товарів, інформацію. Важлива тут також розробка практичних принципів технології прийняття рішень за екстремальних умов (криза, різка зміна кон'юнктури, брак інформації тощо).

Визначальна передумова успішного розвитку ринкових відносин – менталітет. Менталітет, як відомо, це укорінене в глибинних структурах історії (в мові, релігії, літературі, буденному досвіді, традиціях) і відносно незалежне від офіційної ідеології світобачення, яке проявляється в різних моделях поведінки людей, настановах і мотивах їх дій, оцінках тих чи тих явищ. Саме в ньому відбувається зіставлення істин економічної науки, соціальних планів і політичних програм з реальністю, потребами та інтересами людей, оцінка їх на предмет життєвої правди, без чого політика уряду і курс на реформи не отримують підтримки народу. Нині можна вважати усталеними дві основні форми генезису підприємницького менталітету: а) формування нової ментальності поряд з існуючою та їх наступна конфронтація (Західна Європа); б) використання цінностей національної культури і пристосування їх до вимог ринкової економіки (класичний приклад – Японія). Західноєвропейський тип ментальності відзначається передовсім раціональністю і ґрунтується на таких цінностях, як наукове знання, самоцінність людини, громадянське суспільство і правова держава, інститут приватної власності і ринкових відносин, дуалізм світської і церковної влади тощо. Японська ментальність характеризується, зокрема, інтуїтивно-естетичним і етичним світобаченням, що ґрунтується на ідеях синтоїзму, буддизму і конфуціанства. Загалом же, ментальність кожного народу амбівалентна: оскільки досить консервативна щодо усталених елементів національної історії та культури, вона водночас повинна бути відносно

відкритою до цивілізаційних процесів і досвіду ринкових перетворень інших країн. Вплив останніх на ментальність відбувається через взаємодію з її внутрішнім ядром. Якщо в культурі народу недостатньо розвинуті, скажімо, ідеї свободи, приватної власності, ринку, права, відповідальності, то формування підприємницької ментальності і ринкових відносин в країні буде проблематичним. У цьому плані становлення підприємницької ментальності в Україні значно ускладнене її колоніальним минулим, тривалою відсутністю власної державності, спотворенням трудових стимулів тощо. Разом з тим український національний етос – це працелюбність українця, його висока відповідальність, ощадливість, поміркованість, прагнення до самоутвердження, потяг до волі (6, с. 147 – 159). Ці якості – надійна основа українського підприємницького менталітету. Його формування, як показує досвід становлення українського ринку, відбувається насамперед на індивідуально-особистісному рівні в результаті усвідомлення окремими індивідами суперечності між своїми творчими можливостями і відсутністю чи недостатністю суспільних (економічних, юридичних, політичних) умов для їх реалізації. Ця розбіжність між бажаним і дійсним спонукає індивідів шукати вихід, завдяки чому вони серйозніше зважають на можливість своєї професії, обґрунтовують різні ідеї, винаходять і пропонують новий продукт чи послугу, удосконалюють наявну систему виробництва і управління. До цього додаються імпульси, які йдуть із внутрішнього світу цих індивідів: незадоволеність своїм матеріальним чи службовим становищем, природне бажання задовольнити свої здорові амбіції, випробувати себе у гідній справі, поліпшити свій добробут. На цій основі формується «діловий дух» (А.Н. Вайтхед), який орієнтує особистість на раціоналізацію досвіду, новації, незалежність суджень та оцінок, що дозволяє індивідам розширювати межі своєї свободи, брати на себе відповідальність, ризикувати капіталом тощо.

Мотиви. Мотив, як відомо, розкриває міру оволодіння індивідом внутрішньою свободою, його спрямованість на відповідні потреби, задоволення яких здійснюється від базисних до вищих потреб. Але послідовність мотивації в підприємстві не завжди збігається з ієрархічним порядком потреб. Задоволення вищих потреб залежить від пріоритетних цінностей і змісту

ментальності індивідів. Цим, зокрема, пояснюється той факт, що здорові трудові мотивації, як показує приклад Японії і Швейцарії, можуть значно компенсувати навіть дефіцит сировинних ресурсів. Але успіх ринкової економіки можуть принести лише властиві даній культурі і формам господарського життя трудові мотивації. Так, в більшості країн Європи, як переконливо довів М. Вебер, існує протестантське ставлення до праці як до божественного покликання і засобу спасіння, що значно зміцнює духовні засади західноєвропейського ринку. Японська дисципліна праці укорінена у високій честі і обов'язку перед країною, імператором і фірмою. Основою дисципліни англійського і американського робітника є чітко виражений прагматизм. Ми ж отримали у спадок від попередньої системи відчуження працівника від засобів виробництва, жакливу деформацію трудових мотивацій. Природно, що в умовах розбалансованої економіки і обмежених фінансових можливостей української держави відродження здорових трудових мотивацій повинно починатися з найважливішого: встановлення прямої залежності між продуктивністю праці та рівнем матеріального достатку працівника, що, звичайно, повинно супроводжуватись соціальним захистом населення і посиленою увагою до моральних аспектів праці.

Треба також мати на увазі, що мотив успіху, виражений у величині прибутку, базисний для кожного виду підприємництва, особливо на його початкових етапах, але наступні прояви мотивів у цій сфері залежать вже від ціннісно-сміслових аспектів діяльності підприємців. Особливо це характерно для людей великого бізнесу. Так, Г. Форд, приміром, писав, що головним мотивом його підприємства є «принцип служіння» справі, Л. Якокка прагне залишити після себе «слід на землі», а керівник японської корпорації «Омрон» К. Татеїсі відзначається прагненням до високої якості роботи і досконалості. Південнокорейський бізнесмен Кім У Джунг вважає образливим, якщо про нього пишуть як про багатія, бо, на його переконання, багатство приходить і відходить, а досягнення залишаються для людей. Через мотиваційні проблемами ринкових відносин в Україні важливо глибоко усвідомити цивілізаційну значущість обґрунтованого Г. Сквородою принципу зрідненої («сродної») праці, згідно з яким кожна людина народжена для певного виду

діяльності, отже, вона повинна діяти за внутрішнім покликанням («що твій Бог у тобі велить»), не чекаючи зміни тих чи тих обставин. Утвердження в суспільстві принципу зрідненої праці розглядається Г. Сковородою як умова духовного оновлення і гуманізації суспільства. Сьогодні стає дедалі більше очевидним, що майбутнє належить тому суспільству, яке буде умотивовувати громадян для творчої праці та морального самовдосконалення.

На завершення зазначимо, що проблема соціокультурних засад ринкових відносин наразі недостатньо тематизована. Науковці й економісти-практики визнають її існування, але не всі чітко і глибоко уявляють зміст. Дефіцит знань про духовні чинники підприємництва особливо гостро відчувається в галузі менеджменту і маркетингу. Практично ніхто вже не заперечує важливості чи необхідності врахування у ринковому господарюванні духовних чинників, всі погоджуються з тим, що майбутнє належить людиномірній та ціннісно-орієнтованій економіці. Але як несуперечливо узгодити у науковій теорії духовні та матеріальні складники економічно-ринкової діяльності – це проблема міждисциплінарна, а її розв'язання передбачає об'єднані зусилля науковців і практиків.

Література

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. К.: Наш формат, 2018. 216 с.
2. Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективних суспільств. К.: Наукова думка. 1990. 196 с.
3. Грейсон Дж. К. мл., О'Дел К. Американский менеджмент на пороге XXI века. М.: Экономика, 1991. 319 с.
4. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
5. Ким У Джунг. Этот великий мир бизнеса / Джунг К. М.: Русслит. 1992. 192 с.
6. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен-Львів. 1995. 305 с.
7. Морита А. «Сделано в Японии». М.: Прогресс, 1993. 413 с.
8. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. М.: Феникс. Междунар. фонд «Культурная инициатива». 1992. 528 с.

9. Ракитов А.И. Цивилизация, культура, технология, рынок. / Вопросы философии. 1992, № 5.
10. Татеиси К. Вечный дух предпринимательства. Практическая философия бизнесмена. К.: Укринтур. 1992.204 с.
11. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс. 1990. 702 с.
12. Якокка Л. Карьера менеджера. М.: Прогресс, 1991. 384 с.

3.3. Культурна діяльність у структурі сучасної неформальної освіти: здобутки, проблеми та провідні тенденції

Становлення сучасної держави і її молодого покоління значно зумовлюється станом роботи з ним. І в цьому плані освіта, спеціальна художня освіта чи її неформальна складова постає важливим чинником, який забезпечує її результативність.

Інтерес до окресленої проблематики стрімко зростає. Свідченням цьому може бути значна кількість проведених в Україні науково-практичних конференцій, масовий друк і тиражування розмаїтої за тематичним спрямуванням літератури, періодичної преси, функціонування чи відкриття нових спеціальностей у ЗВО тощо. Та й проведення, до прикладу, в Рівненському державному гуманітарному університеті XV міжнародної науково-практичної конференції «Євроінтеграційний культурний простір і українські перспективи» (окрема секція якої стосувалася і цієї проблеми), до участі у якій подали заявки понад 500 учасників із 6 країн світу [3], зайве підтвердження заявленій тезі.

Важливий аспект в ефективності цього процесу, займає художня складова, котра розширює межі сприйняття будь-якої інформації, тим більше тієї, що подається в ігровій формі, роблячи її зрозумілішою і доступнішою для дитини.

У наш час і фестиваль, і навчальний заклад переросли рамки експерименту. Вони позиціонуються як потужний освітній комплекс, побудований виключно на художньому сегменті, при якому функціонує освітня структура I-II рівнів акредитації – Академічний коледж, що забезпечує широкі можливості творчої самореалізації випускникам і спеціалізованої ЗОШ, і цього

коледжу. Його учні (студенти) – постійні учасники численних всеукраїнських конкурсів, ініціатори низки яскравих декоративно-ужиткових та театральних презентацій в різних містах України, які завжди радо сприймаються будь-яким глядачем навіть із найвибагливішим художнім смаком.

Перемоги в численних конкурсах, широка творча самореалізація не лише в Україні [2], а й за її межами, дають можливість групі педагогів-організаторів на чолі з її директором Г. Матвєєвою не лише продовжувати обраний і багаторазово перевірений творчий шлях, але й у рамках щорічного шестиденного фестивалю на узбережжі Чорного моря організувати оригінальні літні школи «Академії педагогічної творчості», відвідувачі та учасники яких продовжують шукати нові шляхи в сучасному освітньому просторі.

При цьому зазначимо й невичерпну фантазію та культурний потенціал організаторів фестивального дійства. Адже шестиденний творчий марафон, підготовка до якого розпочинається ще у базових художніх колективах за місцем проживання учасників, надає широкі можливості його виявити, залучаючи до проведення представників майже усіх областей України та далекого зарубіжжя. Виявляє він також склад і оригінальний тип мислення членів сценарної групи та усіх тих, хто долучався до підготовки детального «ресстру» щоденних заходів у «вигляді» дитячих дискотек, конкурсів на піску, численних «художніх мандрівок», проведення конкурсних прослуховувань за жанрами, обов'язкового танцювального балу від маестро Г. Чапкіса, патріотичних і також традиційних заходів із нагоди Дня Конституції України, Дня молоді, культурних естафет, розважальних емоційних імпрез типу Дня Нептуна, який залучає до його реалізації не лише учасників фестивалю, але й, здається, дітей усього узбережжя. А якщо сюди додати численні фотосесії із зірками української естради та участь останніх у гала-концертах, прослуховування яких також чимало дають для духовного становлення, спілкуванні з керівниками художніх колективів і дітьми, то культурний ефект цього дійства лише зростатиме.

Інакше кажучи, саме так і здобуває художню компоненту (чи компенсує її брак) у сучасному навчанні українська молодь, продовжуючи своє становлення в уже

новій українській школі. Залишається лише внормувати факт цього здобуття та його офіційне визнання.

Оминаючи аналіз фестивальных здобутків, розглянутих нами у низці інших публікацій [3], акцентуємо увагу лише на Літніх академіях педагогічної творчості, котрі організуються упродовж кількох днів фестивалю і ставлять за мету обговорити проблемні питання у сучасній освіті.

Отже, літні школи, в яких у різний час брали участь педагоги чи організатори освітнього простору низки країн (Великої Британії, США, Канади, Білорусі, Болгарії, Румунії) дають можливості обговорити різноманітні методики роботи з дітьми, базовані на ігровому художньому чиннику та розширити межі сприйняття ними будь-якої інформації, постійно залучати їх до раціональної діяльності, спрямованої на подолання актуальних проблем, пов'язаних з екологією, збереженням природних ресурсів, пошуку шляхів альтернативних джерел енергії і безлічі інших, які демонструють викладачі-експериментатори зі ЗОШ різних міст України. Цікаво також, що ці фахові спілкування продовжуються у найуспішніших школах країни упродовж року, охоплюючи щораз ширший загал вітчизняного шкільництва.

Водночас, аналізуючи програми цих заходів останніх років, наголосимо на наступному. Не зовсім добре, аналізуючи не лише тематику презентацій спікерів (ведучих окремих тем. – Авт.), але й спілкуючись із ними та педагогами-керівниками художніх колективів [5], на нашу думку, те, що майже в усіх виступах модераторів мовилося про формування основ власної бізнесової справи, розширення приватної ініціативи, вміння заробляти гроші та інші суто прагматичні речі, які засвідчують, що в країні у значній частині її молодого населення формується (чи його намагаються формувати) інший погляд на життя і своє місце в ньому. Принаймні педагогічний склад сучасної української школи, перебуваючи в украї несприятливих умовах існування, прищеплює й власному оточенню просту і зрозумілу в принципі думку про те, що «ніхто про тебе не подбає, якщо ти сам не зможеш забезпечити себе і свою родину елементарним». І цей помітний практицизм середньої школи (у фестивалі, як і цих літніх школах завжди беруть участь представники більшості

областей України), з одного боку, свідчить про несприйняття схоластичного теоретизування, намагання орієнтуватися на суто прагматичний тип освітньої організації і, відповідно, роль педагога у цьому просторі та процесі передбачатиме черговий перегляд наявних навчальних планів і освітньо-професійних програм й у закладах вищої освіти, оскільки до них йтиме вже інакше мисляча молода людина, а з іншого – ця, вже нова, генерація молоді інакше ставитиметься й до культурного простору, національної спадщини, міжособистісних стосунків і роль художнього чинника вбачатиме лише як важливу форму фізіологічної релаксації, а не духовного зростання, заземленого на національну культурну складову.

Цей помітний бізнесовий компонент, на нашу думку, підтверджує відсутність віри у молоді в ефективність чіткої державної гуманітарної політики у ставленні до людини, що свідчить й про негаразди в самій державі. Оскільки формування художньо обдарованої особистості тільки з бізнесовими якостями майже неможливе в принципі і дасть цій же державі інший, ніж хотілося б їй самій, культурний результат.

Це обговорення засвідчило також, що в Україні швидко відбувається значна технізація (технологізація) культурного простору, уніфікація в людських відносинах, які водночас посилюють художню складову, як альтернативу суто прагматичним сегментам життя. І в цьому напрямі для сучасної української школи усіх рівнів є значний обсяг роботи. Адже навіть відомі статистичні дані про роль навчання у житті дитини, його мотиваційна складова, домінування ігрового аспекту в організації навчального процесу і простору – напрям, на якому збігається потенціал сучасної педагогічної, культурологічної, соціологічної та й політичної думки [3].

Аналізуючи проблематику виступів учасників та напрями роботи цієї школи [8], наголосимо на значній її теоретичній складовій, яка, порівняно з ігровим сегментом, на чому наголошували і сповідують у своїй педагогічній практиці учасники зібрання, дає змогу концентруватися на нагальних проблемах сучасної української школи в іншому її вимірі, коли стан гри, тобто максимально цікава дитині форма проведення вільного часу, перейде в площину педагогічної практики і

змусить її (дитину) шукати цікавих та оригінальних форм відповідей на ігрові ситуації, допоможе саме в такий спосіб упізнавати навколишній світ, своє місце в ньому, перебирати на себе безліч соціальних ролей, обраних уже самостійно, а отже, сформує намагання відчувати себе в іншій іпостасі чи культурному вимірі. І в цьому плані глобалізаційні процеси, які значною мірою стимулювали появу організаційно-технічної компоненти в соціумі, вимагають й перегляду ставлення до роками сформованого підходу в організації спілкування та навчання дітей, засобів їх подальшого формування. Ставлять вони свої не менш гострі запитання і сучасній вищій школі, яка має готувати фахівців для роботи з такими дітьми.

Однак, відаючи належне інформатизації освітнього простору, потрібно акцентувати й на тому, що сучасна мережа закладів освіти Києва, Харкова, Львова чи Запоріжжя, це не школа, до прикладу, Старого Корця, Гощі (Рівненщина), Хуста і Самбора (Прикарпаття) чи безлічі інших українських сіл та селищ, а надто тих, які розміщені на українському пограниччі з обох боків держави, зокрема й Закарпатті, де не лише матеріально-технічна база, але й мовний чинник становлять певну проблему у сприйнятті навчального матеріалу. І саме в останніх навчається чи працює значна кількість українського молодого (і не дуже) населення. Рівень організації освіти в них докорінно різний, а вимоги до складання ЗНО – однакові. Тож гіпотетично, сільська глибинка у більшості не поповнює лави студентства у тій же пропорції, у якій це мало б відбуватися, з урахуванням кількісного складу населення, формуючи ще одну негативну тенденцію, яка обов'язково виявиться в культурному просторі країни. І в цьому плані наголосимо на такому.

Молоді люди, які не склали ЗНО, не підуть у так бажану для держави систему професійно-технічної освіти (хоча, і на цьому також потрібно наголосити, на регіональному рівні вона розгортається швидкими темпами, демонструючи наявність чималої кількості справді потрібних професій), а поповнять і без того широкі лави трудових українських мігрантів (і вихід із карантину країн Європи та України, зокрема й специфіка відновлення економічного життя, стануть значним ідентифікаційним показником для молодих людей). І поки вони

там, на чужині, здобуватимуть надзвичайно важливий для них політичний досвід і, можливо, патріотизм, з України вимиватиметься значний людський ресурс та реальний капітал. А та незначна частина молодого населення, згс повернеться згодом у країну, привезе з собою відчуття своєї непотрібності в Європі і на Батьківщині, оскільки «випаде» із загального соціокультурного контексту. І це надзвичайно висока ціна, яку платитиме держава за відсутність власної стратегії в соціально-культурній політиці. Тож факт нескладання понад 100.000 учнями ЗНО з різних предметів у 2019 р. (української мови, математики, як і запровадження цієї математики у закладах вищої освіти на спеціальностях напряму 02 – «Культура і мистецтво») – це, мабуть, свідчення помітних негараздів у національній системі освіти загалом (Як бути, коли абітурієнт, котрий вступає на мистецькі спеціальності ЗВО розташованих у регіонах, має ЗНО з математики, однак не має навіть початкової художньої освіти? При цьому конкурсу на спеціальності подібного напряму фактично немає?!).

Спробуємо порівняти досвід організації художньої освіти в різних європейських країнах, спираючись на достатньо відому інформацію, поширену українськими науковцями та й педагогами-практиками [7], зокрема і на згаданому вище заході.

Повертаючись до фестивальних заходів та на основі наявної інформації [7], а також спілкуючись із представниками Великої Британії під час згаданої вище Літньої школи [6], можна переконатися, що в навчальних планах цієї країни значна кількість годин, відведена на дисципліни художньо-естетичного спрямування, зокрема на «Мистецтво» і «Музика», які обов'язкові у класах гуманітарного спрямування у перші три роки навчання. На них відводиться по 2 год на тиждень; натомість у 4–5 класах на дисципліну «Музика» заплановано вже по 3 год, на синтетичний курс «Історія мистецтв» – 2 години. А починаючи з шостого класу, відповідно до подальшої спеціалізації, на цю дисципліну відводиться від 2 до 7 годин на тиждень – залежності від обраної спеціалізації.

До речі, система зарахування до ЗВО у цій країні взагалі виключає навіть саму можливість «телефонного права» чи будь-чого аналогічного, котре активно і повсюдно використовується

в Україні і лише нівелює її культурне реноме на світовій арені. Це можна стверджувати і про значну консервативність системи її освіти. І саме це також дає можливість зробити її стабільною [10], тобто багаторазово апробованою в реальній ситуації.

У школах Німеччини [4] на тотожний блок дисциплін («Художнє виховання», «Музика», «Праця») відведено по 3 год на тиждень, починаючи з 1 класу, та по 4 год на тиждень – у 2–4 класах, а предмет «Музика» взагалі вивчається упродовж 10 років, даючи молодій людині надзвичайно широкий спектр понять про ціннісний ряд культурної практики. Може, тому в парках культури та відпочинку цієї країни постійно звучить симфонічна музика в живому її виконанні, що радо сприймається їх відвідувачами, тоді як розмаїті та формою, але подібні в принципі за своїм тематичним змістом програми мандрівних в Україною груп під «оригінальною» назвою – «Kurva-mati», «Тошонада», чи «Вар'яти шоу» (до прикладу, взяті з концертних афіш 2018–2019 рр. у м. Рівне) не припиняють нівелювати художню культуру її населення. І аргументи організаторів цих імпрез про те, що «кому не подобається – нехай не слухає» (як і в іншому варіанті – нехай не дивиться), не можуть братися до уваги. Адже духовну культуру молоді людини потрібно формувати лише на якісній літературній, музичній чи будь-якій іншій національно-культурній базі.

Подібні тенденції у ставленні до художніх дисциплін притаманні і нашим ближчим сусідам, зокрема Угорщині [7], [5], в якій на художньо-естетичний блок відведено до 16 % годин навчального плану у початковій школі та майже 10 % – у старшій її ланці. І цей ряд невтішних для нас порівняльних характеристик можна продовжувати й надалі, і він укотре свідчатиме, що Україні ще дуже далеко до освітніх стандартів старої Європи, незважаючи на постійні її декларації про європейський вибір, який, і цього чекає від нас співтовариство, потрібно підтверджувати якимось конкретними діями. Так само, як і тоді, коли мовиться про декларування євроатлантичної орієнтації.

А освіта у цьому процесі визначальний показник. Адже у початковій школі у нас лише до 7 % годин відведено на усі дисципліни художнього спрямування (не акцентуючи вже увагу

на якості читання цих дисциплін), водночас у старших класах названих дисциплін немає взагалі у навчальних планах ЗОШ. Те ж саме можна стверджувати і стосовно запровадження у ЗВО України для вступників до магістратури ЗНО з іноземної мови. Але ж іноземна вивчається у наших ЗВО, принаймні стосовно РДГУ це можна стверджувати повною мірою, лише на 1–2 курсах. І сподіватися на знання цієї мови без подальшого її вивчення та елементарної мовної практики згодом нереально. Немає сумніву, що вища освіта сьогодні в Україні не є обов'язковою і для тих, хто її матиме, потрібен наявний рівень знання цієї мови і багато чого, що взагалі пов'язане з культурним чинником. Але ж що робити з названими категоріями молоді, про які йшлося вище?

Цей проблемний ряд організації вступної кампанії в країні продовжує й факт реєстрації на ЗНО (до 1 червня), коли ще продовжується навчальний процес на бакалавріаті.

І хоча, поза сумнівом, добрі організаційні навички, дисциплінованість потрібно мати кожному, і від них згодом багато що залежатиме у просуванні кар'єрними сходинками чи житті загалом, виникає цілком логічне запитання: чому саме такою ціною це робиться у сучасній вищій школі у час, коли в країні продовжується неконтрольована масова міграція молоді за її межі і вона опинилась перед низкою глобалізаційних викликів? Адже факт nereєстрації на складання ЗНО в указаний період не дає змоги випускникам бакалавріату навіть спробувати вступати до магістратури під час вступної кампанії!). Нарешті, цілком логічним у цьому випадку був би дозвіл МОН України стосовно вступу без ЗНО на контрактну форму, про що чимало років йдеться на усіх нарадах та спеціальній періодиці, що частково розв'язало б питання фінансування мережі ЗВО в регіонах та й у крупних культурних центрах країни, частково вирішило б і питання зайнятості молодого населення.

На інших континентах, повертаючись до розгляду питання, ситуація ще переконливіша. У США та Канаді, як свідчить інформація представників освітніх структур цих країн, оприлюднена під час проведення згаданої вище «Академії педагогічної творчості» (2017-2018) [5] та спеціальній літературі [7], у початковій школі на блок дисциплін естетичного спрямування відведено 7 год на тиждень, а в Японії взагалі

загальний обсяг годин, який планується на вивчення художньо-естетичного компонента (разом із літературою) становить до 50 % навчального плану [7]. І країна, як відомо, перебуває у світових лідерах у багатьох, зокрема й технічних, галузях.

Утім, не треба думати, що, вилучивши з навчальних планів національної школи «точні» дисципліни і, замінивши їх «художніми», можна досягнути високих результатів у «точних» науках. Як наголошують фахівці [6], [10], місце художньо-естетичного циклу між загальноосвітніми предметами в українських школах набуло важливого значення та змін у навчальних програмах лише у 2010–2011 рр. Проте, якщо учні шкіл тепер вивчають кожен вид мистецтва окремо – інтегровано, то кількість годин на тиждень при цьому у рази зменшилася, звівши нанівець ефект від цього впровадження.

Проводячи паралель між вище названими країнами, спостерігаємо зовсім іншу картину в українських школах. Так, в Україні, з першого по сьомий класи вивчають «образотворче мистецтво», «музичне мистецтво» з першого по восьмий класи, у 8-х класах «мистецтво» та у 9–10-х класах «художню культуру». Кожен предмет викладається лише 45 хв на тиждень! [6], [7]. При такому навантаженні та періодичності викладання названих дисциплін (незважаючи вже на якість викладання) дитина фактично забуває суть проблеми, на якій час від часу акцентується її увага. Тож, як бачимо, молода людина з таким запасом шкільних знань із художнього блоку дисциплін мало що може зробити в подальшій художній практиці, не маючи для цього повноцінної спеціальної освіти. Такою ж безпомічною у художньому плані вона й приходить згодом до мистецьких (гуманітарних ЗВО), де, як правило, взагалі немає конкурсу при зарахуванні. До слова, у 2019 р. згаданий міжнародний дитячий фестиваль увійшов до 200 найкращих мистецьких фестивалів Європи і став єдиним від України художнім заходом подібного плану, здобувши кваліфікацію SIOF. А організаційно-культурна діяльність української школи, як засвідчили виступи учасників «Академії», підтвердила, що національна загальноосвітня (в основному, міська спеціалізована) школа, незважаючи на безліч труднощів переважно матеріально-технічного гатунку, швидко змінюється, випереджаючи у цьому плані мережу національних ЗВО гуманітарно-педагогічного (та

культурно-мистецького) спрямування, яка б мала готувати кадри для цієї школи. Цілком природно, отже, що згадана вже Миколаївська спеціалізована ЗОШ «Академія дитячої творчості», враховуючи рейтинг у загальній системі початкової художньої освіти в регіоні та й Україні, цілком вмотивовано могла б створити певний конгломерат із державно-приватною системою організації навчання, що вирішило б низку організаційно-фінансових питань, наявних сьогодні у цьому закладі і лише розширило б його потенційні можливості.

Тож головною проблемою в аналізованому напрямі є нечіткість власної стратегії художнього навчання, базованої на національному підґрунті, де було б визначено, чого хоче країна у цьому плані від своїх молодших громадян, якими вона хоче та може їх сформувати. Утім, непоодинокі приклади в Україні в цьому плані давно існують, однак вони не мають системного характеру, і не можна стверджувати, що ці заходи є певною складовою саме системи національної програми чи хоча б відповідної стратегії регіонального художнього виховання загалом.

До їх вирішення активно долучаються й педагоги-іноземці з США, Канади, Білорусії, Молдови, Польщі [10, 11] та Татарстану), що засвідчує, принаймні, факт усвідомлення світовою громадськістю цієї проблеми. А отже, і до її позитивного вирішення вже, будемо сподіватися, недалеко.

Однак не вони мають реалізовувати національну художню програму нової української школи. З огляду на українську ментальність та безліч інших національно-культурних домінант, їм це зробити не вдасться. Навпаки, у такий спосіб можна навіть загальмувати національний культурний розвиток, оскільки наше шкільне середовище не готове переходити на їхні прагматичні «культурні» реалії. Хоча вивчати будь-який досвід і критично його осмислювати завжди корисно. Але політична воля для національно-культурного розвитку є майже панацеєю в цьому випадку. Тому наша орієнтація на європейські цінності і культурні стандарти повинна починатися з європейських (для початку – матеріально-технічних) стандартів у національній системі організації цієї освіти.

Отже, позитивно оцінюючи досвід організації роботи цих «Академій» у плані поширення чи формування новітньої системи організації сучасної української школи, наголосимо й на тому, що

було б цілком доречно спонукати дитину не лише до гри у процесі навчання, принаймні у старших класах, але й до вироблення певного критичного мислення у традиційних формах освіти. Тим більше, що організаційно-технічні можливості у значній кількості шкіл це дають змогу здійснити. Адже граючи, дитина моделює певні ситуації, однак для цього моделювання їй потрібна і відповідна інформація і досвід, який може сформуватися на конкретній інформаційно-навчальній базі, що здобувається лише самостійною працею під керівництвом педагога.

Тож альтернативна освіта, про що йшлося на обговоренні актуальних питань згаданої вище Академії, – це не лише приватна форма її організації чи відхід від навчальних планів і програм у традиційному їх значенні (хоча враховуючи з українські реалії це простіше виконати у мережі саме менше регламентованої приватної освіти), а насамперед, – альтернативна форма подачі навчального матеріалу, інакше ті, хто навчаються, не зможуть згодом адаптуватися у загальну систему культурних цінностей навіть своєї країни. Утім, до розробки нових моделей сучасної освіти повинні залучатися більше науковці, а не практики, оскільки мета цієї розробки – створення іншого бачення функціонування системи, а не затвердження вже наявного досвіду чи стандарту.

Що ж до неформальної освіти як важливої складової демократичного становлення сучасного учня, а згодом і фахівця, потрібно унормувати лише практику фіксації її основних форм і результатів і, відповідно, критеріїв їх замірів, а також здійснити підведення під цей напрям відповідної нормативної бази. Потребує також широкого ознайомлення з її потенційними можливостями педагогів та її здобувачів.

Література

1. Белецька І. В. Гра – важлива й невід’ємна частина навчання, дозвілля, культури. Соціальна педагогіка: теорія і практика: метод. журн. 2010. С. 34–37.
2. Вернидуб Р. Забезпечення якості професійної підготовки майбутнього вчителя: політика селекції. Міждисциплінарні дослідження складних систем. № 15. Київ: НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2019. С.5–12.

3. Виткалов С. В. Новий вимір уваги до сучасної спеціалізованої школи: роздуми по завершенню фестивальних заходів. *Методист*, 2017. № 9 (69). верес. 2017 р. С.55–57.
4. Виткалов С. Художній аспект нової української школи (за матеріалами XXI міжнародного фестивалю дитячої творчості «Золотий лелека» та III Літньої міжн. академії педагогічної творчості): *Вища школа*, 2018. № 7/8 (169). С.36–41.
5. Європейський культурний простір і українські перспективи: XV міжнар. наук.-практ. конф., м. Рівне, 14–15 лист., 2019 р. Рівне: РДГУ, 2019. 44 с.
6. Інтерв'ю з модераторами Літніх шкіл «Академія педагогічної майстерності», проведених під час міжнародного фестивалю дитячої творчості «Золотий лелека» в с. Рибаківка Миколаївської обл., 28–30.06.2018–2019 рр.
7. Інтерв'ю з учасниками III міжнародної літньої Академії педагогічної творчості, проведеної в МДОЦ «Космос» (с. Рибаківка Миколаївської обл.) під час XXII міжнародного фестивалю дитячої творчості «Золотий лелека» (26.06–29.06.2019 р.).
8. Комплексна Програма художньо-естетичного виховання учнів у загальноосвітніх та позашкільних навчальних закладах. Режим доступу: http://zippo.net.ua/data/files/2017/2018_kompleksna_programa_hud_estet_vyhovannja.pdf (дата звернення 6.04.2020).
9. Програма III Літньої міжнародної школи педагогічної творчості (2019 р.). Приватний архів С.В. Виткалова.
10. «Языковая практика в Великобритании»: інформаційні матеріали для учасників Міжнародної «Академії педагогічної творчості», проведеної за ініціатииви Миколаївської спеціалізованої школи «Академія дитячої творчості» 28.06–1.07.2018 р. у МДОЦ «Космос» с. Рибаківка Миколаївської обл.
11. Muszkieta R. (Andrii Lytvyn, Vitalii Lytvyn, Larysa Rudenko, Yurii Pelekh, Oleksandr Didenko, MUSZKIETA R., ZUKOW W.). (2019). Informatization of technical vocational schools: Theoretical foundations and practical approaches. *Education and Information Technologies* DOI 10.1007/s10639-019-09966-4
12. Muszkieta R. (Druz V. A., Iermakov S. S., Artemyeva G. P., Puhach Y. I., Muszkieta R.) (2018). Evaluation of orientation and efficiency of schoolchildren nutrition in recreational period. Режим доступу: <https://www.sportedu.org.ua/index.php/PES/article/view/413/34>

3.4. Видовищні (ігрові) мистецтва: аспекти інновацій цифрової доби

Сучасна культура має величезне число дефініцій, котрі будуть різнитися одна від одної через низку причин, наскрізні з яких залежать від відповідей на запитання: *хто* визначає сучасну культуру (професія, вік, місце проживання, світогляд відіграють тут важливе значення); як розуміється феномен культури автором дефініції; *що* розуміють під сучасністю? Ми, апелюючи до феномена сучасної культури, розуміємо та визначаємо його в межах концептуального поля власне культурології. Сучасність та сучасну культуру називаємо «цифровою добою», ґрунтуючись на тому факті, що «продукує» та «споживає» культуру нині суспільство, котре інакше як інформаційним назвати годі (можливо, з певними якісними додатками до цього терміна). Підвищується «градус» мобілізації ваги інформаційних технологій в сучасному житті загалом та в його культурних трансформаціях, зокрема, і в умовах тих карантинних обмежень, спричинених пандемією Covid-19. Саме в наш час концерти рок / поп-зірок у трансляціях «наживо» в Instagram, важливі Міжнародні форуми чи культурні події в ZOOM, TikTok-серіаліті, навчальні заняття в Google-meet, онлайн 3-D виставки чи екскурсії з допомогою технологій реального часу, трансляції прем'єр драматичних, оперних чи балетних постановок театрів світу в YouTube тощо уже не є чимось дивним для багатьох. Вони перетворюються на звичний спосіб долучення до різних культурних форм. Як слушно твердить Ю. Пічугіна, «говорячи про культуру інформаційного суспільства, як і про культуру будь-якого іншого періоду, ми говоримо про її ознаки, які вона набула під впливом суспільних перетворень, це, так би мовити, «стрижень» культури актуального періоду, а всі інші вихідні поняття типу «інформаційна культура», «інтернет-культура», «медіакультура», «культура Інтернету», «кіберкультура», «віртуальна культура», «цифрова культура» та «електронна культура» визначають її нові форми» [5, с. 29]. Маркуючи сучасне суспільство як інформаційне, а сучасну культуру як час цифрової доби, ми говоримо не тільки про важливість технологій під час підготовки «культурного продукту», і навіть не тільки про оптимальний в сьогоденні шлях

його поширення та способів долучення до нього. Сучасна цифрова доба – це вже специфічна модель поведінки та презентації особами і спільнотами себе як частини інформаційної культури; сам шлях облаштування комунікаційних, естетичних, освітніх тощо форм буття людини в культурі сучасного соціуму.

Долучення до професійної літератури демонструє, що дослідники-культурологи використовують різні терміни для позначення таких особливостей розвитку сучасної культури. Колектив хорватських авторів монографічної розвідки «Цифрова культура: змінна динаміка» в цьому контексті наголошують: «Терміни «інформаційне суспільство», «мережеве суспільство» або «суспільство знань» – політичні терміни, які не мають точного значення. Для різних людей вони можуть означати різне» [9, р.7]. Так чи інакше, але точно, на думку авторів, можна твердити, що «цифрова культура сьогодні формує наше сприйняття навколишнього світу і надає нам складний набір цифрових інструментів для організації нових інформаційних відносин і глобально-локальної культурної взаємодії. З якою метою вона буде використовуватися, визначить майбутній культурний розвиток» [9, р.19]. Останнє твердження в наведеній думці збігається, по суті, і з головною інтенцією нашої розвідки, але з огляду на обране предметне поле, екстраполюється саме на виявлення позитивних можливостей та загроз, привнесених у царину видовищних (ігрових) мистецтв цифровою добою.

Логіка дослідження вимагає першорядно зартікулювати художньо-естетичну виразність видовищних мистецтв, місце у видовищних мистецтвах ігрової компоненти, а також їхню соціальну значущість. Ба більше, окреслити ті мистецькі види із цієї царини, котрі, з одного боку, найяскравіше відображають саме ознаки, що демаркують видовищні мистецтва від інших мистецьких класів, а з іншого, – вони ж і зазнають надзвичайного впливу культурних процесів, характерних для цифрової доби. А тому увиразнення якості цих впливів, на наш погляд, варто розпочати з визначення поняття видовищних (ігрових) мистецтв.

Видовище – цей термін, мабуть, можна застосувати до будь-якого мистецького виду, адже мистецтво – це завше видовище. Видовище – це те, що захоплює, вражає, залучає до дії чи спільноти. Мистецтво, по суті, покликане відповідати цим

модусам. Більше того, видовищність у сучасній культурі почала сприйматися як чи не найважливіший критерій якості: «Людина ХХ – початку ХХІ століть фактично є суб'єктом візуальної репрезентації, проживаючи своє життя в атмосфері тотальної візуалізації і відчуваючи себе, то актором, то глядачем» [7, с. 7]. Сучасне життя явно чи опосередковано мотивує особу систематично залучатися до ігор, «в які грають люди» (Е. Берн), а її соціальний успіх вимірюється рівнем її суспільної активності, участі в подієвості, а отже, – видовищності. Якщо проаналізувати, кого сучасна молодь вважає успішними людьми, то в топі цього рейтингу будуть блогери, зірки телебачення, кінематографа та виконавці популярної музики, спортсмени (передусім ті, які є обличчям рекламних кампаній тощо). Створення «привабливої картинки», за якою спостерігатимуть інші, – визначальний вектор розвитку такого виду успіху.

Культура цифрової доби – це культура видовищ у широкому значенні цього слова. І хоча ми й зазначали, що мистецтво видовищне за своєю суттю, все ж перетворення цієї його характеристики на пріоритетну відбулося саме в час постмодернізму. «Період постмодернізму, виявляючи велику потребу у театралізації та грі, для її задоволення залучив найяскравіший і безпрограшний варіант – видовище», – вказує згадувана дослідниця К. Станіславська, наголошуючи: «...після літературоцентристської епохи, що досягла свого апогею у ХІХ ст., сьогодні все більш стрімко стверджує своє панування культура видовища. Це явище пов'язане, з одного боку, із широким розповсюдженням нових мистецьких технологій (кіно, телебачення, відео, комп'ютерних та інтернет-технологій), а з іншого – з відродженням традицій театру-ритуалу, народних святкувань, майданних дійств тощо» [7, с. 296]. Тобто активний попит на видовищні мистецтва, з одного боку, розширює межі видовищної культури цифрової доби, а з іншого, – самі ж видовищні мистецтва в умовах такої жорсткої конкуренції за градус «видовищності» (а отже, успішності та популярності) дедалі більше інтенсифікують свою видовищну функцію й видозмінюються під впливом новітніх тенденцій. Не остання роль у цьому надається інформаційним і цифровим технологіям. Подекуди варто твердити, що технології перетворюються не на

інструмент, а власне на суб'єкт мистецької діяльності. Але про це матимемо нагоду поговорити ще згодом.

Зараз спробуємо детальніше осмислити естетичні та соціальні чинники художньої смислотворчості у видовищних мистецтвах. К. Станіславська сучасні видовищні мистецтва поділяє на: образотворчо-тілесні (інсталяція, хепенінг, перформанс, флешмоб, боді-арт); просторово-видовищні (стрит-арт у всій своїй множині); сценічні (театр, мюзикл, цирк); екранні (кіно, відео-кліп, реклама, талант-шоу, відеогра тощо).

Тут ми зупинимося на аналізі театру й кіно як мистецьких видах, котрі мають доволі тривалу історію. У царині сценічних та екранних мистецтв – це, відповідно, найдавніші мистецькі види. Поряд з цим, саме сценічні та екранні мистецтва як класи – найцікавіші з огляду на те, що передусім вони вимагають від творців уваги до видовищності, в центрі якої був би феномен «гри», тобто, на нашу думку, творять найвидовищніші з видовищних мистецтв. Не даремно Я. Ратнер, даючи власну дефініцію видовища, вказує на *ігрове начало* як його першооснову та основну естетичну конотацію [6, с. 5]. Справді, ігрове начало є в усіх наведених видах видовищних мистецтв, але в театрі та кіно гра є й об'єктом, і суб'єктом; і метою, і шляхом; вона характеризує і «споживача», і «продукт». І тут також дивовижна колізія. Інколи в побутовому мовленні ми кажемо: «Та ти граєш!», маючи на увазі, що хтось творить з неправди правду, намагається нас обманути. Якість театру та кіно класично визначається тим, наскільки правдивою представлена в них гра. Відома така теза А. Камю, який твердив про *театр*: «*то місце правди*» [4, с. 442], «одне з небагатьох місць у світі, де я почувуюся щасливим» [4, с. 437], ба більше: «...театр – мій монастир. Людська збудженість вмирає перед його стінами, а всередині священна огорожа, община ченців, що протягом двох місяців поринула в єдину медитацію, спрямовану до єдиної мети, що готує відправу, яка одного вечора вперше буде відсвяткована» [4, с. 439]. Тобто як великий поціновувач театрального мистецтва мислитель підкреслював ту його дивовижну властивість, що допомагає мовою образів та гри виявляти істину, витворювати її спільно з глядачем. Порівнюючи підготовку постановки з медитацією, А. Камю наголошував, що справжнє осягнення істини та правди можливе

за умови, коли вся театральна труппа як громада вірних підкорена цій меті. Відречення від пристрастей – ідеал буддійського шляху осягнення нірвани, медитація, відправа – всі ці образи конотують із релігійним ритуалом. І не тільки тому, що для нього театр – це сакральне місце, але й тому, що як будь-яке священнодійство, театральна постановка – це правдива гра на шляху спільнотного осягнення істини. І правдива співучасть кожного суб'єкта цієї гри мегаважлива, адже без неї втрачається цілісність видовища, а отже, руйнується священна завеса, котра об'єднує глядачів і митців в єдину спільноту зі спільною метою. Будь-яка неправдивість у грі викривається як руйнівна, така, що порушує спільнотну гармонію, віддаляє від програмованої мети театральної подорожі.

Інший аспект значущості театального мистецтва в тому, що, як слушно зазначає А. Камю, «...п'єса переходить у своєрідне ірреальне шаленство, але залишається частиною конкретної матеріальної реальності. Чи це не є дефініцією мистецтва? Ані голої реальності, ані лише уяви, але уява, що походить з реальності» [4, с. 441–442]. Іншими словами, поряд з тим, що театральна постановка – це певний священний ритуал із ірраціональним корінням, все ж його не варто порівнювати, наприклад, із «шаманською хворобою». Видовищність театру як ігрового виду мистецтва за рахунок власної ірраціональної специфіки надає йому становища мистецтва, здатного здійснювати одночасний вплив на значну кількість людей, синергійно виконувати катарсичну та світоглядну функції. Долучаючись до цього священнодійства, особа «очищується» від негативних емоцій, її сприйнятливість досягає високого рівня й мессиджі, котрі передаються від сцени до глядача й навпаки, отримують світоглядно-формуючу інтенцію. В такий спосіб витворюється соціальна функція театального мистецтва. Без зв'язку з реальністю, а тільки в рафінованій ритуальній ейфорії це було б неможливим. Театр – це місце правди на сторожі справедливості та соціальної відповідальності. Відомо, що Д. Дідро, за свідченням дослідників, вбачав роль театру «...як кафедри високих ідей, школи моральності, облагородження людини» [2, с. 121]. Його доступність широким верствам населення помножує його соціальну значущість, і це розуміють не тільки митці, але й

політики (та політикани!). А тому не дивно, що за таких умов театр часто перетворювався на майданчик ідеологічних ігор. Але це предмет для іншої розвідки. Наразі, можемо твердити, що в умовах постмодерну нам доступні найрізноманітніші театральні школи та творчість численних театральних труп, кожна з яких, усвідомлюючи описані вище естетичні та соціальні спроможності театру, виконує власну місію з популяризації естетичних смаків та соціальних ідеалів.

Кіномистецтво, як і театр, своєрідне видовищне мистецтво, адже в кіно, окрім очевидного ігрового елементу як частини акторської роботи гра – це ще й постійний рух. Вдалі зміни планів і кадрів, рух світла витворюють цей спільнотний простір між глядачем та командою митців, які б могли порушити віддаленість й розділеність екраном. *Рух як фундаментальна основа ігрової природи кіно* дозволяє долати рамки у сприйнятті мистецького твору, досягати максимального ефекту залученості, котрий в театрі стає можливим уже за рахунок наявності спільного простору для глядача та акторів під час розгортання дійства. Відома теза, що рух – основа життя. Щодо кіно – вона аксіоматична. Відомий кіномитець Ю. Ілленко ось так висловлювався про властивості кіно: «Взагалі-то, ну яка нам, користувачам руху, різниця: рух – це особливість реального простору чи тільки чуттєвий спосіб сприйняття цього простору. Нехай через це болить голова в Канта. Придбав квиток і лети собі в будь-який бік твоєї душі, рухайся, поїдай простір рухом, пізнавай і милуйся його красою, завдяки рухові й жодних проблем» [3, с. 39]. Але поряд з тим не варто забувати, що напрямок цьому рухові задає митець, а якщо бути чесними до кінця, – спільнота митців у синергії з глядачем. Музичний супровід може додавати виразності рухові при зміні планів, а може входити з ними в дисонанс – руйнувати красу видовищності. Гра акторів може сприяти динаміці фільму, а може зіпсувати роботу найгеніальнішого режисера та сценариста. Хоч би яким надзвичайним був мистецький задум фільму, без готовності глядача торувати шлях з його героями, перейнятися їхньою історією – ефект естетичного впливу буде мінімальним. Тобто кіно, як і театр, – це рух, але передусім це рух людської думки та почуттів, людських емоцій і переживань, синергія минулого досвіду та сподівань і мрій, «ірраціональне шаленство» з

раціональним прагненням осмислити себе в кожному мистецькому творі. Соціальну роль кіно в сучасності важко переоцінити. Вектори його суспільного впливу не відрізняються від характерних театрові й відбуваються за тими ж принципами. Але ось масштаби! Ми говорили про доступність театру й унікальну його можливість одночасного впливу на значну кількість людей. В кіномистецтві ці ознаки піднесені до міри, рівній точкам доступу до телемовлення. Якщо світ кіно первісно – це кінотеатри (кількість яких, знову ж таки завше більша, ніж театрів у будь-якому місті), то зараз після прем'єри будь-якого фільму може минути не більше місяця, як він з'явиться на телебаченні. Понад те може минути не більше кількох днів – як він з'явиться на відповідних веб-сайтах чи телефонних додатках для перегляду кінофільмів. Дивовижні можливості, котрі стали доступними саме в цифрову добу.

Проте усі зміни, котрі відбуваються в сучасній культурі в цифрову добу викликали до життя два терміни «цифровий театр» (digital theatre) і «цифрове кіно» (digital cinema). Витлумачувати їх можна в ширшому контексті – кіно та театр цифрової доби, а також власне у вузькому розумінні тих театральних чи кінопродуктів, виготовлених чи реалізованих тільки засобами цифрових технологій, коли постать актора стає зайвою.

Відомий дослідник театрального мистецтва доби постмодерну Е. Едрью-Ессієн вказує: «Стає щораз переконливішим зробити висновок про те, що технології перемогли людство. Майже кожен досвід оцінюється з позицій сумісності або відповідності технологіям... Навіть коли сценарії не передбачають використання технологій в постановці, дизайнери все одно знаходять способи впроваджувати інновації для створення унікальної продукції. Для дизайнера горизонти мислення розширилися в наше століття постмодернізму, коли кожен може шукати нові визначення реальності» [8, р. 397]. Але все ж емоційний засновок цього твердження не означає, що можливе все ж існування «цифрового театру», котрий би витворювався тільки цифровими технологіями. Навіть у таких театральних постановках, які пропонує, до прикладу, бельгійський інноваційний VR-театр CREW (презентація специфіки буття мистецтва в цифрову добу на прикладі діяльності колективу відбулася в березні цього року в Мистецькому Арсеналі. Більше про подію та сам театр можна почитати на офіційному веб-ресурсі

Мистецького Арсеналу (<https://artarsenal.in.ua/>), а також, переглянути відео, де детально розтлумачується специфіка видовищності, запропонованої колективом).

Особливої видовищності театральні постановки цього колективу досягають засобами технологій реального часу. Своєрідність власних видовищ митці CREW називають синергією імерсивного театру і змішаної реальності (mixed-reality). Колектив Мистецького Арсеналу, котрий презентував роботу бельгійських митців, наголошує, що їхня команда була першою, що «поєднала 360° Omni Directional Video (ODV) and Head-mounted display (HMD) для створення альтернативної реальності» [10]. Без сумніву, такі можливості в театральному мистецтві витворюють його нові грані видовищності. Але попри це не варто все ж патетично міркувати, що в цьому разі «технології перемогли людину», адже їй мистецьке проектування, і технологічне втілення театрального матеріалу – справа рук колективу митців. Більше того, глядач, який переживає відчуття абсолютної реальності і сприймає театральний матеріал, – повноцінний актор, співучасник дійства, без його переживань та уяви, без його відчуттів будь-які технологічно створені картинки будуть тільки картинками. Лише наявність такої чуттєвої та ідейної співдії під час видовища витворює справжню магію театру.

Інша лінія діджиталізації театрального мистецтва – широке використання цифрових технологій під час традиційних театральних постановок. В цьому напрямку навіть зайве наголошувати, що такі тенденції є просто очевидно невідворотними, адже наявність таких можливостей спрощує роботу дизайнерам, звуковим режисерам чи сценографам тощо. Згаданий нами дослідник твердить: «У видовищних мистецтвах технології можуть прикрашати постановки і поліпшувати якість і донесення месиджів. Володіючи цими знаннями, театральні дизайнери широко застосовують технології в багатьох сферах театрального виробництва. Технології запису, редагування, відтворення і проєктування зазвичай існують в поєднанні з живими виступами, щоб донести ідею творців» [8, р. 400]. Сучасний театр, отже, важко уявити без цифрових технологій і їхнє використання здатне розширити можливості як традиційного театру, так і типологічне різноманіття цього виду видовищних мистецтв. Окрім

того, карантинні часи продемонстрували, що саме цифрові технології стали містком між глядачем та театром засобами онлайн-трансляції, відкриття доступу до оцифрованих матеріалів постановок, зіграних у попередні роки тощо.

У сфері кінематографа цифрові технології витворили свого часу справжню революцію. Шанувальники кіно зазвичай поділяються на два табори: любителів спецефектів та цифрових інновацій в кінофільмі й тих, хто ностальгує за часами, коли трюки в кіно виконувалися засобами операторських відкриттів та прогресивних режисерських рішень. Ще задовго до 2009 року, коли вийшов фільм «Аватар», котрий, без сумніву, вразив свідомість глядача рівнем якісного й кількісного використання в кіно цифрових технологій і започаткував нову еру в кінематографі, новітні технології в кіно використовувалися доволі активно. Оцифрування плівкових фільмів дало змогу подарувати їм «нове життя», продовжити його термін. Найрізноманітніші цифрові технології в кіно ще з більшою інтенсивністю, ніж у театрі здатні поліпшити, розширити мистецькі можливості всієї команди кіновиробництва. Але, попри такі цілком природні використання новітніх можливостей в кіно, останні роки ознаменовуються цифровими «кінобомбами» на кшталт згадуваного «Аватару». До слова, як твердять кіно-критики: «Для виробництва «Аватару» були використані: найдосконаліша на сьогоднішній день технологія стереоскопічної зйомки..., спеціально розроблена віртуальна камера, що дозволила знімати сцени одразу в цифровому середовищі; принципово нова технологія «захоплення акторської гри» (за допомогою якої на анімаційного персонажа можна переносити найдрібніші рухи, жести, міміку та навіть вираз очей акторів)» [11]. І це – 2009 рік.

Технології розвиваються й надалі і їхній вплив на кіносвіт незаперечний та настільки вражаючий, що варто окреслити найпопулярніші з них, котрі характерні для сучасної кінокультури: 1) використання нейромереж у різноманітних сферах підготовки фільму (сценарій, музика), аж до «омолодження» акторів; 2) цифрові двійники акторів, пейзажів, архітектури тощо; 3) game engine – технологія, котра використовується у відеоіграх й уже здатна допомагати на

завершальному етапі підготовки фільму до виходу редагувати відзняті сцени; 4) віртуальна реальність та ефект присутності і т. ін. Окрім того, відомо, що мобільні додатки для перегляду фільмів та поява кінокомпаній на кшталт «Netflix» безсумнівно привели до того, що сучасна кінокультура за допомогою цифрових технологій стала культурним видовищем, яке має найвищий ступінь доступності, а отже, й соціальної та естетичної впливовості.

Варто вказати, що такий інтерес до кіно, його широке виробництво зумовили творення феномена екранної культури. Український дослідник Є. Ворожейкін твердить: «У сфері сучасної екранної культури існують два напрямки (бінарні опозиції): масова екранна культура та екранна арт-культура. Через свої візуальні стратегії вони презентують подвійність сприйняття та бажань сучасної людини: бажання відпочинку від реальності та бажання правдивої інформації про реальність» [1, с. 206]. Масова екранна культура презентована різноманітними телешоу, де активно використовуються цифрові технології (прикладом може бути шоу «Маскарад» на українському телеканалі 1+1, де одним із співведучих був голографічний образ); телесеріали; реклама тощо. Екранна арт-культура презентована медіапродуктами, де використовуються художні техніки на кшталт «повільного телебачення» та інших технік, продукованих творчим задумом митців, які привносять на телеекрани нові мистецькі рішення засобами цифрових технологій.

Отже, цифрова доба розширила можливості видовищних мистецтв, зокрема театру та кіно й сприяє, з одного боку, урізноманітненню їхніх видів, а з іншого, – створює більше можливостей для митців і глядачів на шляху спільного творення простору видовища. Технології не здатні становити загрози мистецтву, вони або сприяють його виразності, або ж згідно з первинним специфічним задумом перетворюють певні мистецькі види на продукт масової культури, що все ж має право на існування в світлі наявності відповідних запитів.

Водночас будь-які прогнози про те, що техніка здатна усунути людину з цих мистецьких сфер, не мають підстав уже навіть тому, що театр і кіно – це завше постійність взаємодії глядача й колективу митців. І навіть, якщо колектив митців

масово залучає в «свою команду» цифрові технології, все ж ідейний та емоційний обмін «людина – людина» відбувається опосередковано засобами цифрових технологій. Наскільки технічний прогрес в галузі здатен розширити окреслені рамки, – покаже час, але наразі в добу видовищ та різноманіття цифрові технології – актуальний спосіб спілкування митців із глядачами, що робить мистецтво доступнішим та видовищнішим.

Література

2. Ворожейкін, Є. Візуальні стратегії сучасної екранної культури: філософсько-антропологічний аспект. дис. канд. філос. н. К.:НПУ імені М. П. Драгоманова. 2018, 210 с., Доступ 07.11.2020: https://npu.edu.ua/images/file/vidil_aspirant/vorozheykin.pdf
3. Дідро, Д. Парадокс про актора. Київ: Мистецтво, 1966. 145 с.
4. Ілленко, Ю. Парадигма кіно (продовження), Кіно-Театр, №6, 1998. С. 39 - 41.
5. Камю А. Чому я клопочуся театром, Вибрані твори у трьох томах. Том 2. Театр. Харків: Фоліо, 1996. С.437 - 445.
6. Пичугіна, Ю., Сучасні інформаційні технології у проблемному полі культурологічних досліджень: до питання визначення похідних понять. Молодий вчений. № 8 (60), 2018. С.29 - 32.
7. Ратнер, Яков. Эстетические проблемы зрелищных искусств. Москва: Искусство, 1980. 135 с.
8. Станіславська, К., Мистецько-видовищні форми сучасної культури: монографія. Київ: НАККіМ, 2016. 352 с.
9. Andrew-Essien, Esekong, Theorizing theatre design and technology in an age of postmodernism, Theatre and Media in the Third Millennium, Nigeria: Kraft books, 2016, pp. 395-406.
10. Uzelac, A., Cvjetičanin, B., Digital Culture: The Changing Dynamics, Zagreb, Institute for International Relations, 2008. 203 p.
11. Бельгійський інноваційний VR-театр CREW, на Мистецький Арсенал. Mystetskyi Arsenal, Доступ 11.11.2020: <https://artarsenal.in.ua/laboratory/proekt/belgijskiy-innovatsijnyj-vr-teatr-crew/>
12. Киричук О. Матриця перемагає: фільм Аватар – про те, що віртуальний світ кращий за реальне життя, на texty.org.ua, 24.12.2009, Доступ 11.11.2020, https://texty.org.ua/articles/12551/Matryca_peremagaje_film_Avatar_pro_te-12551/

3.5. Симбіоз природи і культури: сучасні прояви автентичності в гендерній ідентифікації

Людина – завжди проблема для самої себе. Саме з такої вихідної засади стартують філософсько-антропологічні та соціокультурні розвідки, які намагаються прояснити різні грані людського. Дослідницький погляд на ці напрями проблематик зумовлений цілою низкою світоглядно-ціннісних трансформацій, які знаменують собою кризи ідентифікаційних процесів. Одне із найфундаментальніших питань – «хто я?» – із кожним кроком людства у майбутнє звучить гостріше і тривожніше. У своїх відповідях «герой сучасної повсякденності» вельми неоднозначний і хиткий, що засвідчує ситуацію як духовно-моральної хиткості, так і соціально-політичної плинності.

Конфігурації ідейно-сміслових умов, які людина творила і в яких вона творилася, були надзвичайно різними. Незмінним залишалося лиш її невгамовне бажання пояснити світ та пізнати саму себе. Самопізнання – окреслення власних меж та можливостей, утвердження своїх характеристик та усвідомлення відмінних якостей. Себто самопізнання – це не тільки власне самоствердження, а ще й прийняття іншої самотності. Тому цілком виправдано казати, що ствердження ідентичності – культура меж. Пізнати себе здатен той, хто готовий приймати іншого, відмінного від себе. Пізнати себе означає побачити краще в іншому для самого себе: чужа ідентичність – моя можливість. Тож означене постає не тільки пізнавальними принципами, але й етичними константами. Наголосимо: справжнє пізнання людського постає процесом толерантної взаємодії.

Особливо актуальні моменти толерантного співжиття, які нині у реальній культурно-соціальній практиці презентовані як плюралізм процесів гендерної самоідентифікації. Активність публічно-культурного життя груп людей нетрадиційних орієнтацій, а також реакції радикально-консервативних верств на ці процеси змушують говорити про окреслені феномени на різних рівнях їх розуміння та сприймання. Гендерна ідентичність, отже, стає одним із ключових питань сучасного соціогуманітарного дискурсу, бо, з одного боку, впливає на

внутрішню діалектику та архітектоніку антропологічного дискурсу, з іншого – визначає «градус (не)терпимості» у житті суспільства. Й справді, шукаючи й утверджуючи себе, відповідаючи на запитання «хто я?» ствердженням «я чоловік!», «я жінка!» або «я чоловік у тілі жінки!» чи навпаки «я жінка у тілі чоловіка!», опираючись на певні соціокультурні тенденції, людина не завжди може вписуватися у ту нормативістику, котра є традиційною. Найголовніше у цій динаміці бути чесним у своїй волі та поважати свободу інших. Це, власне, акцентує актуальність питання й про подальше співіснування. Так, «моделі нової фемінності й маскулінності давно перестали бути суто академічними проблемами: ми всі мусимо навчитися співіснувати у цілковито змінному світі, позбутися глибоко закоренілих і неймовірно заскорублених гендерних стереотипів, які повсякчас ускладнюють самореалізацію» [1, с. 7]. Тому рефлексія над процесами, що так чи інакше пов'язані з ідентифікацією у світлі таких викликів, відкриває нові горизонти для розуміння людиною самої себе: конфігурація процесів ідентичності змінюється постійно як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях, засвідчуючи певні метаморфози у естві самої людини та її здійсненні.

Зазначу: гуманітарна аналітика таких процесів потребує постійної саморефлексії, а також оновлень з боку культурологічних та філософських студій різних спрямувань, адже це сприятиме чіткішій експлікації смислотворчого потенціалу їх змісту, а отже й осмисленню більшості проблемних місць, котрі презентуються нині особливостями рівноправного співіснування, проблемами сексизму тощо. Така ситуація актуалізує ревізії не тільки усталених моделей гендерних розбіжностей, але й тих, які мають чи можуть мати місце у найновіших інтелектуальних розвідках як відображення–реакцію на нові процеси ідентифікацій у цьому соціокультурному вимірі. Найважливіший момент тут ціннісно-смысловий блок в аналізі окреслених процесів та феноменів, адже це погляд крізь призму системотворчості та формування суспільних структур, які відбивають реальне майбутнє співжиття та режими толерантного існування усіх з усіма.

Реалізація окресленого наміру увиразнюватиме теоретико-методологічні аспекти філософського осмислення феномена людини у нових, зовсім інших вимірах, а тому сприятиме усвідомленню його концептуального ядра з позиції морально-етичного визнання та співжиття. Тобто автор окреслює пізнавально-суттєві характеристики гендерних ідентичностей, котрі максимально широко висвітлюють традиційні моделі їх диференціацій, і, що найголовніше, змоделює інші способи таких розрізень, які розширювали б старі та збагачували б новими сенсами процес людинотворчості та людинопізнання. Тестовий критерій, який доповнює окреслений намір, – аналітика етичних умов можливого досвіду, або, простіше кажучи, аналіз дієспроможності етичних параметрів (їх якісних особливостей) у запропонованих класифікаціях гендерних ідентичностей. Отже, окреслюється методологічна канва іншої теоретичної моделі класифікацій гендерних ідентичностей як процесу, який має постійний простір для змін та уточнень, а також можливу етичну основу для функціонування цієї диференціації у реальній соціально-культурній практиці.

Складність пізнавального процесу особливостей гендерної розбіжності пов'язана із мовно-семантичними особливостями входження цього поняття у академічно-науковий вжиток. Так, у другому томі Європейського словника філософій цей проблематиці виділено цілий розділ з найменуванням «Людська природа». Йдеться передовсім про складність перекладу цього терміна та специфіку його значень: «[...] досі нема одностайності щодо перекладу терміна *gender*, скажімо, у французькій мові через *genre*, в італійській через *genere*, в іспанській через *genero*, у німецькій через *Geschlecht*. Така ухильність пояснюється значенням, що його англосаксонські автори, а пізніше – передовсім, американські феміністки, надавали термінові *gender* порівняно з тим, що в англomовному світі називають *sex*, а французькою – *сексуальність*. [...] Gender має репутацію неперекладного терміна через те, що не охоплює всього змісту терміна «сексуальність». Справді, сексуальність, як її розуміє психоаналіз, зникає у запровадженому американськими авторами розрізненні між біологічною статтю та соціальною конструкцією чоловічої та жіночої ідентичності» [3, с. 385].

Зазначимо, що у вжиток української гуманітаристики це поняття ввійшло неологізмом «гендер», яке відповідає за ті ідентифікаційні сенси, які відрізняють чоловіче та жіноче як набуті соціокультурні конструкти. Саме соціокультурний простір є умовами формування гендерної ідентичності, тобто культура та суспільство постають джерелами нормативності для її розрізнення. Розвиток гендерної теорії фіксує низку змін аргументів в обґрунтуваннях підстав для такого поділу. Одним із перших і найфундаментальніших вихідних пунктів-підстав у цьому розрізненні є природа – розрізнення людських істот за статтю. Статеві відмінності, отже, – це природне розрізнення чоловічого та жіночого. Традиційно так склалося, що особливості природного розрізнення людських істот стали орієнтувальною проєкцією у диференціації гендерної ідентичності як культурної конструкції. Пояснення цього, на мою думку, притаманна кожній людині саме та її домінуюча ознака родової екзистенції, котра постає водночас і підґрунтям, і причиною формування найпотужніших за силою вираження інтенцій, пов'язаних із *підкоренням, утриманням* в полі уваги, *розпорядженням* і *оволодінням* іншої ідентичності. Йдеться про сексуальність як певну сукупність біологічних, психофізіологічних та емоційних акцій і реакцій, чуттєвих переживань та вчинків людини. Тобто сексуальність, укорінена у статі людини, через специфіку свого біологічного та психофізіологічного прояву наклала певний відбиток на нормативність гендерної ідентичності. Однак психоаналітичні дослідження поведінкових моделей підважують цю теоретичну конструкцію, вказуючи на можливість невідповідності поведінкових моделей статям. Йдеться про ті розбіжності, що у своїй сукупності фіксують феномени інших конфігурацій сексуальної нормативності.

Тож окреслимо ті методологічні константи, які нині вважаються вихідними для ідентифікацій в людині чоловічого та жіночого: стать – біологічне або природне розрізнення; сексуальність – розрізнення, яке пояснює людину, зважаючи на її психофізіологічні особливості; гендер – соціокультурний конструкт ідентичності. Найгостріша проблема, однак, постає при застосовності такого методологічного каркасу у тих

випадках, які вище окреслилися як «феномени іншої конфігурації нормативності», зокрема й сексуальної. Маємо на увазі тих людей, у яких не збігається біологічна стать із гендерною ідентичністю – трансгендерність. Це поняття надзвичайно містке, тому часто-густо викликає плутанину не тільки у повсякденності, але й у науковому дискурсі. Тож зазначимо, що окрім незбігу природи із культурою в самоідентифікації, його можуть розуміти як ту частину конструкту ідентичності, яка укорінена й у природі, й у соціокультурній площині водночас – сексуальність людини, а точніше «іншу конфігурацію її нормативності». Однак наголосимо, що характерологічно поняття «трансгендерність» аж ніяк не залежить від сексуальної орієнтації: такі люди можуть ідентифікувати себе як гетеросексуалами, так і гомосексуалами чи бісексуалами. Втім, для нас важливо інше – можливість виокремлення третього стану, іншої гендерної ідентичності та фіксація її конструкту в класифікаційній моделі як рівноцінно значущої, а також методологічна спроможність цього виокремлення: ціннісно-пізнавальний аспект того людського, яке сьогодні постає результатом різних синтезів чоловічого та жіночого чи, припустимо, самим собою, вбираючи просто ознаки обох.

Для згаданого виокремлення більше епістемно-антропологічного потенціалу додає класифікація трансгендерності нині як специфічного стану, який характеризує сексуальне здоров'я людини за кодовим маркуванням НА8У, а не як психічного розладу [9]. Щораз новий підхід продукується Всесвітньою організацією охорони здоров'я (WHO) визначенням нової стандартизації міжнародної класифікації хвороб (ICD): останню впроваджено під номером 11 [8]. Таке переформулювання означає готовність до розгляду цього феномена у іншій перспективі – рівноцінного стану інших ідентифікацій, припушту таке міркування. У контексті нашого завдання це – ще один крок у набутті зрілості у пізнанні людського, і, що найголовніше, це допоможе запропонувати іншу класифікаційну модель гендерних ідентичностей. Її схематичний конструкт можна презентувати мовно-граматичними структурами: мовою висвітлити людське. М. Гайдеггер з цього приводу зазначав: «У кожному разі мова перебуває у

найближчому сусідстві з людською сутністю. Мова повсюдна. [...] Пролити світло на мову – означає не так її, як нас самих, розглянути у світлі її сутності: збирання у з'яву» [10, s. 9 – 10].

Говорячи про мову, маємо на увазі передовсім граматичні роди, які відбивають диференціацію ідентичностей чоловічого та жіночого. «[...] дрейф до граматичного роду знову запроваджує не просто абстрактне, а сувору дуальність поділу на статі; водночас граматики зі своїми двома, ба навіть трьома родами — чоловічим, жіночим, середнім – могла би бути ідеальним місцем для динамічного вибудовування уявлення про статі» [6, с. 398]. Ключовий сенс цієї тези для мого дослідження – «можливість динамічного вибудовування уявлення», адже це простір не тільки для окреслення множини ідейно-сміслових граней чоловічого чи жіночого, визначені природою, але й для позначення тих станів людської самоідентифікації, які за традиційно-нормативними критеріями постають симбіотичними. Йдеться про цілу низку станів – сексуальні орієнтації, які можуть класифікуватися як трансгендерні особливості: транссексуали, трансвестити, гендерквіри, андрогіни, інтерсексуали, бігендери, агендери. Тобто граматичні норми містять потенціал чіткого позначення згаданих особливостей як цілісного конструкту, який був би рівноправним у ціннісно-антропологічному сенсі. Так, з огляду на українську граматику чи, скажімо, німецьку, виявляємо два способи: займенники «воно»/«es» та «вони»/«sie».

Тож перший варіант – «воно»/«es» – це граматично-смісловий простір, який вміщував би природні та культурні варіації ідентичностей, котрі, власне, й постають симбіотичними феноменами. Їх орієнтаційні особливості виступають для своїх носіїв джерелами їх автентичності. Простіше кажучи, виникає пропозиція граматичним родом «воно»/«es» позначати трансгендерних людей. Конструкт «воно»/«es», який із латині *neuter* означає «ані той, ані інший», позначає водночас «і той, і інший», оскільки за неналежності до жодного в умовах критеріїв «або цей, або той» розміщується у них обох, поєднуючи характеристики обох, будучи «ані тим, ані іншим». У цьому моменті вбачаємо зразу ж дві проблеми. Перша – чи справедливо буде достатньо велику кількість можливих симбіотичних ідентичностей «заганяти» під один термін. Друга

– пов’язана із аспектами толерантності – негативні сенсові відтінки від «воно»/«es», що їх містять як українська, так й німецька – конотації неживого. Врегулювання цих моментів щодо українського контексту вбачаю можливим у часовому полі – зміни ментально-світоглядного наративу: тільки через певний час і при певній навчально-виховній підтримці ця конструкція може позбутися означених негативних сенсів.

Інший варіант – «вони»/«sie» – толерантніший, бо не має в собі негативної конотації неживого, а також передбачає наявність більше одної варіації симбіотичної ідентичності. Тобто займенник «вони»/«sie» треба розуміти як граматичний рід і категорію однини, котра вмщує кілька різновидів поєднання чоловічого та жіночого. Це рід, який у філософсько-антропологічному сенсі позначає водночас усі особливості самовідчуття людини, що відображаються префіксом-поняттям «транс», та методологічну категорію, з усіма варіаціями таких симбіозів природи та культури. У будь-якому разі, як зазначалося вище, толерантне прийняття чи першого варіанту «воно»/«es», чи другого «вони»/«sie» можливе при широкій просвітницькій роботі. Хоч і прослідковується певна динаміка в гендерних студіях в Україні з часів незалежності [4], все ж ця підтримка має відбуватися через комплексну концептуалізацію: філософська освіта і наука – гуманізм як світогляд, поступ філософсько-антропологічного дискурсу – метаантропологія як [розширене] джерело концептів гендерного партнерства [7].

Звернемо увагу на те, що подібне вже має реалізований потенціал. Йдеться, зокрема, про шведське мовне нововведення: у цій мові не було слова для позначення середнього роду, але нещодавно його впроваджено і, що найпромітніше, саме для позначення іншого стану самоідентифікації. Це вельми широко висвітлювалося найавторитетнішими європейськими ЗМІ: «Оскільки мова створює факти, [...] у новій редакції словника “Svenska Akademiens ordlista” з’явився займенник “hen”. [...] На додаток до слів hon для вона і han для він, шведи тепер мають гендерно-нейтральне слово для опису людини» [16]. Це ноу-хау наслідували німці, які законодавчо [18] закріпили можливість визначати третю стать чи трансгендерні ідентичності, визнаючи наявність лише двох дискримінацією [11].

Цікаво і важливо те, що в Німеччині цей процес відбувається у такий спосіб, який ми вище поймавали комплексним, тобто через освітні реформи: у вчительський штат шкіл, наприклад, землі Берлін-Бранденбург, введено спеціальну посаду, обіймаючи яку, відповідальний проводить спеціальні уроки для роз'яснення суті й толерантного ставлення до дітей, у яких проявляється інший набір ідентифікаційних особливостей, зокрема сексуальна орієнтація [12]. Цей процес забезпечується відповідною допоміжною літературою [13 – 15].

Отже, граматична укріпленість окреслених симбіотичних феноменів новим смыслом дає змогу не тільки окреслити ще один вияв людського, який сьогодні постав, але й по-новому актуалізувати проблему толерантності, формуючи її дієвість, тобто у реальному просторі й до реальних людей, починаючи вже із перших кроків мисленневих процесів, тобто із вивчення мови. Усе це відбивається, що найголовніше для виконання поставленого завдання, такими змінами особливостей в методологічних константах для дослідження ідентифікацій в людині: стать – біологічне або природне розрізнення – у філософсько-антропологічному дискурсі набуває нового ціннісно-смыслового виміру через розширення її як об'єкта дослідження філософії статі. Це, своєю чергою, позначає розходження із панівною традицією, фіксує, що у стосунку між статями природна належність може ще плюральніше вирізнятися і у такий спосіб вказувати на різницю з культурно-соціальними конструкціями, а отже і на їх внутрішній детермінізм. Такий плюралізм, щоправда, посилює проблему «даності» чи «набутості» статі, проте підважує водночас антропологічний есенціалізм. Крім усього, оскільки конструкція третього граматичного роду, позначаючи й третю стать, і трансгендер, є бранкою проблематики ідентичності, остільки й змінюється перспектива погляду – проблема інакшості: стосунки істот як емансипація усіх. Тобто людина є людиною не лише при її сутнісно-статевому ригоризмі, але й при можливості, за її доброї волі та внутрішнього самовідчуття, поєднувати ознаки таких сутностей. Це випадок коли психо- і соціокультурна автентичність (пере)визначає природну, яка визнається і толерується іншими; сексуальність – розрізнення, котре пояснює

людину, з урахуванням її психофізіологічних особливостей – психоаналіз (а також біхевіоризм) – наявність третього має потенціал зняти напругу протистояння патріархального із феміністичними культуротворчими доміантантами. Відбувається зміна не тільки сутнісних ознак як творчо-продуктивних символічно-культурних регуляторів, але й, варто припустити, їх екзистенційної специфіки. Префікс транс- не просто зміна якості символу, але й його масштабів: уможливується інший вимір екзистенційної реалізації перебільшених символів сексуальності – транссексуальність. У цьому сенсі позитивна також наявність емпіричної даності для дослідження та кращого розуміння таких просторів, як естетика чи, що найголовніше, таких психічних якостей, як (іронічна) байдужість; гендер – соціокультурний конструкт ідентичності – розширенням своїх класифікаційних меж уможливить ревізію теорій радикального фемінізму зразу у двох аспектах: перший – перегляд позиції щодо соціалізації, а саме її процесуальних детермінант як джерела формування гендерних відмінностей; другий – перевірка на готовність давати те, що вимагає сам – рівність. Останнє особливо важливе з погляду на можливість партнерського взаємовизнання і взаємодії на психологічному та соціальному рівнях. Це, відображаючи сутність андрогін-аналітичного підходу, відкриває обшир для досліджень у його предметній площині і, зокрема, актуалізує етичні модули сприйняття гендерних розбіжностей.

У цьому контексті наголосимо, що плюральність виявів гендерної ідентичності інтенсифікує питання, загострене свого часу феміністичною ідеологією – підваження принципу категоричного напередвизначення соціально-культурної ролі за статтю із яскраво вираженою патріархальною доміантантаю, а отже визнання, встановлення і досягнення політичної, економічної, культурної, особистої та соціальної рівності. Тобто із постановням різноманітності сучасних гендерних ідентифікаційних процесів актуалізується питання про визнання й рівноправність і, як наслідок, подолання дискримінації людей, які мають характеристики симбіотичних ідентичностей – трансгендерів.

Розмова про можливі етичні особливості для функціонування значно ширшої диференціації гендерних розбіжностей передбачає прийняття, щонайперше, визнання

самої ідентичності як певної системи утверджень культури меж. Це той найзагальніший параметр, який цементує усі подальші кроки для моральної системотворчості взаємовідносин. Крім того, новий структурний елемент «воно»/«es» або «вони»/«sie», який ми запропонували для методологічної конструкції у дослідженні гендерних ідентичностей, вимагатиме й певних змін перспективи аналізу, аби у логіці сучасних тенденцій не впасти в нігілізм чи самозаперечити власне методологічне припущення.

Найдієвішим тут може стати тип етичних досліджень, розвинений М. Шелером: обґрунтування феноменологічних ідей у етичній проблематиці [17]. Окрім того, що одна із основних його тез скерована на критику формалізму етики, він вдається до обґрунтування можливості осягати ціннісну складову особливим почуттям – емоційною інтуїцією. Її потенціал проявляється у здатності миттєвого схоплення проявів об'єктивних цінностей, а не під дією суб'єктивної упередженості. Тобто в ситуації зіткнення традиційних та симбіотичних ідентичностей ключовим інструментом взаєморозпізнавання мусить стати інтуїтивне пізнання якостей ціннісних орієнтацій, їх скерованості. Тож це пізнання М. Шелер описує у феноменологічному ключі, вказуючи на поставанні ціннісних основ у безпосередньому процесі перебігу контактів: *«У самому чуттєвому, живому контакті зі світом (психічним, фізичним чи ще якимось), у наданні переваг та зневажанні, у самих любові та ненависті, тобто у процесі здійснення цих інтенціональних функцій і актів, вибухають цінності та їх порядки!»* [17, S. 64].

Важливо одразу тут виокремити позитивний аспект: «надання переваг». Якщо про це говорити як про інструмент взаємовизнання, то це простір відкритості та бажання приймати – якість людського духу: людське – умова і параметр взаємовизнання та толерантного співжиття. Важливо, що попри критику формалізму етики він апелює до конструкцій Канта, виокремлюючи важливість його вчення про апріорні форми моральності. Цим, власне, долає загрозу радикального суб'єктивізму та релятивістського розвою, адже згадану, хоч і необхідну людяність як критерій толерантних ідентифікаційних процесів легко «міряти» на лад кожного, хто прагне маніпулятивних дій: користі і блага нібито усім. Без такого

визнання зникав би вихід до інших типів ідентичності як можливість розбудови режиму толерування на гарантіях моральних принципів: у цьому разі це толерантність у ставленні до симбіотичних ідентичностей у соціокультурному бутті.

Схожими за методологічною пропозиційністю є філософські розробки щодо етичної проблематики А. Бадью. Прагнучи дослідити особливості етичної інфляції сьогодення, він намагається висвітлити природу нігілістичних тенденцій і у їх світлі загрозливі категоричні заперечення будь-якої іншої думки. Відслідковуючи моралістичну тенденцію сучасних етичних настанов, А. Бадью доходить висновку, що нині поширюється загрозлива практика виформовування консенсусу «щодо злого, ніж щодо доброго». Мислитель стурбований тим, що нашого сучасника налаштовують визнавати апріорність зла, артикулювати свій ціннісний вибір в категоріях страждання й обурення. Важливо, що у таких координатах з особливою необхідністю постає пошук винних. Винний може бути представлений як той, хто не вписується у ці рамки визнання консенсусу поганого. Така схема у певному сенсі спрощує життя, знімає інтелектуальну напругу, адже значно простіше вказувати на те, чого робити не можна, ніж продукувати сенси, які вказують шлях. Тож А. Бадью пропонує важливий для контексту цього дослідження спосіб погляду: «Треба вирвати слово «етика» з лабет цієї тенденції, надаючи йому зовсім іншого смислу. Замість того, щоб пов'язувати його з абстрактними категоріями (Людина, Право, Інший...) ми застосуємо його до *ситуацій*. Замість того, щоб зводити етику до співчуття жертвам, ми обернемо її на тривку максимуму *одиночних процесів*. Замість того, щоб слугувати виправданням для консервативної добромисності, етика відповідатиме за долю *низки істин*» [2, с. 73].

На противагу «етичним» ідеологіям, що «мертвими абстракціями» відштовхують людину від неї самої, А. Бадью закликає до конкретних ситуацій у розмаїтті видів людського досвіду: «Яке було б сьогодні щастя бачити [...] постійну турботу про конкретні ситуації, [...] неослабну й терплячу увагу до реальності, [...] самовідданість у присвяті себе дієвому вивченню найрізноманітніших людей» [2. с. 77].

З цієї настанови можна припустити, що методологічне обґрунтування етичної основи у спроможності толерувати

симбіотичні ідентичності, тобто трансгендерних людей, мусить починатися з необхідності подолати формалізм традиційної етики суджень, перемикаючись на конкретний досвід тих чи тих випадків. Наголосимо: оскільки позначувана грань людського мала статус незнайомого, ба більше, недоречного, остільки виявляється продуктивність цього принципу у застосовності до нього як до ситуації, що має статус філософсько-антропологічної та етичної нагальності. Тож дівість підходу А. Бадью для досліджуваного контексту постає не моделлю «співчуття жертві» (чи просто погляд, як на жертву), що є недоречним, а долею цілої низки істин, які впливатимуть у процесі прийняття інших гендерних типів: йдеться передовсім про спільну відповідальність, готовність її надавати таким ідентичностям у спільній справі бути, а також готовність ними її приймати. У цьому, власне, й полягає разовість його застосування у одинарній ситуації. Критерієм цієї готовності є людське, яке французьким філософом проблематизується процесом виявлення бажання безсмертного в людині: йдеться ні про що інше, як про розуміння й прийняття ціннісного фундаменту, який зростив дух людини – бути людиною.

Тож система культури меж у взаємовідносинах в контексті цього погляду передбачатиме формування тих ментальних структур, які фокусували б погляд ідентичності більше не на (антропологічному) «визначенні людини», а на (етичному) «призначенні людини». Остання формула – (етичне) «призначення її» – пробуджує персональні чи особистісні етичні структури.

Питання про призначення людини як пошук смислу її життя завжди увиразнюється реальними подіями, частіше негараздами разового характеру, провину у яких суспільна думка нині готова вбачати у найнеадекватніших джерелах. Тому ідеологічне тяжіння до консервативних тенденцій (тобто навіть у «найм'якшому» протипротиві) «грає і гратиме» на упроблемлюванні усіх аспектів трансгендерних людей. У кожному разі варто пам'ятати, що осмислення людиною свого місця в світі, своєї особистісності відбувається у вимірах свободи і комунікації: вільне самоствердження постає співтворчістю. Тут можна згадати Т. Ренча, котрий окреслює це так: «Горизонт автономії і комунікативної солідарності не

виступає як складова частина і залежний від традиції склад людського світо- і самостосунку, натомість він конститує це, а разом синхронно життєві ситуації» [5, с. 231].

Зауважимо: ситуативний контекст має вирішальне значення у (до)виформуванні образу *свого людського* самими носіями симбіотичних ідентичностей та в оцінці/розумінні їх іншими. Життєва конкретика завжди виміряна сукупністю досвідів, які пролягають у певній перспективі та ретроспективі. Практикування вдалих модусів автономії, надання їм переваг перед перекрученими чи ушкодженими формами дає можливість особистості збагнути свою ідентичність, набути досвіду автентичного життя. Йдеться про той рівень правдивості власного способу життя, на якому «воно»/«es» або «вони»/«sie» усвідомлюють і приймають свою інакшість, тобто трансгендерність як людське в самих собі і для самих себе. Здатність бути чесним перед собою у прагненні відбутися як людина увиразнює значущість культури меж як суттєвої ознаки ідентичності для відмежування прагнення до автономії від зверхності, самовпевненості, фантазій всемогутності, за якими приховуються почуття меншовартості та сваволі. Автентичні форми людського існування продукуються в комунікації, досвіді зустрічі з Іншим. І якщо трансгендерні явища провокують питання толерування, то відповіді можна шукати з допомогою аналізу місця і значення Чужого в людському бутті. Враховуючи, що поняття *Чужий* влучно позначає малознайомі грані людського, до яких, як у обраному контексті, належать симбіотичні ідентичності, окреслимо ту суттєву передумову розуміння Чужого, на яку звертає увагу сучасний феноменолог Б. Вальденфельс: «Із тієї обставини, що Чуже у своїй жахливій нерідності обертається на Вороже, що з цим нерозривно пов'язані занепокоєння та загроза, що Інший для нас, як і ми для нього, може виступати як *ворог* і що це постійно відбувається, не впливає, *що Чужий є нашим ворогом*, а саме у тій формі, що будь-яку амбівалентність перетворила б на однозначне оцінювання» [19, S. 45].

Мислитель підкреслює значущість Чужого в нашому житті тим, що воно звертається до нас не лише як зовнішнє інше, а і як голос внутрішнього світу. Чуже постає одночасно

Своїм, котре прагне освоїти себе. Розмежовуються Своє і Чуже лише в конкретній ситуації. Причому чужість окреслює мої можливості для мене самого, тому що запитування/домагання Чужого вибудовують мій досвід самопізнання.

Опираючись на феноменологічне тлумачення досвіду як процесу, «у якому утворюється й артикулюється смисл і в якому речі набувають структури та образу» [19, S. 22], в якому через страждання і розчарування, захоплення і піднесення ми навчаємося приймати правильні рішення, можемо говорити про взаємозумовленість вирізнення симбіотичних ідентичностей в події зустрічі з ними і готовності приймати їх життєві прояви і дії на підставі ціннісних інтенцій, іманентних ним самим. Таке розуміння/прийняття вдало характеризується в концепції відповіді, яку пропонує Б. Вальденфельс, розрізняючи модуси змісту відповіді й акту відповіді. Для мого дослідження важливий наголос на етичній референції самого акту відповіді. Відповідь не є розв'язанням якогось конкретного питання, хоча є певною низкою подій. Вона постає універсальним способом морального пробудження людини. Відповідаючи, ми засвідчуємо свою моральну налаштованість на визнання права Чужого з'явитися в нашому житті і бути прийнятим таким, як воно є.

Тож питання про ставлення до людей-трансгендерів, можуть вирішуватися на ґрунті визнання ідентичності як певної системи утверджень культури меж. Продуктивною методологічною основою в погляді на етичні умови толерування симбіотичних ідентичностей видається феноменологічна теорія моралі. Послугуючись її інструментами, можна сподіватися на подолання обтяжливих пластів формалізму традиційної етики та уникнення ігнорування одиничних запитів плюралізму гендерних типів щодо надання їм права відбутися у спосіб, іманентний ним самим. Критерій людяності означає ціннісну спрямованість пошуку моральної істини в конкретних ситуаціях зустрічі з трансгендерами. Виформовування ментальної призми, в якій образ людського утримує гендерну інакшість та надає їй статус рівноправності та повноцінності, послугується поняттями Своє і Чуже. Статусу Чужого може набувати трансгендерність і для самого носія симбіотичних ідентичностей, слугуючи полем для самовизначення, і для носіїв чоловічого чи жіночого гендера,

постаючи феноменом морального виклику. Визначальною характеристикою Чужого є відсутність наперед заданої ворожості та повсякчасне очікування на відповідь. Могутній етичний заряд пронизує акт відповіді, оскільки відповідання оживляє ситуацію зустрічі з «воно»/«es» або «вони»/«sie» готовністю мати з ним спільну відповідальність за наповнене смыслом життя людини.

Загалом, тут окреслено специфіку методологічної моделі філософського осмислення феномена людини у нових вимірах її самоідентифікації – гендерній типологізації. Окреслено особливості морального позиціонування щодо етичного визнання та співжиття в умовах гендерного плюралізму.

Запропонована модель структурно, а отже й методологічно доповнює типовий підхід пізнавально-сутнісних характеристик гендерних ідентичностей: семантизація «воно»/«es» або «вони»/«sie» як такого граматичного роду, який позначав би трансгендерну людину. Ця модель у інший спосіб окреслює диференціацію гендерних ідентичностей та збагачує ціннісно-смысловими сентенціями процеси людиноперетворення та людинопізнання. Це унагальнило вияв етичних умов можливого досвіду у запропонованих класифікаціях гендерних ідентичностей, тобто стратегій моральної поведінки у ставленні до трансгендерних людей: ситуаційне подолання формалізму традиційної етики та визнання права на гендерне самовизначення, критерій людяності як параметр етичної умови у реальних життєвих обставинах, формування ментальності рівноправ'я та спільної відповідальності. Запропонований підхід дає змогу екзаменувати сучасні тенденції зразу в таких аспектах: пізнавальному – здатність усвідомити нормальність трансгендерних людей у сенсі їх людяності, а також аксіологічному – готовність до їх повної толерантності, тобто прийняття заради людяності.

Отже, здійснене дослідження увиразнює пізнавально-сутнісні характеристики ідентифікацій в людині за методологічними константами: стать, сексуальність, гендер. Висвітлення типової моделі дослідження ідентифікацій у проблемній ситуації незбігання ознак, які виводяться із зазначених констант, допомогло спроектувати методологічне доповнення – розширену модель класифікацій гендерних ідентичностей. Її особливість постає граматичною характеристикою «воно»/«es» або «вони»/«sie», що

окреслює симбіотичні феномени новим смислом. Це дає змогу, по-перше, повноцінно визначити ще один вияв людського, який сьогодні постав – трансгендерність; по-друге, по-новому актуалізувати проблему толерантності: формування її дієвості у реальному просторі й до реальних людей, починаючи із вивчення мови. Розширена модель, отже, відбиває такі зміни особливостей в методологічних константах дослідження ідентифікацій в людині: відбувається розширення статі, як об'єкта дослідження філософії статі, відтак з'являються нові ціннісно-сміслові її виміри у філософській антропології. Це фіксує те, що у стосунку між статями природна належність може ще плюральніше вирізнятися й у такий спосіб вказувати на різниці з культурно-соціальними конструкціями, а відтак і на їх внутрішній детермінізм. У такий спосіб посилюється проблема «даності» чи «набутості» статі, проте підважується антропологічний есенціалізм. Крім усього, конструкція третього граматичного роду змінює перспективу погляду – проблема інакшості: стосунки істот як емансипація усіх. Тобто людина є людиною при можливості, за її воління поєднувати сутнісно-статеві ознаки, а не вважатися лише такою при їх ригоризмі; з погляду сексуальності наявність третього містить потенціал зняття напруги протистояння патріархальним із феміністичним як культуротворчими домінантами. При зміні сутнісних ознак як творчо-продуктивних символічно-культурних регуляторів, допускаємо, змінюється і їх екзистенційна специфіка.

Трансгендерність – це не просто зміна якості символу, але і його масштабів: уможлиблюється інший вимір екзистенційної реалізації перебільшених символів сексуальності – транссексуальності. З цього виділяємо позитивний момент: наявність емпіричної даності для дослідження та кращого розуміння смислових просторів естетичного дискурсу чи, що найголовніше, таких психічних якостей, як (іронічна) байдужість; розширенням класифікаційних меж гендера уможлиблює ревізію теорій радикального фемінізму у таких аспектах: по-перше – перегляд позиції щодо проблеми соціалізації, а саме її процесуальних детермінант як джерела формування гендерних відмінностей; по-друге – перевірка на готовність до справжньої рівності. Другий аспект особливо важливий з погляду на можливість партнерського взаємовизнання і взаємодії на таких

рівнях, як психологічний та екзистенційно-соціальний. Це розширює андрогін-аналітичний підхід для досліджень у його предметній площині.

Водночас аналіз дієспроможності етичних особливостей у запропонованих класифікаціях гендерних ідентичностей дає змогу окреслити їх параметри. Питання про ціннісно-сміслову визначення людей-трансгендерів напряму корелюється із характером ставлення до них. Тому вихідним пунктом тут постає визнання ідентичності як певної системи утверджень культури меж. У подальших кроках продуктивною методологічною основою в погляді на етичні умови толерування симбіотичних ідентичностей видалася феноменологічна теорія моралі: її інструментарій дає підстави сподіватися на подолання пластів формалізму традиційної етики, а також уникнення ігнорування одиничних запитів плуралізму гендерних типів щодо надання їм права відбутися у той спосіб, який є іманентним для них. Основним критерієм згаданих параметрів є людяність, адже вона характеризує ціннісний вектор пошуку моральної істини в конкретних ситуаціях зустрічі з трансгендерними людьми. Визначено особливість процесу формування ментальності як морально-визначальної оптики: виформовування ментальної призми, в якій образ людського утримує гендерну інакшість та надає їй статус рівноправності та повноцінності, послуговується поняттями Своє і Чуже. Важливий висновок те, що статусу Чужого може набувати трансгендерність і для самого носія симбіотичних ідентичностей, слугуючи полем для самовизначення, і для носіїв чоловічого чи жіночого гендера, адже може поставати феноменом морально-етичного виклику. Показано, що визначальною характеристикою Чужого є відсутність завчасно заданої однозначно негативної налаштованості – ворожості, а також повсякчасне очікування на відповідь. Потужний етичний заряд пронизує акт відповіді, оскільки відповідання оживляє ситуацію зустрічі з «воно»/«es» або «вони»/«sie» готовністю мати спільну відповідальність за наповнене смислом життя людини і в такий спосіб утверджувати найвищий критерій людського.

По суті, у такий спосіб, ми підготували своєрідну базу для прогностичного аналізу ціннісного потенціалу таких феноменів

людинопетворення. Його розкриття можливе, ясна річ, за сприятливого соціокультурного та інтелектуально-духовного клімату ліберально-демократичних установлень. Утім, не варто забувати про безперервні реакції «іншого погляду», що постійно наставатиме за такими змінами людинопереформатування радикальними методиками.

Тож процеси метаморфозності ідентичності, які ми пойменували симбіозами природи й культури, для XXI століття, вже стають новим етапом випробування для людини під тріадичною назвою «епістемологія–політика–етика ідентичності».

Література

1. Агеєва В. Переднє слово. *Інша оптика: гендерні виклики сучасності*: зб. наук. пр. / упоряд. В.Агеєва, Т.Марценюк. Київ: Смолоскип, 2019. С. 7 – 9.
2. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла; [пер з фр. В. Аргюх та А. Репа]. Київ: Комубук, 2016. 192 с.
3. Давід-Менар М., Детшер П. GENDER. *Європейський словник філософій*: Лексикон неперекладностей. [Пер. з фр.]. Том другий. Київ: Дух і літера, 2011. С. 385 – 388.
4. Марценюк Т. Гендерні студії в Україні із часів незалежності: чи боїться академічна спільнота фемінізму? *Інша оптика: гендерні виклики сучасності*: зб. наук. пр. / упоряд. В. Агеєва, Т. Марценюк. Київ: Смолоскип, 2019. С. 85 – 100.
5. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія; [пер. з нім. В. Приходька]. Київ: Дух і літера, 2010. 348 с.
6. Фрес Ж. СТАТЬ. *Європейський словник філософій*: Лексикон неперекладностей. [пер. з фр.]. Том другий. Київ: Дух і літера, 2011. С. 397 – 402.
7. Хамітов Н., Крилова С. Філософська освіта та наука в Україні: відповіді на нові виклики глобалізації XXI століття. *Європейські педагогічні студії*. 2015. Вип. 5–6. С. 96 – 111.
8. Classifying disease to map the way we live and die // World Health Organization. URL: <https://www.who.int/health-topics/international-classification-of-diseases>
9. NA8Y // Other specified conditions related to sexual health. URL: <https://icd.who.int/dev11/l-m/en#/http://id.who.int/icd/entity/577470983/mms/other>

10. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Gunther Neske 1959 & der Gesamtausgabe Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1985. 262 S.
11. Heidenreich U. Männlich, weiblich, divers — Vielfalt ist normal // Süddeutschen Zeitung. URL: <https://www.sueddeutsche.de/leben/drittes-geschlecht-maennlich-weiblich-divers-vielfalt-ist-normal-1.4253416>
12. Kontaktpersonen für sexuelle und geschlechtliche Vielfalt /Diversity // Drs. Nr. 16/2291 — April 2009: Initiative „Berlin tritt ein für Selbstbestimmung und Akzeptanz sexueller Vielfalt“. URL: <https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/themen/bildung-zur-akzeptanz-von-vielfalt-diversity/sexuelle-vielfalt/kontaktpersonen-fuer-sexuelle-und-geschlechtliche-vielfalt-diversity/>
13. Mayer-Rutz A. Bitte liebt mich, wie ich bin: Homosexuelle und ihre Familien berichten. Verlag: G.H. Hofmann, 2010. 86 S.
14. Rattay, Thomas, Jugendnetzwerk Lambda: Volle Fahrt Voraus! Schwule und Lesben mit Behinderung Querverlag. 2007. 224 S.
15. Rauchfleisch U. Mein Kind liebt Anders. Ein Ratgeber für Eltern homosexueller Kinder. Patmos Verlag, 2012. 184 S.
16. Salvesen I. Schweden akzeptiert offiziell das dritte Geschlecht // Welt. URL: <https://www.welt.de/politik/ausland/article139628553/Schweden-akzeptiert-offiziell-das-dritte-Geschlecht.html>
17. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1916. 620 S.
18. Steffen P. Bundestag beschließt drittes Geschlecht im Geburtenregister // Süddeutschen Zeitung. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-12/personenstandsrecht-geburtenregister-geschlecht-divers-bundestag>
19. Waldenfels, Bernhard. Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 278 s.

3.6. Традиції та інноваційність в культурно-дозвілєвій діяльності музеїв

Музей – це культурно-освітній і науково-дослідний заклад, призначений для збереження й використання пам'яток природи, матеріальної та духовної культури, прилучення громадян до надбань національної і світової історико-культурної спадщини [6].

Уже давно музеї зайняли одне з провідних місць на ринку освітніх і дозвілєвих послуг, ставши активним елементом суспільного життя. Власне тому останніми роками особливу роль відводять якраз культурно-дозвілєвій діяльності цих установ. Вона набуває великого значення не тільки для успішної роботи самих музеїв, а й історичного та культурного розвитку соціуму.

Практика розвитку дозвілля в сучасній Україні відображає тенденції до демократизації її суспільного життя та формування засад правової держави, що відбувається з реалізацією конституційних прав і свобод її громадян на відпочинок і творчий саморозвиток, а це потребує збереження та модернізації мережі культурно-освітніх закладів, в межах яких найвпливовішими типовими і численними залишаються клубні, музейні та бібліотечні установи [12, с. 34].

Сучасний стан економічного, суспільно-політичного, соціального та культурного розвитку суспільства зумовлює необхідність трансформаційних змін у моделях і технологіях діяльності всіх традиційних закладів культури, зважаючи на зміну тієї ролі і місця, які вони посідають в оновлених умовах життєдіяльності кожної людини [10]. В контексті цих процесів характерні зрушення спостерігаються і в роботі музеїв, які дедалі виразніше перетворюються із суто скарбниць мистецької, етнографічної, історичної та культурної спадщини людства на центри соціально-культурної діяльності. Різновидом музеїв є скансени просто неба. В Україні нині нараховується 7 великих та середніх за площею музеїв просто неба, які займають незначну нішу серед музейних закладів нашої країни – тільки 3 % від загальної кількості музеїв країни [1, с. 111-119; 4, с. 150].

Скансен – архітектурно-етнографічний комплекс з міні-музеями в окремих будівлях. У них проводиться комплексна

реконструкція минулого, історичні побудови якого не просто окремі експонати, а утворюють взаємопов'язаний комплекс. Так відвідувачі дістають можливість побувати в реконструйованому населеному пункті минулого, отримуючи загальне уявлення про історію відповідної країни або місцевості [5, с. 8].

Скансени відрізняються від звичайних музеїв, насамперед, наявністю видовищного елемента. Їх специфіка полягає в тому, що в них існують широкі можливості безпосереднього неформального спілкування (під час організації змагань, обрядів, вистав, ярмарок, фестивалів, виступів фольклорних колективів), що, водночас, становить одну з причин популярності цих музеїв серед різноманітних верств населення.

Сьогодні ж культурно-просвітня діяльність музеїв зазнала суттєвих змін: освітня та виховна функції реалізуються в освітніх програмах, культурно-мистецьких акціях, співпраці з навчальними закладами; розважальна функція виявляється в активній участі особистості в творчих майстернях, клубах, вечорах відпочинку, концертах, у створенні на території музеїв комерційних структур – ресторанів, барів, торговельних кіосків [2].

За своєю суттю українські музеї просто неба – це інноваційні музейні установи, які залучають відвідувачів, перш за все, завдяки своїй культурно-дозвіллевій роботі і входять до музейного туризму. Тому сьогодні вони є перспективним напрямком музейної діяльності. Ці установи культури через реалізацію культурно-дозвіллевих форм роботи з відвідувачами, трансформуються у полікультурні центри проведення дозвілля, що викликає інтерес з позицій різних галузей науки – культурології, історії, етнографії, туризмології тощо [3, с. 32].

Оскільки музеї просто неба популярні серед різних верств населення, а проведення різноманітних свят, днів міста, фольклорних фестивалів, конкурсів народних майстрів, ярмарків є природно відповідним менталітету українського народу, то культурно-дозвіллева діяльність цих установ стала символом самоутвердження, самовиразу окремої особистості, зміцнення та посилення сімейних цінностей і традицій. Саме завдяки участі у різноманітних святах, обрядах, ярмарках тощо, люди звільняються від життєвих проблем, отримують емоційну розрядку, таку необхідну в наш час. Ще одна причина популярності музеїв просто

неба те, що там існують нетипові для інших типів музеїв можливості спілкування: тут можна спілкуватись, обговорювати побачене, ділитися враженнями, навіть співати і голосно кричати під час свят і обрядів, а просторова дислокація не спричиняє комунікативного перенавантаження [10].

Культурно-дозвіллева робота з відвідувачами, як один із пріоритетних напрямів діяльності даних закладів, нині – основа збереження та популяризації національних культурних традицій, чим і зумовлена важливість розробки даної теми.

Через комерціалізацію музеїв-скансенів та посилення в їх роботі дозвіллевих моментів серед науковців виділилося два табори й розгорнулася дискусія щодо перетворення музеїв та мистецьких центрів на культурно-дозвіллеві. Так противники вважають, що такі методи роботи використовують мистецтво для успішного бізнесу, а залучення відвідувачів до мистецьких установ за допомогою дозвіллевих форм роботи змушує сприймати мистецтво як засіб розваги, а не духовне збагачення особистості; використання музейних методів роботи у навчальному процесі розглядається педагогами-консерваторами як марнування часу, відвертання від занять; перетворення музею на «супермаркет» або «парк атракціонів», у якому власне музей відіграє роль рекламного засобу. На їх думку, мета відвідування музею повинна співпадати з метою його створення та функціонування – безпосереднім спілкуванням з пам'ятками історії та культури [9, с. 125].

Прибічники функціонування музею як дозвіллевого центру, навпаки, вважають, що музеї, які нездатні приймати та обслуговувати відвідувачів різних соціально-демографічних груп, свідомо обмежують свої можливості залучення додаткової аудиторії і не сприяють розширенню доступу населення до художніх цінностей. Інтеграція музейної педагогіки та педагогіки дозвілля, на їх думку, сприяє гармонізації особистісного розвитку людини; формує її історичну свідомість, творче сприйняття дійсності, розвиває науковий світогляд та музейну культуру [3, с. 33].

Без жодного перебільшення, унікальним скансеном є Чернівецький обласний державний музей народної архітектури та побуту – наймолодший серед музеїв такого типу в Україні. Розташований він на околиці міста в урочищі Гореча на площі

близько 20 га, а безпосередньо задіяна для експозицій територія – 9,5 га. Там експонується понад 30 пам'яток архітектури, які охоплюють сектори «Західне Подністров'я» і «Хотинщина». У перспективі будуть створені «Підгір'я» і «Гуцульщина». Музей у Чернівцях продовжує забудовуватись. Передбачається збільшення його експозиційної площі до 45 га. Фондова колекція нараховує більш ніж 8 тисяч етнографічних експонатів [7].

Музей у поєднанні з природним ландшафтним середовищем ознайомлює з найкращими зразками духовної і матеріальної культури Буковини, цікавими взірцями народного зодчества, побуту різних культурно-історичних районів та етнографічних груп, досягненнями декоративно-прикладного мистецтва, які свідчать про великий історико-культурний досвід, невичерпний талант і працелюбність буковинців [7].

На дев'яти гектарах уже збудованої експозиції відтворено дві сільські вулиці, які включають п'ять селянських садиб, громадські та господарські споруди – церкву, дзвіницю, примарію (адміністрацію – авт.), корчму, кузню. Усі експонати презентують буковинські поселення середини XIX – першої половини XX ст. У будівлях музею відтворені побут, традиції, звичаї, архітектура різних історичних періодів. Музей потрапив у топ-10 скансенів України, де посів 5 місце [13].

Дослідження західних і вітчизняних науковців свідчать про функціональне оновлення музейної діяльності. Поруч із відвідувачами, які сприймають візит до музею як складну духовну, інтелектуальну роботу, з'являється нова верства, яка чекає від музеїв задоволення не лише інтелектуальних, а й рекреаційних, гедоністичних потреб. Відвідування музеїв стає популярною формою відпочинку, а самі музеї – частиною індустрії дозвілля, до певної міри, музеєм-клубом, де задовольняються комунікативні та рекреаційні потреби. Ті самі тенденції бачимо і в масово-популяризаційній роботі музеїв: на їх базі зростає кількість клубів за інтересами, «артистичних» і «літературних віталень». Отже, за сучасних умов музей орієнтується на задоволення широкого спектра культурно-дозвіллевих потреб різних верств населення [12, с. 75].

До того ж, музей поступово стає складовою індустрією розваг, де культурно-дозвіллева діяльність відіграє важливу роль у

функціонуванні закладу. Його працівники втілюють у своїй діяльності різноманітні культурно-дозвіллеві форми роботи з відвідувачами. Це великий культурно-дозвіллевий комплекс, який пропонує своїм відвідувачам безліч пізнавально-навчальних (звичайний огляд експозиції музею, тематичні екскурсії, виставки, майстер-класи традиційних буковинських промислів і ремесел) та культурно-відпочинкових послуг, серед яких: обряд буковинського весілля і шлюбу, етнофестивалі, фольклорні свята, ярмарки народних майстрів, виставки, презентації, вечорниці, народні гуляння, організація старосвітських бенкетів та вечірок, відпочинок серед мальовничих пейзажів старого села тощо.

Інтеграція музею народної архітектури та побуту в дозвіллеву сферу виявляється в різноманітних формах. Серед них можна виділити:

- створення в музеї функціональних приміщень для проведення дозвіллевих заходів (тут планується зробити співоче поле на 3 тисячі посадкових місць, амфітеатр літнього театру, павільйон, де можна було б проводити етновечірки, традиційні вечорниці, щоб залучати більше відвідувачів) [8; 11].

- проникнення «індустрії дозвілля» в музей (під час проведення різноманітних дозвіллевих заходів на теренах скансена відкриті пересувні магазини, сувенірні ятки, кав'ярні, представлена традиційна буковинська кухня, відкриті майданчики для рекреаційних та розважальних заходів).

- використання в музейній діяльності дозвіллевих форм роботи. Звернення нині до фольклорних форм творчості – це процес розвитку сучасної культури, неможливий без освоєння того великого культурного досвіду, який містить фольклор. Нині активний інтерес до останнього отримує практичне втілення у формах художньої самодіяльності: оглядах, конкурсах, фестивалях, у повсякденній сфері впровадження і розвитку сімейної обрядовості, діяльності художніх професійних колективів, творчості композиторів і письменників.

Чернівецький обласний музей народної архітектури і побуту один із небагатьох, де дуже активно проводяться масові заходи. Вони доповнюють національні, історичні традиції та звичаї. Це не просто сучасні масові концерти чи дискотеки. Це заходи, які підтримують буковинські традиції.

Найкращою формою дозвілля у музеї була і залишається музейна екскурсія. Відповідно до сучасних уявлень, екскурсія являє собою колективний огляд музею, визначного місця, виставки, об'єкта природи і т. д. за певним маршрутом під керівництвом екскурсовода з пізнавальною, освітньою, науковою та виховною метою, а також служить для задоволення естетичних потреб під час вільного проведення часу.

Отже, екскурсії властива низка ознак, головна з яких пріоритетність зорового сприйняття, супроводжуваного необхідним словесним коментарем. Екскурсія передбачає рухову активність екскурсантів. Її особлива ознака також колективність огляду, внаслідок чого в групі людей, пов'язаних спільним інтересом та можливістю обміну думками, виникає надзвичайна психологічна атмосфера. Вона впливає на сприйняття та засвоєння побаченого і почутого. Екскурсія проводиться під керівництвом екскурсовода на певну тему й за певним маршрутом, тобто вона має організований характер. Володіючи всіма рисами, властивими екскурсії як такій, музейна має певну специфіку: вона проводиться у спеціально організованому музейному просторі [6].

Працівники музею прагнуть залучати різні категорії населення. Так, до міжнародного дня людей з особливими потребами музей безкоштовно запрошує усіх охочих разом із супроводжуючими особами ознайомитися з експозицією музею та пройти екскурсійним маршрутом стежками старого буковинського села.

Для відвідувачів, окрім оглядових екскурсій в музеї, в різні роки були розгорнуті різнопланові виставки. Серед них найпопулярнішими були «Документи першої половини ХІХ ст. – другої половини ХХ ст. в музейній колекції» відкрита в будівлі примарії, «Дитяча література та підручники кінця ХІХ початку ХХ століття у колекції музею».

До Дня Європи в Україні, в музеї відбулася виставка під назвою «Музеї просто неба (Сучава–Чернівці)», в рамках котрої представлені ролети з Чернівецького та Сучавського музеїв просто неба. Основною метою заходу було ознайомлення відвідувачів з культурною та історичною спадщиною Буковини.

У рамках транскордонного проекту «Зберегти минуле, щоби збудувати майбутнє» працювала виставка «Етнографічні

взаємовпливи», яка стала яскравим прикладом розвитку взаємовідносин між трьома сусідніми країнами – Республікою Молдова, Румунією, Україною. На виставці можна було оглянути предмети, які репрезентують культуру і побут буковинського села.

Окрім традиційних екскурсій, музейники впроваджують новий вид дозвілля, а саме нічну театралізовану екскурсію «Таємниці старого села». Щомісяця відкривається стара буковинська брама і запрошує людей до захопливої подорожі – театралізованої екскурсії, котра оживляє в уяві людей незабутні колоритні образи наших далеких предків.

Перед початком захопливої подорожі на відвідувачів чекає музичний бум – романтична вечірка із запрошеними молодіжними гуртами, де звучить акустична, фортепіанна та електронна музика.

Коли починає сутеніти, на території музею оживають картини із життя буковинського села кінця XIX століття. Екскурсивод проводить учасників вечірніми стежками музею просто неба, які розказують про давнє життя буковинців. Ніби з полум'я людської пам'яті виринають яскраві постаті примаря, корчмаря Лейби, мольфара та інших персонажів, які зустрічають відвідувачів і занурюють їх в атмосферу старого села, яке приховує чимало таємниць і легенд, переповідаючи різноманітні цікаві історії та легенди. У цей час у будинках розгортаються театралізовані містичні обряди, оживає стара говірка, яку відтворюють газдиньки-сусідоньки, котрі зчинили сварку на власному подвір'ї, працює корчма, де кожен може спробувати буковинських напоїв.

За відгуками чернівчан і гостей міста їм надзвичайно подобається таке дійство. Виявляється, історія може бути цікавою і може породжувати романтичні почуття та любов до власної землі. Жоден із відвідувачів не покидає музей без схвальних, а іноді особливо експресивних відгуків та слів подяки організаторам такого колоритного дійства.

На території етнокомплексу проводяться фестивалі, зазвичай приурочені до свят народного календаря, і мають фольклорне спрямування.

Один із найпопулярніших заходів у музеї під відкритим небом – проведення театралізованого фольклорно-етнографічного мистецького свята «Від Різдва Христового до Йордану». Цей

мистецький захід здійснюється з метою збереження багатомістової спадщини традицій зимових календарних свят Буковинського краю, джерел автентичного фольклору у колядках, щедрівках, маланкових дійствах, йорданських піснях, народному музикуванні, танцях, костюмах, етнографічній атрибутиці, народних ремеслах. Це феєричне свято народних талантів, звичаїв та обрядів містить спільну молитву та освячення води, театралізовані дійства «Ой радуйся, земле, Син Божий народився», «Буковинська переберія».

Не забувають тут і про маленьких відвідувачів. Для дітей цікаве катання на конях, запряжених у сани, або ж верхи на коні, співи, танці біля вогнища та інші різдвяні розваги. Тут працює дитяча різдвяна майстерня зі створення вітальних листівок. Незважаючи на мороз та завірюху, буковинці та гості йдуть сюди цілими сім'ями. Вони вітають один одного, вшановують традиції предків та щиро веселяться.

Не менш самотужно працівники музею організують святкування циклів весняно-літнього та осіннього періоду. Серед них можемо виокремити проведення мистецького свята «Христос Воскрес! Воскресе Україна». Таке фольклорно-етнографічне дійство – справжнє великоднє свято, яке об'єднує усі покоління в любові до рідної культури. Програма його насичена і різноманітна, яка відтворює великодні звичаї й обряди Буковини та щедро доповнюється сучасними елементами народного свята, такими, як виставки, перформанси, дитячі майстерні, різноманітні інсталяції, майстер-класи, театралізовані дійства тощо. Все це відтворює атмосферу народного Великодня, котрий споконвіку збирав буковинців на великодні забави, ігри та святкування.

Хороший настрій відвідувачам забезпечують найкращі аматорські колективи нашого краю (хореографічні, народно-інструментальні, фольклорні, вокальні), своєрідна інсталяція із покрівців пасхальних кошиків у формі літер «ХВ» («Христос Воскрес» – авт.), «писанкова царинка» – виставка-презентація писанок різних куточків Буковини – та сувенірне містечко.

Традиційним у стінах скансену вже став для містян Буковинський молодіжний етнодуховний фестиваль «Обнова-фест», який проводиться тут із 2008 року і є одним із найулюбленіших і найпопулярніших фестивалів у Західній

Україні. Фестиваль відбувається на Зелені свята і проводить його Товариство українських студентів-католиків «Обнова» з благословення єпископа Чернівецької єпархії УГКЦ, владики Йосафата (Мошича). Мета фестивалю: поєднуючи українські народні звичаї і традиції, духовну обрядовість з історичним минулим та сучасною молодіжною культурою, сприяти зростанню національної самосвідомості молодих людей, вихованню гордості та патріотизму до своєї держави, рідного краю, міста.

На фестивальных сценах виступають різноманітні групи (популярні виступи «Театру анімації Івана Бутняка»). Тут є етносцена з народною музикою, вогняна сцена запалення ватри, виступи Театру вогню. Доволі багато є майстерень для дорослих – ляльки-мотанки та живопис, писанкарство та соломоплетіння, декупаж, народні танці. Також можна відвідати мистецькі дворики: літній табір «Lingua Slavia» для вивчення іноземних мов, флешмоби та атракції ремісничого містечка: кузня, столярня, гончарство, валяння шерсті.

Під час фестивалю всі охочі можуть побувати на літературних читаннях та лекціях вуличного університету (остання «Конфлікти в сім'ї»), в кінотеатрі під відкритим небом. Зауважимо, що 2019 року встановлено рекорд України в категорії «Масові заходи». Разом з усіма музикантами та учасниками свята легендарну пісню буковинського композитора Володимира Івасюка «Червона рута» заспівали 3567 учасників і гостей фесту.

Окрім того, «Обнова-фест» презентує дитячий простір «Обнова-ленд». У програмі: майстерні стрінг-арту, ебру, індіанс, майстер-клас із народних танців, малювання коміксів та навіть шуму дощу. На діток чекають також аквагрим та бульбашкове шоу, іграшки, унікальні еко-конструктори, бізнес-лекції, гра на бандурі, куточок матері і дитини та ще дуже багато цікавинок. Так, малюки просто обожають щось майструвати, але не тільки діти, дорослі теж люблять «Лего». Тому для них влаштовують безкоштовний майстер-клас з конструктором «Лего» від STEM-школи Inventor (Чернівці).

У рамках дитячого простору «Обнова-ленд» Іванка Старик розповідає про тонкощі гри на бандурі, а найменші гості можуть спробувати опанувати це мистецтво.

Важливим заходом для музею народної архітектури та побуту є святкування Дня Прапора та Дня Незалежності України. Тут у серпні виступають вихованці дитячої театральної студії Чернівецького музично-драматичного театру імені Ольги Кобилянської. Прикметно також те, що, відзначаючи День Незалежності України в скансені проводять «Міжнародний фестиваль національних культур «Радість родин»». На Буковину приїжджають учасники фестивалю з Литви, Азербайджану, Білорусі, Молдови та Румунії. Гостей свята очікує справжня феєрія фольклорного дійства. Так, віднедавна щовересня в Чернівецькому обласному музеї народної архітектури та побуту реалізується проєкт – етнографічно-фольклорне свято «Хліб наш насущний». Навесні працівники музею засівають поле високорослим житом, яке раніше вирощувалося селянами Буковини. Під час фестивалю відвідувачі мають змогу побачити всю атрибутику старовинного жнивного обряду та власноруч викувати серп, спробувати змолотити зерно та зв'язати сніп, що скласти пізніше у кіп, як це робили наші діди-прадіди.

Співробітники музею прагнуть показати людям, як народжувався хліб сто років тому. Вони також хочуть зробити це дійство цікавим і для молоді, яка може думати, що хліб росте у магазинах, і для людей старшого віку, які, можливо, згадують, як у їхньому дитинстві готували хліб. Після зажинків та заготовлення першого житнього снопа, випікають і пригощають свіжим хлібом із медом. Усі ці дійства супроводжуються забавами, виступами найкращих творчих етноколективів, які виконують традиційні жнивні пісні та естрадних співаків Буковини й інших областей України. Кожен з учасників фестивалю може не тільки послухати, а й поспівати разом із автентичними виконавцями.

Традиційним уже стало фольклорно-етнографічне свято «Осінь весільна». Весілля – це не тільки поєднання в шлюбі люблячих сердець, але й неповторне театралізоване дійство для всієї родини, друзів, сусідів, знайомих. Як і водиться на справжньому весіллі, гостей свята зустрічають музики та дружки з дружбами. Обрядові дійства відбуваються на обійстях та на головній сцені музею. Кожна обрядодія весілля наповнена глибоким змістом, переданим у спадок молодим поколінням

нашими батьками та дідами. Під час свята відтворюють колоритні автентичні весільні обряди зі співами і танцями, у виконанні найкращих аматорських колективів з усіх етнографічних регіонів Буковини та гостей з інших областей України.

Паралельно з весільним дійством усі охочі мають змогу придбати на згадку вироби народних майстрів буковинського краю. Також тут працюють заклади громадського харчування та ігрові майданчики для дітей.

На базі архітектурного комплексу відбувається велика кількість різнопланових пізнавально-розважальних заходів. Зокрема, у липні 2016 р. вперше на території скансену проходив XXVII Міжнародний фольклорно-етнографічний фестиваль «Буковинські зустрічі». У ньому зі своїми програмами взяли участь народні творчі колективи, які представляли Україну, Румунію, Польщу та Молдову. Впродовж всього фестивалю відбувалася благодійна акція-пригощання національними стравами та збір коштів для Чернівецького обласного благодійного фонду допомоги дітям, хворим на рак та лейкемію «Подаруй дитині життя».

Тут проводилася презентація та дегустація народних страв усіх країн-учасниць фестивалю. Відвідувачам пропонувалися запальні танці, неповторні буковинські пісні, смачні страви, виготовлені буковинцями, які проживають в різних куточках Європи, зустріч зі справжньою автентикою. Також до послуг гостей – виставки та майстер-класи народних ремесел, чудовий відпочинок у затінку біля садиб музею, спільні хороводи та доброзичливе спілкування.

Протягом 2015-2016 років на теренах скансену двічі проходив фестиваль культур «Global village». Організовує його міжнародна молодіжна організація AIESEC, яка займається розвитком лідерства через міжнародні стажування. В рамках організації створюються соціальні проекти в Україні, на які приїжджають іноземні волонтери.

Global Village – унікальний культурний фестиваль, який дає можливість для української молоді ознайомитись, поспілкуватися та поділитися досвідом з представниками різних країн світу. Фестиваль створює платформу для культурного обміну та розвитку толерантності, навчає мислити глобально, руйнує шцент

усі стереотипи та розширює світогляд. Він надихає на пізнання світу, мотивує до подорожей, дає можливість зрозуміти, наскільки ми всі близькі без дискримінуючої ширми.

У 2016 р. на фестивалі були присутні представники 11 країн світу (Алжир, Туніс, Марокко, Нідерланди, Німеччина, Китай, Туреччина, Корея, Бахрейн, Єгипет та Індія), які ознайомили відвідувачів музею зі своїми традиціями, звичаями, а також частували національними стравами. До вподоби гостям та учасникам став і флешмоб під назвою «Пізнай іноземну культуру». Фестиваль завершився рок-концертом за участю молодих та перспективних чернівецьких рок-гуртів, а також хедлайнера київського гурту «Go-A».

У фестивалі 2015 року взяло участь об'єднання «Буковина – українському війську», волонтери якого збирали кошти на придбання необхідного спорядження бійцям в зоні АТО.

Працівники музею-скансену розробляють і впроваджують низку різноманітних проєктів. Серед них можна відзначити проєкт «Місто добра», який організовує благодійний фонд «Я – майбутнє України». Його головним завданням є захист дитини, матері, підтримка сімей в кризових ситуаціях, допомога дітям-сиротам, дітям з обмеженими можливостями та їх матерям.

Популярні серед мешканців міста мистецькі weekends і, зокрема, літературно-мистецькі вечірки, екскурсії, акустична музика, поетичні читання.

Гості музею беруть активну участь у мистецькому пленері, у якому працюють художники з Чернівців. На ньому всі бажаючі мають змогу помалювати, насолодитися природою та спілкуванням у мистецькому колі під керівництвом відомого художника Сергія Трофименка, члена Буковинської акварельної асоціації, який щиро радий поділитися своїми професійними навиками живопису, отриманими під час навчання в академії мистецтв імені Іллі Глазунова.

Останніми роками співробітники музею розробляють нові проєкти. Серед них проєкт «Кіно просто неба». Відвідувачі мали змогу переглянути фільм «Пропала грамота» – непересічне явище нашої культури, фільм, який особливо тонко розкриває багатство душі нашої, лицарство та відвагу, тонкий гумор та оптимізм, сміливість та людяність притаманні справжнім нашим

воїнам, лицарям духу. Тут також був представлений документальний фільм «Соловей співає, доки голос має», відбулася презентація фільму етнографічного проєкту «Спадщина: Буковинський обрядовий хліб».

Після переглядів, на майданчику для творчих людей за філіжанкою кави ведеться відверта розмова про кіно та культуру, розглядаються креативні ідеї.

Нещодавно у музеї стартував проєкт «Театр просто неба». Охочі могли побачити на фоні старого села виставу Чернівецького академічного обласного українського музично-драматичного театру «Кайдашева сім'я».

Дедалі популярнішими серед буковинців стають шоу-програми. Поняття «шоу» (з англ. «show») – показ, демонстрація) є найуживанішим в українському культурологічному дискурсі. Нині існує чимала кількість трактувань даного терміна, однак найпоширенішим з них розуміння шоу як вистави, видовища, показного заходу з метою привернення уваги. Шоу-програми, на думку дослідника О. Якобчук, виступають формами культурно-дозвіллевої діяльності, які постійно перебувають у динамічному розвитку, сприяють усуненню культурного й соціального відсторонення, налагодженню діалогу між різними культурами і поколіннями (14, с. 329–338).

Полюбилося буковинцям шоу «Мідсоммар», яке проводилося кілька разів як свято Літнього сонцестояння. Це історично-культурний захід, впроваджений для ознайомлення з культурою та традиціями вікінгів та слов'ян IX–XI століть. На теренах музею розташувалося історичне шатрове містечко. Для відвідувачів проводяться майстер-класи, є історична таверна, розважальний майданчик для дітей. Тут усі бажаючі мали можливість на собі відчутти скандинавську культуру, доторкнутися до історії та культури вікінгів.

Масові бої вікінгів, богатирські змагання, музична програма фолк-гуртів і театралізована сюжетна вистава «Кільце Нібелунгів» перенесли глядачів із України XXI ст. у Скандинавію VIII – XI ст., у часи, коли жили славетні вікінги.

Окрім того, архітектурний комплекс скансенівського типу пропонує послуги з організації весілля на території закладу «Шлюб за добу у музеї просто неба». Тут молодята потрапляють

у справжню казку для закоханих. Це романтичні побачення, загадкові освідчення в коханні, барвінковий обряд тощо. Це миті хвилювання та миті радості серед мальовничих краєвидів старого села. Молоді пари можуть зареєструвати шлюб на території музею в атмосфері старого українського села просто неба. Проведення заходу відбувається тільки за давніми буковинськими обрядами та звичаями, супроводжується автентичними конкурсами та унікальними анімаційними програмами, розробленими працівниками скансену.

Активно співпрацює музей з дітьми та шкільною молоддю. Тут для дітей створена нова локація для розваг – казкова хатинка. Уже традиційними стали зустрічі з дітками із Чернівецької спеціальної загальноосвітньої школи-інтернату № 4 на день Святого Миколая. В хатинці Святого Миколая діти мають можливість спілкуватися з казкаркою, писати листи та виготовляти листівки для Святого Миколая. Потім вони грають у цікаву стародавню гру, а згодом казковим зимовим селом проходять до старої церкви, де їх зустрічає сам Святий Миколай. Діти розповідають йому про себе та свої мрії, співають колядки, за що отримують від нього подарунки.

Уже традиційним для дітей є конкурс малюнка на тему: «Українські народні символи», «Народні та державні символи України», який щороку проводять працівники музею.

Для школярів часто організовують уроки-екскурсії, що створює простір для спілкування з історією, природою, друзями, дає можливість задати запитання та отримати відповіді, а також сформулювати власну думку та поділитися нею.

У рамках проведення тижня українознавства в навчальних закладах міста співробітники не раз відвідували школи. Наприклад, у загальноосвітній школі №2 ім. Юрія Федьковича учні разом із вчителем Петрюк Тетяною Дмитрівною та науковим співробітником музею Косован Ларисою Іванівною досліджували буковинські прикраси, їх походження та місце в житті буковинки ХІХ – початку ХХ століття, а в школі №25 школярі могли ознайомитися з виставкою «Домашні ремесла та промисли населення Буковини середини ХІХ – початку ХХ століть». Цей інтерактивний захід мав на меті залучення дітей до пізнання історії

як культурного процесу, пізнання культурних надбань предків, демонстрацію творчого генію нашого народу.

Активно використовують територію музею школярі під час відзначення Дня здоров'я. Це захід, який всі навчальні заклади проводять на свіжому повітрі, активно відпочиваючи. На гостей тут очікує офіційна частина, спортивні змагання зі спортивного орієнтування та футболу, а також квести.

В умовах пандемії і скорочення відвідування скансену, його працівники змушені розробляти нові маркетингові стратегії для створення власного іміджу та привернення уваги населення до своєї роботи. І це їм вдається. Ефективними визнаються поширення інформації про події в музеї в мережі соціальних мереж Instagram (@skansen_chernivtsi), facebook. Проводиться систематичне вивчення потреб населення та мотивацій соціальних груп до участі в музейній діяльності. Так, у мережі facebook проводяться відео-, майстер-класи провідних спеціалістів (Катерини Сізової з виготовлення витинанок, з вишивки родини заслужених майстрів народної творчості України Дарії Стасюк та Діани Новак), подаються цікаві пости про господарство і побут місцевого населення, про гуцульських коней, знаряддя, якими користувалися наші предки. Досить цікаві (і на це вказують відгуки людей) відеогляди-лекції про побут селян, про гуцульський менталітет, екскурс у таємниці музейної справи.

Діагностування культурно-дозвіллевих уподобань різних категорій населення, визначення шляхів мотивації до активного дозвілля, зумовило планування та реалізацію сучасних культурно-дозвіллевих програм та проектів на базі музейного закладу. Наприклад, родзинкою стала започаткована нещодавно нова рубрика «Стежками буковинського села». Працівники музею запрошують долучитися громадян до цього проекту, надіславши у повідомлення, свої цікаві історії, спостереження та дослідження. В даній рубриці публікуються дописи з різних куточків Буковини про давні техніки будівництва, поширені в ХІХ на межі ХХ століть, про традиційний побут, звичаї та обряди, сакральні та буденні моменти життя простої людини.

Подібні методи допомагають підвищити конкурентно-здатність музейних програм, створювати нові якісні проекти, які стосуються культурно-дозвіллевої діяльності, успішно

використовувати у своїй діяльності ринкові механізми, зменшувати виробничі витрати.

Отже, Чернівецький обласний музей народної архітектури та побуту – унікальний скансен з відтвореним архітектурним ансамблем Буковини XVIII – початку XX століть, славиться своєю культурно-дозвіллевою роботою. Тут проводяться масові народні гуляння, присвячені українським релігійним та державним святам, фестивалі, квести та безліч інших розважальних заходів, завдяки яким організатори скансену популяризують та відроджують українську самобутність, традиції, звичаї та обряди минулих поколінь, сприяють розвитку еко-свідомості громадян, забезпечують повноцінне сімейне дозвілля. Їм притаманні такі риси як: народність, національний колорит, оригінальність, агоністичний (змагальний) характер, різноманітність засобів виразності (танці, пісні, імпровізація, театралізоване дійство) та атмосфера радості. Свята та масові гуляння проводяться у мальовничих куточках природи, неподалік від колоритних старовинних об'єктів, на широких луках з величними вітряками, що додає їм оригінальності та неповторності.

Унікальність послуг, які надає музей під відкритим небом, полягає в їх авторських програмах, спрямованих на активний пошук нових форм діяльності, успішне вивчення і використання передового досвіду організації і проведення національних і культурологічних заходів найвідоміших музеїв світу.

Культурно-дозвіллева робота в музеї під відкритим небом перспектива на майбутнє. Вона виконує функцію інституту національної пам'яті, самоідентифікації, відтворює історію і культуру народу як частину світового історико-культурного надбання, слугує джерелом інформації і знань, має величезний дозвіллевий, виховний потенціал. Саме вона позитивно впливає на людські відносини, сприяє розвитку індустрії туризму, множенню духовної культури, залучаючи відвідувачів до культурних цінностей української нації, реалізовує рекреативний, розвивальний, моральний, естетичний потенціал дозвілля, формує духовну особистість, зміцнює наші традиції та звичаї та є прикладом для інших українських музеїв. Звідси випливає соціальна роль культурно-дозвіллевої діяльності в суспільстві. Вона повноцінна і самодостатня галузь діяльності

музею і покликана на задоволення потреб найвибагливішого відвідувача. Завдяки своїй культурно-дозвіллевій роботі музей може якісно конкурувати зі сферою дозвілля і розваг.

Але на шляху реалізації культурно-дозвіллевих програм стають часом непереборні перешкоди. Тут керівництво Чернівецького скансену (як нарешті й інших музейних закладів України) постійно стикається з відсутністю грамотної музейної політики держави. Музею часто не вистачає фінансування, потрібного для реставрації, реконструкції та підтримки пам'ятників, внаслідок чого йому доводиться проводити політику комерціалізації. Часто це призводить до падіння популярності музею і зниження рівня його відвідуваності. Комерціалізація викликає також і етико-філософські суперечки про цілі та завдання музею, про значущість для суспільства культурної спадщини.

Література

1. Афанасьєв О.Є. Скансени України як репрезентанти регіональних типів природокористування. *Географія та туризм*. 2011. Вип. 15. С. 111–119.
2. Бабенко Л. Сучасний стан організації культурно-дозвіллевої роботи в музейних закладах. [Електронний ресурс]. Режим доступу: URL: <http://vereschagin.com.ua/uk/zhittyamuzeyu/publkaacz/655-suchasnij-stan-organizacz-kulturno-dozvllvo-roboti-u-muzejnix-zakladax.html>.
3. Борисенко Ю.С. Культурно-дозвіллева діяльність архітектурних комплексів скансенівського типу в Україні на початку XXI ст. *Культура і мистецтво у сучасному світі*. 2019. Вип. 20. С. 30–43.
4. Водяник Л.Ю. Скансени України: географія та туристсько-рекреаційне значення. 2012. Вип. 19. С. 149-155.
5. Данилюк А.Г. Українські скансени. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2006. 104 с.
6. Качкаєва А.Г. Коммуникационная революция создает нового медиапотребителя. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://iq.hse.ru/news/177667551.html>.
7. Крушинська О. Скансен у Чернівцях. Дерев'яні храми України. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.derev.org.ua/muzei/skansen_cherniv.htm.
8. Олійник В. Музей, де вирощують хліб і гуляють весілля. [Електронний ресурс]. Режим доступу: URL:

- <https://www.ukrinform.ua/rubric-tourism/2670207-muzej-devirosuut-hlib-i-gulaut-vesilla.html>.
9. Петрова І.В. Дозвілля в зарубіжних країнах : підручник. Київ: Кондор, 2005. 408 с.
 10. Пінчук О.Є. Сучасні технології організації сімейного дозвілля в музеях просто неба. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Педагогічні та рекреаційні технології в сучасній індустрії дозвілля». Київ, 2004. [Електронний ресурс]. Режим доступу: URL: https://tourlib.net/statti_ukr/pinchuk.htm.
 11. Тимофійчук Х. Зберегти історію. Як розвивається Чернівецький музей. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://shpalta.media/2018/08/16/zberigaye-istoriyu-na-viki-yak-zhive-ta-rozvivayetsya-muzej-prosto-neba-u-chemivcyaх/>.
 12. Цимбалюк Н.М. Дозвілля в Україні. Теоретичні та емпіричні аспекти. Київ: Видавничий центр ДАККМ. 2003. 224 с.
 13. Чернівецький обласний музей народної архітектури та побуту. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.facebook.com/bukovina.ethnomuseum/posts/3022804747841105?comment_id=3022902144498032.
 14. Якобчук О.В. Еволюція шоу-програм: минуле та сучасність. *Культура України*. Серія – Мистецтвознавство. 2018. Вип. 61. С. 329-341. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kum_2018_61_35

Розділ IV.

САКРАЛЬНІ ФОРМИ КУЛЬТУРИ: ХРИСТІЯНСЬКІ СМИСЛОВІ КОНЦЕПТИ

4.1. Православна культура: традиційність і догматизм на тлі актуальних викликів сьогодення

Останніми десятиліттями в релігійних колах різних конфесій все чіткіше загострюється особливий вид протистояння: «традиціоналісти-радикали» проти «реформаторів-лібералів», або тих, хто обстоює ідеї «відкритого православ'я». Не можна стверджувати, що це абсолютно нове й не знане раніше явище, адже представники цих «ворогуючих таборів» завжди були й залишаються у будь-якій галузі діяльності людини. Більше того, кожна з цих «груп» завжди має як власних ідеологів-очільників, так і певне коло послідовників. Очевидно, що такі процеси не могли оминати й православне середовище сучасної України, попри його доволі складну юрисдикційну палітру.

Саме такі «юрисдикційні» аспекти багато в чому поглиблюють розділення та загострюють ідейно-ідеологічні суперечності. Чимало таких розділень ґрунтуються на начебто «усталених» ідеологемах нашого зовсім близького минулого. Цими ідейними рудиментами цілком справедливо можна назвати ідеологеми про «братні народи», «слов'янську (чи «пан-слов'янську») єдність», «спільні народні корені», «єдині витоки» тощо. Відтак, ми поділяємо думку Блаженнішого Митрополита Епіфанія, який говорить: «Ми хочемо відходити від стереотипів російського православ'я й орієнтуватися на кращі традиції православ'я світового, зберігаючи при цьому незмінність, чистоту й непошкодженість православного віровчення. Але поряд із цим наша Церква має славу історію й певні здобутки в минулому, які ми маємо актуалізувати, вивчати, повертати до життя й упровадження. І навіть ділитися ними з нашими братами й сестрами з інших Церков» [14].

Християнський консерватизм як трансцендентна ідея – стрижень української історії ідей – не є завмерлою константою національного буття, роль якого залишилась у далекій минувшині. Він є особливою семіосферою, яка містить багато моделей і форм, адекватних нагальним запитам сьогодення і майбутнього. Неправильно вважати, що семіосфера християнського консерватизму суперечить соціально-правовій та державотворчій спрямованості провідних стратегій розвитку сучасного суспільства і держави [13].

Християнський світогляд, що ґрунтується на позиціях, що людина – творіння Боже, покликане до духовного та фізичного зростання. Звісно, що загал церковної традиції ставить духовне збагачення повинно бути на першому місці, але не настільки, щоб відірвати людину від фізичного, земного світу. Нарешті, й гармонія відносин людини та природи залежить від того, наскільки сама людина перебуває у гармонійних стосунках сама з собою. Утім сучасний світ – це мільярди незнайомих людей, які постійно поспішають, штовхаються, постійно дотикаються один до одного, проте – серед них одиниці – друзі. У одному домі можуть проживати сотні людей і одночасно не мати жодного між собою спілкування. Християнство привнесло у світ неймовірну істину: людина – образ Божий, вона покликана до єднання з Богом. Все матеріальне, наявне у Всесвіті, значно поступається духовному призначенню людини. Незважаючи на те, що сама людина часто чинить справи негідні, однак у неї наявна вічна душа, яка покликана до богоуподібнення. Саме тому, у процесі спілкування з іншими, важливо вбачати в них образ Божий. Цінною є не та користь, яку можна отримати за допомогою іншої людини, але цінною є сама людина, багатство її душі [2].

Для Православ'я характерна колективна ідентифікація, храмове, родинне та обшинне християнство, а для нетрадиційного типу релігійних ідентичностей властиве те, що ідентифікації тут відбуваються більше на індивідуальному рівні. При цьому вплив нетрадиційної релігійної громади має суттєве значення. Нетрадиційній ідентичності притаманні два види: провідний, який будується на основі проповідей, та публічна чи місіонерська релігійна ідентичність. Крім того, виділяють ще один вид релігійної ідентичності – це екуменісти, які намагаються

встановити взаєморозуміння між християнами (і нехристиянами). На їхню думку, незалежно від типу, релігійні ідентичності формуються на межі конфесійної належності і віри людей [4].

У чому ж полягають основні відмінності й протиріччя між «консервативними» і «ліберальними» колами сучасного Православ'я? На нашу думку, найяскравіше розбіжності викристалізуються у трьох аспектах: ідеологічному, організаційному, структурному. Звісно, що ідеологічний аспект тією чи іншою мірою інтерпретує тезу про християнство як релігію комунікативної любові, адже без реалізації любові до Бога і людини християнство перестає бути саме собою. Цікаві, у запропонованому контексті, є судження протоієрея Н. Лозинського, який вважає, що первинним з цього питання є подолання стереотипних уявлень один про одного, краще пізнання один одного. Оскільки у псевдоправославній літературі, яка доволі часто претендує на науковість, можна прочитати багато відверто безглуздої, а часто й абсолютно неправдивої інформації щодо інших релігій чи конфесій, які стосуються діалогу між Православною Церквою та іншими християнським Церквами. Заради справедливості варто вказати, що й інші конфесії не гребують такою ж тактикою. Об'єктами спотворення стають як малозрозумілі загалом істини, так і доволі відомі [5].

Головна відмінність полягає у запропонованому змістові й спрямуванні діалогу, у підходах до налагодження дискусії, у наявності (чи відсутності) реальних спроб налагодження функціональних майданчиків міжконфесійної чи міжрелігійної комунікації. Не менш важливі відмінності між консервативним і ліберальним підходами у сучасному Православ'ї до розв'язання актуальних проблем сучасного людства. Святитель Іоанн Золотоустий вказував, що ми, люди, не маємо нічого спільного лише з дияволом, а між собою у нас багато спільного. Ми всі маємо спільні цінності, які прийнято називати загальнолюдськими, незалежно від того, якому Богові поклоняється людина, її повинен боліти біль іншої людини. І це повинно відбуватися поза парадигмою культури, віри, раси, континенту [5].

Очевидно, що донести до людей секулярного світу євангельську істину можна, тільки беручи до уваги усі проблеми цього світу, знаючи симптоми його хвороби. А це можна тільки

через безпосереднє зіткнення з ним, що для кожного з нас небезпечно, як небезпечно для здорової людини спілкування з інфекційно хворим. Зберегти в собі чистоту віри і духовну неушкодженість у контакті з гріховним світом – дуже складне завдання. Це мистецтво з мистецтв [8]. На цьому тлі постає і поновому загострюється відмінність у підходах в Церкві: прийняття сучасності – і певна поступливість їй (спроба бути актуальними, «йти в ногу з часом»), або ж категоричне відкидання – й зосередженість на духовності й наявній традиції («все від світу цього дочасне», «все, що зараз наявне – зречення від традиції і віровідступництво»). Таких дискусій зараз чимало. Проте саме христоцентризм історичного Християнства, який там відрізняється від моралістичного трактування Євангелія людьми малорелігійними, вельми не подобається багатьом нашим сучасникам [3]. Такий вектор дискусії – христоцентричний, еkleзіальний – зазвичай опиняється поза увагою і поступається чільним місцем доволі сумнівній аргументації.

Інший вагомий аспект у дискусії сучасних церковних «лібералів» та «консерваторів» – організаційний. Це не лише питання церковної структури (хоча й воно викликає чимало складних запитань з огляду на низку причин). Йдеться передовсім про систему, принципи, ключові (базові) засади управління у самій Церкві. Оскільки не можна відмежувати будь-яку структуру від наявного історичного досвіду, то, очевидно, що й причини такої ситуації варто шукати в минулому. Впродовж кількох століть (де-юре з 1686 р.) Київська митрополія перебувала у складі Московського патріархату, а якщо додати до цього складний історичний період бездержавності, то очевидно, що Українська Церква відчула на собі всю повноту складних процесів т.з. Синодального періоду. Ось як цей період окреслюють історики РПЦ: «Ще однією характерною відмінністю цих століть є взаємовідносини держави і Церкви. В юридичній площині тут не було значних змін, проте суттєво змінилася церковна політика уряду. Справа у тому, що у XVIII столітті російський уряд провадив політику вестернізації Росії, яку заповідав Петро Великий. Цей курс був причиною настороженого, небезпечного ставлення до Православної Церкви, в якій небезпідставно вбачався осередок

візантійських традицій. Інакше ситуація склалася у ХІХ столітті: Західна Європа в цілому перестала бути абсолютистською і західні впливи на суспільство могли призвести до лібералізації або революції, тобто до таких змін державного ладу, які були для уряду неприйнятні. Православна Церква у цьому столітті стала чинником непорушності російського самодержавства, надзвичайно необхідною для держави, а тому й мала від уряду необхідну підтримку, хоча водночас зберігався попередній обтяжливий для Церкви контроль і складна опіка... В ХІХ столітті періоди церковної історії точно збігаються із царствуванням імператорів» [10].

Очевидно, що не менш суперечливий і неоднозначний (як у позитивному, так і в негативному сенсі) досвід власного функціонування Церква отримала й у радянський період своєї історії. Саме з таким «спадком» і, як наслідок, з певною кризою, у церковному управлінні доводиться зараз стикатися.

Не вдаючись до характеристики тільки «внутрішніх» проблем (оскільки це не входить до мети нашого дослідження) не можна оминати увагою зовнішні фактори. Оскільки Церква – це завжди місце, де зустрічаються абсолютні «різності», а вельми часто й протилежності, то й погляди на діяльність церковної структури, зазвичай, різняться: від управлінсько-господарного – до аскетичної відреченості.

В аспекті господарності, як діяльності, яка має переважно суспільний характер, духовне життя, насамперед, за все, опиняється в аспекті типологічно церковному, тобто відповідному до органічного характеру зв'язків усередині даного соціуму. Егоїзм, приватний чи корпоративний, що якнайкраще характеризує все, т.з. ділове життя, виявляється доволі лукавим помічником людині, зокрема, і людству загалом: враховуючи приватний матеріальний інтерес, як мету праці, ми приходимо не до всезагального блага, а до розділень і суперечностей [7].

Цікава, з цього приводу, є думка проф. Павла Ямчука: «Особливістю українського християнського консерватизму є й те, що він ніколи не припасовувався до минутих потреб соціуму. Власне, він ніколи не прагнув відповідати тимчасовим потребам минушого сьогоднішнього. Швидше навпаки, вітчизняне соціальне середовище найбільше прагнуло бути адекватним вченню

старокиївських отців, ідеям мислителів-митців пізнього середньовіччя та бароко. Це також феномен української духовної культури, адже матеріалістичне розуміння доби найчастіше спрямоване не задоволення мамоністично-минутих потреб, а орієнтація на Дух завжди ґрунтується на сутнісно іншому – трансцендентальному началі. Український християнський консерватизм завжди жертвував малим (тобто матеріальним) на користь великого (духовного). Саме тому зрада Христовій вірі завжди розглядалася українцями не лише як зрада ... Христа, але й як зрада людиною самої себе, власної екзистенції» [13].

Отже, Євангеліє, у православному розумінні, пропонує чіткий принцип ставлення людини до світу, коли «мирські цінності» належить підпорядковувати духовно-моральним законам і, передусім, закону совісті і любові, що є благом для людини; і навпаки, якщо дочасні цінності стають метою, вони перетворюються на ворога-вбивцю не лише душі, а й тіла. Цей порядок природного підпорядкування матеріального духовному (а не продавлення одного іншим) встановлений християнством як фундаментальний і незмінний закон людського буття [7].

Тому, вважаємо цілком переконливою позицію щодо організації церковного управління, яке повинно базуватися саме на таких засадах і принципах, коли євангельське-духовне завжди домінує над управлінсько- адміністративним. Іншим «дискутивним майданчиком» для «традиціоналістичних» і «реформістських» церковних груп є структурний аспект життя Церкви. Справді, суперечливі, різнопланові й вкрай контраверсійні релігійні процеси, які відбувалися в Україні впродовж останніх десятиліть, внесли чимало коректив у саму суть наявної церковної структури. Немає фактично жодного регіону, де не була би помітною ця проблема в усій її складності й неоднозначності. Первинно, предметом релігійної дискусії був дискурс у площині «Схід чи Захід?». Така постановка питання – не нове чи не відоме явище для української релігійної ідентичності.

Вже перший розділ «Про єдину істинну православну віру» В. Сурозького (XVI ст.) присвячений доведенню позиції, що Христос – Основа Церкви, її Глава, та спростуванню доктрини про намісництво Римського папи. Всупереч твердженню, що віра прийшла з Рима, православний автор доводить тезу, що віра

прийшла з Єрусалима. У православній книжності Київської митрополії тема Єрусалиму слугувала запереченням ідеї Римського папи: Єрусалим – святий град, наступник коліна Давидового. У час Другого Пришестя буде «Новий Єрусалим» (див. Апок. 3:12, 21:3) як місце Страшного суду й оновлення світу. Доволі часто у богословській літературі відображенням «горнього» Єрусалиму, в земному сенсі, була сама Церква, тому «Новий Єрусалим» уособлює водночас майбутнє Царство Боже й Істинну Церкву в неправедному світі. У такому трактуванні Єрусалим – це першоджерело віри і матір для усіх Церков. Проте у західно католицькому трактуванні роль земного, історичного Єрусалима більше належала минулому: не гріховному Єрусалиму Христос надав перевагу, а Назарету і Галілеї. Єрусалим у такому розумінні – це Церква Христа, управління якою (відповідно до католицької еклесіології) доручено апостолу Петру, а через нього – римському першосвященнику. З позицій католицького богослов'я, зберігаючи наступництво Христа, Рим (саме як «Новий Єрусалим») здатен під своїм керівництвом відновити єдність християнського світу [1].

Очевидно, у такому підході ми стикаємося з іншим виміром досліджуваного питання: від першості у цивілізаційному виборі («Схід чи Захід») до спроб залучення унікальної української релігійної ментальності у певний «дискутивний плацдарм» чи «комунікативний міст» для відновлення загальнохристиянської єдності, налагодження всезагального екуменічного діалогу.

Однак Православ'я не може мислити за пропонованим сучасним екуменізмом концептом загальнохристиянської єдності інакше, як за таким, який ґрунтується винятково на позиціях церковності, для якої всі інші додаткові елементи християнської солідарності є лише елементами зовнішніми, психологічними і такими, котрі не мають прямого і принципового стосунку до справжньої єдності. До таких ми можемо віднести, наприклад, питання культурного, політичного, соціального, міжнародного та економічного життя сучасного суспільства [7].

Тож, структурний аспект життя сучасного українського Православ'я набуває, де-факто, ознак не лише винятково внутрішнього, ситуативного дискурсу, але цілком перебуває у площині міжнародній: починаючи від того, де саме «вбачає» своє

цивілізаційне «пра-коріння» (а, отже, і майбутнє) Українська Церква, до того, чи готова вона до ролі ідейного провідника, посередника у міжконфесійному діалозі.

Полярність позицій з цього питання також неймовірна: кожна з них має своїх прихильників і противників, оскільки вирішення таких питань надзвичайно складне. Ось як цю проблему аналізує, зокрема, відома релігієзнавиця Л. Филипович: «Православним важливо зрозуміти, що вони не самі і не в пустелі. Навколо вирує релігійне життя інших конфесій, не менш інтенсивне і цікаве, ніж власна традиція, поруч перебувають інші релігії та інші віряни, які нічим не гірші за них. А для цього усвідомлення бажано спиратися на статистичні дані, які надав департамент у справах національностей і релігій Міністерства культури України про кількість релігійних організацій... Цифри дають підстави говорити про те, що Україна плюралізується в релігійному сенсі, що її релігійна реальність насичена багатьма традиціями, а релігійне життя напружене та різноманітне» [9].

Певна річ, що це створює не лише соціальну напругу, а й ставить перед науковцями, експертами, церковно-релігійними і державними діячами багато різних запитань і викликів. І вкотре лише підтверджує актуальність наукового дискурсу щодо проблематики православного традиціоналізму, догматизму та фундаменталізму, котрі вже зіткнулися з очевидними тенденціями релігійного лібералізму, секуляризму та глобалізму. А це означає, що такі різнопланові питання потребують комплексного аналізу і ґрунтовного дослідження.

Література

1. Венгрин М., свящ. Василь Сурозький «Про Єдину Істинну Православну віру» // Апологет. Богословський збірник Львівської православної богословської академії УПЦ КП. № 38–39, 2017–2018 рр., – С. 57.
2. Духанин В. Сокровенный мир Православия. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2006, – С. 468.
3. Кураев А., диакон. Наследие Христа. Что не вошло в Евангелия? – М. Фонд «Благовест», 1998., – С. 28.
4. Лоза А. Сутність релігійної ідентифікації в українському соціумі // Апологет. Богословський збірник Львівської

- православної богословської академії Української Православної Церкви (Православної Церкви України), № 40, 2019 р., – С. 102.
5. Лозинський Н., прот. Християнський діалогізм, як комунікація любові // Збірник матеріалів IV Християнських постових читань: «Любов та її прояви у контексті християнської думки», 16 березня 2017 року, – Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017 р., – С. 87.
 6. Лозинський Н., прот. Християнський діалогізм, як комунікація любові // Збірник матеріалів IV Християнських постових читань: «Любов та її прояви у контексті християнської думки», 16 березня 2017 року, – Львів: ЛПБА УПЦ КП, 2017 р., – С. 88.
 7. Осипов А. Православное понимание смысла жизни. – К.: Общество любителей православной литературы. Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2001, – С. 144.
 8. Слово, виголошене з нагоди Актового дня Київської православної богословської академії 9 жовтня 2010 року // Епіфаній (Думенко), архієпископ. На шляху до спасіння: [проповіді, слова, послання, промови, доповіді, інтерв'ю] / архієпископ Епіфаній (Думенко). – К., 2012, – С.624.
 9. Филипович Л. Православні Церкви України в новій релігійній і соціо-політичній реальності: небезпеки та виклики // Волинський благовісник. Богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України, № 7, 2019. С. 332.
 10. Цыпин В. прот. История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды / 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 7.
 11. Чокалюк С. Технології забезпечення життя та моральна криза людини // ТКДА. № 19 (191), 2019 р. С. 170.
 12. Ямчук П. Український християнський консерватизм як трансцендентальна ідея національного буття // Волинський благовісник. Богословсько-історичний журнал Волинської православної богословської академії УПЦ КП. №6, 2018 р. С. 282.
 13. Ямчук П. Український християнський консерватизм як трансцендентальна ідея національного буття // Волинський благовісник. Богословсько-історичний журнал Волинської православної богословської академії УПЦ КП. №6, 2018 р., – С. 284.
 14. Слово Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія виголошене 12 вересня 2019 року в Національному університеті «Львівська політехніка» // Труды Київської Духовної Академії, № 19 (191), 2019. – С. 6.

4.2. Сакральне в культурі: євхаристійне життя християнина у період Великого посту

Упродовж усієї історії розвитку культури суспільства людина намагалася пояснити складне соціальне явище – релігію. Прийшовши на українські землі більше тисячі років тому, Християнство внесло докорінні зміни у всі сфери суспільного життя нашого народу і, передусім, в духовну і матеріальну культуру.

У сучасних умовах взаємовпливів релігії і культури, сакрального і профанного (а насправді, настирливих спроб витіснити перше на периферію релігійної свідомості вірянина), її літургійна традиція залишається актуальним об'єктом дослідження.

Проте тут ми обмежимося аналізом лише одного, однак надважливого, на наш погляд, аспекту цієї традиції – євхаристійного життя християнина у період Великого посту. Простими словами, йтиметься про піст, його духовно-моральне значення та літургійні особливості.

Великий піст – це один із найкрасивіших літургійних періодів церковного року, коли Церква кличе нас до інтенсивного покаяння та духовного подвигу – духовного відродження (визнання гріхів у сповіді, а також зміцнення думок про виправлення нашого життя через піст), до тілесних і духовних подвигів (не лише утримання від їжі тваринного походження – м'яса, яєць та молочних продуктів, – а також від гріхів і зла; примноження молитви та добрих справ).

Використовуючи метафору, ми могли б сказати, що Церква, завдяки специфічним службам цього періоду (Великий канон Андрія Критського, Літургія Ранішосвячених Дарів, молитва св. Єфрема Сиріна), запрошує нас зробити суворий «перегляд, технічний огляд» нашого життя. Це свого роду «поворот» до себе, матеріалізований у припущенні власної внутрішності, який допоможе нам мати справедливіший свій образ. Звичайно, все це стає досяжним, якщо ми розглядаємо основну мету посту: змінити гріховний зміст нашого життя на вічну потребу пошуку Бога, щоб він прийшов у наше серце. Якщо енергія посту не змінює і не перетворює наше життя від гріха до чесноти, від земного до небесного, від перехідного до вічного, від диявола до

Бога, то це залишається простою дієтою, яка не викликає у нас бажання робити якомога більше добра. Важливий не сам піст, а радість серця мати у нашому житті найціннішим Нареченим Бога.

Потреба в пості – актуальна реальність, адже духовна свобода також актуальна.

Хтось може запитати: чому нам потрібно постити? Хіба це не зовсім застаріло? Чому піст передбачає у своєму подвійному вимірі – душа (від гріхів і злого) і тіло (утримання від певної їжі) – боротьбу проти усього, що є злим у нас самих? Чому ми мусимо постити фізично і щоб пробудити в нас тугу за Богом?

Відповідь може здатися парадоксальною для ідеології сучасного світу: піст підтверджує нашу гідність як духовних істот, суттєвою рисою яких є наша здатність бути вільними від усього, що спотворює нас, духовно кажучи, як людей. Свобода полягає в тому, щоб мати змогу стримуватися, коли ти схильний напиватися і переїдатися; свобода – це дізнатися, що означає відмовитися від того, що дуже любиш; свобода – це відмовитись від пропозиції зла, що перетворює тебе на його раба, і бажати добра, що тобі здається важчим; свобода – це вирішити мати «спринтерський» розум в результаті посту; свобода полягає в тому, щоб молитися, щоб у такий спосіб ви вирвали себе з усього, що тримає вас на зв'язку з гріхами; свобода полягає в тому, щоб бачити, як молода людина може з достатньою легкістю дотримуватися суворої дієти, щоб позбутися зайвих кілограмів, а ти безсилий утримуватися від чогось; свобода полягає в тому, щоб з'ясувати, що є тенденція їсти вегетаріанську або сиру їжу, і ви не можете відмовитися від м'яса; свобода полягає в тому, щоб виявити, що інший постить, маючи в душі впевненість, що так він виструнчує свою волю і що він також заспокоює поривисті та інстинктивні спонукання тіла; свобода полягає в тому, щоб вірити, що пісна їжа дає нам поштовх бути людьми світла, оскільки овочі ростуть, засвоюючи світлову енергію. Нарешті, свобода – це також бажання свободи всім своїм еством, яку повною мірою може ствердити вам лише духовне життя.

Отже, піст актуальний, оскільки актуальна потреба духовної свободи, коли ми відчуваємо себе поневоленими

своїми пороками та пристрастями, які змушують відмовитись від покликання бути у спілкуванні з Богом.

Однією зі служб, характерних для Великого посту, є Канон святого Андрія Критського, який звершується на повечір'ї у дні першого тижня, крім п'ятниці, та в середу п'ятого тижня посту. Зміст цієї перлини православної гімнографії схожий на духовний томограф: якщо ми узагальнимо, метаболізуємо кожен вірш цієї піднесеної пісні, ми досягнемо того стану внутрішнього одкровення, в якому ми виявимо, що ми грішні, що насправді хворі і що нам потрібне духовне зцілення. Лікарем є Христос, помічниками є всі біблійні персонажі, які мали святе життя, а лікування – Покаяння та Святе Причастя.

Більше того, Великий Канон дає нам можливість пізнати себе краще. Ми маємо шанс побачити себе, як у дзеркалі, у якому розгледіти в нашій совісті тріщини заповнені гріхами, бути враженим тим, що бачимо, та вигукнути в душі молитви: «Господи, Ти таким чудовим мене створив, ти зробив мене таким гарним, а я живу в такому безладі!» [див. 2]. Саме зустріч із нашою власною духовною забрудненістю відкриває у нас тугу за відновленням внутрішньої краси, втраченої через нашу зневагу. Це благотворна енергія Великого канону: завдяки Христу та лікуванню Покаянням та Причастям ми можемо повернути красу загубленого неба нашої душі.

У давнину посту дотримувались строгого точно так, як передбачає богослужбовий устав: з понеділка по п'ятницю піст тривав до вечора у спілкуванні з Христом, Тим, Хто закінчив усі наші потреби, Тим, хто постить у нас, тобто допомагає нам. Богоспілкування у ці дні вимагало й особливого прийняття Святого Причастя, яке відбувається за Літургією Ранішосвячених Дарів. Час звершення цієї Літургії – вечір, коли сонце заходить. Її називають «ранішосвяченою», оскільки Святі Дари для неї освячують на попередній повній Літургії.

Особливість цієї Літургії полягає в тому, що це єдина служба, в якій передбачаються два конкретні моменти літургійної тиші: момент перенесення Святих Дарів з престолу на жертovníк, під час читання 18-ї кафізми, і момент Великого входу, коли Святі Дари знову переносяться, але тепер з жертovníка на святий престол.

Що символізує це мовчання? В обох мовчаннях Бог-Людина, Євхаристійний Христос, проходить серед людей. Тому, коли Бог проходить, доречно, що наша галаслива та балакуча натура повинна мовчати. Бог приходить не туди, де ходять чутки, де обговорюють пристрасті, «обмивають» чужі гріхи. Він приходить лише там, де є спокій чесноти та вечірнє світло.

Посланням цієї вечірньої Літургії: ввечері ми спочиваємо у Христі, припиняємо всю працю дня, яка може мати свою нечестивість, і ми мовчки прийняли Того, хто є «ліками безсмертя». Весь світ був створений Богом як дар людям. Саме життя – це дар Божий. Все, що людина їсть і п'є в результаті своєї праці, – це дар від Бога. Бо ця людина відчуває потребу повернути цей дар Богові. І оскільки йому нічого неможливо дати від себе, він принаймні відмовляється від деяких отриманих дарів, приносячи їх у формі жертви Євхаристії. Але коли християни дарують Богові щось із матеріального світу, вони не втрачають своїх дарів, а віддаючи, отримують їх назад, обтяжені глибоким духовним значенням, згідно з багатовіковим свідченням Церкви.

Відповідно до східної літургійної традиції щодо використання матеріальних елементів у публічному божественному поклонінні, їх, як правило, приносять вірні, які беруть участь у богослужіннях. Вірні приносять із собою не тільки власне людське тіло, але завжди приходять у супроводі дарів творіння: хліб, вино, олію, воду, ладан, свічки тощо, які вони пропонують Богові для освячення та благословення, а потім стають доступними всій літургійній спільноті.

Через акт посвячення літургійних приношень у богослужіння відбувається не лише діалог між Богом та людьми, але також між людьми між собою. Принесений та повернений подарунок зближує людей до такої міри, що предмет дарування стає засобом найповнішого спілкування між людьми. Це виявляється у Літургії в словах святого Василя Великого: «дай їм замість земного – небесне, замість тимчасового – вічне, замість тлінного – нетлінне» [4, с. 204].

Загалом літургійні дари мають жертвову цінність. Жертва – це вчинок, за допомогою якого людина, відмовляючись від власного блага, віддає його коханій людині, а щось дарувати

комусь – це частина природи людини, якій вдалося перемогти свій егоїзм і відчутти потребу догодити ближньому.

Найбільшою жертвою, яку можна принести Богові, за прикладом Спасителя Христа, є дар самого життя, і завдяки літургійним дарам кожен віруючий переконується, що віддає своє життя Богові, залучаючи всю істоту до акту дарування. Матеріальні подарунки, принесені вірними на богослужіння, не тільки підтримують їх фізичне існування, але й символізують його в навиразнішій формі. Наприклад, хліб – найбільш слухним символом людського тіла, а вино – символом крові. Отже, дари хліба та вина, принесені вірними на Святу Літургію, представляють саму їхню душу та тіло, яку вони приносять як жертву Богові у такому вигляді.

Щодо жертвоприношень, жоден віруючий не повертає Богу отримані речі, не додаючи до них своєї праці. Так, виноград, хліб, вино, олія, даровані Богові, – це не тільки Його дар, але й людська праця, закріплена в них. І повертаючи Богу дар природи, оброблений аскетизмом Його праці, закарбувавши в них цей хрест, християнин освячує їх і освячує себе. Практично можна говорити про попереднє освячення літургійної матерії, перш ніж вона буде освячена як посередник благодаті з виразним освяченням служителами Церкви і вимовленням на ній конкретних формул. Відбувається перше освячення літургійних дарів за призначенням та жестом приношення вірними. Елементи, освячені в церкві, отримують святість у стосунках людей з ними в Бозі. Тому ті, хто дарує їх Богові, поводяться з ними делікатно, бо вони є дарами, даними Богом і повернутими до Нього з подякою.

Літургійні дари – це також ознаки захоплення та прихильності до людини чи особистості, але також вираз подяки, жест, яким хтось дякує комусь за отримане добро. Бог – це Істота, якій людина завжди відчувала потребу висловити свою вдячність. У Святому Письмі ми маємо приклад жінки-грішниці, яка помазала ноги і голову Спасителя дорогоцінним миром в знак подяки за відпущення гріхів (Лк. 7: 36–50), а також багато інших прикладів жертв і дарів, які впливають із усвідомлення того, що людина усім завдячує Богові.

Приносити матеріальні дари до місця поклоніння – обов'язок усіх віруючих. У Старому Завіті навіть була божественна заповідь,

що ніхто не повинен з'являтися на богослужіння та у свята без матеріальних дарів: «і ніхто не повинен бути перед лицем Господа з порожніми руками, але кожний з даром у руці своїй, дивлячись за благословенням Господа, Бога твого, яке Він дав тобі» (Втор. 16: 16-17). У християнському культі, хоча і немає жодної чітко вираженої божественної заповіді, пов'язаної з принесенням дарів, перших християн, які брали участь у літургійних зібраннях, супроводжували насамперед євхаристійні продукти – хліб і вино, а також інші, відповідно до можливостей кожного.

Свята Літургія в її теперішньому вигляді має своїм центральним пунктом приношення дарів Богові або підношення Богу Його власного творіння, відомого як «Анафора». Але завдяки своїй якості «дарів», які приносяться Богові, літургійні матеріали ніколи не перестають належати Йому, Творцеві всього, саме тому ми урочисто говоримо під час кожної Святої Літургії: «Твоє від Твоїх Тобі ми приносимо за всіх і за все» [4, с. 199]. І Церква переконана, що цей задовольняючий дар ніколи не залишиться без відповіді Бога, як Він просить у своїх молитвах: «Ще молимося за тих, що дари приносять і добро діють у святому і всесесному храмі цьому; за тих, що трудяться, співають, і за всіх присутніх людей, що сподіваються від Тебе великої і багатой милости» [4, с. 175-176].

Великий піст – це час покаяння, смутку та плачу. У цей період підготовки до дня Воскресіння літургійна мова та одяг змінюються, щоб допомогти душі та тілу в стані покаяння. В цей час вся Церква духовно дихає ритмом короткої та напруженої молитви: «Помилуй мене, Боже, помилуй мене». Тому отці Церкви вирішили, що в цей час подорожі до свята свят Воскресіння Христового не звершувати святу Літургію, крім суботи та неділі, про що йдеться в 49 правилі Лаодикійського Собору: «Не подобає у Чотиридесятницю приносити святий Хліб, хіба що тільки у суботу й у день воскресний» [3, с. 133]. Піст та велич Євхаристії взаємовиключні. Причиною такої заборони було й те, що Літургія по місцях продовжувала з'єднуватися з агапами, відповідно, супроводжувалася багатою та вишуканою трапезою. Євхаристія несумісна з постом, оскільки означає участь у Царстві, яке є радістю та миром у Святому Дусі. Тому Церква встановила спеціальне вечірне богослужіння для причастя – Літургію Ранішосвячених Дарів.

У древності християни забирали додому частину Святого Причастя з недільної Літургії, щоб протягом тижня причащатись. Через небезпеку осквернення цей звичай був обмежений з четвертого століття. Іншим фактором, що призвів до використання ранішосвячених Дарів для причастя, були ченці, які тривалий час перебували на самоті і зберігали Святе Причастя у своїх келіях, і коли вони ділили Їх, робили це в дещо більш урочистій обстановці.

Перше свідчення, яке ми маємо щодо відправлення Літургії Дарів, освячених раніше, разом із Вечірнею, датується шостим століттям у Константинополі. У 692 р. На Трульському Соборі ця практика була освячена і обмежена періодом Великого посту. 52-й канон Трульського Собору гласить: «У всі дні посту святої Чотиридесятниці, окрім суботи та неділі і святого дня Благовіщення, свята літургія нехай звершується не інша, як Ранішосвячених Дарів» [3, с. 73].

Давайте подумаємо лише про головну мотивацію цього богослужіння, яке обрамлює Євхаристію в чинопослідуванні Вечірні, саме для того, щоб зберегти разом протягом усього періоду правило посту та безперервності спілкування, яскраву тверезість аскетизму та життєву частоту спілкування. Прямо співзвучно з приєднанням Євхаристії до вечірнього богослужіння, причастя на Літургії св. Григорія Двоєслова відбувається, «на заході сонця» кожного дня посту, з понеділка по п'ятницю (крім літургійних днів та свята Благовіщення, якщо день 25 березня – це не субота чи неділя, пор. з 52 канонам Трульського Собору [3, с. 73]). Вона здійснюється тіньово і сумно, бо це богослужіння таємничіше. Крім того, ця Літургія не має характеру свята і являє собою духовну їжу, необхідну християнину в аскетизмі та зневірі. Ціль і значення цього спілкування з Тілом і Кров'ю Спасителя Ісуса Христа показують молитви, які священник таємно читає під час цієї Літургії. Факт очищення підкреслюється молитвами, які готують вихід зі Святими Дарами, найурочистішим моментом усього служіння «Боже Великий і Хвальний, що животворчою смертю Христа Твого привів нас із тління до нетління, визволь усі наші почуття з омертвіння в пристрастях, давши їм за благого провідника внутрішні помисли; і око нехай уникає всякого погляду лукавого, і слух нехай не прихилиється до слів пустих, а язик нехай буде чистий від слів непристойних; очисти уста наші, що хвалять Тебе, Господи; дай,

щоб руки наші від злих вчинків стримувалися, тільки вгодне Тобі діяли, зміцнюючи всі члени і помисли благодаттю Твоєю» (перша молитва за вірних з Літургії Ранішосвячених Дарів) [4, с. 264-265].

Починаючи з другої молитви за вірних, вся літургійна служба чітко орієнтована на участь у ранішосвячених дарах: «Владико Святий і Преблагий, Тебе, милістю багатого, молимо: будь милостивим до нас, грішних, і вчини нас достойними прийняти Єдинородного Твого Сина і Бога нашого, Царя; слави. Ось-бо Пречисте Його Тіло і Животворча Кров, що в цю годину входять в невидимому супроводі множества воїнства Небесного, будуть предложені на цій таємній трапезі; дай нам неосудно причаститися їх, щоб, просвітлюючи ними мислені очі, ми стали синами світла і дня» [4, с. 266]. Прощення гріхів і очищення пристрастей безпосередньо пов'язані з причастям, яке підтримує «зусилля духовного відновлення», що здійснюються під час Великого посту.

Після того, як священник таємно вимовляє ці молитви, Святи Дари несуть з жертovníка до вівтаря (Великий вхід). Процесія входу має інше значення, ніж та, що на Євхаристійній літургії, оскільки тут відбувається Богоявлення: показується Євхаристійне Тіло Воскреслого Христа. Процесія Великого входу представляє справжню феофанію, яка таємно передбачає Друге пришестя. Ось чому перед Великим Входом співають «Нині Сили Небесні з нами невидимо служать: ось-бо входить Цар слави...» [4, с. 267].

Вийшовши мовчки зі Святими Дарами, Церква пропонує ствердну відповідь усієї спільноти на заклик до спілкування: «З вірою і любов'ю приступимо, щоб причасниками життя вічного бути». Тому священнослужитель просить у Бога милості для всіх, хто стоїть перед святою і божественною жертвою, позбавлення від гріхів і незгладимого освячення душ і тіл, бо «визволивши нас і вірних людей Твоїх від усякої нечистоти, освяти душі й тіла освяченням невід'ємним, щоб, причащаючись з чистою совістю, з неосоромленим лицем, з просвіченим серцем цих Божественних Святощів і від них оживаючи, ми з'єдналися з Самим Христом Твоїм, Істинним Богом нашим, Який сказав: хто споживає Моє Тіло і Мою Кров, той у Мені перебуває, і Я в ньому; щоб з оселенням і перебуванням у нас Слова Твого, Господи, ми стали храмом Пресвятого і Всехвального Твого Духа, визволились від усякого підступу диявольського в ділі, чи в слові, чи в думці

діючого і осягнули обіцяні нам блага із усіма Твоїми святими, що від віку Тобі вгодили» [4, с. 269]. Крім того, наполегливо вимагається від усіх присутніх гідності, щоб поділитися з усіма спасительними таємницями.

Тема необхідності очищення пристрастей, щоб бути гідними причастя Тіла та Крові Христа Спасителя, і набуття божественної благодаті для підтримки духовних зусиль, звучить в наступних молитвах Літургії Ранішосвячених Дарів. «Боже Невимовних і Невидимих Таїн!.. визволивши нас і вірних людей... освяти душі й тіла освяченням невід'ємним, щоб, . ми з'єдналися з Самим Христом Твоїм... ми стали храмом Пресвятого і Всехвального Твого Духа, визволились від усякого підступу диявольського... і осягнули обіцяні нам блага із усіма Твоїми святими...» (молитва прохальної екменії Літургії Ранішосвячених Дарів) [4, с. 268-269].

«Владико Вседержителю, Ти привів нас до цих священних днів на очищення душ і тіл, на втихомиріння пристрастей, у надії воскресіння. Дай і нам, Милостивий, подвигом добрим трудитися, час посту закінчити, у вірі єдність зберегти, голови невидимих зміїв сокрушити і переможцями над гріхом стати, і щоб могли ми неосудно поклонитися і Святому Воскресінню» (молитва заамвонна Літургії Ранішосвячених Дарів) [4, с. 281].

На жаль, все це залишається непочутим у свідомості та серцях віруючих, духовенства та мирян не лише під час Великого посту, але і на повній Літургії. У багатьох випадках сумління заспокоюється тим, що більшість дітей (немовлят та / або дошкільнят) у громаді причащаються. Насправді, кожна Літургія «зіпсована» хронічною байдужістю до єдиного жесту (справжньої віри, благочестя та смирення), який виправдовує та надає значення служінню: всім присутніми причаститись Тіла і Крові Спасителя за таємничим престолом у небесному Царстві (пор.: Лк. 22, 30, Мф. 26, 26-28), проголошених в ім'я Пресвятої Трійці з початку літургійної служби.

Ми можемо брати участь у Літургії, не відповідаючи повністю на божественний заклик і не виконуючи слів власних молитов, відмовляючись від нескінченного милосердя та багатого дару Небесного Отця, вигадуючи дитячі відмовки – найпоширеніші заперечення. Але дитина не може прийняти дисонанс між тим, що ми говоримо, і тим, що ми робимо на роботі,

невинність і щирість одного з тих, чия доксологія підтверджена вище (пор. Мф. 21:16; Пс. 8: 2), що переповнює пророче. Тяжкість цього тривожного сигналу повинна змусити нас повернутися до природності центральної служби Церкви, підкресленої особливим порядком спілкування у Великий піст: причастя Святих Таїн при кожній участі у Святій та Божественній Літургії.

Господь навчає: «Істинно, істинно кажу вам: якщо не будете споживати Плоті Сина Людського і не питимете Його Крови, то не будете мати життя в собі. Хто їсть Мою Плоть і п'є Мою Кров, має життя вічне, і Я воскресну його в останній день» (Ін. 6: 53–54). Без спілкування зі Святими Таїнствами ми не можемо по-справжньому жити у Христі, ми не можемо мати життя в собі, ми не можемо бути врятовані. Адже Спаситель каже: «Бо Плоть Моя є істинною їжею, і Кров Моя є істинним питтям. Хто їсть Мою Плоть і п'є Мою Кров, в Мені перебуває, і Я в ньому» (Ін. 6, 55-56). Живлячись Христом у Святих Таїнствах, ми зростаємо духовно і, у такий спосіб, можемо стати з Ним єдиним цілим.

Святе Причастя не можуть приймати ті, хто живе у смертних гріхах, оскільки ці гріхи відганяють від нас благодать Святого Духа, тим самим відокремлюючи нас від Христа і Церкви. Коли ми важко грішимо, коли з часу останнього причастя минув більший проміжок часу, або ми маємо гріхи, які докоряють нашій совісті, ми сповідаємось, приносимо плід покаяння, а потім знову інтегруємося до Церкви за допомогою Святих Таїнств. Ніхто не гідний прийняти Святі Таїнства Христа, але це не означає, що ми взагалі не вдосконалюємося. Святе Причастя – це справжня їжа і справжнє пиття для душі, даний нам «для відпущення гріхів і для вічного життя» [4, с. 277]. Як тіло не може жити без їжі та пиття, так і душа не може по-справжньому жити без Святого Причастя.

Якщо ми підходимо до Святого Причастя з миром у душі та з відчуттям своєї негідності, то тільки тоді Святі Таїнства працюють на наше зцілення. Даремно ми часто чи рідко узаконюємося, якщо не намагаємось молитвою та стриманістю очиститися від своїх пристрастей. І якщо ми беремо участь у Літургії безвідповідально, або в стані смертного гріха, ми є «зłodіями», як Юда, який зрадив Христа, і ми ще глибше занурюємось у гріх, бо таке причастя буде нам в осуд.

Євхаристія за часів святих апостолів, як і в наступний період, через соціально-політичні умови того часу, мала таємничий характер, тому звершувалася в нічний час. Тому церковні чинопослідування не були остаточно затвержені, вони розвивалися та збагачувалися довгий час. Починаючи з четвертого століття, за часів святих ієрархів Василя Великого та Іоанна Золотоустого, довгі нічні богослужіння не приваблювали віруючих, і вони перестали брати участь у Святій Літургії згідно з канонами. Тому, ці два ієрархи скоротили Літургію святого апостола Якова, прагнучи повернути християн, котрі мали бажання щодня брати участь у святій Євхаристії.

Бажання вірних причащатись і в дні посту сприяло з'явленню на Літургії Ранішосвячених Дарів. Спочатку це був простий обряд причастя вірних під час Вечірні, оскільки після Вечірні піст припинявся. Після цього святий Григорій Великий, єпископ Риму, встановлює порядок цієї Літургії, яка також відправляється під час Вечірні.

Навіть якщо текст Святої Літургії Ранішосвячених Дарів набагато давніший, його автором, за традицією, є святий Григорій Двоєслов, єпископ Рима. Він сприяв збагаченню та систематизації цього особливого спілкування віруючих, коли перебував у Константинополі.

Євхаристія, на відміну від усіх інших богослужінь, не має одного встановленого часу звершення. За задумом, час її звершення залежить від дня, в який вона відбувається. Так, по великих святах відповідно до 8 розділу Типікону належить служити Літургію дуже рано: «в неділю Літургія відбувається на початку третьої години (9:00 ранку). Але коли свято без всеношної, то і Євхаристія звершується пізніше, а в малі свята, ще пізніше – в 8 розділі Типікону вказано про те, що в суботу Літургія відбувається на початку четвертої години (10 година ранку), а в менші свята й інші дні відбувається на початку п'ятої години (11 година). Нарешті, в дні суворого посту, до Причастя належить підходити уже після полудня. Оскільки за Уставом у Великий піст тільки надвечір дозволяється вживати їжу, то й Літургію у ці дні належить звершувати ближче до вечора, «в 9-й годині», тобто в 15 годин за звичним для нас обчисленням часу доби [5, с. 25–26].

Спочатку Літургія Ранішосвячених Дарів дійсно відправлялася ввечері, в час, визначений для Вечірні. Літургія була бдінням або нічним богослужінням: вона розпочиналася ввечері та завершувалася пізно вночі. Але оскільки утримання протягом майже всього дня від їжі та пиття для багатьох надто важке, то з плином часу Літургію Ранішосвячених дарів почали здійснювати у більш ранні години. І нині ця Літургія уже звершується у першій половині дня, хоч це і суперечить Уставу (на літургії вже згадуються святі наступного дня, тому звершувати цю службу вранці трохи дивно) і логіці устрою денного богослужіння.

Сама суть цих правил єдина і проста: Євхаристія – завершальний етап приготування до неї, тому то і час її звершення залежить від протяжності посту, який готує нас до неї. За тією ж логікою, у Святвечір Різдва і Богоявлення, дні суворого посту, Євхаристія повинна звершуватися після вечірні.

Ці правила можуть здаватися незрозумілими або застарілими або просто другорядними, але насправді вони показують основний принцип православної богослужбової духовності: Євхаристія – вершина приготування до зустрічі з Христом. У Церкві найголовнішим виразником такого приготування є піст. Досконалий піст вінчається Причастям, котре у будні дні Чотиридесятниці повинне відбуватися під час вечірньої.

Відповідно до типових вказівок Літургії, прийнято, щоб ця Свята Літургія Ранішосвячених Дарів відправлялася у середу та п'ятницю та під час Свят Великого посту, за винятком п'ятниці Страсного тижня, коли не відправляється Літургія. Вона також звершується у четвер п'ятого тижня Великого посту (Акафістний четвер), а також у понеділок, вівторок та середу Страсного тижня. Однак її також можна звершувати у понеділок, вівторок і четвер Святого та Великого посту, крім понеділка та вівторка першого тижня Великого посту, коли є літургійні дні, та у Великий четвер, коли відправляється Літургія святого Василя Великого.

Сенс вечірньої літургії – зовсім не в тому, щоб дати можливість причаститися після роботи, а в посиленні посту (в даному разі потрібне повне утримання від споживання їжі). У такий день причасники повинні тримати піст не до ранкової служби, як завжди, а до другої половини дня. Так при здійсненні Літургії

Ранішосвячених Дарів ввечері піст стає суворішим. Оскільки, нині ці правила призабуті, для більшості залишається незрозумілим, чому Літургія Ранішосвячених Дарів починається вечірньою.

Першою частиною Літургії Ранішосвячених Дарів дійсно є складові елементи вечірньої. Отже, ми читаємо псалом 103 (псалом творіння). Під час читання цього псалма священник промовляє останні чотири молитви з чину вечірні, згадуючи чотири основні моменти, які впорядковують Всесвіт. Інші молитви Вечірні, фактично перші три, стають антифонами вісімнадцятої кафізми, коли готуємо перенесення Святого Агнця зі Святого Престолу на Жертовник.

Хоча Великий піст – період покаяння та отверезіння, у служінні Церкви є маленькі спалахи великоднього світла, які приносять радість і надію. Незважаючи на те, що Наречений у нас відібраний, Він щодня посилає Світло, щоб направляти нас на наш постовий шлях до Воскресіння. Такий момент зустрічається в Літургії Ранішосвячених Дарів, ближче до кінця Вечірні та початку Літургії, коли під час читань Старого Завіту (паремії) священник звертається до вірних, тримаючи в руці кадильницю та запалену свічку. Він піднімає їх і благословляє вірних, виголошуючи: «Світло Христове просвітлює всіх» [4, с. 256]. Цей момент у Літургії св. Григорія Двоєслова літургістами був названий «службою світла» не лише за особливу урочистість літургійного акту, але особливо за його глибоке значення. Більше, ніж піснеспів «Світе тихий», який співався за мить раніше на тій же службі, цей виголос священника наводить на думку про спалах світла Воскресіння. Несподівана поява світла, яка супроводжується цими словами священника, підтверджує його христологічне та пасхальне значення, представляє для віруючих, занурених у темряву «підготовки», коротке очікування світла, яке буде світити на Великодньому богослужінні. Що і є метою цього їх аскетичного починання. Отже, «світло Христове», коротко проголошене на Літургії Ранішосвячених Дарів, є також провідним світлом тих, хто готується до основного досвіду духовного життя у цей Великодний піст.

Ця священнодія літургійно розміщена між двома пареміями, які взяті зі Старого Завіту, згадуючи про період, коли

пророки віщували прихід Спасителя у світ. Ось чому ми маємо в цій Літургії ритуал світла.

Після прочитання паремій відбувається кадіння Святого Престолу зі співанням: «Нехай піднесеться молитва моя, наче кадило перед Тобою». Цей обряд символічно виражає драму людства після падіння наших прабатьків Адама та Єви з неба. У різних регіонах звершення цього кадіння може різнитись.

До прикладу, в Православній Церкві Румунії цей вірш співається сім разів. «Нехай піднесеться молитва моя» співається двічі перед Святим Престолом, бо Адам, скоївши гріх непокори і будучи вигнаним з Неба, залишився ненадовго перед брамою Неба, взиваючи. Після цього людство щораз більше віддалялося від Бога, що виражається віршем, який священник промовляє перебуваючи на південній стороні Святого Престолу: «Господи, взиваю до Тебе, почуй мене; зглянься на моління моє, коли я благаю Тебе», повторюючи цей крик людства, котре стало спраглим спасіння. Пригнічена смертю та стражданнями, людська душа шукає Бога. Подорож людини як занепалої істоти в історії показана далі переходом священника за Святий Престол, де він виголошує: «Постав, Господи, охорону устам моїм і двері стримання устам моїм», а на північній стороні: «Не схили серця мого до слів лукавства, щоб не виправдувавсь я у гріхах» Прийшовши до жертovníка, священнослужитель промовляє: «Слава Отцю і Сину, і Святому Духу», бо вже існують Святі Таїнства, і ми прославляємо Бога. Повернення від жертovníка здійснюється не безпосередньо, проходячи перед Святим Престолом, а зберігається із символікою повернення людини до Бога. Йдучи тим же шляхом і прибувши перед Святий Престол, священник виголошує: «І нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь», після чого ще раз співається «Нехай піднесеться молитва моя наче кадило перед Тобою».

Чин Літургії Ранішосвячених Дарів постійно ставить священника перед Христом, Який присутній у ранішосвяченому Святому Агнці. Присутність Спасителя у Святий Євхаристії, у видимому вигляді хліба та вина, перетворюючи їх на Його Тіло та Кров, представляє найважливіше значення Святої Євхаристії. Водночас це одне з найзагадковіших божественних дарів, яке, разом

із догматом про Святу Трійцю та Втілення Сина Божого, вважається найвищою таємницею загально визнаного християнства.

Свідчення про справжню присутність Господа містяться у Святому Письмі, де Сам Спаситель говорить про хліб і вино Нового Завіту як Його тіло і кров, конкретно ототожнюючи їх із ними: «Хліб, є Плоть Моя, яку Я віддам за життя світу. Істинно, істинно кажу вам: якщо не будете споживати Плоті Сина Людського і не питимете Його Крови, то не будете мати життя в собі» (Ін. 6: 51–53).

Слова Спасителя щодо встановлення Святої Євхаристії на Тайній вечері чітко згадують цю таємничу реальність: «Прийміть, споживайте, це є Тіло Моє. Пийте з неї всі, бо це є Кров Моя» (Мф. 26: 26–28). Вимовлені Христом в євхаристійній обстановці, ці слова не є ані метафоричними, ані символічними, ані алегоричними, але їх потрібно тлумачити у власному розумінні, навіть якщо вони стосуються таємничої та важкопроникної реальності, яку знаходять ті, хто почув від Спасителя: «Жорстоке це слово! Хто може це слухати?» (Ін. 6:60).

Слідом за словами Спасителя, святий апостол Павло підтверджує справжній зміст присутності Спасителя в Євхаристії у вигляді хліба та вина: «Чаша благословення, яку ми благословляємо, чи не є приєднання Крови Христової? Хліб, який ми переломлюємо, чи не є приєднання Тіла Христового?» (1 Кор. 10:16). І молитва, сказана перед спілкуванням зі Святими Таїнствами, зміцнює віру Церкви в реальність цієї присутності: «що це саме є Пречисте Тіло Твоє, і це саме є Чесна Кров Твоя».

Щоб уникнути помилкових інтерпретацій, ми також повинні зазначити, що тіло Спасителя Христа, насправді присутнє на Святій Євхаристії, у формі євхаристійних елементів, є тим самим тілом, з яким Божественність Сина іпостасно поєднувалася під час Втілення. Це тіло, яке народилося від Святого Духа і було народжене від Пресвятої Богородиці, тіло, яке отримало муки і приниження, тіло, завдяки якому Він викупив нас, розіп'яте на Голгофі, яке воскресло на третій день, вознеслося на небо і сидить праворуч Отця. Через хліб та вино Євхаристії вірні не діляться нічим іншим, як історичним тілом Спасителя Ісуса Христа.

Справжня присутність Господа в Євхаристії відбувається в результаті євхаристійного перетворення хліба та вина. Після

епіклези, або молитви про заклик Святого Духа, хліб і вино освячуються, перетворюючись божественною силою на Святе Тіло і Кров Господню. Це найсвятіший і найбільш шоківий момент усієї Святої Літургії, коли «Чесні Дари» стають «Святими Дарами» і коли присутність Христа стає реальною та суттєвою.

Ця таємнича реальність відбувається ще до Євхаристійного перетворення, коли існує кілька ступенів присутності Господа протягом Святої Літургії. Він присутній з самого моменту приготування Дарів – хліба та вина, згідно з чиноповіданням, яке називається «Проскомидія». У всіх актах Святої Літургії, які передують перетворенню, є певна протоприсутність Спасителя. Вся Літургія – це як ікона єдиного Тіла життя Спасителя, усіх його частин, від початку до кінця. Усі ці ступені присутності Спасителя Христа завершуються, як ми вже згадували, перетворенням у Його справжнє Тіло, коли Христос присутній в Євхаристії, через досконалу тотожність між матерією хліба та вина, і Кров Божого Сина, втіленого і принесеного в жертву заради спасіння світу. Цей останній ступінь присутності Христа, опосередкований наверненням, має надзвичайно важливе значення, оскільки змушує Святу Євхаристію заслуговувати на таке саме поклоніння, як Його божественна Особа. Поза невинним сповіданням Православної Церкви протягом століть євхаристійного реалізму, режим реальної присутності Христа Спасителя в Євхаристії залишається реальністю, оповитою таємницею, яку можна прийняти лише вірою. Присутність Христа серед вірних, зробленого чутливим у вигляді хліба та вина Святої Євхаристії, вважається продовженням таємниці Втілення. Подібно до того, як завдяки Втіленню Господь справді був присутнім у світі разом із тілом, так Він присутній серед Своєї Церкви, як Він обіцяв залишитися до кінця віків (Мф. 28, 20). Хоча ми не бачимо Його фізичним оком, ми маємо цю довіру внутрішніми очима віри.

Молитви на Літургії Ранішосвячених Дарів представляють свідомість священника, котрий має стояти перед Христом Спасителем з чистою совістю та душею, приносячи Йому смиренне поклоніння. Так закликає літургійна форма: «Із страхом Божим, із вірою та любов'ю приступіть». Тому наближаємось, тобто служимо святим з благоговінням, бо сказано: «Будьмо уважні! Святеє – святим!» [4, с. 212]. В даний момент належить зберігати аналогію з

Літургіями святих Василя Великого та Іоанна Золотоустого, вставляючи великий і вказівний пальці як з правої, так і з лівої руки, торкаючись з благоговінням Святого Агнця. Практика використання лише правої руки означає безбожність. Рівно ж як і практика вказувати лише на Святі Дари не є доречною. Вони були піднесені на Літургії, на якій освячували Дари, але тепер потрібно торкнутися до Них. Цей жест символізує дотик грішної жінки до ніг Спасителя і дотик усіх хворих і безпорадних, які просили допомоги Ісуса Христа, бо на Літургії настає момент Причастя. Цей дотик символічно пов'язаний з дивом після Воскресіння, коли Спаситель довів Фомі реальність Його Воскресіння з мертвих із обожествленим тілом, Того, Хто є Богом і має силу здійснити це чудо. Тепер священник торкається руками Святого Агнця, а потім настає момент причастя, прийняття Христа в його душі і в усій його істоті.

Аргумент про те, що не можна торкатися Святого Агнця, оскільки частинки залишаються на пальцях священника, не виправдовується, оскільки на повних Літургіях священник також торкається освяченого Агнця.

Як бачимо, Літургія Ранішосвячених Дарів, дотримується лише таємничої мети причастя вірних. Якщо в Літургії св. Іоанна Золотоустого та св. Василя Великого перша частина має навчальний характер (Літургія слова, або оголошених), то в Літургії Ранішосвячених Дарів ця перша частина значно коротша, і вірні, які приходять на службу, повинні бути підготовлені духовно, духовно бути гідними прийняти Чесне Тіло і Святу Кров нашого Спасителя Ісуса Христа. На Літургії Ранішосвячених Дарів, якщо вона відправляється в день більш важливих святих, читаються уривки з Апостольських послань та Святого Євангелія, служба отримує вираженіший характер слави, прославлення, радості, додавання паремій і стихир та тропарів святих.

Необхідність літургійного відродження дедалі більше усвідомлюється православними священнослужителями та вірними і, фактично. Стисло його мету можна сформулювати так: це свідома участь вірних у Літургії Церкви. Кожне слово з цього визначення потребує окремого уточнення змісту.

Вірні, або вірячи, – це не пасивні «миряни», а члени народу Божого, носії «царського священства» (1 Петра 2: 9). За

літургією віряни і духовенство мають співслужити одні одним – не в сенсі того, щоб віряни робили щось із того, що зазвичай роблять священники, але в розумінні спільної молитви, побудованої за принципом діалогу.

Отже, від вірян вимагається участь – а не тільки присутність в храмі. Ця участь може проявлятися через загальні співи; через відповідь «Амінь» на молитву предстоятеля зібрання, яку потрібно читати так, щоб усім було добре її чути та розуміти; через обмін вітанням миру тощо, але головне — через спільне причащення за Євхаристією. Участь має бути свідомою – віряни мають розуміти як значення окремих слів і молитов, так і всього богослужіння загалом, а також розуміти свою участь в Літургії та відповідальність за це. Звісно, щоб розуміти молитви, насамперед їх потрібно чути, а для цього – читати вголос.

У такий спосіб, Літургія стає головним змістом церковного життя. Замість того, щоб шукати «задоволення релігійних потреб» в різних паралітургійних явищах часто сумнівної богословської якості, духовенству і вірянам потрібно відшукати в Літургії чисте джерело автентичної традиції. Літургія як «спільна справа» вимагає від усіх не присутності, а свідомої участі. Оскільки ж це «спільна справа», то від кожного вимагається і особиста відповідальність за власний внесок у неї.

Література

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту: в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. Великий канон. Творіння Андрія Критського. Тріодь постова. К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2002. С. 311–359.
3. Книга правил святих апостолів, Вселенських та помісних соборів і святих отців. Київ: Преса України, 2008. 366 с.
4. Службник. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. 494 с.
5. Типікон / переклад митрополита Данила (Ковальчука). Чернівці: Видавничий відділ Чернівецько-Буковинської єпархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2012. 768 с.

4.3. Резиденція митрополитів Буковини і Далматії як пам'ятка сакральної архітектури та джерело духовного буття

Освальд Шпенглер (1880 – 1936) стверджував, що культурна людина – це та, яка будує міста. Водночас, у «Сутінках Європи» мислитель зробив доволі песимістичний висновок про те, що раціоналістична культура, тобто культура модернізму, яка утвердилася в постренесансній, світоглядно здеформованій реформаційно-протестантською ідеологією Європі, є деградацією вищих духовних цінностей, а тому приречена на загибель. А відомий український вчений, православний ієрарх, автор перекладу Святого Письма українською мовою і головний редактор науково-літературного щомісячника «Наша культура», який здійснив сотні фундаментальних досліджень у мовознавстві, церковній історії, культурології, педагогіці та інших галузях знань, митрополит Іларіон (Огієнко) був переконаний, що не просто храм, а саме Українська Православна Церква завжди була основою національно-культурного буття українського народу [7, с.6].

На ці слова увагу читача ми звертаємо не випадково. Адже йдеться не стільки про чудово забудовані в австрійський період Чернівці, скільки про той ключовий фактор, який визначив їх духовно-культурний і цивілізаційний поступ. Нам важко уявити собі це, здається, давнє, а насправді доволі молоде місто над Прутом без його головної окраси – Резиденції митрополитів Буковини і Далматії, що є не лише унікальною пам'яткою світового зодчества, а й переконливим вираженням ортодоксальної Христо- та християноцентричної світоглядної ідеї, втіленої в естетично довершеній формі, символізуючи у віках внутрішні зусилля благовірних буковинців на їх власному шляху до Богошанування та правдивого Богопізнання. Храм Трьох Святих, що є найважливішою архітектурною компонентою ансамблю Резиденції, – це незаперечне свідчення, з одного боку, любові наших прабатьків до Бога, а з іншого боку, любові Бога до них та краю, який Він дав їм, щоб вони заволоділи ним і впорядкували (Повт. 1, 8).

Характерний для міської культури Європи кінця XIX – XX ст. процес поєднання різних культурних і стильових підходів не оминув у своїй унікальності мистецького та архітектурного синтезу й Чернівці. Процес духовного збагачення й стрімкого розвитку, «оволодіння Краю» кращими взірцями європейської культури, набув у цей час своєї активної фази формотворчості. А тому цілком закономірно, що Чернівці стали справжнім духовно-культурним центром Буковини, а його серцем – Резиденція, стіни якої, попри те, що більшість приміщень, на превеликий жаль, давно змінили власне первинне призначення, все ще дихають святістю.

Еклектика як властива домінанта архітектурної стилістики для міської культури багатьох європейських країн другої половини XIX століття стала основою більшості мистецьких рішень. Поряд із цим, завжди незвичайна через постійний пошук нових форм і стилів, нестримна у пориві творчого духу пізня еклектика, вже ж змушена була фокусувати свій ресурс на увиразнення мови національної художньої витонченості, звертаючись до особливо емоційних і колоритних ноток композиційної естетики виразників культури тієї епохи. У Чернівцях це стало особливо відчутним з приєднанням Буковини до Австрійської (Австро-Угорської) імперії – спочатку у складі Галичини (1786 – 1849), а згодом як автономного краю (1861–1918). Власне це й дало життя національно-романтичним віянням в архітектурі та сприяло активному засвоєнню постромантичних ідей.

Поza будь-яким сумнівом, одним із найудаліших, на наш погляд, взірців, а точніше, справжніх шедеврів світової сакральної архітектури другої половини XIX ст. є ансамбль Резиденції митрополитів Буковини і Далматії. Цей унікальний витвір сакрального мистецтва й архітектури не перестає вражати і захоплювати не лише своєю неповторною красою, а й величию та чистотою світоглядної ідеї. Недаремно ті, хто хоча б раз відвідав Резиденцію, стверджують, що вона є символом увіковічнення творчого генію людини, створеної за образом Божим і подобою (Бут. 1, 26, 2, 7).

Сьогодні у стінах Резиденції функціонує Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, з яким пов'язане виховання не одного покоління інтелігенції і, навіть,

цілі епохи, які дали світові визначні імена славетних учених, художників, педагогів, лінгвістів, поетів, письменників, лікарів, громадсько-культурних, політичних та церковно-релігійних діячів. Зокрема, випускники греко-орієнтального богословського факультету університету були засновниками та активними учасниками формування богословських факультетів у Софії (Болгарія), Бухаресті (Румунія), Белграді (Сербія), здійснювали підготовку професорсько-викладацького складу для першого богословського закладу Боснії, сприяли появі богословського факультету в Карансебеші в Банаті, створенню богословської школи в Арадї та багатьох ін. [21, с.10]. Саме з його духовного та науково-освітнього середовища вийшла велика плеяда церковних ієрархів, пастирів і богословів, серед яких і ті, котрі причислені до лику святих.

Як відомо, Чернівецький університет засновано восени 1875 р. згідно з Височайшою ухвалою Уряду Австро-Угорської монархії. Його офіційне й урочисте відкриття припало на 4 жовтня 1875 р. У царській грамоті від 30 вересня 1875 р., зокрема, наголошувалося: «...Ми відкриваємо університет у Чернівцях, дозволяючи при цьому назвати його нашим ім'ям: «Чернівецький університет Франца Йосифа. Ми розпорядилися про те, щоби цей університет складався з трьох факультетів: православно-теологічного, юридичного та філософського і суспільно-політичних наук <...> Ми сподіваємося, що він буде не лише храмом високої науки і розвитку людського розуму, а й благодатним вогнищем виховання страху Божого, моральності і благочестя; таким йому бути, розвиватися, процвітати та зростати на благо держави і краю» [4, арк. 3 – 4]. Саме тому Університет назвали ім'ям великого імператора Франца-Йосифа (1848 – 1916).

Зауважимо, що з самого початку заснування Університету в його структурі функціонували три факультети: теологічний, філософський та юридичний. Перший розташували безпосередньо у Резиденції, оскільки він створений на базі теологічного інституту, у складі якого функціонувала також клерикальна школа (семінарія). Ці духовні заклади засновані ще в 20-х роках ХІХ ст. – одразу, коли до єпископського служіння став Ісайя Балощескул [2, с. 73, 693 – 694]. Роботу інших зорганізували в

спеціально зведених добротних і просторих будівлях окремо від Резиденції. Там нині функціонують факультети математики та інформатики і, власне, юридичний.

Звісно, що тут можна б багато написати про славу і водночас драматичну історію становлення та розвитку відродженого у жовтні 1993 р. рідного філософсько-теологічного факультету, реорганізованого після понад чверть столітнього функціонування у складних умовах державної невизначеності у її ставленні до теологічної освіти і науки влітку 2020 р. Обидва автори здобули тут не лише вищу богословську освіту, а й наукові ступені кандидата (О. Марчук) і доктора філос. наук (М. Шкрібляк) [21, с.153; 22, с.147]. Однак, окрім сумних історичних подій з життя Університету, з огляду на предмет дослідження, в рамках якого Резиденція митрополитів Буковини і Далматії постає дивовижним культурним феноменом не лише Буковини, а й світу, зазначимо, що цей шедевр є не лише видатною пам'яткою сакральної архітектури, а й довершеним вираженням христоцентричного світосприйняття плину історії і культивування евангельських цінностей людьми, які населяють цей край.

Насправді, Резиденцію можна вивчати у межах різних наук і дисциплін, але нас цікавить культурологічне осмислення цього феномена, оскільки це важливо у контексті викладання навчальної дисципліни «Сакральне в культурі», що є невід'ємною складовою освітньої програми з культурології та «Церковне мистецтво та архітектура в Україні» у межах ОП з богослов'я, які впроваджуються за нинішніх умов на кафедрі філософії та культурології. Отже, для дослідження й культурологічного аналізу ми обрали Резиденцію Буковинських митрополитів як пам'ятку сакральної архітектури та мистецтва, що, у нашому розумінні, стала джерелом справжньої духовної культури, світоглядно-ціннісної ідеї Богопізнання та символом увіковічення творчого генію людини-співтворця через власну книгу в камені, книгу плекання Божої Премудрості у православній духовності.

Культуру Чернівців і Буковини загалом вивчало чимало науковців різних шкіл і періодів. Ще більше вона захоплює сучасних дослідників, які пов'язують себе із її минулим, щоб стати її майбутнім. Одні заново перечитують її наче книгу, а інші, слухаючи розповіді гомінких парків і скверів,

вдивляючись у мовчазні барельєфи величних споруд та мовчазних пам'ятників, пишуть власні книжки, як наприклад, світлої пам'яті В. Селезінка (1933 – 2017) та І. Чеховський [24], закликаючи читачів не згубити золоті ниті, яка єднає нас з цим дивовижним містом над Прутом [18].

І до якої б книги, брошури чи листівки ми не звернулися, усі вони неодмінно приведуть нас до Її величності Резиденції митрополитів Буковини і Далматії. Направду, немає дослідника і, навіть, звичайного обивателя, який би писав що-небудь про Чернівці й не згадав про Резиденцію чи розташований у радянський період у її стінах Університет. Хтось наголошує на притаманній буковинцям толерантності [15, 24], так наче галичани чи полісяни тієї високої культури не виплекали в собі, а хтось продовжує описувати основні етапи забудови Чернівців і, зокрема, історію спорудження «стін Університету», немовби хоче достукатися до сердець сучасників, які під впливом секуляризації перестають розуміти і шанувати сакральне значення дивовижних архітектурних пам'яток міста.

Важливі у цьому контексті дослідження В. Гофлехнера, у яких визначено високе і почесне місце Чернівецького університету серед навчальних закладів колишньої Австро-Угорської імперії [3, с.12]. Та чи не найповніше систематизували, узагальнили та доповнили найновішими здобутками історію та сучасність Резиденції й Університету теперішні дослідники, серед яких варті особливої уваги: митрополит Данило (Ковальчук) [13], протодиякон Сербської Православної Церкви, професор Р. Ракич [16], а також світські науковці: Д. Жмундуляк [6], Т. Марусик, І. Коротун [9] та ін. До цього ще додамо, що важливою складовою історіографічного матеріалу є мемуари відомих буковинців, а також гостей міста Чернівці, в яких описано цікаві, а подекуди й унікальні факти, котрі допомагають відчутти «дух міста» і, передусім, витлумачити роль Резиденції та всього того, що з нею пов'язане, у становленні культури Чернівців, Буковини, а почасти й Центрально-Східної Європи.

Зайве доводити, що місто утворюють ті, хто живе в ньому і всеціло пов'язує своє буття з його розвитком. Такі мешканці, закладаючи різні за призначенням будівлі, роблять обличчя

рідного міста неповторним. Привабливість Чернівців, як і, зрештою, усіх українських міст, розташованих у транскордонних регіонах, визначається притаманним їм мультикультуралістичним підґрунтям, світоглядним плюралізмом та поліетнічністю. Між тим, якщо би ми навіть хотіли залишити на полях цього дослідження усе розмаїття і багатство міської забудови, у якій на віки закарбовано історичну зміну стилів (від бароко, класицизму до арт-нуво або сецесіону) і спрямувати погляд лише на, справді, шедевральну сакральну архітектуру, то неодмінно складеться враження про доволі гармонійне співіснування найрізноманітніших складників, зумовлених релігійно-культурними орієнтаціями і світоглядними ідеями тутешніх мешканців, більшість з яких сповідує православну віру.

Споглядаючи велич Резиденції, культурний розвиток міста та краю, вкотре переконаємося у правдивості твердження Дж. Фрезера, який говорив, що вся культура з храму. Для нас цим храмом була, є й назавжди залишиться Резиденція Митрополитів Буковини та Далматії. Створену за проектом чеського архітектора Йозефа Главки дивовижну перлину архітектурного ансамблю Чернівців ми називаємо символом увіковічнення творчого дару Бога-Творця через працю людини-будівничого, якому тоді, коли він взявся за розробку настільки грандіозного проекту, не було ще й тридцяти років. Право на здійснення підготовчих робіт, зокрема проектної документації, йому надали у постанові від 16 липня 1860 р. [9, с.105], а народився талановитий архітектор 15 лютого 1831 р. Цим же документом було визначено і термін будівництва.

Комплекс кам'яної Резиденції звели на місці, збудованого стома роками раніше (1782 р.) комплексу дерев'яних споруд і невеликої кам'яної церкви, що слугували Резиденцією для переселеного з Радівців єпископа Чернівецького і Буковинського, який з 1783 р. перебував у канонічному підпорядкуванні Карловацького митрополита [13, с.37]. Цей статус Чернівецько-Буковинська єпархія зберігала упродовж століття, до часу, коли 23 січня 1873 р. імператор Франц Йосиф видав декрет про те, що Буковинська єпархія має увійти до складу Сербської Церкви у статусі Буковинської та Далматинської Митрополії. Цим же декретом архієпископа Євгена Гакмана (1835 – 1873) було

проголошено Митрополитом Буковини і Далматії, але вже в ніч з 12 на 13 квітня Владика відійшов у вічність. Помер у Відні, куди відбув для інтронізації в місцевій церкві Пресвятої Тройці [10, с. 60–61].

Будівництво Резиденції Митрополитів Буковини і Далматії розпочали у 1864 році. Йозефу Главці тоді вже було тридцять три. Перед доволі молодим архітектором було поставлено низку надзвичайно складних інженерних завдань – створення величезного архітектурного ансамблю, в якому мали бути вдало поєднані представницькі адміністративні (для духовного центру Буковинської Православної Церкви), навчальні та побутово-житлові функції (архієрейський корпус, палац для духовенства, семінарський корпус). Згідно з проектом, у комплекс Резиденції входили три двоповерхові корпуси. Центральний корпус, котрий задумувався як архієрейський палац предстоятеля Церкви, на першому поверсі якого планували розмістити функціонально важливі для керівного центру: робочі кабінети консисторії (ліве крило), кімнати для гостей, управляючого, вахтера та кухарів (праве крило). Та головними, власне, представницькими у цьому корпусі були приміщення, які планувалося розташувати на другому поверсі, це: зала засідань Священного Синоду, Синодальна зала, Домова церква, трапезна зала. Окрім того, тут планувалося розмістити робочі кабінети предстоятеля та його секретаря, приміщення для митрополита, архімандрита-вікарія та інших радників. У Семінарському корпусі (нинішній 6 корпус ЧНУ) з двориком із елементами західноєвропейського романського стилю та семінарською церквою було передбачено розмістити теологічний навчальний заклад та приміщення для його адміністрації, бухгалтерії, кімнати для проживання 50-ти студентів-богословів, навчальні аудиторії, залу для засідань богословського інституту, три зали для школи церковного співу, залу для музею церковного мистецтва, бібліотеки, каплицю та гостьову кімнату. Запланованим був і «Монастир» (нинішній 4 корпус ЧНУ), тобто окремий корпус-палац для духовенства, будівля, де було відведене місце для розміщення ченців та іноземних кліриків – гостей митрополії. Саме тут після завершення будівництва розміщувалася школа церковного співу з інтернатом, дещо

пізніше – єпархіальний музей, фабрика для виготовлення свічок [23, с.16 – 24, 58].

Усіма роботами Й. Главка керував сам, а його «правою рукою» був інженер-будівельник Алозій Бурліз [9, с.159]. Та попри це, головні питання вирішували колегіально, адже діяв баумастерський комітет, котрий узгоджував свою діяльність з Віднем і найвищим церковним ієрархом. Але різного роду непорозуміння, брак коштів на завершення будівельних і художньо-оздоблювальних робіт суттєво підірвали здоров'я відданого справі архітектора. У 1872 р. він важко захворів й змушений був повернутися до Відня. Тоді нагляд за будівництвом доручили австрійському архітектору Карлу Онманну, який мав віденське походження й упереджено ставився до Йозефа Главки. Незабаром, зважаючи на конфлікт К.Онманна з художньо-технічним керівництвом будівництва та інженером Рейнеке (заступником Й.Главки) через те, чим перекривати куполи майбутньої церкви Трьох Святих, Й. Главка, як художньо-технічний керівник будівельних робіт, відкликав свого представника з усіма кресленнями і планами до Відня. Конфлікт поглибився й будівництво припинилося. Нарешті К. Онманн подав прохання до Австрійського уряду про відсторонення Й. Главки, а міністр культів задовольнив його. Та й сам Й. Главка змучений хворобою та некомпетентним втручанням Онманна, його постійних скарг та інтриг і сам виявив бажання звільнитися з посади художньо-технічного керівника будівельних робіт. Тоді новим архітектором призначили поляка Фелікса Ксінжарського (1820 – 1884) [8, с.181]. У результаті, будівництво Резиденції завершили аж у 1882 р., тобто на дванадцять років пізніше зазначеного терміну.

За сучасними мірками може видатися, що Резиденцію будували надто довго, але за тодішніми – зовсім ні. Якщо брати до уваги період будівництва 9-го навчального корпусу ЧНУ, що по вулиці Рівненській, 14, то зрозуміємо, що спорудили її набагато швидше, аніж цей кампус. Насправді будівничі не гаяли часу, хоча надто вже високими були вимоги до будівельних робіт. Багато хто й досі стверджує, що для того, аби уникнути якихось відхилень у будівництві, майстру дозволялося класти не більше 100 цеглин на добу. Так це було чи інакше,

нам судити важко. Проте ми схильні вважати, що спростовувати подібні твердження, не варто, адже вже надто глибоко утвердилися вони у свідомості тих, хто хоча б раз послушав місцевих екскурсоводів.

Між тим, Резиденція – це не лише естетична окраса міста, а передусім втілення його високої світоглядної ідеї та колись панівного тут православного духу буття міста. Залишаючись на віки символом гармонійного поєднання різних архітектурних стилів, велична споруда ніби віддзеркалює його внутрішні пориви, здавна притаманні українським містам, а надто ж розташованим на пограниччі. Як справедливо підкреслюють сучасні науковці, «Резиденція – дух Буковини, симбіоз стилів і культур усіх народів, що населяли цей край» [8, с.20]. І, справді, вона є взірцем ретроспективної еkleктики, тобто поєднанням різних стилів. Проте практично всі вони за своїм походженням – типово європейські, разом із так званими умовно-«східними» елементами.

Сакралізації Резиденції додають вежі, виконані у «мавританському» стилі та численні куполи, увічнені оригінальними хрестами, які нагадують про Викупну Жертву Христа Спасителя, бо Його Хрест – ширший земних горизонтів, глибший земних безодень та вищий від усіх піднебесних маєстатів. Стіни будівлі оздоблено характерними зубцями різної висоти, що у готичній замковій архітектурі виконували захисну функцію для арбалетників, а в Резиденції вони символізують непорушний захист і оборону Істини Божої, хоча дехто стверджує, що їхня функція – суто декоративна [6, с.163]. Все це створює справжній вигляд бастиону, твердині, фортеці, котра за загальним силуетом найбільше нагадує саме церковно-монастирське замкове укріплення. Для цього також обрано мотив цегляної готики, характерний для багатьох західноєвропейських міст зі щільною цегляною кладкою темно-багряного кольору, яка лише підсилює суворий аскетизм і дух високої культури книжної вченості, який колись панував у її стінах.

Величності й тріумфу Резиденції надає розлога брама, яку «вдячні нащадки» за останні двадцять років встигли уже двічі протаранити автомобілями й звалити на землю (вперше – наприкінці червня 2001, а другий – на початку листопада 2020).

Цікаво, що браму викували, як ґрати, але в стилі рококо з легким мереживом, котре створює враження гостинного запрошення у дивовижний світ літургійного життя Церкви Христової, спонукаючи водночас до переможної ходи, щоби разом зі всіма ангельськими чинами невидимо супроводжувати Спасителя усього людства, Царя царюючих і Господа пануючих (1Тим. 6, 15).

Орнаменти покрівельної черепиці також додають нотку мажорності й тріумфу, хоча насправді – це типова для готичного стилю традиція. Так, подібне оздоблення черепицею можна побачити у готичному соборі св. Стефана у Празі. Проте в декорі і розписах Резиденції найчастіше своє відлуння знаходять традиційна питома буковинська народно-мистецька орнаменталістика. В оздобленні даху споруди є своя неповторна ідея: тут серед гарячих кольорів проблискує небесна блакить – небо наче схиляється до Резиденції, як підніжжя слави Божої на землі, пронизуючи собою не лише будівлю, а й тих, хто там навчає і навчається. Завдяки цьому, небеса наче постійно з'єднуються із землею – горою Габсбургів у Чернівцях, а найбільша її окраса – семінарська церква Трьох Святих – тягнеться до небес, не на мить не покидаючи землю, немов Ноїв ковчег, котрий рятує і кличе до спасіння.

На жаль, у роки Другої світової війни покрівлю бічних крил ансамблю Резиденції знищила пожежа (доценту згорів архів і бібліотека). Нам відомо, що дослідникам дотепер не вдалося встановити, хто причетний до її підпалу. Проте більшість з них припускає, що це або радянські війська скинули бомбу на церковну споруду, або румуни-колабораціоністи, котрі у такий спосіб сподівалися замести сліди грабунку майна Релігійного фонду Буковини та Митрополії зокрема.

Внаслідок пожежі втрачено інтер'єр і розписи Синодальної зали (відновлена стеля уже зовсім іншої форми – вона пласка, а не купольна і там відсутні розписи на стінах). На місце оригінальних колон вмонтували штучні стовпи-підпори. Сучасне перекриття лише приблизно нагадує колишній інтер'єр, а в орнаменті вже немає ідеї містичного та впливу сакрального. Це спотворення первинного архітекторського рішення негативно вплинуло на світоглядно-ціннісний орієнтир Синодальної Зали як

сакрального приміщення, яке вело до не менш сакральної Зали засідань Священного Синоду, де колись ухвалювалися доленосні рішення, для того, щоб підтвердити, що в них гору брало не людське, а те, що угодно було Духу Святому (Дії 15, 28). Але навіть у такому стані Синодальна (Мармурова) зала зачаровує красою та ошатністю.

Особливе захоплення викликає Домова церква митрополита. Вона збудована з білого каменю і освячена на честь св. великомученика Івана Сучавського – трапезундського купця, який постраждав за віру в Ісуса Христа та вважається Покровителем Буковини. Однією із найприкметніших її зовнішніх рис є те, що церква має спеціальні водовідвідні жолоби під куполом на всі вісім боків, через які під час дощу ллються струмені води, перетворюючи споруду на дивної краси величезну розкриту назустріч небесам шовкову косицю.

Хочемо наголосити, що в життях святих важко знайти такого страстотерпця за віру в Ісуса Христа, останки котрого би так довго шукали місця спочинку, щоб з ними відбувалося щось подібне, як це трапилося з мощами Івана Сучавського. Річ у тім, що спочатку молдавський воєвода Олександр Добрий розпорядився перенести їх у Сучаву (червень 1402 р.), а пізніше польський король Ян Собеський наказав перевезти мощі до монастиря у м. Жовква (1685 р.). Там вони зберігалися у церкві Різдва Христового до 1874 р., бо далі, готуючись до відзначення століття приєднання Буковини до Австрійської імперії, Франц Йосиф II постарався, щоб мощі святого великомученика повернули назад у Сучаву. Для цього навесні у Жовкву було споряджено посольство, а вже влітку Львівський єпископ Петро Білянський (1779 – 1798) видав спеціальний циркуляр про їх передачу Буковинській єпархії, яку тоді очолював Досифей Херескул (1750 – 1789) [19, с.531-532]. У роки Першої Світової війни мощі перебували у Відні. Лежали вони в невеличкій місцевій каплиці, збудованій місцевим румуном. 1918 р. їх остаточно повернули в Сучаву, де вони спочивають і донині.

Повертаючись до опису Резиденції, мусимо визнати, що більшість її інтер'єру збереглася лише частково, а інтер'єр митрополичої каплиці не зберігся зовсім. На жаль, стосується це, фактично, багатьох елементів інтер'єру споруд цього

архітектурного комплексу. Словом, доля Чернівців, а відтак і їх найбільшої окраси схиляє нас, услід за П. Тичиною, який журливо киваючи головою, приказував: «Не той тепер Миргород, Хорол-річка не та», стверджувати: «Ой, не ті тепер Чернівці! Резиденція й Прут вже далеко не ті!»

Однією з наймонументальніших і щедро оздоблених приміщень Резиденції є все ж таки, згадувана вже нами, Синодальна зала (в наш час більше відома як Мармурова). Попри те, що саме вона постраждала найбільше її й сьогодні вважають однією з найшатніших зал у своєму роді. Первинно її стіни прикрашали унікальні фрески чеського художника – майстра історичного живопису Карла Свободи (1824 – 1870). Вони зображали найважливіші події з церковного та політичного життя Буковини, а на одній із фресок було навіть відтворено засідання I Вселенського собору (325 р.), який відбувся в Нікеї (сучасне м. Ізник, Туреччина).

Синодальну залу освітлювали вишукані кришталеві люстри, а мозаїчна мармурова підлога довершувала витончений образ тронної зали. Сьогодні ми можемо лише здогадуватися, який вона мала первозданий вигляд. Але достеменним є те, що її теперішній інтер'єр багато в чому поступається оригіналу, адже сучасна Мармурова зала – це доволі спрощене відтворення історичної Синодальної зали, виконане реставраторами нашвидкуруч і без особливого налаштування духу, використовуючи при цьому дешеві матеріали-замінники.

З численних розписів Резиденції, а точніше її центрального корпусу, вціліла лише одна невелика фреска, на якій зображено Старозавітний сюжет «Сон Якова», або «Драбина Якова» (Бут. 28, 12). Розміщена вона над бічними дверима коридору, що переходить у хол, який веде до Синодальної та Зали засідання Священного Синоду або, як її назвали у радянський час, Червоної зали. Що ж до самого коридору, то це – рідкісний взірець австрійської академічної манери класицизму.

Насправді компенсувати втрату того, чим дивувала нащадків Синодальна зала, допомагає Зала засідань Священного Синоду. Вона вціліла, а отже, збереглася в оригінальному вигляді. І хоча за розмірами вона значно менша за Синодальну, зате куди делікатнішою у своїй оздобі. Зала засідань Священного Синоду

вважає красою пропорцій і стриманою розкішшю. Підлога тут викладена з різнокольорового паркету твердих порід дерев – бука, дуба, ясена і, зрідка, липи. Її стіни первинно були вбрані у китайський шовк, а пізніше їх розписали і то настільки майстерно, що створюється враження мерехтіння червоного шовку. Коли споруда була у розпорядженні митрополита Буковини і Далматії, її стіни прикрашали портрети австрійських імператорів, які давно втрачені. Єдине, що залишилося на стінах цієї зали – це величезні венеціанські дзеркала, які ніби розсувають стіни зали, збільшуючи її в рази. Вони – автентичні, з кількома пластами-напиленнями справжнього срібла. Якщо піднести до дзеркала свічку, то побачимо, що їх є аж шість або сім. Жодне сучасне звичайне дзеркало такого ефекту не дасть. Прикметно, що довкола цих дзеркал побутує низка різних міфів. Кожен екскурсовод не забуває наголосити туристам, що, якщо в них подивиться чоловік, то він буде мати гроші, а якщо жінка – то стане виглядати набагато років молодшою. А, якщо вона жінка того чоловіка, що заглядав у дзеркало, то крім того, що помолодшає, також стане багатшою. Та насправді дослідників дивує зовсім не це, а техніка виконання дзеркал і те, що вони збереглися цілими й неушкодженими аж до сьогодні. Та й затамовувати подих відвідувачів змушують не міфи про магічну силу дзеркал, а дивовижні розписи та оздоблення стелі цієї зали. Тип стелі, яким прикрашена Зала засідань Священного Синоду називають кесонним. Вона має вже дуже багато різної висоти та об'єму заглиблень, витончений і складний геометричний орнамент, який нагадує гуцульське художнє мистецтво у його найрізноманітніших формах, стилях і жанрах. Багато елементів запозичені з народних узорів українських і румунських вишиванок, писанок, гончарних і ткацьких виробів.

Очевидно, що декоративному оформленню Резиденції пощастило більше. Зокрема, це суцільно орнаментовані стіни й підлога, котрі містять приховану й, схоже, для господарів Резиденції, але точно не для мистецтвознавців, маловідчутну символіку. Останні із захопленням розшифровують символічний зміст мозаїчної підлоги Семінарського крила Резиденції, а тепер в корпусу Університету, де навчають і навчаються богослови, філологи та філософи. Вона поєднує два типи свастики: на 1-му

поверсі цей прадавній символ переданий у формі широко вживаного у Греції меандрового орнаменту, що вказує на вічність людського буття, а на 2-му поверсі – посолонь – слов'янський символ добра і перемоги світла над темрявою.

Водночас мультикультуралізм, міжконфесійну толерантність і єдність духа чернівецької громади підтверджує присутність різних релігійних символів і орнаменталістики, характерної для інших релігій авраамічного походження (юдаїзму та ісламу) [24]. Так, в орнаменті екстер'єру фігурує «зірка Давида». Зірками біблійного пророка і царя увінчаний купол над великим механічним годинником, розташованим над Господарським крилом Резиденції, а тепер – 4-м корпусом Університету.

З лівого боку від Центральної брами Резиденції височіє п'ятикупольна церква, освячена на честь Трьох Святих – Василя Великого, Григорія Богослова та Івана Золотоустого. Це – семінарська церква, будівництво якої завершили у 1878 р., а розписували до початку 1882 р. Над розписами в купольній частині працював відомий віденський художник Карл Йобст (1835 – 1907), а також буковинський митець Епамініандос Бучевський (1843 – 1891). Перший, зокрема, написав ікони Різдва Христового (розміщена у лівому нефі 2-го поверху), Воскресіння (у правому нефі 2-го поверху), Зішестя Святого Духа на апостолів (розміщена над вітварем) та чотирьох євангелістів: Матвія, Марка, Луку та Івана (у нефах центрального купола).

Семінарська церква є вдалим поєднанням східної та західної храмової архітектур. І хоча дехто наполягає на тому, що вона витримана швидше в «західному» стилі, у ній доволі ретельно дотримані православні канони. Це підтверджує як сама архітектурна форма, композиція храму (синтез візантійського, романського, готичного і «мавританського» стилів), так і живопис та ікони, які дуже близькі до західнокатолицьких аналогів. Це помітно, насамперед, на прикладі зображень Ісуса Христа та Богородиці та ін.

Особливе враження на відвідувачів і молільників храму справляють два унікальні іконописні зображення на північній стіні – Різдва Христового, а на південній – Воскресіння (в останньому яскраво відображено західну традицію екзегетики цієї визначальної для християнства Події). Вони виконані у

світлих тонах. Живопис легкий і мажорний, що не лише ефектно контрастує з напівтемною солією (передвітарним сегментом центральної (середньої) частини) храму, а й сприяє піднесенню духовного настрою віруючого. Неземної довершеності інтер'єру церкви надають кольорові вітражі.

У радянський час семінарська церква Трьох Святих зазнала не меншої наруги, ніж інші храми міста. Спочатку там розмістили друкарню, яка працювала доти, доки від вібрації не почали тріскатися стіни. Пізніше встановили електронно-обчислювальну машину, котра займала майже все приміщення, окрім Вівтарної частини. І лише з національним відродженням та проголошенням Україною незалежності семінарську церкву почали знову використовувати за призначенням. Сьогодні там проходять безперервну Богослужбову та церковно-гомілетичну практики студенти колишнього Богословського відділення КПБА, котре діяло в Чернівецькому університеті з часу відновлення його у структурі філософсько-теологічного факультету (1993 – 2018). Між іншим наказ про його закриття виданий зовсім недавно (листопад 2020 р.).

Підсумовуючи опис Резиденції митрополитів Буковини і Далматії як пам'ятки сакральної архітектури, варто наголосити, що її архітектурне багатство та естетика художніх рішень – це не лише предмет захоплення місцевих жителів, численних туристів і професійних мистецтвознавців, а й символ увіковічнення творчого дару людини-митця. Резиденція, як і все з нею пов'язане, – церковно-релігійне, суспільно-політичне, духовно-культурне та просвітницьке життя – визначили дух, обличчя та місце Чернівців у європейському соціокультурному просторі.

Не дивно, що більшість сучасних науковців схильні до міфологізації справжньої характеристики міста. Зокрема, поширений гайнценістський міф про Чернівці як «місто, де недільний день починався з Шуберта, а закінчувався дуеллю», «таємна столиця Європи», тут «співали кращі колоратурні сопрано», а «тротуари підмітали букетами троянд» [5, с.10]. Далі цей міф посилювався ідеєю особливого потягу його мешканців до книг і бібліотек, яких тут, за підрахунками Г. Гайнцена, було «більше, ніж кав'ярень» [5, с.11]. Одне, що тут не було міфом, так це те, що в цьому кораблі задоволення найкраще себе почували усі,

крім українців, змушених стати надійною командою для німецьких офіцерів і єврейських пасажирів борту [5, с.11].

Подібні спогади можна знайти в мемуарах Рози Ауслендер. Вона так описувала духовно-культурну атмосферу Чернівців початку ХХ ст.: «асимільовані гебреї і освічені німці, українці, румуни так само були адептами: чи то філософів, чи політичних мислителів, композиторів або містиків» [1].

Як бачимо, було багато чого, але не все постало одразу. Особливо сутужно було з українським просвітництвом. Православне духовенство українського походження, готуючись до установчих зборів української інтелігенції краю, за основу статуту свого товариства взяло статут «Руської бесіди», заснованої Ю.Лаврівським ще у Львові 1861 року. В організаційному задумі його розглядали як українське громадське культурно-просвітницьке товариство на Буковині. Та невдовзі у спільноті з'явилися сепаратні москвофільські настрої. Як справедливо зазначив В. Михайловський, був час коли «товариство за щедрої підтримки російського консула прибрали до рук москвофіли, які почали випускати російськомовні видання» [12].

Однак ситуація почала змінюватися, коли до лав товариства влилися викладачі та випускники Університету, учительної семінарії, патріотично налаштовані відомі духовні особи, громадські діячі, композитори, поети, прозаїки. Проукраїнський дух взяв гору, коли його очолив видатний український письменник і композитор, православний священник Сидор Воробкевич та Омелян Попович. Загалом з першого десятка років розвою Університету, коли до викладання приступили його вчорашні випускники, серця яких були переповнені любов'ю до рідної землі, пісні та слова, зміни стали особливо відчутними. Серед ідеологічного галасу величезної кількості герmano-, румуно- та москвофілів піднімали голоси ревні будителі українського національного духу, окрім згаданих вище С. Воробкевича та О. Поповича, Степана Смаль-Стоцького (щоправда, родом з Львівщини), Сильвестр Яричевський (викладач Кіцманської гімназії), також родом з Галичини. Те, що серед активістів «Руської бесіди» та всіх тих, хто долучався до просвітництва на Буковині було чимало галичан, підтверджує

значний вплив галицької інтелігенції на оживлення процесу національно-духовного відродження краю.

Захоплюючись величчю духовно-культурних і матеріальних надбань Чернівців і, власне, Резиденції Бковинських Митрополитів як джерела формування духовної культури не лише буковинського краю, а й Південно-Східної Європи, ми спробували знайти відповідь на запитання, а що ж стало основною причиною того, що тут нібито зовсім природним способом виникла своєрідна, втім, позитивна модель мультикультуралізму, яка не лише існує у місті та, загалом, у всій Буковині й по сьогодні, а була визначальним імпульсом його розвитку та утвердження серед інших міст Європи та світу. Здається, що ця таємниця сягає вглиб віків, і починається ще з історії заселення Чернівців. Але насправді це не так.

На наш погляд, вона кодифікується лише у XIX ст. й головним чинником стало створення тут православної єпископської кафедри як духовної столиці Буковинського краю та заснування в Резиденції Університету – осередку книжної вченості та науки, школи християнської віри і благочестя. А стало це можливим деякою мірою завдяки державній програмі уряду Австро-Угорщини та головно ініціативам православного духовенства (визначну роль тут свого часу відіграв митрополит Євген), світських інтелектуалів, громадських і культурних діячів.

У цьому зв'язку варто згадати одного з перших прославлених у сонмі святих серед випускників тодішнього греко-орієнтального богословського факультету Університету священномученика Петра Зімоніча (1866 – 1941), митрополита Дабро-Боснійського, професора та ректора Рельєвської духовної семінарії (внесений до святців Сербської та Російської Православних Церков). Також необхідно відзначити і відомого у всьому православному світі вченого-каноніста та церковного історика, канонізованого Сербською Православною Церквою, священносповідника Никодима Мілаша (1845 – 1915), єпископа Далматинсько-Істрійського Буковинської Православної Церкви, ректора Белградської і Задарської духовних семінарій, удостоєного наукового ступеня доктора богослов'я саме на богословському факультеті в Чернівцях.

Серед знаних у православному світі церковних ієрархів варто також згадати Кирила Маркова (албанське ім'я – Коста

Пачу), який 1927 р. здобув ступінь доктора богослов'я на Теологічному факультеті Чернівецького університету, а 1953 р. став Патріархом Болгарської Церкви. Ймовірніше за все, через дружні стосунки з післявоєнним російським державним і церковним істеблїшментом. До цієї плеяди варто віднести також відомого біблійного екзегета Юстина Мойсеску – четвертого патріарха Румунської Православної Церкви (1977 – 1986).

Не менше відомими його випускниками, котрі вплинули на формування теологічної освіти й духовності в багатьох європейських країнах, були: професор і протоієрей Лазар Міркович (1885 – 1968), протопресвітер Стефан Цанков (1881 – 1965) – член-кореспондент, а з 1932 р. дійсний член Болгарської академії наук і багато інших видатних священнослужителів, церковних і громадсько-культурних діячів, становлення яких так чи інакше пов'язане теологічними студіями у Чернівцях

Окрім Православної Церкви з її видатними постатями, духовно-просвітницькими інституціями, важливу роль тут відіграли культурні товариства, осередки, які сприяли розвитку театрального мистецтва, де вистави відбувалися німецькою, українською, польською, ідиш та румунською мовами [20, с.431]. Таким ж активним було літературне життя Чернівців. Воно розвивалося «у взаємодії (а часом і в конкурентному змаганні) різних літератур – української, австро-німецької, румуно-молдавської, єврейської, польської, російської, які від цього збагачувалися, не втрачаючи, однак, своїх питомих, визначальних прикмет» [11, с.430].

Як бачимо, такий високий духовно-інтелектуальний, культурно-національний поступ міста, краю був би немислимий без духовно-інтелектуального центру – Православної Церкви Буковини та створеного під її егідою Чернівецького університету в стінах Резиденції буковинських митрополитів. Щоправда, викладання німецькою мовою мало контраверсійне значення у процесі національно-культурного розвою краю. Утім, австрійський уряд знайшов доволі раціональне пояснення необхідності викладання в Університеті німецькою мовою. Йшлося про те, що мова, яку підтримує держава, стане компромісною на шляху до уникнення можливих конфліктів на мовному ґрунті серед представників багатьох народностей [3, с.11]. Вважалося, що через німецьку мову тамтешня інтелектуальна еліта швидше інтегрується до

європейського соціокультурного простору та творчого процесу. Так, К. Француз, який був родом із Галичини, писав: «Українцеві з Галичини, румунові з Трансільванії чи дунайських князівств, українцеві з Бессарабії і Волині новий Університет відкрис здобутки німецької освіти і тим самим не відірве його від свого народу, а виховає з нього удвічі кориснішого сина своєї землі» [17, с.64]. За німецьку мову виступали також і богослови. Вони розглядали її як стримуючий фактор на шляху до стихійної румунізації освіти в Університеті [14, с.38].

Як би хто не ставився до мовної та освітньої політики австрійського уряду і ролі в ній Православної Церкви, змушені визнати, що за більш, ніж 40 років існування «німецького» Університету на професорських посадах тут дійсно працювало лише кілька десятків вихідців з Буковини, а українців і погонів менше. Водночас ця німецькомовність не передбачала наступу на українську мову чи культуру, а скоріше була спрямована на звільнення від надмірних прорумуномовних впливів. Адже в Університеті все ж таки діяли кафедри з українською мовою викладання. Отже, хоча в його духовно-інтелектуальному житті переважала німецька культура, він значно вплинув і продовжує впливати на розвиток культури представників інших національностей, а надто ж українців, молдован, румунів. Без Університету навряд чи би вдалося виховати у буковинців почуття міжнародної толерантності, без якої утвердження загальнолюдських цінностей було б неможливе.

Одна із найвагоміших заслуг науковців і педагогів Чернівецького університету – їхня активна літературна діяльність, завдяки якій м. Чернівці стало відомим на увесь світ осередком літературно-мистецького життя Буковини. Відтоді і до наших днів Університет є тим інтелектуально-культурним середовищем, де гуртуються мислителі, художники, поети та письменники. Так було колись, так є і тепер. Багато хто долучався до самого створення Університету, прикрасивши його будівлі своїми розписами, інтер'єром і декором. Чимало й тих, хто прославив рідну альма матер у прозі, віршах чи піснях. Ще більше тих, хто присвятили власне життя викладацько-педагогічній діяльності. Та найбільше, звичайно, тих, хто здобув тут добру освіту і гідне виховання. У кожного з цих людей своя доля та історія успіху, але всіх їх колись

об'єднав Чернівецький університет у стінах Резиденції буковинських митрополитів.

Отже, піднесення Чернівецької і Буковинської єпархії до рівня автономної, самоврядної Митрополії, а фактично самостійної, автокефальної Православної Церкви в Австро-Угорській імперії – Буковинської Православної Церкви, відповідно, поява у Чернівцях Резиденції митрополитів Буковини і Далматії та заснування Університету забезпечило краєві широкі можливості і перспективи духовно-культурного, соціально-економічного та інтелектуального розвою, перетворивши його на один із важливих центрів не лише освіти і науки великої імперії, а й на джерело формування духовно-культурного життя Південно-Східної Європи, ба навіть світу.

Відтоді й дотепер Чернівецький університет залишається храмом Духу і Науки, а тривалий час завдяки функціонуванню Філософсько-теологічного факультету ще й головним духовно-просвітницьким осередком Буковинського краю. З його існуванням нерозривно пов'язані долі багатьох душпастирів, подвижників віри та благочестя, науково-педагогічних працівників, учених, які не лише здобули світову славу і визнання, а й, наголосимо ще раз, причислені багатьма національними церквами до лику святих. Їхні імена викарбувано золотими літерами на іконах, скрижальях історії та у серцях вдячних нащадків. Їхніми іменами вдячні нащадки нарекли вулиці, парки та сквери, наукові, громадсько-культурні та просвітницькі товариства, школи, бібліотеки.

А в Семінарській церкві (як і в двох інших, які функціонують в Університеті, храмах) щоденно лунає молитва: «за місто наше і, кожне місто і країну, й за тих, що по вірі живуть у них <...>, за тих, хто навчає і навчається, і за тих, що раніше спочили.., що тут, і повсюди лежать православних!». Так є і буде до тих пір, поки будуть ті, хто свідомий сповнення Заповідей Христа Спасителя й настанови апостола Павла про поминання наставників своїх (Євр. 13, 7).

Література

1. Ауслендер Р. Спогади про одне місто / Роза Ауслендер. – Пер. П. Рихла. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: ji.lviv.ua/n9texts/auslender.htm

2. Буковина: її минуле та сучасне / за ред. Д. Квітковського, Т. Бриндзана, А. Жуковського. – Париж – Філадельфія – Дітройт : Зелена Буковина, 1956. – 965 с.
3. Гофлехнер В. Роздуми про Чернівецький університет в контексті австрійських університетів / Вальтер Гофлехнер // Міні-космос Буковини. Культурні здобутки регіону: матеріали міжнар. наук. конф., присвяченої 130-річчю Чернівецького університету (3–4 жовтня 2005 р.). – Чернівці : Зелена Буковина, 2006. – С. 11–18.
4. Грамота Австрійського імператора Франца Йосипа про відкриття Чернівецького університету. Відень, 30 вересня 1875 (текст написано німецькою мовою на пергаменті) // Чернівецький обласний державний архів. – Ф. Р. 216. – оп. 4. – спр. 54. – Арк 3.
5. Жмундуляк Д. Д. Суспільно-політична складова «міфу Чернівців» другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (за документами Державного архіву Чернівецької області) / Д.Жмундуляк // Архіви України. – 2011. – № 5 (275). – С. 10–21.
6. Жмундуляк Д. Сакральна архітектура Чернівців як ідейно-стильова домінанта іміджу міста / Д. Жмундуляк // Культура народів Причорномор'я. – 2012. – № 253. – С. 161–167.
7. Листування Митрополита Іларіона / упоряд. о. Юрій Мищик. – К. : Видавн. Дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 556 с.
8. Марусик Т. Колишня резиденція буковинських митрополитів – пам'ятка архітектури світового значення / Тамара Марусик // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. ст. – Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 20–26.
9. Марусик Т., Коротун І. Архітектурне диво Чернівців / Т. В. Марусик, І. В. Коротун. – Чернівці : Букрек, 2019. – 324 с.
10. Масан О. Владика Євген (Гакман) – визначний діяч православної Церкви на Буковині в ХІХ столітті: нарис життя і діяльності / О Масан. – Чернівці: місто, 1999. – 76 с.
11. Мельничук Б. І. Сторінки літературного життя в Чернівцях / Богдан Мельничук // Чернівці: Історія і сучасність (Ювілейне видання до 600-річчя першої писемної згадки про місто): [кол. монографія] / Заг. ред. В. Ботушанського. – Чернівці : Зелена Буковина, 2009. – С. 387–431.
12. Михайловський В. «Просвіта» на Буковині: історія і сучасність / Володимир Михайловський // Слово Просвіти [Ел. версія]. – Режим доступу :

<http://slovoprosvity.org/2013/04/25/prosvita-na-bukovyni-istoriia-i-sucha/> (назва з екрана).

13. Нарис Буковинської Православної Церкви. – Чернівці: Чернівецько-Буковинська єпархія, 2016. – 152 с.
14. Немет Т. М. Йозеф рицар фон Чіжман і утворення православного теологічного факультету в Чернівцях / Томас Марк Немет // Міні-космос Буковини. Культурні здобутки регіону: матеріали міжнар. наук. конф., присвяченої 130-річчю Чернівецького університету (3–4 жовтня 2005 р.). – Чернівці : Зелена Буковина, 2006. – С. 28 – 41.
15. Никирса М. Забудова Чернівців: площі, вулиці, споруди, нові мікрорайони, перспектива (1774–2008 рр.) / Марія Никирса // Чернівці: Історія і сучасність (Ювілейне видання до 600-річчя першої писемної згадки про місто): кол. монографія / Заг. ред. В. Ботушанського. – Чернівці : Зелена Буковина, 2009. – С. 307 – 349.
16. Ракиї Р. Православни богословски факултет у Черновцима / Радомир Ракиї. – Београд : Хришћанска мисао, 2009. – 142 с.
17. Рихло П. Карл Еміль Француз і заснування університету в Чернівцях / Петро Рихло // Міні-космос Буковини. Культурні здобутки регіону: матеріали міжнар. наук. конф., присвяченої 130-річчю Чернівецького університету (3–4 жовтня 2005 р.). – Чернівці : Зелена Буковина, 2006. – С. 59 – 66.
18. Селезінка В. Золотої нитки не згубіть / В. М. Селезінка. – Чернівці : Буковина, 2001. – 252 с. : іл.
19. Сकोчиляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII – XVII століть: організаційна структура та правовий статус / Ігор Сकोчиляс. Львів : Вид-во УКУ, 2010. – xxiv + 832 с.
20. Сулятицький Т. В. Театральне життя Чернівців (кінець XVIII – початок XXI ст.) / Тадей Сулятицький // Чернівці: Історія і сучасність (Ювілейне видання до 600-річчя першої писемної згадки про місто): кол. монографія / Заг. ред. В. Ботушанського. – Чернівці: Зелена Буковина, 2009. – С. 431 – 465.
21. Філософсько-теологічний факультет: історія та сучасність (1875 – 1940, 1993 – 2013 рр.) : кол. монографія / гол. ред.: Балух В.О. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – 224 с.
22. ФТФ – осередок філософсько-богословської освіти: культурно-просвітницька місія (1975 – 1940, 1994 – 2019): колективна монографія / гол. ред. Балух В. О. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т імені Ю. Федьковича, 2019. – 352 с.

23. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича (Резиденція православних митрополитів Буковини і Далмації) / координатор проекту : Степан Мельничук, текст та архівні матеріали : Михайло Чучко. – Чернівці : Наші книги, 2011. – 144 с.
24. Чеховський І. Г. Чернівці – місто зустрічі культур і релігій / Ігор Чеховський. – Чернівці : Місто, 2009. – 208 с.

4.4. Орнаментально-композиційна система декоративного різьблення іконостасу храму Трьох Святителів у Чернівцях

Мистецтво різьблення по дереву – невід’ємний компонент української сакральної культури, духовного надбання та художньої діяльності людства. Звичайно, кожний регіон, зокрема й буковинський, характеризується своїми особливостями щодо орнаментально-композиційної системи та професійними підходами у технології декоративного різьблення, а особливо, якщо йдеться про наповнення саме церковного декору.

Домінантою в інтер’єрі православного храму є, безумовно, іконостас, який відображає традиції іконографії та мистецькі смаки різних історичних періодів. А їх архітектурно-композиційна форма побудови і оздоблення виявляють культурну належність та своєрідність. Щодо українських іконостасів, то це – яскравий та своєрідний прояв явища світової культури, адже вони привертають увагу своєю оригінальністю, орнаментальними мотивами малярського та декоративного оздоблення.

До унікальних буковинських витворів мистецтва другої половини XIX ст., за часів Австро-Угорської імперії належить іконостас Семінарської церкви, освяченої на честь Трьох Святителів з оригінальним авторським задумом чеського архітектора Йозефа Главки [5, с. 4], аналогів якому немає не тільки в Україні, а й в усьому світі. Цей унікальний шедевр, повне завершення якого припадає на 1880 р. [7, с. 187–189], гармонійно впливається у високохудожнє облаштування храмового інтер’єру та поєднується з дивовижним розмаїттям всього архітектурного ансамблю Резиденції митрополитів Буковини і Далмації. Нині

будівлі Митрополичого палацу, ініціатором якого був визначний церковний, громадський, політичний і культурний діяч, православний єпископ, перший митрополит Буковини і Далмації Євген Гакман [7, с. 36–37], – центральні корпуси Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, а



Іконостас в інтер'єрі
Семінарської церкви

Семінарська церква – діючий православний храм Чернівецько-Хотинської єпархії Православної Церкви України, у якій, окрім недільних і святкових богослужінь, проходять богослужбову практику студенти спеціальності «Богослов'я». Важливо також наголосити, що з 2011 р. архітектурний ансамбль Резиденції внесений до найпрестижнішого списку світового надбання – Списку Всесвітньої спадщини UNESCO [14, с. 213–214]. Відтак дослідницький інтерес до обраної теми зумовлений тим, що сьогодні, незважаючи на збереження значної кількості пам'яток, різьблення по дереву, зокрема, іконостасів, ми не

маємо окремої узагальнюючої праці в контексті сакральної культури українців Північної Буковини, яка б стосувалася питань саме орнаментального оформлення, композиційної побудови та особливостей декоративного різьблення іконостаса не тільки Семінарської церкви Резиденції, а й значної кількості інших величних храмів краю. «Відсутність праць із окресленого питання, – на думку Світлани Оляніної, – багато в чому пов'язана з тим, що семантика пластичного образу іконостаса як самостійна тема дослідження – незвична для наукового дискурсу оскільки, коли йдеться про іконостас, передусім мають на увазі комплекс ікон, установлених у певному порядку, тобто іконографічну програму. І хоча грецьке слово «іконостас» («εἰκονοστάσιον») перекладається як «опертя для ікон», цей термін історично пов'язаний не з конструкцією, а саме із системою зображень.

Тому численні дослідження іконостаса оминають розгляд його архітектурної основи та оздоблення. <...> По суті, тільки за відсутності ікон композиція і різьблене опорядження іконостаса можуть розглядатися як суто художнє явище, без додаткових смислових навантажень. Іконні зображення, вміщені в іконостасі, кардинально змінюють смислову наповненість обрамлення, а обрамлення водночас коментує зміст програми ікон» [10, с. 8]. Не заперечуючи суті наведених думок, вважаємо, що будь-який детальний аналіз у цьому контексті відкриє нові можливості для дослідження іконостаса університетського храму Трьох Святителів як цінного історичного джерела.

Іконостас храму Трьох Святителів, беззаперечно, вишуканий витвір церковного мистецтва, який вражає своєю величчю, красою, кількістю унікальних ікон та розмаїтістю різьблення. Його декоративне опорядження, живопис і архітектурно-різьбярська компонента – елемент єдиного символічного задуму. Важливо, що увесь іконостас, за свідченням завідувачки історико-архітектурного музейного комплексу та екскурсовода ЧНУ ім. Ю. Федьковича Анжели Боти, виготовлений буковинськими майстрами з липи й, окрім високоартістичних матеріалів, які застосовувалися для його оздоблення, покритий сусальним золотом. До речі, про матеріальну цінність іконостаса свідчать окремі історичні джерела, наведені в праці «Архітектурне диво Чернівців» – Тамари Марусик та Ірини Коротун. «З метою економії витрат Православного фонду, – описується в дослідженні, – пропонувалося спростити декор іконостасів та вітварів каплиці Резиденції та Семінарської церкви. Проте, до честі Міністра культур Австрії, він не схвалив таких змін і наказав продовжити будівництво саме за планами архітектора Й. Главки...» [7, с. 182]. Зрештою, нині, на жаль, нам важко встановити імена талановитих різьбярів, однак відомо, що важливе значення в ідейних пошуках та стильових напрямках відіграло звернення майстрів сакрального різьблення по дереву до механізму синтезу різних видів художньої діяльності, зокрема творчої спадщини майстрів середньовіччя та ренесансної художньої обробки дерева тощо.

Різьба іконостаса, насправді, досить складна, вдало поєднавши плоскорельєфну (плосковиймчасту), рельєфну (накладну), прорізну і скульптурну (об'ємну) техніки, що надає йому високої мистецької вартості. Більше того, його сітчаста



**Іконостасні зображення,
які репрезентують догмат
про Пресвяту Трійцю**

поверхня покрита різьбленням складних орнаментальних композицій зі стилізованим рослинним (фітоморфним) і геометричним орнаментами, ордерною декорацією і неоготичними мотивами, що підкреслює оригінальність пластичної мови і майстерність виконання. Відтак поверхня різьби іконостаса покрита левкасом і темперними фарбами за поліхромним принципом, гармонійно поєднавши червоний, блакитний, зелений і жовтавий кольори на вохристому тлі. Тут принагідно звернемо увагу на те, що архітектурно-пластична організація іконостаса – невід'ємна складова й літургійного об'єкта, а тому закладені релігійні смисли у ідею вівтарної перегородки, яка згідно з Павлом Флоренським [13, с. 62], – це вікно в Горній світ, завжди відображаються і на її конструктивній основі, що чітко виражено в іконостасі університетського храму.

Між тим, архітектурна композиція іконостаса поділена на п'ять горизонтальних ярусів – старозавітний, намісний (місцевий), дворядний празниковий (святковий), апостольський та пророчий, які гармонійнізують з вертикаллю центральної осі, утвореної Царськими (Райськими) воротами та спеціально підібраними, відповідно до усталеної традиції, іконами – «Спас Нерукотворний» «Тайна вечеря», «Ісус Христос Вседержитель (Пантократор)», «Святий Дух у голубинім вигляді», «Бог Саваоф» («Ветхий днями») і,

звичайно, увінчується Розп'яттям як символом перемоги життя над смертю з «Предстоящими» – Божою Матір'ю й апостолом Іоаном Богословом. У цьому контексті важливо, що досліджуваний іконостас чітко увиразнює один із основних догматів Православної Церкви, який, зокрема, знайшов своє вираження в Нікейсько-Царгородському Символі віри – про Пресвяту Трійцю. Саме три ікони центральної осі вівтарної перегороди – Бога-Отця, Бога-Духа Святого і Бога-Сина наочно



**Храмова ікона
Трьох Святителів
та її опорядження**

репрезентують головну ідею тринітаризму. Зрештою, цей догмат інтерпретується в православ'ї так: Отець ні від кого ні створений, ні народжений. Син від Отця Самого не створений, але народжений. Дух Святий від Отця не створений, не народжений, але Той, який сходить від Нього. І в цій Трійці немає першого чи останнього, немає більшого чи меншого, а цілі три Іпостасі, котрі співіснують одна з одною і рівні між Собою [1, с. 130].

Що ж до висвітлення архітектурного оформлення намісного ярусу, то насамперед підкреслимо його характерну композиційну специфіку для такого типу іконостасів. Сам ярус поділений на сім прямокутних вертикальних площин, вміщуючи Царські ворота, на яких традиційно – ікона Благовіщення Пресвятої Богородиці як символ початку спасіння всього людства. Відтак праворуч та ліворуч від воріт – шість намісних ікон із зображенням Ісуса Христа, Богоматері, архангелів Михаїла і Гавриїла, Іоана Хрестителя і Трьох Святителів – Василя Великого, Іоана Золотоустого та Григорія Богослова [15, с. 159].

Тому доречні міркування Ольги Жовкви, яка, досліджуючи значення іконостаса в православних культових спорудах загалом, чітко описує канон розміщення ікон у намісному ярусі, так: «На бічних (північних і південних воротах) зображують архистратига Михаїла та архистратига

Гавриїла, або архідияконів Стефана і Філіппа. <...> З правої сторони Царських воріт ставляться ікони Спасителя, а за нею – храмова, тобто ікона того святого, на честь якого зведено храм. З лівої сторони розміщена ікона Божої Матері. Ці три ікони зазвичай називаються місцевими. Інші ікони у місцевому ряду можуть бути будь-якими. Це визначається бажанням творців іконостаса. Як правило, це шановані у даній місцевості (території, на якій зведено храм) ікони. Даний ряд називають місцевим. У місцевий чин іконостаса включають образи особливо шанованих святих, і іноді ікони, які прославились чудотворними» [4, с. 219].

Кожна ікона намісного ярусу прикрашена арочним верхом з ажурною (наскрізною) різьбою у вигляді кількох півкіл, які накладаються на поверхню кожної з ікон, надаючи їм специфічного вигляду. Утім, особливу увагу варто звернути і на характер декоративного оформлення простору між прямим кутом й аркою ікони, в якому є рельєфна різьба рослинного орнаменту, маючи вигляд квітки безсмертника («Геліхризум»), бутона та листя із завитками стебла. Тут важливо, що «безсмертник» являє собою одну з найулюбленіших квіток буковинської рослинності і не тільки, яку часто використовували у декоруванні народного побуту і обрядах [11, с. 411]. Зрозуміла річ, що орнаментика з використанням безсмертника пронизана, зокрема, й символікою, увиразнюючи віру в безсмертя душі, воскресіння мертвих та вічне життя. Відтак поліхромна рельєфна різьба з мотивами безсмертника (квіти, бутони, червоно-коричневі стебла, зелене листя) в особливий спосіб накладання кріпиться до вохристого тла. Це створює світлотінь, надаючи орнаменту більшої виразності.

Арочний верх, який обрамлює кожну намісну ікону, прикрашено різьбленими прямокутниками, простір між якими заповнено синьою фарбою. Влучно доповнює вершину арки чотирипелюсткова розетка в крузі, виконана в техніці плоскорельєфної різьби. Тут важливий елемент, який став характерним прийомом не тільки для намісного ярусу, а й всього іконостаса – архітектурна рама. І справді, вона, за твердженням деяких дослідників: «Увібрала в себе всі супровідні смисли, уподібнення і метафори. Функція обрамлень – бути розгорнутим коментарем до іконографічної програми

іконостаса – перетворює все його архітектурно-пластичне оформлення в наратив, який організовується за правилами літературного тексту» [8, с. 377]. Окрім того, країрами кожної намісної ікони прикрашені трьома жолобками (смугами), пофарбованими синьою, жовтою і червоною темперою. Також цікавим декором прямокутного верху площин, у яких розміщені намісні ікони є оздоблення різьблених трикутників у вигляді ланцюжка, котрі виразно виділяються на червоному тлі.



Коринфський орден

Відомо, що для більшості іконостасів характерним явищем стали тонкі колони коринфського ордену¹, на які спираються верхи намісних ікон з різьбленими капітелями. Це цілком наочно демонструється і на досліджуваному іконостасі. Відтак верхні частини колон пофарбовані з внутрішньої сторони волути (спіралеподібного завитка) у червоний колір, а самі колони обвивають фарбовані темперою смуги з ліній і квадратиків червоного, блакитного та жовтого кольорів.

Між тим, беручи до уваги архітектурне обрамлення ікон старозавітного ярусу («Воздвиження мідного змія Мойсеєм», «Неопалима купина», «Жертвоприношення Авраама», «Помазання на царство») – найнижчого (першого) в іконостасі, насамперед варто вказати на декоративні елементи його відділення від намісного ярусу, котрі вирізняються тонким карнизом з вирізаними прямокутниками, відстань між якими заповнено синьою фарбою. Відтак усі ікони



Ікона «Помазання на царство» та її обрамлення

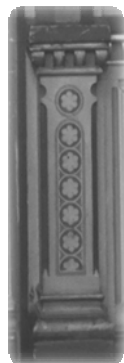
¹ Коринфський орден – один з трьох (два інші – *доричний, іонічний*) ордерів давньогрецької або класичної архітектури.

ярусу розділяють пілястри², кожна з яких орнаментована вертикальними смугами з кругами синього кольору та шестипелюстковими розетками, підтримуючи колони коринфського ордеру. Самі рами ікон цього ярусу підведені лініями теж синього кольору. Тут доречними будуть спостереження відомого буковинського



Декор нижньої частини дияконських дверей

науковця Ігоря Чеховського, який стверджує, що: «...остання (ікона – «Помазання на царство») – це чи не єдина в іконостасі написана в наш час, замість втраченої» [15, с. 159].



Пілястра

У контексті нашого дослідження цікавою виступає композиція одностулкових (дияконських) дверей, які поділяються на дві частини. Ця композиція, як й інші намісні ікони, має вертикальну прямокутну площину, утім, сама верхівка декорована у вигляді трилисника з верхньою округлістю. Зрештою, верхня частина дияконських дверей, як ми уже говорили вище, займають ікони архангелів Михаїла та Гавриїла, які з обох сторін вертикально декоровані смугами, виконаними у техніці плоскорельєфної різьби. Більше того, ці смуги орнаментовані невеликими кругами червоного кольору з чотирипелюстковою розеткою всередині, а кожний круг, зокрема, обрамляє листок жовтого кольору. Між собою круги з'єднуються видовженими зеленими листками, вирізаними під кутом відповідно до кругів. Звідси випливає й потреба висвітлення нижньої частини дияконських дверей, в якій поміщено прямокутник з двома вирізаними кругами та хрестами усередині, виконаними теж в техніці плоскорельєфної різьби. Хрести з ребристими краями чітко виділяються на червоному фоні круга. Особливого вигляду додає декору зигзагоподібна блакитна смужка, яка обрамляє весь периметр прямокутника. Крім того, верхню і нижню частину

² Пілястра, також пілястр або пілястер – плоский вертикальний прямокутник з ознаками колони, що виступає на поверхні стіни або стовпа без потовщення всередині.

дверей розділяє ланцюжок у вигляді квадратиків з вирізаними всередині чотирипелюстковими квітами. Тут зауважимо, що сам простір між квадратиками виконано в техніці тригранно-виїмчастої різьби, яка є найпоширенішим і найдавнішим видом геометричного різьблення. Відтак по краях, на виділеному червоному фоні дияконські двері декоровані ланцюжком дрібних різьблених квадратиків. Цікавий вигляд має й арочний проріз у дияконських дверях з декорованим різьбленим листям, асоціативно нагадуючи розмах крил голубів, як символів миру та чистоти.

У контексті дослідження орнаментально-композиційної системи декоративного різьблення іконостаса центрального храму Митрополичого палацу, особливе місце належить Царським воротам, організація композиційних елементів яких вирізняється своєю витонченістю, довершеністю та унікальним витвором мистецтва. Особливо вражає виконання насиченого різьбленого декору в техніці ажурної прорізної різьби та його поєднання з об'ємною кількістю складних деталей. Такого типу ворота – двостулкові, вершини яких напівкруглої форми з вирізаною на кожній з них чвертю кола та половиною хреста. Прикметно, що при закритті обидві частини воріт з'єднуються, утворюючи арку з хрестом посередині. Його підніжжя доволі виразно стилізоване декоративним зображенням зубчатих листків рослини аканту³.



**Царські ворота
та їх композиційно-
декоративне
оформлення**

Своєю чергою, кожна з двох частин композиційної організації Царських воріт

³ Акант – стилізоване декоративне зображення зубчатих листків рослини аканту. Незмінний мотив серед рослинної орнаментики іконостасів XVII–XVIII ст., його семантика залишається нез'ясованою. Тривалий час вважалося, що античне мистецтво, яке впровадило та активно використовувало акантову орнаментику, не пов'язувало із цим мотивом окремого символічного значення. Однак останні дослідження доводять, що акант міг мати глибокий символічний смисл, як символ Орфея і гармонії золотого віку [див. 9, с. 268-269].

має п'ять орнаментальних прикрас – розеток у вигляді стилізованого зображення квітки, яка розпустилася. Зауважимо, що всередині центральних розеток вміщені медальйони із зображеннями Архангела і Діви Марії [15, с. 159], які мають форму чотириконтурної окружної фігури з прямими кутами, послідовно з'єднаними між собою. Сам профіль рам медальйонів – рельєфний. До цього варто додати, що кожний різьблений круг з розетками складає три інші концентричні круги. Тут вражаючим є й утворююча хрестоподібна композиція з різьбленого листа, розташованим по вертикальних, горизонтальних і діагональних осях кругів. Ба більше, обрамлені, вирізаними ромбами й тонкою смугою, круги орнаментовані квадратами і деталями у вигляді листка зі стеблом. Між кутами площини, в якій знаходяться Царські ворота й арочний верх прорізу воріт, увиразнюється рельєфна різьба у вигляді кругів з накладеними вирізьбленими розетками. Надають декору особливого вигляду й два вирізьблені кольорові трілисники на вохристовому тлі площини, розташовані біля цих кругів над аркою. Зрештою, вся різьба Царських воріт в особливий спосіб ґрунтована левкасом, а опісля акуратно покрита позолотою.



**Обрамлення ікони
«Спас Нерукотворний»**

Окрім розглянутих композиційних схем намісного ярусу іконостаса Семінарської церкви, вишуканий вигляд має й арочний проріз Царських воріт. Він декорований ажурною різьбою з низкою позолочених дуг та трілисником все-



**Декор карнизу між
старозавітним і намісним
ярусами**

редині. Відтак над аркою воріт, посередині карнизу, що розділює намісні і святкові яруси, знаходиться ікона «Спас Нерукотворний» (також – «Нерукотворний Образ з Едеси», «Плат святої Вероніки») [15, с. 159]. Ікона поміщена в оригінальну дерев'яну рамку, контури якої нагадують орнамент

шкатулкової гуцульської різьби. Це може свідчити про те, що автор різьбленого оздоблення ікони був чудово ознайомлений з традиційною гуцульською різьбою та буковинськими мистецькими традиціями. Водночас доволі виразним є Лик Ісуса Христа, який акуратно вписаний в два квадрати, накладені один на



**Декор карнизу між
намісним і святковим ярусами**

одного. Цікаво також є те, що в місцях з'єднання і на сторонах квадратів поміщено чотири півкола з елементами декору вирізаних трилисників, які кріпляться до поверхні способом накладання.

До всього цього додамо, що старозавітний і намісний яруси по горизонталі розділяє карниз, декорований півкруглими виступами – дентикулами (зубчиками, сухариками), які виділяються на синій смузі карнизу. Ще очевидніший карниз, який розділяє намісний і святковий яруси. Він декорований геометричними елементами – «сухариками» та гофрованою смугою, щоправда, карниз між святковим і апостольським ярусами – «зубчиками».

Розглядаючи композиційну систему святкового ярусу, насамперед вкажемо на доволі виразні горизонтальні пояси, поділені на два горизонтальні ряди з вертикальним розділенням в утворених площинах. Сітка святкового ярусу проста і лаконічна, що дає змогу констатувати мінімальне використання в ній художньої різьби. Утім, відповідно до церковного канону, характерну складову святкового ярусу більшості іконостасів становлять зображення «Тайної вечері», що є, безумовно, невід'ємною частиною й вівтарної перегороди храму Трьох Святителів. Зауважимо, що це єдина ікона ярусу, рама якої прикрашена незначними елементами різьбярського оздоблення. Це



**Ікона «Тайна вечеря»
та її обрамлення**

стає очевидним з її верхніх частин, орнаментованими плоскорельєфною різьбою у вигляді двох окружностей, з'єднаних між собою прямими кутами. Продовжені лінії прямого кута утворюють квадрат у його верхній частині, всередині якого увиразнюється чотирипелюсткова квітка. Додаймо і те, що з обох сторін квадрат орнаментований листям аканта.

Обабіч зображення «Тайної вечері» – дванадцять ікон прямокутної, видовженої по горизонталі, форми. Ліворуч розміщені ікони «Різдва Богородиці», «Введення в храм Пресвятої Богородиці», «Різдва Христового», «Богоявлення – Хрещення Господнього», «Стрітіння Господнього» і «Благовіщення Пресвятої Богородиці», а праворуч – «Вхід Господній до Єрусалима», «Воскресіння Христове», «Вознесіння Господнє», «П'ятидесятниця – сходження Святого Духа на апостолів», «Преображення Господнє», «Успіння Пресвятої Богородиці». Щодо обрамлення цих ікон, то у місцях перетину вони прикрашені плоским колом, а в місцях сполучення з карнизом – плоским півколом. У цьому контексті варті уваги міркування уже згадуваного нами Ігоря Чеховського. Історик, висвітлюючи окремі аспекти облаштування іконостаса церкви Митрополичого палацу, так описує особливості святкового ярусу: «Ярус із подіями дванадцяти великих празників започатковує зображення першого за порядком свята, згідно з церковним календарем, яке розпочинається 1 (14) вересня, – Різдва Богородиці (у верхньому ряду крайня ліворуч ікона). Особливістю іконостаса є наявність у цьому ярусі ікони Воскресіння, якої зазвичай немає у православних іконостасах у центральних і східних регіонах України, з огляду на особливий статус свята Пасхи – «празника празників» [15, с. 159].

Чудовим декоративним доповненням до вівтарної перегороди стали два різьблені фризи з обох сторін над крайніми іконами – «Іоана Хрестителя» і «Трьох Святителів», які продовжують святковий ярус, надаючи йому специфічного вигляду. Зауважимо, що декор фризів виконано теж у техніці плоскорельєфної, рельєфної, накладної і об'ємної різьби. Своєю чергою, композиція кожного з фризів поділена на дві частини, утворені вгорі об'ємною та плоскорельєфною різьбою – внизу. Як і деяке композиційно-декоративне розмаїття іконостаса, верхня об'ємна

частина фриза складається з трилисників аканта, нижні листки якого з'єднуються між собою тонкою смужкою, утворюючи у такий спосіб повернутий донизу трилисник. Більше того, плоска частина фриза складається з трьох нерівномірних горизонтальних смуг, розділених по вертикалі на три частини. Відтак у вигляді пальмоподібних листків, вписаних у окружність, декорована трилисником нижня смуга. Вона виконана в техніці рельєфної різьби, способом накладання й акуратного кріплення до поверхні. Утім, середня смуга прикрашена круглими заглибленими отворами з вирізьбленими всередині хрестиками, середина яких круглої форми, а кінці – віялоподібні. Щодо



Декор правої нижньої фриззи

верхньої смуги, вона найвужча й прикрашена дрібними різьбленими шестипелюстковими розетками. Цікавий і підібраний колорит фризів. Верхня смуга і круглі отвори середнього ряду фриза тоновані синьою темперою, а трилисник нижньої смуги – червоною і зеленою.

Деталізуючи орнаментально-композиційну організацію наступного ярусу – апостольського, насамперед зауважимо його п'ятиплощинний іконний поділ. У центральній площині ярусу, про що вже нами теж зауважувалося, – ікона Ісуса Христа Пантократора. Доволі виразно простежується, що серед інших ікон апостольського ярусу це зображення вивищується та суттєво різниться декоративним обрамленням своєї верхньої частини, виконаній в неоготичній стилістиці. Власне ця частина має вигляд трьохокружної арки, верхня окружність якої вивищується над боковими. Відтак вздовж арочного трьохокружного верху пролягає тонка блакитна смуга, декорована шестипелюстковими розетками. Арочний верх на поверхні ікони прикрашений ажурною різьбою у вигляді низки півкіл, підтримуючи подвійні тонкі колони коринфського ордеру. У цьому контексті варто вказати і на декоративну специфіку між прямими кутами площини, в яку вписано ікону Ісуса Христа та її трьохокружний арочний верх, між якими

знаходяться орнаментовані квадрати. Додаймо також, що вони прикрашені трілисником аканта, розміщеного по діагоналі з чотирипелюстковими квітами і завитками.

Окремо розглянемо й декоративні мотиви у різьбі чотирьох ікон із зображенням у кожній – по три апостоли, які розміщені по обидві сторони від ікони «Пантократор»



Декоративне оформлення ікон апостольського ярусу

[15, с. 160]. Верх кожної ікони увінчується півкруглою аркою, перекриваючи собою три менші півкруглі арки, які акуратно обвивають верхні частини апостольських німбів, створюючи, у такий спосіб, оригінальний наочний ефект. Цікавим декоративним елементом між арками виступає виразний круг, орнаментований різьбленою хрестоподібною розеткою, обабіч якого – рослинний орнамент з листя

аканта, заокруглених стебел і бутонів. Знову ж таки, ці елементи виконані в техніці рельєфної різьби й кріпляться до площини ікон через спосіб накладання. Помітно, що хрестоподібна розетка являє собою композицію у вигляді хреста з пальмоподібними кінцями та серцеподібними елементами між ними. Відтак всі елементи рослинного орнаменту покриті темперою пастельних фарб – блакитних, червоних і зелених кольорів. Ще один оригінальний елемент декору цих ікон – низка різьблених півкіл по краях трьохокружних арок, а також – різьблені трілисники аканта між прямим кутом іконних площин і овалом арки кожної з ікон, прикріплених до їхніх поверхонь теж через спосіб накладання. Нарешті, міцні верхи всіх ікон апостольського ярусу спираються на тонкі колони коринфського ордеру.

Важливою частиною орнаментально-декоративного опоярвання досліджуваного іконостаса – пророчий ярус, персонажі якого з'явилися в іконостасі «завдяки їхній місії провісників Божого всепрощення і спасіння через Христа та Його Церкву» [6, с. 49]. Беручи до уваги композиційну організацію ярусу, зауважимо, що

площина ікони «Пантократор», над якою поміщене в крузі зображення Святого Духа з орнаментованою навколо смугою, доволі вдало поєднується з пророчим ярусом, заступаючи більшу половину



**Орнаментально-композиційна
структура пророчого ярусу та декор
верхнього лівого фризу**

площинної висоти ікон дванадцяти старозавітних пророків, розташованих по шість зображень з обох сторін. До речі, в цьому ярусі, згідно з усталеним каноном, переважно зображують, як і підкреслює у своєму дослідженні

Степан Таранушенко, таких пророків: «Арона, Захарія, Давида, Соломона, Якова,

Мойсея – з одного боку, і шість – з протилежного: Гедеона, Єзекиїля, Ісаю, Авакума, Даниїла та Єремію або Варлаама» [12. с. 162]. Відтак добре помітно, що ікони пророчого ярусу значно меншого розміру від інших й мають, як і більшість ікон вівтарної перегороди, арочний верх. Оригінальністю вирізняється й невеличкий різьблений трилисник між арочним верхом і прямим кутом кожної з іконних площин. Утім, доповнюють цю мініатюрну композицію невеличкі круги з хрестиками усередині, які знаходяться між трилисниками на рамах, котрі розділюють ярусні ікони.

Особливо вражаючий у декорі іконостаса Трьохсвятительського храму – ще один різьблений фриз, розміщений над пророчим ярусом. Щоправда, він майже ідентичний з елементами різьби бокових фризів святкового ярусу, а деякі відмінності спостерігаються тільки у їх нижній частині та верхівці. І справді, якщо нижня частина бокових фризів має декоровані трилисники у вигляді пальмоподібних листків, вписаних в окружність, то у фризах над пророчим ярусом цієї частини немає взагалі. Крім того, верхня об'ємна частина нижніх фризів увінчується тільки трилисниками аканта, а фризи над пророчим ярусом – ще й дванадцятьма хрестами. До речі, характер виконання цих хрестів гармонійно поєднується не тільки з орнаментально-композиційною системою іконостаса, а й з окремими елементами архітектурної композиції всієї Резиденції, увиразнюючи форму

кельтського хреста, який височіє й на куполах Семінарської церкви. Водночас два крайні хрести значно різняться від інших незначною величиною, а своїм специфічним виглядом подвійного перехрестя мають схожість з хрестом над куполом домової церкви Митрополичого палацу, освяченої на честь святого великомученика Іоана Нового.

Відтак, як уже наголошувалося вище, над іконами Ісуса Христа Вседержителя і Святого Духа у вигляді білого голуба розміщена ікона із зображенням Бога Саваофа – «Ветхого днями». Рама цієї ікони вписана в прямокутник синього кольору, кути якого орнаментовані квадратами з невеликими хрестиками у середині й має форму чотириконтурної видовженої розетки з прямими кутами у місцях з'єднання окружностей. Більше того,

прямокутник з іконою вміщений в інший, дещо більший прямокутник, сторони якого орнаментовано широкими смугами синього кольору. Доволі виразно поверх смуг накладені ланцюжки червоних квадратиків, усередині яких видніються золотаві хрестики з в'ялоподібними кінцівками. Утім, цікавий елемент декору також і дрібні квадратики, акуратно

розставлені на смузі з обох сторін. Своєю оригінальністю вирізняються кути прямокутника. Вони прикрашені червоними квадратами, в які вписано чотирьохокружну різьблену розетку. В центрі кожної – хрест з круглою серединою і зеленими пальмоподібними кінцями, між якими – сині гостроконечні листочки. Помітно також, що кути квадрата з розеткою прикрашено іншими – набагато дрібнішими чотирипелюстковими розетками. Нарешті, декоративна рама ікони «Бог Саваоф» виконана в техніці плоскорельєфної різьби (смуги, квадратики) з поєднанням техніки накладання (хрестики, кутові розетки тощо).



Декоративне обрамлення
ікон – «Ветхого днями»
і «Святий Дух у вигляді голубинім»

Завершення іконостаса храму Резиденції увінчується хрестом – «Розп'яття з предстоящими». Як уже зазначалося вище, це постаті Богородиці й апостола Іоана Богослова. Верхівка іконостаса кріпиться до декоративної рами ікони «Бог Саваоф». Хрест із Розп'яттям оригінально обведений рамою-ковчегом у



Орнаментально-композиційна система – «Розп'яття з предстоящими»

формі хреста з трьохокружними формами на кінцях, у яких увиразнюються чотирипелюсткові розетки з листками. Добре помітно також, що в кутах з'єднання окружностей вирізьблені трилисники. Хрест, зрозуміла річ, стоїть на підвищенні, символізуючи цим Голгофу, на якій розп'ято Ісуса Христа. У верхній частині цього підвищення, на червоному тлі розміщена вирізана пальмета з тонкими (вгорі) і листовими (внизу) завитками. Відтак його нижня частина оформлена двома з'єднаними завитками з бутонами, квітами і листям аканта. Знову ж таки, орнамент виконано в техніці рельєфної різьби і способом накладання прикріплено до поверхні підвищення. На жаль, мусимо констатувати, що деревина, на якій написано Розп'яття, по вертикальній осі тріснуло. Що ж до зображень Богоматері й апостола Іоана, то вони, як і Розп'яття, обведені у вертикальний прямокутник рами-ковчєга, але з трьохокружними формами тільки наверху. В кутах з'єднання окружностей також вирізано трилисники, а сторони рам – у формі трьох кругів з чотирипелюстковими розетками і листками. Своєю чергою, рами-ковчєги мають профіль, який вивищується над поверхнею ікон.

Отже, в контексті дослідження орнаментально-композиційної системи різьби іконостаса Семінарської церкви виявлено, що цей унікальний проєкт створено, беззаперечно, в системі архітектурного рішення всього храму, про що й свідчить єдність орнаментального декору іконостаса з декором інтер'єру та екстер'єру церковної споруди. Власне, це особливо помітно на

фрагментах орнаменту намісного та апостольського ярусів, які часто трапляються в декорі настінних розписів, барабана купола, поверхні підкупольних арок і півсферичних склепінь бокових навів храму. А також у декорі фризів балюстради бокових хорів храму, хрестики яких повторюються в декоративних фризах іконостаса тощо. Окремо зазначимо, що ідейні та стильові пошуки сакрального різьблення іконостаса в університетському храмі доволі гармонійно поєднують та виразно показують особливості взаємодії не тільки орнаментального мотиву, декоративного ефекту, композиційної організації та стильових рис, а й моралі, релігії, філософії та мистецтва. Підсумовуючи, додамо і те, що архітектурно-пластична складова й символічна програма різьбленого опорядження іконостаса дотепер не була предметом ґрунтовного вивчення і належить до найменше вивчених його аспектів.

Література

1. Гаврилюк Т. В. Людина перед очима трансцендентного та трансцендентне в очах людини /Т. В. Гаврилюк. Філософська думка. 2006. №2. С.119–136.
2. Гелитович М.Й. Ікони молитовного ряду українських іконостасів XV–XVI ст. Мистецтвознавство України: зб. наук. пр. К. : Спалах, 2000. Вип. 1. 1999. С. 57–69.
3. Герій О.Орнамент на тлі й полях українських ікон XVI ст.: до проблеми становлення декоративної системи ренесансних іконостасів. Народознавчі зошити. Двомісячник Інституту народознавства НАНУ. Львів, 2009. № 3-4. С. 330–336.
4. Жовква О.І. Значення іконостасу у православних культових спорудах. Містобудування та територіальне планування. 2013. Вип. 50. С. 218-222.
5. Йозеф Главка : [біограф. довідка]. Молодий буковинець. 2006. 9 лют. (№ 15). С. 4.
6. Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. Львів : Свічадо, 2008. 232 с.
7. Марусик Т.В., Коротун І.В. Архітектурне диво Чернівців. – Чернівці : Букрек, 2019. 324 с.
8. Оляніна С.В. Український іконостас: від функціональної конструкції до архітектурної рами. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2019. № 1. С. 374–378.

9. Оляніна С.В. Типологія форм аканта в орнаментиці іконостасів XVII–XVIII століть. Художня культура. Актуальні проблеми: наук. вісник / Ін-т проблем сучас. мистец. НАМ України. Київ: Фенікс, 2013. Вип. 9. С. 268-291.
10. Оляніна С.В. Український іконостас: символічна структура та іконологія [Текст] : монографія. – К. : АртЕк, 2019. 400 с.
11. Руденко С.С., Івасюк О.М., Костишин С.С. та ін. Рослини Святого Письма та перспективи створення біблійного саду [Текст] : монографія. Чернівці : Букрек, 2010. 420 с.
12. Таранушенко С.А. Український іконостас. Записки НТШ. Праці Секції мистецтвознавства. Львів, 1994. Т. ССХХVII. С. 162.
13. Флоренский П.А. Иконостас. – Москва : Искусство, 1995. 256 с.
14. Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича – 145 [Текст] : колективна монографія / гол. ред. Р. Петришин. Чернівці : Чернівец. нац. ун-т ім. Юрія Федьковича, 2020. 392 с.
15. Чеховський І.Г. Прогулянка Чернівцями та Буковиною : путівник. К. : Балтія Друк, 2007. 268 с.



Колектив кафедри філософії та культурології

Наукове видання

**ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ
У ГУМАНІТАРНОМУ ДИСКУРСІ**

Монографія

За заг. наук. ред. проф., член-кор. НАПН України
Балуха В. О.

Відповідальний за випуск *Шкрібляк М.В.*

Літературний редактор *Лукул О.В.*

Технічне редагування
та дизайн *Кудрінська О.М.*

Підписано до друку 21.12.2020. Формат 60x84/16
Папір офсетний. Друк різнографічний. Ум.-друк. арк. 19,3.
Обл.-вид. арк. 20,7. Зам. 1022.
Видавництво та друкарня Чернівецького національного університету
імені Юрія Федьковича
58002, м.Чернівці, вул. Коцюбинського, 2
e-mail: ruta@chnu.edu.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК №891 від 08.04.2002 р.