



Co-funded by the
Erasmus+ Programme
of the European Union



МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
ЄВРОПЕЙСЬКІ АНТИТОТАЛІТАРНІ
КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ

в рамках проекту
«ЄВРОПЕЙСЬКІ АНТИТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ»
програми Erasmus+ на пряму Jean Monnet
599704-EPP-1-2018-1-UA-EPPJMO-MODULE

(Чернігів, 26-27 червня 2020 р., платформа ZOOM)



With the support of the
Erasmus+ Programme
of the European Union



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ НАН УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка

МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
ЄВРОПЕЙСЬКІ
АНТИТОТАЛІТАРНІ КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ
в рамках проєкту
«ЄВРОПЕЙСЬКІ АНТИТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ»
програми Erasmus+ напрямку Jean Monnet
599704-ERP-1-2018-1-UA-ERPJMO-MODULE

(Чернігів, 26-27 червня 2020 р., платформа ZOOM)

Чернігів
Видавництво «Десна Поліграф»
2020

УДК 130.2:321.64-048.66](4)(082)

Є 22

Науковий редактор
Відповідальний редактор

д-р філос. н., проф. Столяр М. Б.
д-р істор н., проф. Дятлов В. О.

Є 22 **Європейські антитоталітарні культурні практики:**
матеріали Міжнародної наук.-практ. конф. (м. Чернігів,
26-27 червня 2020 р.). Чернігів : Десна Поліграф, 2020. 212 с.

ISBN 978-617-7833-69-6

Збірка наукових праць висвітлює доробок міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої експлікації різноманітних форм ствердження людської свободи в межах європейського культурного досвіду ХХ – початку ХХІ ст. У статтях, що увійшли до збірки, аналізуються філософсько-культурологічні, історичні, педагогічні, естетичні, мистецтвознавчі та літературознавчі аспекти сучасних європейських антитоталітарних дискурсів.

Праці, подані в збірці, репрезентують дослідження українських та зарубіжних вчених, досвід вчителів, представників ЗМІ та громадськості, науковий доробок учасників проєкту «Європейські антитоталітарні практики» програми Erasmus+ напряму Jean Monnet (599704-EPP-1-2018-1-UA-EPPJMO-MODULE), а також найкращі залікові презентації магістрантів філологічного факультету, які прослухали відповідний курс у Національному університеті «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка.

УДК 130.2:321.64-048.66](4)(082)

Друкується за рішенням вченої ради
філологічного факультету
Національного університету
«Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка
(протокол № 11 від 18 червня 2020 року)

*За зміст публікацій, достовірність результатів досліджень
відповідальність несуть автори*

ISBN 978-617-7833-69-6

© НУЧК імені Т. Г. Шевченка, 2020



**ВІТАННЯ УЧАСНИКАМ МІЖНАРОДНОЇ
НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
«ЄВРОПЕЙСЬКІ АНТИТОТАЛІТАРНІ
КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ»**

Шановні учасники
міжнародної науково-практичної конференції
«Європейські анти тоталітарні культурні практики»!

Дозвольте привітати вас з цією важливою подією в житті української та міжнародної наукової та педагогічної спільноти, громадськості!

Тема людської свободи – є однією з провідних тем гуманітарного дискурсу, і кожна історична доба проставляє у цій теми свої акценти. Жахливий шок, який зазнала світова цивілізація в наслідок розповсюдження тоталітарних ідей та відповідних соціально-політичних утворювань в ХХ ст., не повинен виходити з поля зору вчених та громадськості через конкретну історичну відстань, що за законом заперечення зміщує увагу на більш ранні або пізні періоди культури. Адже історія має тенденцію дещо повторюватися. І народ, який не проаналізував і не завчив історичні уроки, не виробив соціальні інститути захисту людських свобод (думки, слова, громадських організацій, релігійних вірувань або нерелігійних переконань тощо) може опинитися в тенетах оновленого тоталітаризму (неототалітаризму).

Також дуже важливо вивчати досвід анти тоталітарних європейських практик, зокрема філософсько-культурологічних, історичних, художніх та педагогічних рефлексій, розвивати анти тоталітарний дискурс у нових напрямках.

Конференція здійснюється в межах співпраці Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка з європейськими науковими та науково-педагогічними інституціями. Зокрема вона реалізується в рамках проекту «ЄВРОПЕЙСЬКІ АНТИТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ» програми Erasmus+ напряму Jean Monnet (599704-EPP-1-2018-1-UA-EPPJMO-MODULE). Цей проект включає цикл лекцій та практичних занять провідних викладачів філологічного факультету і Навчально-наукового інституту історії та соціогуманітарних дисциплін (кафедри філософії та культурології, германської філології, педагогіки та методики викладання іноземних мов, всесвітньої історії). В програму проекту також входять *наукові дослідження* (видання монографії, статей, проведення наукових заходів – конференцій, семінарів, круглих столів).

Приємно відзначити, що Національний університет «Чернігівський колегіум» – один з найстаріших закладів вищої освіти в Україні – проводить цю конференцію спільно з Інститутом філософії НАН України імені Г. С. Сковороди. В конференції беруть участь науковці, викладачі, вчителі, представники ЗМІ та громадськості інших країн (Австрії, Великої Британії, В'єтнаму, Ізраїлю, Польщі, Сполучених штатів Америки, Чехії) та багатьох регіонів України (Львів, Харків, Київ, Кременець, Чернігів).

Бажаю усім учасникам плідної роботи, цікавих виступів та конструктивних дискусій!

*Дятлов В. О.
перший проректор НУЧК імені Т.Г. Шевченка,
доктор історичних наук, професор*



ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

Столяр М. Б.

*керівник проєкту «Європейські анти тоталітарні практики»,
завідувач кафедри філософії та культурології НУЧК,
доктор філософських наук, професор*

ПРОЄКТ «ЄАП» В ОСОБИСТІСНОМУ ВИМІРІ

Продовжити пленарне засідання хотілось би у дещо неформальному плані, зацентрувавши увагу на суто особистісному аспекті проєкту «Європейські анти тоталітарні практики». Я відчуваю це як моральний обов'язок перед моїми рідними, друзями і вчителями, які в часи жорстко обмеженої цензурою та само цензурою свідомості давали взірці вільного, критичного мислення та подекуди ризикованої в ті часи порядності.

Тема проєкту «Європейські анти тоталітарні практики» стала продовженням моєї роботи над докторською дисертацією «Сміхова культура тоталітарного суспільства...». Якщо проходження цієї роботи через наукові інстанції (Інститут філософії НАН України імені Г.С. Сковороди, спеціалізована вчена рада Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди) здійснювалося без проблем, то на рівні міністерства почали відбуватися якісь незрозумілі речі. Дмитро Табачник (міністр часів Януковича) *чотири рази* відсилав мою роботу на додаткову експертизу, хоча зазвичай відбувається одна, рідше – дві. Науковий аналіз тоталітаризму, посттоталітаризму та відповідних сміхових практик *чомусь* виявився «занадто актуальним», а відтак – небезпечним. І я сьогодні хочу щиро подякувати тим українським філософам, які у відповідь на вимогу «зарубати» роботу, відмовилися це зробити, ризикуючи своїм соціальним положенням.

Тоді, коли моя дисертація дуже довго проходила якісь невідомі мені кола пеклу, я знову згадала слова своєї мами – Галини Юріївни Кикець – першого в Західній Україні доктора наук: «Запам'ятай, з тих часів *нічого не змінилося*». Ці слова я почула від неї наприкінці у 1978 р., коли тільки поступила на

філософський факультет Київського університету. Мама розповідала про політичні процеси та переслідування повоєнних років на факультеті, і коли я спробувала заперечити, що це все позаду, культ особи давно розвінчано, – вона сказала вже згадані слова.

Так вийшло, що проблема відвоювання простору особистісної свободи в умовах тоталітаризму та посттоталітаризму, тема критики радянського ладу почали хвилювати мене ще з дитинства, не дивлячись на те, що батьки берегли дітей від ризиків поглиблення у відповідні дискурси.

Розпочалося все зі смерті мого дідуся, татового батька, який був головою колгоспу на Волині. Він керував колгоспом-мільйонером, де рівень життя був досить високий навіть з точки зору сучасних потреб людини. Та якою ціною цей рівень давався діду... Батьки у сімейних розмовах прямо звинувачували владу у передчасній смерті Дмитра Оксентійовича Столяра, тяжка хвороба якого розвилася на ґрунті постійних стресів. Я була ще зовсім мала, але добре запам'ятала історію про те, як він приховував поля цукрового буряка за заростями кукурудзи, яку було наказано саджати владою.

Який досвід я винесла з цієї та багатьох інших історій про свого діда? *Розумним керівникам загрожують в'язницею, в найкращому варіанті просто сварять, дають їм догани, постійно заважають працювати, псують нерви та відбирають здоров'я, а дурним керівникам, які виконують безглузді накази влади, – нічого, ніяких претензій. Ще їй на дошку пошани повісять. Ще не розуміючи того, я сформулювала тоді для себе одну з інваріантних закономірностей радянського ладу.*

Підтверджував цю тезу трагічний досвід двох братів мого другого дідуся. Один з них – Володимир Олександрович Кикець, талановитий науковець, викладач Київського політехнічного інституту був репресований у 1937 р. і помер у таборі. Другий, Ростислав Олександрович, взірцевий, як на мене, інтелектуал, хоча і не загинув, але все життя працював звичайним бухгалтером на пивзаводі в маленькому містечку, при тому що мав блискучу європейську освіту (закінчив Варшавський університет з економічної та богословської спеціальностей). «Якби дядя Ростик жив на Заході, – казала мама, – то він би був не менш, як кардиналом». *Отже, на Заході більше цінують освічених, розумних людей?*

Що ж до культурних рефлексій відносно тоталітарних практик, то першою, яку я зрозуміла саме в такому сенсі, був серіал «Сімнадцять миттєвостей весни» (вийшов у 1973 р.).

Відповідна оптика була закладена в самому сценарії, де час від часу зачитувалися характеристики на того чи іншого члена НСДАП (нім. Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei). Вразило те, що ці характеристики нічим не відрізнялися від радянських на члена КПРС. Під час спільного з батьками перегляду фільму, коли ми всі хвилювалися, чи повірить Мюллер виправданням Штірліца щодо відбитків його пальців на валізі радянської радистки, мама сказала татові: «В нас би його нізащо не випустили...». Ця фраза відрізнялася від усіх інших слів та речень, які я чула в дитинстві, якоюсь особливою енергетикою, яка не давала заховати її під завалами пам'яті. І це був мій перший досвід зустрічі з темою *подібності двох найстрашніших режимів ХХ ст. – фашизму та комунізму.*

Та усі застороги батьків якось забулися, коли я поступила на філософський факультет Київського університету. Молодіжний оптимізм був сильнішим за обачливість, довіра до симпатичних та розумних людей витіснила пильність. Тим більш, що багато студентів на курсі були, на мій погляд, цілком адекватними, тобто «майже ліберальними». Коли комсорг спробував організувати засудження нашого однокурсника, який зустрічався із віруючою студенткою, *ніхто* його не підтримав, мовляв, *це особиста справа людини, з ким зустрічатися.* І на цей раз якось обійшлося без поганих наслідків, що мене ще більше дезорієнтувало відносно реальної ситуації в суспільстві.

Рівень критичного дискурсу щодо радянської ідеології на факультеті був «достатній» як на наші, ще не зрілі, потреби. Професор В. О. Босенко, мав він це на меті чи ні, але захоплююче демонстрував, що між діалектикою та науковим комунізмом немає нічого спільного. «Озброєні діалектикою» ми навіть перемогли в численних дискусіях викладача з наукового комунізму, який через це відмовився вести в нас семінари (треба заради справедливості сказати, що він не доніс на нас «куди треба» – просто перестав ходити на пари). Професор Ю. В. Кушаков показав нам на прикладі історії філософії обмеженість моделі прогресу та продемонстрував альтернативну оптику відносно історичного процесу. Поважні професори філософії уникали посилатися на роботи Леніна – це не можна було не помітити. Якщо ж посилалися, то якось дуже мляво, і лише на «Філософські зошити». Від них ми навчилися не ототожнювати свій світогляд і марксизм. «Як вважав Маркс», – говорили ми, частково відсторонюючись від

його думок замість онтологізації поглядів класиків як єдиної, абсолютної реальності. Навіть окремі жарти налаштували на критичне бачення марксизму. Один викладач розповів анекдот, щоб ми трохи відпочили від лекції, а потім зробив паузу і сказав: «А тепер повернемося до *наших баранів...* Карл Маркс та Фрідріх Енгельс...».

І раптом грянув грім, розразилася ідеологічна буря...

У Київський університет, коли ми вже були на випускному, п'ятому курсі, приїхала делегація зі США (1982 р.). Призначили час зустрічі. Бажаючих побачити «живих американців» було забагато, але попали у списки тільки відмінники та, звичайно, «найбільш свідомі», тобто члени КПРС. Мабуть, що молитва моєї матері тоді зберегла мене та мого майбутнього чоловіка. Тролейбус, в якому він добирався до університету, зламався. Мій друг запізнився, а я без нього не заходила у зал, чекала. Коли ж ми разом, захекані, прибігли, – в залу вже не пускали – вона була вщент забита. На цій, історичній вже, зустрічі мій однокурсник Євген Литошенко запитав, *скільки наших солдат загинуло в Афганістані?*

Сьогодні студент послухає і скаже: і що ж такого він сказав? І ми тоді у більшості думали так само. Ну, запитав і запитав... Та все було занадто складно в контексті тодішніх геополітичних та ідеологічних змагань. В СРСР про цю війну не писали, не було інформації про кількість загиблих, їх привозили спеціальними літаками в запаєних цинкових домовинах і ховали майже таємно.

Цікаво те, що мій однокурсник *не був дисидентом*. Навпаки, – він був, якщо можна так висловитися, «занадто патріотом», тобто йому боліли усі недоліки країни, в якій він жив. Йому було образливо бачити, як зверхньо американці відносяться до радянської псевдо-демократії із її заздалегідь підготованими питаннями, що зачитуються з папірця спеціально виділеними для цього парткомом студентами. І Євген захотів *показати* їм, що «*і ми*» просуваємося дорогою демократії. Показав... Знову спрацювало *правило самознищення тоталітарного (неототалітарного) режиму*: він у першу чергу позбавляється своїх щирих та наївних прихильників.

Між іншим, приблизно у ті ж 80-і роки ходила серед студентів філософського факультету легенда, що професор Інституту філософії Сергій Борисович Кримський передрік падіння режиму через будівництво статуї Батьківщини-матері, мовляв гігантизм нових пам'ятників та проєктів свідчить про фінальну стадію

існування СРСР. Усі розводили руками: не може бути, щоб так швидко. Такі силові структури, такий контроль...

Не можу не згадати подвиг своїх мужніх викладачок, які доклали усіх зусиль, щоб врятувати наш курс і, особливо, моїх подруг – *Наталію Філіппенко та Галину Орендарчук*, які були на зустрічі з американцями, а потім захищали в парткомі Литошенка. Його вони вже не могли врятувати, але їм відтепер «за неграмотну і непринципову політичну позицію» загрозувало відрахування з університету. Їх мужніми захисницями були кураторка нашого курсу *професорка Горак Анна Іванівна*, *завідувачка кафедри естетики професорка Левчук Лариса Тимофіївна* та *доцентка Ящук Тамара Іванівна*. Вони знайшли єдину розумну у відповідному контексті стратегію і відвели загрозу відрахування від дівчат. Але для цього Наталці треба було переховуватися спочатку в лікарні, а потім у віддаленому селі Черкащини. Що ж до Галини (до речі, вона сьогодні бере участь у нашій конференції разом із своїм сином, який працює в Лондоні), то вона отримала таку жахливу характеристику наприкінці навчального року, що годі й було думати про роботу за спеціальністю. Виручила моя мама: поговорила із знайомим завідувачем кафедри фінансово-економічного інституту міста Тернополя, і він з великої поваги до неї закрити очі на зміст характеристики (це був для нього також певний ризик). Через рік догану тишком-нишком зняли.



Г. Ю. Кикець (1928-1984)

Та першим альтернативним досвідом свободи в межах вже організованого громадського філософського осередку були Алуштинські школи молодих філософів, що відбувалися упродовж другої половини 80-х – початку 90-х рр.

Організатору цих шкіл, Сергію Пролєєву, величезними зусиллями вдалося кожного року збирати найяскравіших, найглибших мислителів СРСР і організовувати свято вільної філософії для української філософської молоді. Там були незабутні лекції В. С. Горського, І. С. Кона, С. Б. Кримського, М. К. Мамардашвілі, М. В. Поповича, Е. Ю. Соловйова, М. З. Чавчавадзе та багатьох інших філософів. Кожного вечора учасники шкіл запрошувалися на кулуарні «посиденьки», центральною постаттю яких був хтось з видатних філософів. Це був безцінний та незабутній досвід, в якому кожний з учасників висвічував неповторні грані універсального філософського дискурсу, не обмеженого ніякими ідеологічними кордонами.

На цих світлинах ви можете бачити декого з учасників Алуштинських шкіл.



*С. В. Пролєєв – організатор Алуштинських шкіл
(Алушта, 1988 р.)*



*Алуштинська школа молодих філософів, 1987 р.
Верхній ряд: В. А. Малахов, Леонід Солонько, М. К. Мамардашвілі.
Нижній ряд: Наталія Філіппенко, Марина Столяр, М. З. Чавчавадзе,
випускник філос. факультету, ім'я якого я не пам'ятаю;
І. Е. Бекешкіна, В. С. Горський*



*С. Б. Кримський спілкується з аспірантом М. Богуном
(Алушта, 1988 р.)*



*М. В. Попович з аспіранткою Н. Філіппенко
(Алушта, 1987 р.)*

Відтак тема тоталітаризму та антитоталітарних практик для мене впливає з особистого, вкрай не байдужого досвіду. Вона вбирає пам'ять про моїх рідних, друзів та педагогів, є виразом вдячності їм за те, що навіть у тих умовах вони вчили вільному, критичному мисленню, давали взірці мудрості, порядності та мужності, відстоювали простір власної та громадської свободи.

Та перш за все ця тема є зверненням до завтрашніх випускників університету. Дуже хочеться, щоб наша історія не з'їхала знову у стару колію, прикрашену новими гаслами, і щоб представники старшого покоління не мали підстави сказати своїм дітям: «Синку/доню, нажаль, нічого не змінилося з тих часів...»

А тепер я з великою приємністю передаю слово вже згаданому в моєму виступі Сергію Вікторовичу Пролесу, завідувачу відділом філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАН України імені Г.С. Сковороди, доктору філософських наук, професору.

Пролеєв С. В.

*завідувач відділу філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди,
доктор філософських наук, професор*

ПІДСТУПИ АНТИ-ЗЛОЇ ВОЛІ

Назва цієї статті виглядає незвичною і вірогідно викликає питання: що мається на увазі під анти-злою волею? Який сенс і пояснювальну здатність має це поняття? Відтак розпочну з методологічного підмурку подальших міркувань. Мій задум полягає в тому, щоб здійснити *етичне переозначування феномену тоталітаризму*. Етичне – себто визначення в координатах добра і зла.

На перший погляд, такий намір виглядає позбавленим жодної теоретичної оригінальності. Може здатися, що це, з одного боку, вже тисячу разів робилося, а з іншого – що етичний дискурс є найбільш поверховим і теоретично безсилим в осягненні тоталітаризму, який зазвичай розуміється як предмет соціально-філософського дискурсу. Заперечу по обох пунктах.

Щодо першого. Так, тоталітаризм незчисленну кількість разів піддавався моральному осуду (або, якщо взяти до уваги прихильників тоталітарних утопій, натхненному схваленню). Але від практики морального осуду чи схвалення треба відрізнити роботу етичної рефлексії. Вона в основі своїй – безоцінкова. В площині етичного розгляду добро і зло не оцінки, а фундаментальні сенси, що визначають інтенції людської волі та порядок існування будь-чого. Вони утворюють спосіб, у який світ з'являється для моральної істоти. Може здатися дивним наголос на безоцінковому характері фундаментальних етичних величин. Натомість, це не виглядає неприродним, якщо зважити на інші фундаментальні культурні визначення: прекрасне-потворне, істина-хиба, віра-сумнів/зневіра тощо. Звісно, кожному з цих систем координат людського самовизначення можна позиціонувати як оцінки, але ж ми добре розуміємо, як деформується, приміром, природа істини, якщо вважати її суто продуктом оцінювання. Трохи перефразуючи відомий вислів Спінози, інтенцію етичного дискурсу можна було б визначити: «не оцінювати (не сміятися, не плакати), а розуміти».

Щодо другого пункту, то недовіра (якщо не сказати зневага) до суто теоретичних пояснювальних можливостей етичного дискурсу щодо визначальних явищ та процесів сьогодення – це

невтішний симптом стану сучасного світу. Певним чином ця недовіра спровокована переродженням етичної рефлексії якраз на зятяту практику оцінювання, яка не здатна засвідчити нічого більшого, ніж вихідні ціннісні уподобання автора оцінок (уподобання тим більш непевні, що процедура оцінки жодним чином не передбачає належного обґрунтування вихідних ціннісних презумпцій, які фігурують як проста непроблематизована даність). Право на сприйняття у системи координат добро-зло начебто не заперечується, але його дієвість та, зокрема, пояснювальні можливості, вважаються незначущими. Синдром сприйняття етичного дискурсу як непевної абстракції є загрозливим явищем. Він засвідчує маргіналізацію морального і етичного в сучасному світі.

Йдеться, звісно, не стільки про «слабку мораль», про перевагу пороків над чеснотами чи якусь особливу злостивість «людини нашого часу», скільки про постійну незастосовність моральних понять як вирішальних інстанцій судження для сучасної особистості. Справа не в тому, що люди аморальні, лихі – цього сказати не можна. Справа в тому, що *моральна свідомість просто виводиться з обігу, втрачає силу значущого критерію*. Через це людське буття втрачає одну зі своїх чільних потуг і потенцій історичного розвитку, здатностей до розв'язання гострих суперечностей і криз сьогодення.

Зважаючи на сказане, моє прагнення полягає в тому, щоб *тоталітаризм та антитоталітарні практики розглянути крізь призму категорій добра і зла*. Теоретичним інструментом для цього і стане поняття анти-злої волі. Воно постає у зв'язку з тим, що *тоталітаризм сприймається як незаперечне зло*. Відтак сенс антитоталітарних практик – заперечення та скасування цього зла, визволення людини з його тенет. Цей ефект і отримав назву анти-злої волі – волі, яка доблесно і цілком щиро бореться проти зла (їй відтак – відстоюючи права добра – стверджує себе як благо). Однак в запалі цієї боротьби «проти-» відходить на задній план те, «заради чого». Антитоталітарні практики мають своє *позитивне визначення: це практики плекання та відстоювання свободи та людяності*. Без цього переведення сенсу з негативного формату у позитивний, можна легко загубити те, що, власне, відстоюється.

Існує *небезпечний ефект «праведної боротьби» проти зла*. Сам пафос боротьби проти того, що постає як зло, немов би виправдовує наперед будь-які дії просякненого цим пафосом. Так створюється ґрунт для згубної підміни: не людина постає проти зла, а злом оголошується все, проти чого діє «борець зі злом».

Щоб уникнути такої небезпеки, яка властива будь-якій модальності «анти-», треба *чітко пам'ятати, на що саме зазіхає тоталітаризм* і через що він перетворюється на соціальне і культурне лихо нечуваних масштабів. Потребує неупередженого дослідження історія людської «анти-злої волі» – волі до нищення зла.

Моя теза полягає в наступному: *тотожність, яка часто мимовільно постає між анти-злою і доброю волею є хибною*. Понад те: якщо анти-зла воля починає існувати автономно, а не як похідний вияв доброї волі, вона *швидко перетворюється на фактичного союзника того, проти чого веде боротьбу*. Відтак зло не стільки долається, скільки примножується.

Зазначивши цю загальну особливість сучасної гуманітарної ситуації, повернімося до парадоксів анти-злої волі. Мова про неї зайшла не випадково, не лише через наскрізну інтенцію даної конференції – антитоталітарні практики. Головний мотив в тому, що сама тоталітарна утопія є натхненним витвором і втіленням анти-злої волі! Адже тоталітарна ідея з'являється аж ніяк не на порожньому місці. Вона переймає естафету поважної традиції захисту гноблених та їх визволення з-під влади лихого, нелюдського і несправедливого порядку. Якби основним домаганням тоталітарного ладу була необмежена і незаперечна влада, то природа цього феномену була б принципово іншою. Натомість, нищівний тотальний диктат, який сягає масових знищень людей, є лише *похідним від благої місії* звільнення та порятунку людяності. Домагання *блага, а не влади* складає смисловий стрижень тоталітарної місії. Але тут благо стверджує саме через свою негативну форму, своє-інше, чим є анти-зла воля. Саме в цій обставині закладається підмурок трагічних наслідків практики тоталітаризму.

Історія надає чимало вражаючих прикладів подібних руйнівних ефектів анти-злої волі. Початок історії європейської цивілізації, відлік якої доречно розпочинати з давньогрецького полісу, містить якраз такий промовистий приклад. Своє право нам існування новопосталий полісний – вже європейський! – лад відстояв у півстолітніх греко-персидських війнах, найдраматичнішою сторінкою яких став похід Ксеркса на Грецію. Під час цього походу перси зруйнували і спалили чимало еллінських храмів та святинь, зокрема в Афінах. Це не було випадковим, не було й виявом дикості чи люті завойовника. Ні, це було виявом *благочестя!* Перси нищили статуї богів, бо для них це було блюзнірством – вони боролися з ідолопоклонством. Зороастризм забороняв робити зображення Бога, як їх забороняє іслам, як їх

забороняли християни-іконоборці. Благочестиві перси так боролися з релігійним невіглаством диких ідолопоклонників-греків.

Не менш повчальний приклад знаходимо й на початку християнської історії. Всім добре відомий один з найбрутальніших злочинів проти культури людства – спалення халіфом Омаром уславленої Александрійської бібліотеки. Всім відомі вікопомні слова: «Якщо тут те саме, що й у Корані – то навіщо воно. А якщо проти Корану – то воно шкідливе. Спалити!» Однак значно менш відомо, що в середині VII століття халіф Омар спалював лише залишки Великої бібліотеки. За століття перед тим Александрійська бібліотека була спалена християнами. Кілька тижнів (!) всі лазні велетенського міста топили замість дров папірусними сувоями бібліотеки. Тут також діяла анти-зла, антиязичницька воля «благочестивих християн».

Відтак, підкреслимо цей методологічний принцип, якщо йдеться про європейські антитоталітарні практики, важливо сприймати їх у властиво позитивному сенсі – як практики відстоювання конститутивної цінності європейськості – свободи. Відтак розуміння сутності свободи прокладає шлях до покликання антитоталітарних практик. Але свобода – не абстракція. В етичному сенсі її осердя – *примноження шансів людяності*, здійснюване доброю волею.

Певний граничний сенс розкривається через свою проти-лежність. В якості найпоширенішої опозиції свободи мислиться влада. Влада унеможлиблює свободу, а свобода заперечує владу. Подальшими міркуваннями я хочу спростувати даний поширений стереотип, показавши не тільки взаємообумовленість влади та свободи, а й те, що ці феномени мають один щодо одного засадниче, конститутивне значення. Таке спрямування думки можна образно висловити у формулі: влада унеможлиблюється без свободи, свобода є присутньою потестарним феноменом.

Щоб деконструювати певний стереотип, передусім необхідно осягнути його підґрунтя – те, що складає його імпліцитну основу. У випадку протиставлення влади та свободи ним є некритичне розуміння влади як стосунків залежності; свобода, відповідно, асоціюється зі звільненістю від будь-яких залежностей. В цьому сенсі вона дорівнює цілковитій самочинності.

Що в цьому розумінні влади і свободи втрачено? Сказати відверто, втрачено майже все, що дозволяє продуктивно використовувати концепти свободи та влади у теоретичному мисленні. Спробуємо це доволі радикальне твердження належним чином аргументувати.

Розпочнемо зі свободи. Вона, звичайно, є універсальною категорією, що характеризує буття як таке. Однак адекватно осягнути її сенс можливо лише з контексту європейської культурної традиції, і найближчим чином – модерної філософії та новочасового політичного проекту. Хоча не менше конститутивне значення концепт свободи мав перед тим і в християнській есхатології, і в античній полісній утопії. Значущість ідеї свободи для конституювання європейської ідентичності настільки велика, що її в певному розумінні можна ототожнити з феноменом європейського людства та його історичним поступом. Розпочинаючи цей поступ ще від часів античного полісу. Мислення про свободу природним чином розкриває генеалогію європейського людства.

Дана культур-історична віднесеність свободи до європейського контексту зовсім не означає обмеження її універсальної значущості й зарахування до числа локальних цінностей окремих культурних світів. Свобода, безумовно, є здобутком європейської історії, але здобута була правдива культурна та онтологічна універсалія. Яку, відтак, не може оминати будь-який дискурс про буття людини.

Тим не менш врахування досвіду європейської традиції приводить до висновку, що ідея свободи існує в режимі постійного самоспростування. Свобода весь час виступає проти свободи. Генеалогія цього концепту містить низку регулярно виникаючих заперечень свободи свободою ж. Сказане виглядає нонсенсом, якщо дивитись на свободу як чисто логічну форму. Між тим йдеться не про суто логічне, відвернене значення. Свобода виступає фундаментальною для європейського людства *ідеєю*, за допомогою якої останнє утримує себе у бутті та легітимує горизонт власних прагнень.

З огляду на це, раціоналістична секуляризація дійсності, з якої бере початок культурно близька нам модерна ідея свободи, є скасуванням християнського есхатологічного примату тієї ж свободи. Скасуванням та одночасно ствердженням. Тут треба застерегтись від інерції розгляду історично різних концептів свободи за відомою схематикою співвідношення логічного-історичного. Себто начебто є універсальна ідея свободи, яка прокладає свій шлях крізь низку історично особливих форм свого існування та самоусвідомлення. Таких, як античне, християнське, модерне поняття свободи. Генеалогічно орієнтоване мислення

накладає сувору теоретичну заборону на подібну епістемологічну редукацію. Не можна зводити історію до плану емпіричних репрезентацій всезагальної сутності. Історичність, як це переко-нливо обґрунтував ще Гайдегер, є саме буття, а не його модус.

Від свободи звернімося до феномену влади. Він й дотепер, попри численні звернення до нього теоретичного дискурсу останніх двох століть, потерпає від очевидної натуралізації його розуміння. Влада натурально постає як стосунки та зв'язки осіб, взагалі різноманітних учасників суспільства та життєсвіту. Натомість, денатуралізація розуміння влади, яка тільки й уможливорює її теоретично строгий розгляд, вимагає бачити в якості учасників влади не істоти, а *волі*. Такий підхід зумовлений тим, що влада ніколи не існує у вигляді односторонньої залежності. Вона встановлює режим існування волі, тому там, де відсутня воля, нема місця для влади. Залежності, створювані владарюванням (а вони завжди обопільні), не тотожні простим обумовленостям. Вони завжди опосередковані волями учасників влади, що й вимагає розглядати безпосередньо волі як таких учасників.

В свою чергу, послідовно розвинене поняття волі приводить до констатації самочинності як її сутнісної ознаки. Самочинність тут дорівнює існуванню в режимі самовизначення. Це означає, що воля за визначенням є вільною, *свобідною*. Отже, учасники влади з необхідністю є вільними. Свобода виступає як трансцендентальна передумова влади. Але це лише один бік владарювання. Так само, як влада вимагає свободи волі як конститутивного визначення її учасників, вона вимагає і передбачає підпорядкування однієї волі іншій – тобто напозір скасовує ту ж таки свободу. Перед нами постає *антиномія влади*. Суть її в неспростовності двох протилежних висловувань щодо сутності владарювання. Перше: влада передбачає як умову власної можливості свободні волі в якості учасників владарювання. Друге: потестарні стосунки створюють режим підпорядкованості однієї волі іншій, й у цьому сенсі заперечують їх свободу (причому як щодо пануючої, так і підлеглої сторони).

Розв'язання даної антиномії досягається шляхом *фундаментального визнання неможливості влади людини над людиною* (де людина є емблематична персоніфікацією свободної волі). Втім, наслідком даного визнання повинен стати не елементарний анархізм, а усвідомлення автентичної природи влади як властиво людського феномена. Вихідний потестарний закон полягає в тому,

що не людина панує над людиною, а трансцендентальні сутності, через які конститується сама людина як самочинна, владарюють над людьми. Відтак маємо не владу персон, а цілковиту владу всезагальності, репрезентантом якої виступає культура. Будь-які персони чи учасники влади лише *трансляють* владу всезагальності і є *виконавцями* владних функцій.

Власне, навіть цей вираз «владарюють над...» є даниною натуральному погляду на владу. Принципово важливу корекцію в розуміння влади вніс М. Фуко, який перевів мислення про владу з диспозиційного принципу у розуміння влади як режиму людського існування взагалі. Цим влада була не тільки *десубстийована*, але й *деперсоніфікована*.

З даних міркувань випливає висновок: мають владу не люди, а лише трансцендентальні засновки, які уможливають їх власне буття. Люди ж як волі є лише учасниками влади, її своєрідними користувачами. У людському світі владарює не конкретна сила особи, а інстанція всезагального, котра набуває вигляду спільного людям порядку буття, який поєднує їх у спільноту. Ця влада всезагальності утворює *безперервний континуум влади*, в якому здійснюються і отримують дієвість конкретні *акти владарювання*. Конкретна особа чи їх група отримує владу настільки, наскільки спроможеться на апеляцію до всезагального і зробить цю апеляцію визнаною. У суспільстві змагання за владу точиться *не поміж людьми*, а *за* знаки, атрибути та інститути влади, в котрих якраз і втілюється всезагальність. Владарюючим стає не той, хто переміг іншого, а той, хто опанував атрибути влади і закріпив за собою авторитет всезагального.

Чи підтвердиться цей висновок, якщо звернутися до питання про *критерій свободи*? (Принагідно зазначимо, що постановка питання про критерій була однією з провідних форм античного філософського мислення.)

Отже, якщо адресатом свободи виступає воля, то критерієм свободи тоді є, кажучи мовою Канта, здатність підпорядкувати себе категоричному (а не умовному) імперативу. Однак підпорядкованість категоричному імперативу не та річ, яку обирають на свій розсуд і щодо якої зберігається відкрита можливість вибору. Ця підпорядкованість *безумовна* й *неусувна*. У вигляді її маємо залежність не емпіричного, а трансцендентального гатунку, що робить її принципово незаперечною. Відтак свобода волі дорівнює повній підпорядкованості абсолютній вимозі категоричного

імперативу. Дане твердження повністю відтворює зміст нашого висновку.

Оприявнена невіддільність влади від свободи лише посилиться, якщо врахувати феномен влади у його тривимірності – тобто трансцендентальності, інтерсуб'єктивності та інтрасуб'єктивності, що тільки й дозволяє осягнути зміст влади у її повноті. Поруч з натуралізацією феномена влади стоїть не менш поширена й характерна хиба у його розумінні, яка полягає у редукції потестарних стосунків до відносин панування. Ототожнення влади з пануванням непоправно спотворює її власний сенс. Для більш адекватного розуміння необхідно врахувати, що у конституції самої влади закладено створення просторів, вільних від панування. Зокрема, саме ця інтенція є засадничою для конституювання *політичної влади* та політики як способу існування публічної влади. Не розгортаючи далі цей сюжет лише вкажу на поважну інтелектуальну традицію від Аристотеля до Х. Арндт, яка обстоює саме такий сенс.

Повернімося до тривимірності влади. Якщо учасниками потестарних стосунків є волі, то маємо три основні диспозиції, в яких вони знаходяться одна щодо іншої в контексті владарювання. Це, по-перше, інтерсуб'єктивна диспозиція взаємодії та взаємовідношення воль. Саме її зазвичай мають на увазі, коли йдеться про ситуації владарювання. Але навіть вона, слугуючи моделлю для розуміння влади як панування, містить серйозні обмеження для такої редукції. Адже панування в повноті його смислу взагалі усуває принцип інтерсуб'єктивності. Той, хто панує, і панує незаперечно, стверджує власну суб'єктивність. Інші суб'єкти стають лише підпорядкованими частками його самовизначення. Інтерсуб'єктивність відтак втрачає ґрунт. Натомість, доки принцип інтерсуб'єктивності зберігає силу, Інший залишається неусувним і неспростовним моєю суб'єктивністю. Тому навіть чистий принцип інтерсуб'єктивності кладе край необмеженому пануванню.

Другою диспозицією, в якій знаходяться волі, є їх зв'язок з тим, що складає їх власну передумову та уможливлює їх дієвість. Очевидно, що за природою волі як самочинної ця передумова може мати лише трансцендентальний характер. І саме вона виступає інстанцією влади. Відтак оптика владарювання потребує розгляду не стосунків людей (воль), як це має місце в інтерсуб'єктивній диспозиції, а потестарного поля, створюваного

трансцендентальною інстанцією влади. Відповідно тема свободи теж позбавляється персоніфікованого вигляду і потребує проміслення у суголосності зі способом існування потестарного поля.

Нарешті, третя – інтрасуб'єктна диспозиція – безпосередньо пов'язана з рефлексивністю волі. Воління передусім спрямоване не на іншого, а має на меті самовладання власного буття. В інтрасуб'єктній диспозиції влада виступає як процес самовідношення волі, тобто опанування нею простору власного буття. Тут владарювання дорівнює розвиткові здатності воління.

Зрозуміло, що потестарний дискурс покликаний не поділити владу на зазначені три виміри, а втримати її осмислення в режимі одночасного врахування всіх трьох складових. Лише така, позбавлена однобічності, теоретична оптика розуміння влади, дозволить так само змістовно досягнути непротий взаємозв'язок влади та свободи. Впадає в око, що у плані владних можливостей анти-зла воля відчутно переважає добру. Посланці анти-злої волі – згадаймо нещодавній приклад Грети Тунберг – швидко здобувають широке суспільне визнання, їх голос лунає з найвищих трибун сучасного світу, їх прикладом захоплюються і йому наслідують.

Жодним чином не оскаржуючи необхідність протестних акцій проти деформацій і лих сьогодення, разом з тим не можна не поставити питання про значно меншу активність та популярність позитивних ініціатив та програм. Чи не тому так відбувається, що боротьба більшості «протестантів» розгортається (навіть неусвідомлено ними самим) переважно проти *симптомів*, а не *причин*? Що, зрештою, їх критичний запал спрямовується проти зовнішніх ексцесів, оминаючи глибинні підвалини неблагополуччя. В диспозиціях влади навіть найпотужніша критика є *похідним*, вторинним потестарним актом. Навіть зазіхаючи на існуючий порядок, вона парадоксальним чином підтверджує його статус як домінуючого – володаря нинішнього стану речей. Як показує історія владних змагань, навіть якщо «протестанти» досягають успіху, їх перемоги часткові і тимчасові, й часто прокладають шлях оновленому пануванню того самого, проти чого повставали. Це має змусити людство замислитися над кардинальною зміною стратегії свого історичного поступу, а саме – від домінування протестної анти-злої волі перейти до *логіки ствердження проєктів та принципів доброї волі*. Діяти не силою заперечення існуючих лих (що потрібно, але певною мірою запізно), а силою здійснення добрих сенсів – тих, якими прирощує себе благо і людяність.



СЕКЦІЯ І

ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ТА ЛЮДЯНОСТІ В КОНТЕКСТІ АНТИСТАЛІНАРСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Малахов В.А.
(Ізраїль, м. Нагарія)

ПРАКТИКИ ЛЮДЯНОСТІ ТА ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ В СВІТІ

Етична орієнтація в світі дається сьогодні нелегко – стає на заваді і занепад традиційних моральних цінностей, і глобалізація, і дещо протилежне до неї, адже на пострадянському просторі ми маємо чималий досвід того, як колишнє близьке і «своє» стає іншим, чужим і недоступним. Етичну орієнтацію суттєво утруднює і гостра криза ідентичності, і рекламно-маніфестаційний стиль нинішнього життя, який позначається на щирості людських стосунків.

Усі названі тенденції нинішньої доби – а на додачу до них ще й характерний процес політичного «зваблення» етики – не можуть не спонукати морально налаштовану людину до підвищеної обачливості. Аби вибратися на більш певний ґрунт, нам, очевидно, справді є сенс наново озирнутися в нашому сьогодні, де стільки, здавалось би, самозрозумілих речей виявляються підтасованими, сфальшованими і де людьми все успішніше маніпулюють *саме як суб'єктами вільного волевияву*, за формулою: «Ти людина вільна – отже, чини отак і отак». Задля початку, на мій погляд, варто встановити для себе процедуру своєрідного морального *epoche*: не дозволяти втягувати себе у справи і заходи,

моральні засади яких не є для нас прозорими (навіть якщо вони й зберігають при цьому безпосередню привабливість). Зрозуміло, що така етична настанова суперечитиме тому, чого зазвичай вимагають від особистості політика, бізнесові інтереси, громадянське життя. Зрозуміло і те, що реалізація настанови морального *epoche* не може бути цілковито послідовною; викриття її прогалин під суто теоретичним кутом зору не вимагатиме особливих зусиль. Однак у даному разі йдеться про настанову власне практичну, пов'язану, за Аристотелем, «з благом і користю... для хорошого життя» [1, 249], тобто про ситуацію, коли ми не узгоджуємося з істиною, яка іншою бути не може, а прагнемо знайти оптимальне рішення у мінливому світі, де «все може бути й інакшим» [1, 249]. Втім, про практики у згаданому сенсі мова ще буде далі.

Зазначу, що принцип *epoche* асоціюється для мене з іменами не тільки античних скептиків, які його запровадили, і далі Едмунда Гуссерля, а й Мераба Мамардашвілі з його вченням про *паузу* як справжній початок будь-якого філософування і будь-якої свідомої орієнтації у світі. Пауза в такому її розумінні являє собою момент внутрішнього зосередження і разом з тим вихідний пункт *духовного опору* зовнішнім силам, що змушують людину до беззвітних, не контрольованих моральним розумом дій, – зрештою, опору чільним тенденціям самого часу, якщо вони загрожують цінностям, на яких базується наша гідність і сенс нашого буття. Згідно з успадкованими стереотипами, філософія, етика і суспільна свідомість в цілому передусім мають «відповідати вимогам часу». Проте, можливо, інколи більш продуктивно із своїм часом посперечатися? Принаймні, на потреби і запити людей, які нас оточують, інколи варто реагувати оперативніше, ніж на «запити часу».

Звичайно, окреслена настанова морального *epoche*, паузи як початку духовного опору набуває сенсу лише за припущення, що нам справді є *що захищати* у нинішньому світі. В чому ж можна вбачати «те, заради чого», – те, пам'ять про що, всупереч усьому, спонукає нас нині додержуватися важкої й відповідальної позиції моральної обачливості?

Виносячи за дужки нашого скромного розгляду такі вагомні константи, як страх Божий, турбота про душу і повага до категоричного імперативу, звернімо увагу на усім нам, оскільки ми залишаємося людьми, властиве бажання чинити *по-людськи*.

Зробити щось «по-людськи», повестися «як людина» – в цьому розхожому вислові відчувається деяка важка для визначення, але безперечна моральна цінність. Тим часом проблема полягає в тому, що із спільного буття людей поступово «вивітряється» його власне людський вимір. В історії, безперечно, траплялися часи, незрівнянно жорстокіші, ніж нинішній. Проте, очевидно, ще не було історичної доби, за якої сама перспектива збереження *людської ідентичності* розумних мешканців Землі виглядала б так непевно. Більшою мірою, ніж свавілля генетичного «дизайну» або жахи зрощення людської істоти з комп'ютером непокоїть у цьому зв'язку прогресуюча «нелюдиновимірність» нашого звичайного повсякденного життя і свідомості, яка його структурує. «Нелюдиновимірність» – утім, точніше було б сказати «нелюдянність», бо йдеться про втрату *людяності* як власне морального (і, можливо, визначального) аспекту людської ідентичності загалом. *Наш світ має стати більш людяним, щоб залишатися людським.*

На часі, певно, пильніше придивитися до феномена людяності. Очевидно, передусім, що *людяність – це не гуманізм*. Гуманізм у його практичних втіленнях насправді може виявитися наскрізь нелюдяним, тоді як реальна людяність здатна виходити далеко за межі власне гуманістичного світогляду. Гуманізм прищеплює людському індивідові гордість за людину і, отже, за себе самого, тим часом людяність скоріше асоціюється зі смиренням. Гуманізм – апломб, вертикальна постава, людяність – звернення до іншого, або ж і схиляння перед ним. Гуманізм – самоствердження, людяність – прощення, безкорисливий дар. Гуманізм апелює до ідеології та ідеалу, в основі людяності лежать прості норми людської моральності. Можна з певністю твердити, що перелік елементарних моральних норм, якщо уважно придивитися до нього, дає нам своєрідний *код людяності* як такої.

Чи є людяність чеснотою? Попервах хочеться сказати, що, безперечно, так, – а проте щось заважає кваліфікувати людяність як чесноту. Що саме? За будь-яких історичних змін [див., напр.: 2], спільним моментом у розумінні чеснот виглядає те, що їх набуття незмінно визначає людину як «правильну», бездоганну, відкриту для суджень і огляду. Доброчесній людині немає чого приховувати. Тож зв'язок культури чеснот з публічною сферою, відомий іще з часів стародавніх Афін, Спарти і Риму, аж ніяк не є випадковим.

Бути ж людяним, окрім усього іншого, означає й готовність відступати від свого «правильного», «бездоганного» образу, проблематизувати власний моральний статус. Якщо правдивість – безперечна чеснота, то людяність передбачає здатність полишити цю чесноту в разі крайньої потреби – скажімо, заради порятунку чийогось життя. Людяність як таку на постамент не поставиш – у світлі прожекторів публічності вона втрачає свою імпозантність.

Згадане розмежування видається значущим для опису сучасної моральної ситуації в цілому. Плекання чеснот не вичерпує собою проблематику людяності, що все ж потребує для свого осмислення дещо іншого типу дискурсу, іншого словника. По суті, для нинішнього пострадянського простору залишається великим питанням, чи в змозі нинішні демократичні зрушення «автоматично» зробити наше суспільство більш людяним – чи, навпаки, вони сприятимуть тому, щоб люди ставали більш жорсткими, самозакоханими, відчуженими, впертими у своєму прагматизмі.

Часом навіть складається враження, що процеси розлюднення взагалі безповоротно беруть гору в нашій дійсності, – що запевне не так. А проте відстоювати людську безкорисливість, співчутливість, доброту та інші незамінні засади людяності в нашій дні незрідка означає йти проти течії, повставати проти того, що нам «диктує час». Певно, найбільш нагальний, хоча при цьому і найпроблемніший, «найнеймовірніший» вид мужності за умов нашого сьогодення – це *мужність доброти*. Мужність буди добрим.

І тут ми повертаємося до питання про практику. Ще одна відмінність людяності від ідеології гуманізму полягає в тому, що людяність не декларується, а виявляється в конкретних вчинках. Людяним або нелюдяним можна бути в журналістиці, медицині, за викладацькою кафедрою, в спілкуванні з сусідами, у волонтерській справі (адже є волонтери рятувати людей і є волонтери їх нищити). В залежності від змісту кожного з цих занять вимоги людяності постають особливим чином: саме тому про *практики людяності* є сенс вести мову у множині – у відповідності з різноманіттям видів діяльності і людських взаємин.

Практику сьогодні, як відомо, здебільшого розуміють як ефективну, результативну активність. Практичне значення має, мовляв, та діяльність, що призводить до відчутних зовнішніх результатів. Проте варто мати на увазі, що, зокрема, Аристотель чітко відрізняв *praxis* від *poiesis* (творчості або продуктивної

діяльності загалом) саме на тій підставі, що мета поезису «відмінна від нього [самого]», а мета праксису «очевидно, ні, бо тут метою є саме благо-у-вчинку (*eupraxia*)» [1, 251]. За етимологією, результат (від латинського *resulto*) – те, що «відстрибує», «відкочується» від дії, що викликала його до існування, чи то буде прекрасна ваза, чи просто пара чобіт. Що ж до акту власне практичного, зокрема морального вчинку, то його наслідком виявляється таке перетворення наявного буття, яке саме по собі нікуди від практики, що його спричинила, не «відстрибує», а залишається її власною набутою якістю, її «внутрішнім благом» [2, 278–280]. Не «відстрибують» набутки практики і від самого її суб'єкта. Людина, яка чинить добро, стає *доброю людиною* і стверджується в своїй доброті.

Те саме стосується й людяності як внутрішньої цінності, що її здатна підтримувати й культивувати відповідна спрямованість людських практик. Хоч би якою була продуктивна, результатна визначеність тієї чи тієї діяльності або стосунків, останні, понад те, можуть мати – або не мати – той своєрідний внутрішній вимір, у якому вони постають як практики людяності. Той, для кого звичною і важливою справою стають людяні вчинки, сам від того стверджується в своїй людяності і поширює її присутність у світі.

Один із непозбутніх парадоксів нашого часу полягає в тому, що людяність – ця, здавалось би, найбільш ненавмисна з усіх моральних якостей – очевидно, вже не може втримуватися у світі сама по собі; в ній справді доводиться «*практикуватися*». Водночас, будь-яка життєва практика може бути «протестована» на людяність. Будь-яке життя може бути прожите по-людськи – або якось інакше.

Використані джерела

1. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель: пер. з давньогрецької В. Ставнюка. – К.: Аквілон – Плюс, 2002.
2. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Елесдеа Макінтайр: пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002.

*Ковальчук Н. Д.
(Україна, м. Київ)*

*Danylenko Bronislav
(Польща, м. Лодзь)*

ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ОПТИЦІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ

*Пам'яті видатного українського філософа – шістдесятника
С.Б. Кримського (1930 – 2020) присвячується*

У сучасному глобалізованому світі особливо гостро постає проблема формування особистості як своєрідної монади, яка репрезентує весь світ і свою національну культуру в гармонійній єдності. Це має дуже важливе значення для напрямку становлення культури третього тисячоліття. Ми стоїмо перед альтернативою, чи стане ця культура неототалітарною цивілізацією з повним контролем за діяльністю та думками людини, чи це буде століття розквіту міжкультурного діалогу та духовності людства. Тому аналіз і розв'язання зазначеної проблеми має не тільки філософсько-академічне, але й соціально-культурне, політичне та духовне значення.

Людину можна розглядати на перетині трьох феноменів: індивідуальності, особи та особистості. У своїй природній основі людина визначається потенціалом діяльності індивідуальних формоутворень, тобто своїми біологічними і психологічними характеристиками, які відрізняють одну людину від іншої в природному плані. Ці чинники індивідуальних формоутворень мають сумісну дію з соціальними чинниками. Людина як особа має засвідчити себе в юридичному і соціально-моральному вимірі. Цей ракурс стосується відповідальності людини як суб'єкта права, провини і каяття, як особи, що має певне рольове забарвлення в суспільстві. «У своїй повноті особистість – це єдність усвідомленої індивідуальності як самості, персони як суб'єкта відповідальності та внутрішнього світу людини в його моральній скерованості», – писав відомий український філософ **С. Б. Кримський (1930 – 2010)**, 90-річний ювілей з дня народження якого українська філософська спільнота відмічала 2 червня 2020 р. [1, 33].

Формування особистості має «протиприродний характер», тому що в основі цього процесу лежать небіологічні та соціальні чинники, а результат свідомого вибору свого власного духовного образу, формування якого розраховано на всю траєкторію людського життя. Виходячи з роботи Е. Фрома «Мати чи бути», особистість скеровує своє життя на шлях «бути», який націлює її на друге духовне народження. В цьому контексті надзвичайно важливим є аналіз нічної бесіди Христа з Никодимом, описаної в Євангелії від св. Івана. Христос пояснює Никодиму, що народжений від жінки, повинен народитись удруге, згори, від води і Духу. Друге народження людини відбувається, на від першого, тобто фізично, а духовно.

На ґрунті відповідного розуміння духовного переображення людини діяв та творив видатний український філософ Г. С. Сковорода. Український філософ, дослідник творчості Г. Сковороди Дмитро Чижевський, розглядаючи науку Г. Сковороди про внутрішню людину, яка є результатом другого народження людини відокремлює чотири ступені її пізнання. Перший ступінь є підготовчим і полягає в усвідомленні того, що є внутрішня людина. Другий ступінь – спроба пізнання в собі внутрішньої людини. Третій ступінь – це боротьба внутрішньої людини. Четвертий ступінь – розквіт внутрішньої людини, яка набуває божественних атрибутів [2, 104-107].

Друге духовне народження людини має тісний зв'язок з прилученням людини до певних екзистенціалів, серед яких головними виступають свобода, любов і творчість.

Особистість на відміну від індивіда існує виключно в просторі внутрішньої свободи, тобто здатності, згідно з висловлюванням Канта, буди господарем самого себе. Це передбачає постійну духовну боротьбу, тобто протистояння пристрастям як таким сильним почуттям, що не слугують людині, але підкорюють її собі, перетворюють її на засоби власного існування. Очевидним в цьому контексті є також приборкання в світі особистості стихії сексу. Сутність справжнього кохання за Платонівським міфом – це є зустріч двох душ, які були призначені один одному ще до народження. Любов в такій оптиці є єдиним засобом відкрити абсолютний центр в іншій людині. «Буття – пише М. Бахтін, – означає бути для іншого і через нього для себе... Людина цілком завжди на кордоні. Дивлячись у глиб себе, вона завжди дивиться в очі іншого» [3, 312].

Ще одним, надзвичайно важливим екзистенціалом, який грає провідну роль в формоутворенні особистості є творчість. Суб'єктом цієї творчості виступає дух, що репрезентується особистістю. В цьому контексті, як зазначає С. Б. Кримський, – «творіння світу продовжується. І особистість виявляється втягнуеною у світовий творчій процес як його уособлення. Вона закликає до власних символів шістьдення: 1) побачити світло, 2) протиставити безодні власний берег, свою землю та небеса віри, 3) знайти опору, твердь, 4) дати форму стихіям, 5) засвідчити тварність та його долю, 6) здобути душу. І нарешті усвідомити пазу в діяльності та заповнити її недільними спогляданнями підсумків» [1, 34].

Звичайно, дуже важливе місце в запобіганні неототалітарним практикам відіграють певні політичні інститути та організації, громадянське суспільство, артефакти культури антитоталітарного змісту тощо. Та, на нашу думку, саме духовна інтуїція як результат переображення людини є вирішальним внутрішнім чинником, що дозволяє людині відрізнити справжні любов, свободу і творчість від численних симулякрів як відчужених форм існування в світі, де людина постає як об'єктом маніпуляцій, так і сама намагається маніпулювати іншими людьми.

Використані джерела

1. Кримський С. Під сигнатурою Софії. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008.
2. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава, 1934.
3. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.

*Култаєва М. Д.
(Україна, м. Харків)*

КОНЦЕПЦІЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ Г. АНДЕРСА В СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КОНТЕКСТАХ

Обґрунтування нових стратегій запобігання тоталітаризму, а також визначення змісту, спрямованості і дієвості сучасних антитоталітарних практик потребує осмислення цього феномену у нових суспільних і культурних констеляціях. Але зосередження виключно на історичних формах тоталітаризму індустріальної доби, нагадування про кримінальний утопізм націонал-соціалізму і комуністичного режимів хоча і має потужний виховний потенціал, але цього недостатньо для запобігання рецидивів тоталітаризму, який пристосовується до постіндустріальних реалій і стає важко розпізнаваним. Адже, разом зі зростанням маніпулятивних можливостей сучасних мас-медіа, глобалізацією і фракталізацією тероризму, трансформується також «класичний тоталітаризм», його агенти та адресати.

Одним з перших на цей момент звернув увагу відомий дослідник культурно-антропологічних підвалин тоталітаризму Г. Андерс (Г. Штерн, 1902-1992), перший чоловік Г. Арендт (1906-1975). Їхні погляди щодо походження та ознак тоталітаризму у цілому збігаються. Це торкається також їхнього розуміння структурних і функціональних відмінностей між феодальною тиранією та тоталітарним тероризмом. Але Андерс не обмежується історичними рамками індустріальної доби, його інтуїції живляться передчуттям трансформацій, обумовлених постіндустріальними технологіями, які змінюють онтологічний статус людини, її світоглядні орієнтири та здатність до критичної саморефлексії. Він шукає приховані зародки тоталітаризму усередині сучасних західних демократій, криза яких не в останню чергу знаходить прояв у «домінуванні когнітивних норм» та «надмірній довірі до експертних оцінок», які за певних обставин можуть сприяти реставрації тоталітарних практик [див.: 13, с. 60-61, 19-22].

Через це філософська спадщина Андерса, маловідома в Україні, актуалізується в Австрії та Німеччині у зв'язку з посиленням у них, а також в інших європейських країнах праворадикальних настроїв. Нова форма тоталітаризму, за Андерсом, походить з конформізму, який він розглядає як «найжахливіший варіант тоталітаризму, бо конформні політики навчилися приховувати свої справжні цілі і обходитись без терору. Оскільки людина вже «підготована до життя у реаліях нового тоталітаризму», то, за Андерсом, політична машина вже не потребує терору. Наведемо його обґрунтування цією тезою: «Зрештою, ця машинерія здатна працювати так бездоганно тихо, що її відмова від терору, яка є симптомом повної і завершеної несвободи, починає хибно сприйматись як свобода і гуманізм, ба, навіть може усюди визнаватись свободою і гуманізмом» [2, 241].

Парадоксальність цього припущення Андерса багато у чому обумовлена його намаганнями застосувати феноменологічну та антропологічну редукцію до аналізу старих і нових форм тоталітаризму на основі часткової зміни його ідеально-типового конструкту, ретельно вибудованому Г. Арендт. Через це Андерс нерідко говорить також про «гібридні форми тоталітаризму» [1, 48]. Старий тоталітаризм може неочікувано заявляти про себе, прориваючись крізь оболонку своєї оновленої версії. Феномен ітерації, повторення тоталітарних практик виникає на тлі запевнень про неможливість і неприпустимість їхньої реінкарнації [2, 388]. Поступ у серійному виготовленні масової зброї запускає в дію механізм самознищення людства, запуск якого віддетермінується мораллю, яка також вдається до повторення своїх імперативів. Висновок щодо нескінченної ітерації, *iteration ad infinitum*, Андерс вважає «жахливою апорією сучасності». Вона полягає у тому, що люди приречені обирати між «занадто вузьким і занадто широким горизонтом, між пунктуальністю життя і безкінечною перспективою, між моральною обмеженістю і моральною безмірністю. Це насправді жахлива альтернатива, апорія, яку неможливо розв'язати, її треба тільки розрубити як гордіїв вузол» [2, 388].

Розглянемо це більш детально у контекстах індустріального суспільства та у контекстах модернізаційних трансформацій постіндустріального зразка. Треба зазначити, що поетика націонал-соціалізму, його піар-акції та риторика в останні роки інтенсивно досліджуються у площині медійної філософії, де

відзначаються такі її риси, як популістський пафос, вміння підкоряти маси і авторитарно контролювати їхню свідомість [6, 16-18]. Але перші спроби такого аналізу були зроблені Андерсом ще до приходу Гітлера до влади. К. П. Лісман, біограф, послідовник і друг цього оригінального філософа зазначає, що Андерс прочитав «Майн Кампф» ще у 1928 р. і одразу ж, на відміну від багатьох інших поверхових критиків, вважав цю книгу «безсумнівно захоплюючою та інтелігентною попри її вульгарність», бо «ця людина говорить, що думає, і думає, про що говорить» [8, 19].

Активізм людини і пафос оновлення, притаманні самоствердженню індустріальної доби у першій половині ХХ-го століття, певною мірою сприяли тотальній мобілізації широких верств населення, спрямованої на масштабні авантюрні акції соціального, культурного і біологічного експерименталізму. Як відомо, вони були сплачені життям мільйонів закатованих людей, а також й життям тих, хто ставав жертвою тоталітарних спокус. Зміст останніх дуже влучно охарактеризував Р. Дарендорф: «Фашизм спокушав єднанням і лідерством», а «комунізм – згуртованістю і надією» [3, 26, 33]. У сучасних соціокультурних контекстах змінюються зміст і опції спокус «тихого та м'якого тоталітаризму», який облаштовується у нових культурних і соціальних просторах. Метафору «педагогічної провінції», пов'язану з просвітницькими ілюзіями і педагогічним запалом реформаторів XVIII – XIX ст., вже наприкінці ХХ-го століття відтіснили на задній план метафори суспільства споживання і суспільства розваг. Ролі аніматорів, кулінарів, стилістів, зірок у таких суспільствах є більш соціально значущими, ніж учителя. Прихований примус для людини, яка споживає і розважається, походить саме від них. У цьому зв'язку не зайве нагадати, що націонал-соціалізм головним інструментом свого панування вважав «виховну державу», а комуністичні режими особливі сподівання покладали та теорію і практику комуністичного виховання, а також на так зване «політпросвітництво». В обох випадках не важко помітити спокусу створити «нову людину». Через це Руссо називають предтечею тоталітаризму [11, 45]. Схожі закиди робляться також в бік Платона. Як би то не було, але ключовими словами класичного тоталітаризму є «формування» та «виховання» у сенсі «виготовлення та створення». У розпорядженні нового тоталітаризму знаходиться вже готова для вжитку людина, на що звертає особливу увагу Андерс.

Тоталітаризм періоду ствердження індустріалізму ще покладався на просвітницьку ілюзію всемогутності виховання, додаючи до неї не притаманні їй семантики «викорінення», «ліквідації», але маскуючи це під практики «перевиховання». Натомість у суспільствах споживання і розваг, які конституюються у постіндустріальних реаліях, людина перетворюється на пасивного суб'єкта, а то й взагалі втрачає свою суб'єктність, делегуючи її технічним знаряддям та образу ворога. Останній, разом з політичними скандалами, звинуваченнями і викриттями, є джерелом енергії тоталітарного мислення, яке поєднує архаїчну міфотворчість та модерний експерименталізм.

Нові легітимні форми експериментування над людиною, які зазвичай вважаються досягненням науково-технічного поступу, Андерс аналізує передусім у площині негативної антропології, яка зосереджується на процесах тотального самознищення людини, її ліквідації і самоліквідації. На відміну від технофобій і стереотипів алармістського мислення, основна увага тут зосереджується на зв'язку між новими умовами розгортання дифузного тоталітаризму і відповідними трансформаціями людської природи і соціальності, спричиненими переходом до постіндустріальної доби, або, за термінологією Андерса, «третьої індустріальної революції». Щоправда, *homo digitalis* та рекламована усюди цифрова держава залишились за межами філософсько-антропологічних розвідок цього філософа, бо за його життя інформаційні технології тільки починали змінювати суспільне життя. Але інтуїції Андерса щодо духовної деградації людини в тенетах нових форм тоталітаризму підтверджуються в дослідженнях цієї проблематики, які проводились продовж останніх років. Зокрема, світ, що конституюється у процесі розвитку таких технологій, нерідко порівнюється з джунглями і навіть з глобальним родоплеменним суспільством з ознаками тоталітаризму [12, 12-13].

Якщо порівняти негативну філософську антропологію Андерса з бестселером останніх років – книгою Юваля Харарі «*Homo Deus*», де більш розгорнуто представлені наслідки поширення цифрових технологій, то тут можна також знайти багато спільних моментів і спостережень [4, 244]. Але Андерс відходить від позитивної вертикалізації образу людини як уособлення Абсолюту і вказує на її нове самосприйняття і саморозуміння, а саме: «зухвале самоприпущення» (*angemaßte*

Selbsterniedrigung), яке виправдовує приховані практики ліквідації людей, речей і довкілля, застосовуючи для цього риторику етики переконань та обіцянками етики відповідальності [1, 46-47].

Перетворення людини на антикварну версію самої себе, за Андерсом, є одним із симптомів латентного тоталітаризму, який має схильність до рефеодалізації. Вона приховується за семантиками суцільного і прискореного оновлення, реформаторськими амбіціями і планами тотальної модернізації ціною ліквідації Старого задля його реінкарнації у вигляді Нового. Не зайве нагадати, що Дж. Амендола, який у 1923 р. ввів в обіг поняття «тоталітаризм», вкладав у нього саме ці семантики [10, 20]. Націонал-соціалізм і комуністична ідеологія, як відомо, застосовували цей семантичний ряд в маніпулятивних цілях і практиках кримінального утопізму. Комуністична ідеологія була уособленням світоглядної тотальності. У самоописах радянського суспільства це поняття відсутнє через зосередженість на історичній місії пролетаріату. Натомість ідеологи націонал-соціалізму вживали його, характеризуючи світогляд і народне життя, але не поширювали його на державу, яка позиціонувалась як виховна (Erziehungsstaat). На їхню думку, вислів «тотальна держава» не відповідав «загальнонародному духу націонал соціалізму», в той час, як запропонований Е. Юнгером концепт «тотальної мобілізації» одразу увійшов у лексикон ідеології Третього рейху [6, 77].

Сучасні гібридні і латентні форми тоталітаризму, так само, як і його «класичні моделі», багато у чому є проявом відсутності резистентності до вже названих вище спокус несвободи. Дифузний тоталітаризм постіндустріальної доби також спокушає надією у численних кризових ситуаціях, які породжуються прискореним зростанням виробництва товарів і споживання, зрештою, призводять, з одного боку, до уречевлення людини і радикального спрощення її мислення, а з іншого, – забезпечують їй певний рівень комфорту за слухняності. Для цього мас-медіа тримають людину на «акустичному і зоровому повідку». Це є одним з механізмів знищення свободи не тільки у сфері публічності, а й у приватному просторі. Як зазначає Андерс, людина «застосовує усю свою спонтанність і винахідливість, щоб викоринити усю спонтанність і людяність своїх досягнень, отже відбувається клімакс дегуманізації» [1, 42].

Сучасні форми тоталітаризму як вибіркові вкраплення до політичного тіла демократичних суспільств, підтримують їх у статиці, суспільні рухи та акції мінімізуються, справляючи враження благополуччя і злагоди. Віртуальна симуляція спротиву є одним з інструментів тоталітарного управління настроями мас у постіндустріальних суспільствах. В індустріальну ж добу численні рухи та акції були життєвою формою тоталітаризму, бо забезпечували «живе єднання». У постіндустріальних контекстах час від часу трапляються такі рухи і демонстрації, але вони мають характер перформансу, підпорядковуються законам інтелектуальної моди або тієї, що притаманна богемній буржуазії, і мало опікуються кінцевим результатом своїх акцій, матеріальними передумовами та інструментарієм досягнення проголошених шляхетних цілей, але їхні учасники намагаються чинити театралізований тиск на світову спільноту від імені громадянського суспільства, прогресивного людства, захисників природи та загальнолюдських цінностей тощо. Сьогодні вже мало хто згадує ще нещодавно популярну Грету Тунберг з її слухними закликами обмеження забруднення довкілля і протидії змінам клімату, але із новим захватом передається мас-медійна новина щодо планів приватизації Місяця та видобування на ньому корисних копалин. Проблематика «космічно недозволеного», ризики, пов'язані з приватизацією космосу, які можуть стимулювати процеси самоліквідації людства та знищення життя на планеті, Андерс вважає проявом м'якого тоталітаризму.

Теоретичні обґрунтування цих тенденцій як наслідків «третьої індустріальної революції» із застосуванням постіндустріальних технологій Андерс розгортає у площині культурної, історичної і соціальної антропології. Йдеться перед усім про становище людини у суспільствах споживання. Чим більш розвинутими є такі суспільства, тим більш уразливими вони стають до спокус тоталітаризму. Такі суспільства, на думку Андерса, стають ретроспективними, бо згортають свої онтологічні підвалини через перенесення практик ліквідації до сфери повсякденності, зокрема споживання за умов масового виробництва [2, 266]. Втрата історичної перспективи, тобто онтологічного майбутнього, тут розглядається як підстава говорити про антикварність людини (*die Antiquiertheit des Menschen*) та антикварність дійсності, у якій все більше даються взнаки залишки феодалізму, що має місце навіть у розвинутих

демократіях. Напівфеодальні формоутворення, інституції у сучасних демократичних суспільствах позбавлені владного потенціалу, але мають вплив завдяки культурі зображення і відповідним технікам мислення. Як приклад тут можна навести інституалізацію ролі першої леді та її рольову реальність як копіювання королівських церемоній. Але придворні інтриги, сутички між представниками різних партій, замовлені вбивства, бійки у парламенті є дійсністю сьогодення. Ці форми поведінки політиків обумовлені не в останню чергу вимогою надання політиці характеру видовища.

Третя індустріальна революція, під якою Андерс розуміє становлення постіндустріального суспільства, взагалі здатна обійтись без ідеології, бо людина вже навчена підтримувати систему. Внаслідок впровадження інформаційних технологій вірус тоталітаризму став резистентним щодо антитоталітарних практик. На думку Андерса, у нову добу на глобальному рівні легітимується те, що відбувалось в Аушвіці – експериментування над людиною, перетворення її на сировину. Сучасну людину він описує як гібридне поєднання *homo creator homo* і *homo material* [2, 23]. Формування нової людини у постіндустріальному суспільстві вже здійснюється не за просвітницькими виховними стратегіями, а із застосуванням біотехнологій, начебто з метою «покращення людської природи», що має непередбачувані наслідки серійного виготовлення людського біоматеріалу. Цю стадію культурного розвитку людства Андерс називає постцивілізаційним канібалізмом [2, с. 26], який замінює жорсткий тоталітаризм на м'який [2, с. 450], а практики геноциду перетворюються на розважальний «глободид» [2, с. 410]. Цьому сприяють зміни у соціальній свідомості і психології широких верств населення у сучасних суспільствах, де соціальне навчання і навіть освіта здійснюються у модусі розваг. Постпасивний геймер, екстримал та постмодерний гедоніст втрачають з поля зору не тільки суспільні інтереси, а й перспективу власної життєтворчості. Життя перед обличчям смерті сьогодні відбувається не тільки у зонах воєнних дій або у ризикованих експедиціях, а й у світі тривіальної повсякденності суспільств добробуту і благоденства.

Констатуючи цей факт на матеріалі ФРН, Андерс характеризує підґрунтя таких змін як «соціальний агностицизм». Останній знаходить прояв у неспроможності розрізнення вільними і невільними, між тими, хто чинить насилля і тими, хто

потерпає від насилля, бо перші та другі не визнають себе такими [2, 196]. Проявом соціального агностицизму є також низка нейтралізацій, які обумовлюють соціальну сліпоту і політичну недалекоглядність. Серед них Андерс особливо виділяє нейтралізацію відмінності між фактом та інтерпретацією, яка перетворює свободу на антикваріат [2, 162], а також, а також між світом як фантомом і світом як матрицею завершеної тотальності. Ці нейтралізації, за Андерсом, сприяють реанімації націонал-соціалізму. Він попереджає: «Нехай моє уявлення стане вашим світом, – це провіщує воля того, хто виготовляє матриці. Так казав Гітлер» [1, 170].

Соціальний агностицизм як нездатність суспільств споживання до критичної саморефлексії зрештою призводить до поширення масового нігілізму і практик непрямой і прихованої руйнації. Знищення, за спостереженнями Андерса, перетворюється на мрію і мету. При цьому об'єктом знищення можуть бути як побутові предмети, так і людство у цілому. «Війна і мода, – резюмує Андерс, – є близнюками» [2, 284-285].

Не важко помітити, що концепція тоталітаризму Андерса є незавершеною. За ознаки тоталітаризму він нерідко сприймає патології розвитку сучасних соціумів та їхні травми, одержані внаслідок модернізації. Апокаліптичні настрої, притаманні філософським розвідкам Андерса, також почасти обумовлені його власною пост пасивною життєвою позицією, в оптиці якої оптимізм викликає підозру. Концепт антикварності людини, запропонований Андерсом, не слід вважати як вирок, бо він застосовується переважно у методологічній стратегії дослідження антропологічного аспекту трансформації тоталітаризму у сучасних соціокультурних контекстах.

Безперечно, не з усіма положеннями і висновками Андерса можна погодитись, бо він не систематизує ознаки і прояви нових форм тоталітаризму, а лише попереджає про загрозу руйнації життя, що походить від них. Але ці попередження треба розглядати як матеріал для подальших спостережень та узагальнень.

Використані джерела

1. Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen . Erster Band. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München&Beck. 1985. 353.
2. Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. Zweiter Band. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München: Beck1986. 465.
3. Dahrendorf R. (2006) Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in der Zeiten der Prüfung. München: C.H. Beck.
4. Harary J. N. Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen. Aus den Englischen übersetzt von Andreas Wirthensohn. München: Beck, 2017.
5. Koschorke A. (2016) Adolf Hitlers «Mein Kampf». Zur Poetik des Nationalsozialismus. Berlin& Matthes Verlag.
6. Leske M. Philosophen im Dritten Reich. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland. Berlin: Dietz Verlag
7. Liessmann K. P. Günther Anders. Hamburg: Junius, 2002.
8. Martynkewicz Wolfgang. Salon Deutschland. Geist und Macht 1900-1945. – Berlin: Aufbau Verlag, 2011. – 617 S.
9. Negt Oskar. Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform. – Göttingen: Steidl Verlag. 2010. – 585 S.
10. Petersen J. (1996). Die Geschichte des Totalitarismus Begriffs in Italien // H. Maier (Hrsg.) Totalitarismus und politische Religionen. Paderborn. 1996. S. 15-20 20
11. Rühmann F. Jean-Jacques Rousseau als Vordenker des Totalitarismus. Bonn. 2003.
12. Türcke Ch. Digitale Gesellschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammgesellschaft. München: Beck. 2019.
13. Willke Helmut. Die dezentrierte Demokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016. – 207 S.

Богун М. О.
(Україна, м. Чернігів)

ВНЕСОК М. О. БЕРДЯЄВА В ЄВРОПЕЙСЬКИЙ АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ДИСКУРС

Розвиток анти тоталітарного дискурсу неможливо уявити як без розвитку відповідного досвіду в сучасних умовах, так і поза відтворення базових напрацювань у цій галузі. Йдеться про праці таких авторів як Т. Адорно, Х. Арендт, М. Бахтін, А. Безансон, С. Булгаков, О. Зінов'єв, К. Поппер, В. Райх, Р. Редліх, М. Попович, К. Поппер, Г. Почепцов, О. Лосєв, М. Епштейн та інші. Почесне місце серед цих мислителів посідає релігійний філософ українського походження – *Микола Олександрович Бердяєв* (1874 – 1948). Досліджуючи витоки та сенс російського комунізму М. Бердяєв виявив певні універсальні риси тоталітарних практик, знання механізму дії яких робить можливим розуміння реальних загроз людській свободі у будь-які часи. Це вже інше питання, що відповідне знання практично не засвоюється як масове, але існує переважно у формі яскраво вираженої особистісної свідомості. Але ж ми вважаємо, що формування гуманітарно освіченої національної еліти є важливим фактором позитивних демократичних зрушень у пострадянському суспільстві.

Перш за все, треба нагадати, що книга М. Бердяєва «Витоки і сенс російського комунізму» (рос. «Истоки и смысл русского коммунизма») була спочатку видана англійською, німецькою, французькою, іспанською, італійською та голландською мовами [1, 5]. І лише пізніше, у 1955 р., вона вийшла російською. Та знову ж таки – у Парижі, а не в Росії. І тому вона залишалася не доступною читачу з СРСР. До 90-х рр. ХХ ст. ця книга, як і інші роботи філософа, була заборонена в СРСР. І тільки в 1990 р. у радянському видавництві «Наука» вийшло репринтне парижське видання 1955 р. Тобто Бердяєв адресував «Витоки...», перш за все, західноєвропейській інтелігенції, частина якої помилково приймала жовтневий переворот та наступні події за позитивні соціальні зрушення, які вони навіть намагалися захищати з християнської точки зору. Відтак цю книгу повною мірою можна розглядати як артефакт *західної* культури, як приклад *європейських* анти тоталітарних практик.

М. Бердяєв розкриває амбівалентну природу російського комунізму. З одного боку, він демонструє його *європейське коріння*, а

з іншого – показує, яким чином це коріння могло прорости саме в таких формах: на *національному*, тобто російському ґрунті. Зокрема він показує *тяжіння нових соціальних зрушень до структури тих, що вже відбувалися в культурі*, демонструючи залежність нового від старого, сучасності від історичних форм. Історичною основою нової революції 1917 р. він вважає переворот Пера I і проводить компаративний аналіз цих подій. В якості спільних рис М. О. Бердяєв називає наступні:

- 1) брутальне насильство над народом «зверху»;
- 2) різке заперечення попередньої культури і відповідних традицій;
- 3) гіпертрофія ролі держави;
- 4) жорсткий централізм;
- 5) створення могутнього бюрократичного прошарку та посилення ролі бюрократії;
- 6) етатизм (ствердження *єдиного сенсу життя для усіх*; перенесення сенсу життя кожної окремої людини у сферу державотворення і державо-існування) [1, 12].

Як ми бачимо, Бердяєв наголошує на важливості історичного знання як джерела досвіду попередження, запобігання, гальмування, діагностики та часткового полегшення форм протікання «хвороби» за умови можливих «повторів».

Мислителі ХХ ст. будуть виділяти багато різноманітних факторів, що лежать в основі формування тоталітарних режимів. Особливо яскраво внутрішню різноманітність «червоної доби» демонструє відомий український мислитель-шестидесятник *М. В. Попович (1930 – 2018)* у своїй надзвичайно багатій на емпіричний матеріал книзі – *«Червоне століття»* [3]. Це фактично *енциклопедія усіх відтінків тоталітаризму* з такими нюансами, що певні узагальнення відносно природи тоталітаризму слід перевіряти на цьому матеріалі, щоб уникнути занадто абстрактних висновків, не підтверджених історичним досвідом.

Заслуга ж М. Бердяєва, на нашу думку, полягає в тому, що він виділив в якості провідного фактора тоталітарних практик *сакралізацію ідеології або перетворення ідеології на єдину, державну релігію з відповідними догматами та культами*. Такої ж точки зору дотримується дослідниця Столяр М. Б. у своїй книзі «Релігія радянської цивілізації», в якій розглядає такі псевдо-релігійні радянські практики як «радянський гуманізм» [4, 11–21], культ

майбутнього [Там само, 115-124], аскетизм [Там само, 44-52], комуністичний варіант хліастичної ересі [Там само, 107-114], священні виміри радянського хронотопу [Там само, 89-157] тощо.

Серед концептів нової псевдо-релігії М. Бердяєв перш за все досліджує *месіанізм*. Він стверджує, що Маркс створив міф про пролетаріат, всесвітня визвольна місія якого для нього (та його послідовників) є предметом релігійної віри [1, 83]. Визначальність змісту та спрямування суспільних процесів економікою, залежність людини від матерії розглядається в марксизмі як *гріх минулих часів*, – вважає філософ. В майбутньому людина, за Марксом, має звільнитися від неволі. І провідним суб'єктом, який здійснить це звільнення в масштабах усього людства, є пролетаріат – новий месія [1, 81]. Це явище Бердяєв називає секуляризацією давньо-єврейської месіанської свідомості [Там само]. Віру в абсолютну активність суб'єкта, яку Маркс успадкував від німецької філософії, він переносить на матеріалістичний ґрунт, створюючи основу підйому нового релігійного ентузіазму мас [1, 82].

Крім того, М. Бердяєв помітив той факт, що тоталітаризм визріває на ґрунті дехристиянізованих есхатологічних очікувань, що у певний момент історії *значно посилюються*. Взагалі концепт «кінця світу» є архетипом культури, і на цей архетип спирається дуже багато різноманітних практик, починаючи від судочинства і закінчуючи будь-яким хепі-ендом (англ. happy end). Сьогодні на телебаченні є багато програм, в яких з астрономічної, екологічної, біологічної чи бактеріологічної точки зору розповідається, яким чином загине людство і що буде на планеті «після людини». Особливо популярним є жанр фільму-катастрофи, що перетинається з пост-апокаліптикою [5]. Також есхатологічні страхіття є тим засобом, за допомогою якого політики та представники певних галузей науки намагаються впливати на масову свідомість з метою досягнення вигідних собі результатів: обмеження громадянських свобод, збільшення фінансування на певну галузь тощо. Ці страхіття існують не самі по собі, – вони притягають образ, в якому зосереджено надію на подолання смертельної загрози. Тобто вони існують в парі з образом псевдо-месії. політичного діяча, який обіцяє в разі свого обрання рішучі дії; певної галузі науки, представники якої запевняють, що за умови суттєвого збільшення фінансування вони зможуть вирішити проблему... Найяскравіше це видно на прикладі фільмів-

катастроф, де завжди знаходиться супер-герой, який сам або зі своєю командою рятує людство.

Також М. Бердяєв характеризує тоталітаризм як диктатуру активної меншості, яка засобами терору навіює страх у суспільстві [1, 59]. Цієї ж концепції «активної меншості» дотримувався Л. Гумільов, який на широкому історичному матеріалі продемонстрував так званий пасіонарний сплеск та його наслідки як результат дій саме активної меншості («пасіонаріїв»), які нав'язують свою владу і свою ідеологію [2].

В якості диктатури меншості тоталітарний режим ігнорує дійсність, емпіричну реальність, потреби людей, сфальшовує історію, не помічає кричущі факти тощо. Зокрема М. Бердяєв демонструє це на прикладі сприйняття більшовиками пролетаріату. Ця група (клас) не становила певну емпіричну реальність, бо у якості того, що науково фіксується, робітничий клас був кількісно мізерним. Більшовики надихалися релігійною ідеєю пролетаріату як визволителя – месії. Носієм же цієї ідеї могла бути будь-яка спільнота людей [1, 88].

Сьогодні ми задаємо собі питання: що виявиться сильнішим, імунітет проти тоталітаризму в країнах, що зазнали його руйнівного насильства, чи історична закономірність часткового повтору минулого на новому витку історії? І це, звичайно, не абстрактно-теоретичне питання.

Використані джерела

1. Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Наука, 1990. 222 с.
2. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало: популярные лекции по народоведению. Москва: Айрис-пресс, 2009. 384 с.
3. Попович М. В. Червоне століття. Київ: АртЕк, 2005. 888 с.
4. Столяр М. Б. Религия советской цивилизации. Київ : Стилос, 2010. 178 с.
5. Фильм-катастрофа. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0>

*Величко О. Б.
(Україна, м. Київ)*

ДОГМАТИЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ КУЛЬТУРИ ЯК ОЛЮДНЕННЯ МИРУ І ОБОЖЕННЯ ЛЮДИНИ о. С. БУЛГАКОВА

У цьому році виповнилося 90 років від тоді, коли з 17 по 19 травня у вже далекому 1930 р. під Парижем у невеличкому містечку Менюль відбувся «З'їзд православної культури». Саме такою назвою в умовах нової реальності його учасники задекларували ті завдання, які постали перед православними вигнанцями зі знищеної більшовицьким режимом постімперської Росії. З 50-ти його делегатів представництво філософсько-богословського гурту, тісно пов'язаного своїм навчанням чи то професійним зростанням з українською землею (і передовсім – з Києвом), було достатньо вагомим. На з'їзді виступив з доповіддю «Культура і апокаліпсис» киянин М. О. Бердяєв, а одним із організаторів її був колишній екстраординарний професор Київського університету св. Володимира і міністр віросповідань в уряді гетьмана Павла Скоропадського В. В. Зеньківський. Активну участь у з'їзді приймали колишній приват-доцент Київського університету В. М. Ільїн і уродженець Єлисаветграду (нині – м. Кропивницький), випускник Одеського (на той час – Імператорського Новоросійського) університету Г. В. Флоровський. А доповідь, «Догматичне обґрунтування культури», колишнього екстраординарного професора Київського політехнічного інституту С. М. Булгакова згодом, як єдина із чотирьох заслуханих на з'їзді, була опублікована у 7 номері того ж року у «Вістнику РСХД». Цікавим у тих дискусіях став вектор осмислення теми: мова йшла не про педагогічне обґрунтування вагомості і значення культури в сучасному світі, переповненому «життєвими питаннями сучасної православної свідомості» [2, 12] і подекуди вже їх позбавленої, як акцентував у своїй доповіді «Труднощі сьогодення у справі будівництва православної культури» Г. П. Федотов, а про вміння співвіднести православну культуру з конкретними життєвими проблемами культури та суспільства у цілому. Учасників цікавив передовсім аксіологічний аспект цього питання в контексті онтології культури. Саме тому, найбільша увага була прикута до доповіді о. С. Булгакова.

Догматичне обґрунтування культури – це, також, і пошук відповіді на питання як її етимології, так і її функціональних характеристик. А оскільки носієм і співтворцем культури є людина, тому розпочинати пошук відповіді на них варто, як писав о. Сергій Булгаков, саме з «теми людини», із замислу Божого про людину як творчу істоту, створену за образом і подобою Божою. «Бог створив людину так, щоб вона образ Божий здійснила у своїй подобі» [1, 8], у подобі до Того, за образом Якого вона і була створена. При цьому, образ Божий в людині варто розглядати, як зазначає Булгаков, у двох площинах: як *даність*, де творчість, свобода і здатність до абстрактного мислення визначаються рисами образу Божого в людині, так і як *заданість*. У свою чергу, саме поняття заданості варто розглядати у контексті ціле покладання: людина покликана Творцем обробляти і берегти Едем, тобто той світ, у якому вона оселилася, пізнавати його і давати йому імення усім створеним Творцем створінням, що, як писав о. Сергій, дозволяє констатувати про цю справу як «справу до-творення світу» [Там само]. Звідси, культура – це сфера співтворчості Творця і його творіння. Отже, як зазначає Булгаков, «...тема людини вкладена в неї Богом, а завдання людської творчості – здійснення і розвиток цієї теми» [Там само].

Однак, природа людини така, що вона є істотою родовою, тобто живе в громаді-сім'ї, як «жива і та живуча багатоедність» [Там само]. Тому духовний простір громади (суспільства), який оформляє його матеріальну складову і форматує принципи організації діяльності кожної людини в спільноті, визначається **культурою**. Ще в Едемі!?

Але з Адамовим гріхопадінням з'явився внутрішній надломом, втрата сили творчих можливостей і ступеню подоби Божої в людині. Усвідомлення очевидності буття Духу поступально відходить, але лишається усвідомлення очевидності, як писав Булгаков, «буття плоті миру-світу», коли людина опиняється «у полоні цієї плоті» [1, 9]. Як наслідком того її творчість відзначається трагічною роздвоєністю і розкривається у боріннях духу і плоті. Так формуються вже два альтернативні шляхи реалізації творчого потенціалу людини: світ-шлях свободи творчості особистості, тобто, культури і світ-шлях цивілізації – як «шлях прилаштування до умов природного життя» [1, 9], які співіснують і взаємодіють одне з одним як шляхи Каїна і Авеля.

Справжнім викликом сьогодення є об-мир-щення (секуляризація) культури, що, з точки зору отця Сергія, робить цю

роздвоєність шляхів, цей виклик більш жорстким у порівнянні з вибором язичника або старозавітної людини, у яких виразність відділення релігії від цивілізації не була настільки очевидною, як і «трагізм культурної творчості» на відміну від сьогодення. У цьому трагедія новозавітної людини. Проте, з закономірно наслідковим відчуженням, відстороненням людини від світу розширюються можливості для її рефлексії. А від народження Нової людини – нового Адама, який «освітлює будь яку людину прийдешню у світ» [1, 10], з'являється і шанс очистити, відтворити, склеїти роздвоєний, розбитий на шматки світ-миръ шляхом очищення від копті гріху і обожнення самої людини.

Вживане о. С. Булгаковим російською слово «миръ» несе у собі кілька значень:

- «миръ» як всесвіт і синонім вживаного грецької етимології слова «космос»;
- «миръ» як «мир людський», як спільнота людей, громада;
- «миръ» як стан порозуміння, компромісу, як такий стан людської спільноти, де відмовились від протистояння, війни.

У сучасній українській мові у першому значенні слово «миръ» (як космос) вже майже не вживається, залишивши по собі лише у пам'яті народній приказки та говірки, як то: «по миру пустити». Приблизно така ж доля спіткала це слово у другому його значенні. Як приклад, пам'ятаємо: «миром Господу помолимося». Сучасною українською це слово вживається лише у третьому значенні, але для о. С. Булгакова цікавими для аналізу є лише два перших смисли.

Сам по собі миръ-космос передовсім сприймається, як зазначає Булгаков, у значенні «небо і земля» і «у цьому сенсі світ незнищуваний і він буде преображений» [1, 10]. Сам по собі і у собі він не несе ані добра, ані зла, як той простір, що наповнюється першим або другим. Власне, наповнення миру-світу злом, коли після гріхопадіння світ «у злі лежить», або, як пише о. С. Булгаков, «миръ, що в хворобі знаходиться» [1, 10], є результатом відступу від істини-добра-краси людини. Тому через людину «миръ» і потребує спасіння. Тут спасіння сприймається у значенні лікування від токсичності гріха (як відступу від добра), як «неперервна боротьба з миром -світом за духовне існування» [1, 10]. І що важливо: мова йде не про протистояння матеріального та духовного, а про протистояння мертвого і живого. Не випадково Спаситель і приймається як Той, хто смертю смерть поправ і вічне життя

дарував. Тому, як пише о. С. Булгаков, «...християнське життя є неперервна боротьба зі світом-миром, боротьба за духовне існування» [1, 10]. І перемогти у цій боротьбі можливо лише на шляху преображення людини, яка творить культуру шляхом аскези, де аскетизм, як мистецтво-мистецтв і шлях до обожнення, не протиставляється культурі, а має спільний з нею духовний початок в людині. Бо ж саме людина творить світ у якому вона живе. Людина створена за образом і подобою Божою і, таким чином, не спів-вимірна світу цьому, бо ж вона сама вміщає у собі цей мирь-світ і від неї він знаходиться у залежності. Об-мир-щення ж культури переформатовується і цементується в цивілізацію, веде до цивілізаційно-культурної роздвоєності.

Звідси, цивілізація визначається як «об-мир-щення» культури, де духовні потреби підпорядковуються матеріальним, функціональні характеристики якої зорієнтовані, передовсім, для угамування матеріальних потреб людини-суспільства, облаштування людини у мирь-світі. Натомість, культура – це творча реалізація, вияв духовного в (через) матеріальне, реалізація ціннісного потенціалу, духовних смислів на шляху преображення людини, як відгук на оклик в стяганні благодаті – творіння подоби Божої, відтворенні чистоти того образу, за яким у задумі Творця прийшла людина у цей світ. Ось чому, на переконання о.С. Булгакова, іншим завданням, як похідним від першого, а не навпаки, є преображення людиною мирь-світу через його олюднення, де під олюдненням розуміється відтворення і творіння мирь-світу за цінностями-сміслами вже преображеної, духовно чистої людини. Бо ж саме смисли-цінності і визначають характер культури, а стан-характер культури – міру скутості її цивілізацією. Як приклад, за цитатою автора доповіді, «...якби більшовики в Росії змогли здійснити свій ідеал цивілізації, вони б повернули людину у допотопні часи» [1, 12]. Цивілізація сама по собі не є зло. Зло ховається у смислах-цінностях, у відчуженості і недбалості занапащеної людини до занедбаного нею ж світу.

Використані джерела

1. о. С. Булгаков. Догматическое обоснование культуры (Речь о. С. Булгакова на съезде православной культуры) / Вѣстникъ РСХД. Парижъ, 1930, № 7. С. 8-12.
2. Съездъ православной культуры / Вѣстникъ РСХД. Парижъ, 1930, № 7, С. 12-16.

Кислий А. О.
(Україна, м. Чернігів)

РАДЯНСЬКА ІДЕОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Важливим аспектом формування сучасного українського суспільства є вирішення питання взаємодії Церкви та держави, гармонійне поєднання релігійних і національних чинників в їх перспективі та з точки зору історичної ретроспективи. Питомою вагою процесів націє- і державотворення є маніфестація своєї ідентичності за допомогою релігійних символів. Відповідно, визрівання громадянського суспільства в Україні сприяло динамічному відродженню й активізації релігійного життя та актуалізувало науковий інтерес до вивчення особливостей державно-церковних відносин у радянський період.

У Радянському Союзі виникла справді унікальна ідеологічна модель державно-церковних відносин. В її основу лягли ідейно-світоглядні розходження між релігійними (християнськими) і державними (соціалістичними) ідеями щодо ролі Церкви у суспільному розвитку. Радянська ідеологія та політика у релігійній сфері докорінно відрізнялася від політики авторитарного (Франко) та навіть фашистського (Муссоліні) і нацистського (Гітлер) режимів. Не дивлячись на встановлення суцільного контролю над Церквою й отримання від неї беззастережної підтримки, вони не передбачали абсолютного викорінення релігії із суспільної сфери. Радянський «квазірелігійний експеримент» полягав не лише у знищенні релігій, а у виробленні такої ідеології, що мала всі ознаки нової релігії з її комуністичною апологетикою, культовими практиками та атрибутами. Вона конструювалася великою мірою в телеологічному форматі, який повинен був «зняти» потребу в традиційних релігійних запитах. В партійних документах та офіційній ідеології можна знайти також есхатологічну концепцію, і своїх «святих», і «святе передання», і псевдо-сакральну ієрархію, і святково-обрядовий цикл, і визнання лише власних істин та нетерпимість до будь-яких інших.

Амплітуда ідеологічних коливань у Радянському Союзі була досить відчутною. Вона з певною послідовністю реалізовувалась від кривавого терору, який призвів до знищення десятків тисяч священників та мирян, до ідеї власної релігійної системи. У

найбільш загальних виявах така модель проявилась у тотальному контролі сфери релігійної життєдіяльності вірних, майже цілковитого унеможливлення культової практики, репресій релігійних діячів тощо. Звичайно ідеологічна мета вимагала створення ефективного державного механізму для ліквідації «релігійних забобон» та впровадження у життя марксистсько-ленінських постулатів соціалістичного будівництва. Релігія та релігійні організації довгий час вважались єдиною контрреволюційною силою, що здатна впливати на маси, і тому держава виділяла значні ресурси на розроблення і проведення політики державного « наукового атеїзму». В історії це був один із прикладів того, як влада намагається опікуватись світоглядною, досить глибокою за своєю суттю, проблематикою.

Радянський режим, за всіх його добре відомих характеристик, першочергово намагався зламати православ'я, спрямувавши свої сили проти Російської (Руської) православної церкви. Відвертий терор і свавілля, які були застосовані до єпископату, духовенства і мирян, позиціонувалися на особистих закликах «вождя революції» Леніна придушити спротив духовенства, використовуючи розстріли до тих пір і стільки, щоб це не було забуто впродовж багатьох десятиліть.

В основі державно-церковних відносин було жорстке відокремлення церкви від держави та використання церкви більшістю як інструменту для державної легітимізації. Оскільки взаємини Церкви і держави завжди мали суттєве значення для розвитку суспільства, то Православну церкву небезуспішно намагалися трансформувати на ідеологічний придаток державно-партійного апарату. Внаслідок утиску Церкви, чисток серед священства, корекції богословської думки, підтримки цілковито лояльних ієрархів на провідних посадах влада мала певні успіхи в цій справі. Релігія обмежується відведеним для неї гетто, а релігійні організації ставляться під цілковитий контроль та, по можливості, використовуються для досягнення цілей радянської ідеології. Це дозволяє перетворити РПЦ та інші релігійні інституції на достатньо ефективно знаряддя власної внутрішньої та зовнішньої політики.

Політика, яка проводилась Москвою в різних республіках, великою мірою визначалася характером релігійної культури та практики народів. Революційні події 1917 р. на території України пустили зародки національної ідеї, що частково були реалізовані у боротьбі за автокефалію православної церкви. Проголошення у

1921 р. УАПЦ та її діяльність в еміграції разом з іншим християнським світом залишалась атрибутом можливого майбутнього українського суспільства у його релігійному визначенні. З початком Другої світової війни суттєвих змін зазнає модель державних церковних відносин на західноукраїнських землях, де відчутним залишався вплив греко-католицького сегменту. Важливим мотиватором державної релігійної політики тут була боротьба з релігійним підпіллям як «українським буржуазним націоналізмом». Вона проявлялась у формі репресій щодо тих, які висловлювали найменше невдоволення радянською політикою, знищенням священства і мирян, які ідентифікували себе із греко-католицькою чи православною церквою та сформованою у їхньому лоні духовно-культурною традицією.

Регулюючи суспільне життя, радянська держава створила законодавчі рамки функціонування релігії та Церкви. Хоча офіційно законодавчий корпус у сфері «релігійних культів» базувався на підписаному Леніним декреті про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, його базові принципи мали більш обмежувальний характер для релігійних об'єднань. Невипадково, що ще до проголошення незалежності України влада ухвалює рішення, які були спрямовані на подолання негативних наслідків радянської державної політики щодо релігії і Церкви. Відносно ліберальні закони молодій державі у сфері свободи совісті зберігали норму жорсткого розмежування церковної та державної сфер і, разом з тим, не могли вирішити проблеми релігії та Церкви в умовах нової соціальної реальності, що стала джерелом досить гострих суперечностей у питаннях національної ідентичності. Зрештою це свідчить про не досконалість нинішніх державно-церковних відносин та взаємин Церкви і суспільства.

Після розпаду СРСР задекларовані в релігійній сфері духовно-моральні цінності, які схвалюються світовими демократіями, мають суттєві розбіжності з реальністю. РПЦ повертає у царину релігійного життя імперські ідеали, при цьому підкреслюючи протиприродність розпаду Радянського Союзу і необхідність повернення східнослов'янських народів у єдину спільноту. Маючи значну підтримку держави, вона залишається могутнім засобом впливу та тиску на православний світ з метою його мобілізації для створення полюсу сили по відношенню до західної «секулярної імперії зла». Інтернаціоналістська риторика РПЦ, що є фактично продовженням радянської ідеологічної конструкції, заступається

великодержавним російським шовінізмом з відчутним його зв'язком із старою російською імперською традицією, де російський народ та Церква має особливий статус.

Нині українське суспільство, яке пройшло через інтенсивний «квазіатеїстичний експеримент», декларує значний попит на віру в Бога, релігійну мораль, демонструє високий рівень довіри Церкві тощо. Релігія та релігійні організації на пострадянському просторі перетворилися на досить серйозних, в порівнянні із західно-європейськими демократіями, акторів соціальної сфери. Зрозуміло, ці роль не однаково, іноді доволі суперечливо сприймається самим соціумом. Очевидно, що Церкві необхідно вести велику роботу для встановлення реального плідного діалогу з суспільством для взаємної користі. Служіння Церкви в радикально інакших соціальних умовах і в інакшому світі не може безмежно спиратись виключно на багатовікову традицію, а зняття державних обмежень поставило перед Церквою необхідність дати, в богословському сенсі, адекватні відповіді на виклики сучасності.

Дослідження радянської партійно-державної ідеології щодо релігії і Церкви свідчить, що сучасні суспільні утворення часто не мають у своїй основі таких монолітних ідеологічних блоків, якими вибудовувала себе радянська система. Успадкований високий рівень взаємозв'язку та тісного переплетіння релігії і Церкви з політикою, значним чином впливає на світосприйняття людини. Ерозія старих цінностей не проходить безслідно, створюючи значний дефіцит маневрів для повноцінного повернення релігії у сферу морально-духовного здоров'я суспільного життя. Різновекторність соціокультурних запитів сучасного суспільства залишає надто широкий простір для нових ідейних концептів розвитку українського суспільства, української нації, продукує нові лінії формування українського соціуму.

Використані джерела

1. Андрусишин Б. І., Бондаренко В. Д. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. 387 с.
2. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія]. Київ: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 272 с.
3. Єленський В. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. 419.

*Малеєв К. С.
(Україна, м. Київ)*

ЛЮДИНА ЕПОХИ ТОТАЛІТАРИЗМУ

Почнемо з поняття «тоталітаризм» та його походження. Коли ми говоримо про тоталітаризм, то зазвичай звертаємо увагу на два аспекти. По-перше – на те, що тоталітаризм асоціюється з жорсткістю і підпорядкуванням однієї людини якійсь іншій людині чи інституції. І що цей процес супроводжується репресіями. По-друге – тоталітаризм асоціюється із суспільним злом, відповідно протистояння йому – з добром. При цьому аналіз тоталітаризму зазвичай зводиться до розгляду різних тоталітарних практик, та до виявлення його ознак. З іншого боку, якщо ми звернемо увагу на історію людства, то будемо вимушені визнати, що більшість ознак тоталітаризму відомі принаймні з початку писемної історії. І тут виникає закономірне запитання: якщо ознаки тоталітарних суспільств існували протягом всієї світової історії, то чому люди не виокремили тоталітаризм як явище раніше, адже люди, зазвичай, досить спостережливі. Якщо з'являється якесь нове явище, то люди його помічають, фіксують, починають про нього говорити та писати. Перечитуючи давніх філософів і істориків ми бачимо, що вони виокремлюють багато різних суспільних форм – від деспотизму і монархії, до демократії і охлократії, а трохи згодом, з'являються уявлення про імперії, республіки, теократії, держави, національні, соціальні, професійні, військові і релігійні спільноти. А ось тоталітаризм, як явище усвідомлюється лише в 20-30-ті рр. ХХ ст. Тому, коли ми говоримо про епоху тоталітаризму, то ми маємо на увазі в першу чергу ХХ і початок ХХІ ст. При цьому, ми абстрагуємося від життя рабів на великих будівництвах давнього сходу, або порядків, що існували в закритих монастирських братствах європейського середньовіччя.

Тож постає логічне питання, чому саме на початку ХХ ст. людство усвідомлює існування такого феномену як тоталітаризм? Щоб відповісти, звернемось до того, як, навіщо і в якому контексті люди усвідомлюють це явище.

Власне сам термін «тоталітаризм» вперше використовує італійський публіцист і політик ліберального напрямку Джованні Армедола в 1923 р. Він використовує його в суто негативному контексті, вказуючи, що в Італії під керуванням Муссоліні тотально придушуються індивідуальні людські свободи. Як не дивно, але трохи пізніше теоретики італійського фашизму і сам Муссоліні проголосили тоталітаризм чимось не тільки позитивним, але й

таким, що потребує ретельного втілення в життя. При цьому, сам Муссоліні, у притаманній йому манері, визначив сенс тоталітаризму яскравою фразою, зазначаючи, що тоталітаризм це коли «Все в межах держави, нічого поза державою, нічого супротив держави». Пізніше нацисти в Німеччині повністю підтримали цю точку зору і оголосили, що тоталітаризм – це прогресивне суспільне явище, яке притаманне Німеччині та Італії. З цього часу сам термін став застосовуватися як загальна ознака для певної форми суспільного устрою, а не тільки як особливість якоїсь окремо взятої країни.

Таким чином, аналізуючи історію самого поняття «тоталітаризм» ми бачимо, що з самого початку воно вибудовується в контексті двох інших понять – поняття свободи (тоталітаризм як заперечення свободи), і поняття держави (тоталітаризм як утвердження держави). Власне вже в цьому контексті Свобода – Держава і лежить відповідь на питання, а чому саме в ХХ столітті люди звернули свою увагу на тоталітаризм. Починаючи з ХVІІІ ст. і далі – все ХІХ і початок ХХ – це триумфальне нарощування дискурсу свободи в європейському публіцистичному, політичному і ідеологічному житті. На початку ХХ ст. свобода стає абсолютною Європейською цінністю, яка об'єднує практично всі політичні та ідеологічні течії. І саме тому СВОБОДА стає тією мірою добра і зла, що дозволяє побачити та ідентифікувати тоталітаризм¹. В цьому сенсі різниця між прихильниками тоталітаризму і його противниками полягала лише в тому, що прихильники вважали державу інструментом здобуття свободи, а тоталітарну державу – абсолютним інструментом здобуття свободи. На відміну від них противники тоталітаризму вважають тоталітарну державу інструментом придушення свободи. І ця дискусія, яка з висоти сьогодення здається безглуздою, в силу очевидності відповіді, насправді не така вже й безглузда.

Справа в тому, що саме вся друга половина ХІХ ст. і початок століття ХХ пройшли на тлі процесу здобуття свободи різними Європейськими націями. Головним інструментом здобуття цієї свободи стало створення власних національних держав. Тільки в результаті Першої світової війни таких держав в Європі офіційно утворилось вісім, і ще три переформатувалися з монархій в

¹ Свобода не завжди була безумовною цінністю. Більше того, бували часи і суспільства в рамках яких свобода сприймалась як нещастя. Зрозуміло, що в рамках такого світосприйняття ідея тоталітаризму просто не могла бути проявлена. Див: *И. Н. Данилевский. Восприятие свободы/несвободы в домонгольской Руси. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва. <https://publications.hse.ru/articles/99027100>*

республіки. У своїй більшості це були держави, які усвідомлювали цей процес як інструмент звільнення власних народів від колоніальної залежності. Проте, в деяких випадках цей процес сприймався як засіб звільнення від монархічного минулого, інструмент об'єднання народу чи здобуття гідного місця в світі. Тому дискусія про свободу між лібералом і тоталітаристом була не такою вже й простою. Позиція, яка захищала свободу розпоряджатися своїм майном, життям, індивідуальними правами і підкоряти себе своїм приватним цілям протистояла позиція, яка захищала свободу будувати гідне майбутнє свого народу і взагалі – свободу брати участь у перетворенні світу в напрямку певного «звільнення».

В цьому аспекті ідеї, які живили італійський фашизм німецький націонал-соціалізм і радянській комунізм були дуже схожі. Та й держави, які вони побудували, мали багато спільного. Саме це дозволило вже після другої світової війни ряду західних експертів і науковців віднести СРСР до типу тоталітарних режимів.

Звісно, що в самому СРСР це категорично заперечували. Але не тільки тому, що після закінчення Другої світової війни будь яке порівняння з Німеччиною і Італією сприймалося як образа. Але ще й тому, що насправді в основі правлячої ідеології як Італії часів Муссоліні, так і Німеччини часів Гітлера лежала абсолютизація держави як такої. І одні, і другі своєю ціллю ставили побудову такого світового порядку, коли світ буде керуватися кількома наддержавами в число яких ввійде як Італія, так і Німеччина.¹ Таким чином держава сприймалась не тільки як інструмент визволення, але й як мета – як самоціль. Сама держава перетворювалася на абсолютну цінність. А радянська, комуністична, ідеологія заперечувала самоцінність держави. До неї, принаймні офіційно, ставились лише як до інструменту побудови бездержавного світового ладу – комунізму. Незважаючи на те, що держава в Радянському Союзі приблизно до середини 50-х – 60 рр. позиціонувалась суто інструментально, насправді вона дуже скоро перетворилась не тільки на самоціль, але й на офіційну мету життя і діяльності радянської людини², подібно до того, як це було в Італії і Німеччині напередодні і під час Другої світової.

Таким чином, справедливо констатувати, що тоталітаризм – це абсолютизація держави та її інституцій – інструмент здобуття

¹ Насправді це дуже схоже на сучасну Путінську ідеологію.

² Це добре видно по еволюції кваліфікації політичних злочинів. Якщо в 20-ті – 30-ті роки розстрілювали і саджали ворогів народу, радянської влади і особисто Сталіна, то в 60-ті – 80-ті, репресували тих, хто скоїв злочини проти держави і всього суспільно-політичного ладу.

свободи перетворюється на самоціль. А тоталітарну державу можна визначити як державу абсолютну. Ту, в якій всі риси держави доведено до логічної межі.

Мережі довіри. З моменту перетворення Європи на спільноту суверенних держав в XVII ст. держава як інститут підпорядковує собі і монополізує все більшу кількість людських взаємин, намагаючись грати роль універсального посередника. Це стосується будь-яких держав. Просто в рамках тоталітарних держав ці процеси досягають своєї завершеності. Найбільш відомою і вивченою монополією в цьому сенсі є монополія на насильство. І дійсно, практично всі держави останніх 400 років намагаються монополізувати право на насильство, аргументуючи це тим, що державний контроль над насильством зменшує рівень насильства як такого. Насправді, ані соціологією, ані історично це не підтверджується. Рівень насильства в Європі, наприклад в XX ст. був аж ніяк не менший, ніж в XV чи XVI ст., особливо якщо ми візьмемо до уваги світові війни і практику масових репресій в тоталітарних державах.¹

Насправді, є ще одна монополія, яку з різним ступенем успіху намагаються встановити держави. Це монополія на довіру. Тоталітарні держави відрізняються як раз тим, що просунулись в цій справі найдалше. Зворотною стороною встановлення монополії на довіру є руйнування існуючих мереж довіри, що забезпечували більш-менш стійке положення людини в світі². Держава прагне того, щоб сім'ї, громади, друзі, різні спільноти (включаючи професійні і за інтересами), сусіди, торговці, виробництва і підприємства – вся сфера людського спілкування була **опосередкована** нею самою. В пізньому Радянському Союзі простий, законослухняний городянин не міг викликати друга сантехніка щоб той відремонтував йому кран чи каналізацію. Натомість він повинен був звернутися в державну інституцію – ЖЕК, аби оформити ці відносини офіційно³. Бо якщо сьогодні ти зміг домовитися про якісь господарські речі без посередництва держави, то завтра ти домовишся про те, щоб захопити владу в країні.

Якщо ми уважно подивимось на репресивні практики радянських часів, то звернемо увагу, що більшість звинувачень, які офіційно висувалися в ті часи – це звинувачення в різних *змовах*. Тобто по суті людей звинувачували в тому, що вони про щось (немає значення про що саме) домовились без посередництва

¹ Див. Чарльз Тіллі «Демократія».

² Там же.

³ Оскільки ця вимога часто порушувалась, то виник навіть спеціальний термін для подібного роду обороток: «Зробити щось по благу», чи – «Скористатися благом».

держави. У зв'язку з цим наведу цей епізод з історії моєї родини. Справа в тому, що мої батько і тесть познайомилися на початку 1950-х рр. у таборі для ув'язнених в Казахстані. Батько, звертаючись до мого майбутнього тестя, шуткував: «Ваня, ты счастливый человек – ты знаешь за что сидишь». І дійсно, 17 річний Іван Морару в 1947 р. створив у північній Молдові молодіжну організацію «Сабля правди» з декількох однолітків і навіть написав Сталіну листа. За це був засуджений до смертної кари, яку потім замінили на 20 років ув'язнення. А мій батько – Сергій Малеев, в тому ж 1947 р., будучи курсантом авіаційного училища в Оренбурзі ніяких організацій не створював, а просто дозволив собі обговорювати з двома товаришами якісь загальні речі, за що отримав 10 років ув'язнення (один з цих «товаришів» виявився штатним інформатором НКВС). Не зважаючи на те, що один знав за що сидів, а інший ні – їх обох звинуватили в одному і тому – у змові. Злочином було саме те, що люди намагались створити мережу довіри без участі держави, чи афілійованими з нею структурами, як то офіційних профспілок чи комсомолу.

Зрозуміло, що ця боротьба держави з мережами довіри не завжди була переможною. Це стосувалось двох аспектів. По-перше, в середині державного апарату складались власні, неформальні зв'язки, які забезпечували довіру чиновників і можновладців один до одного. Без цієї неформальної довіри державний апарат втрачав ефективність. Але з іншого боку саме ці, неформальні відносини ставали життєдайним підґрунтям для корупції і різних змов, які загрожували стабільності самої держави. У цій боротьбі, між легальним порядком і неформальною мережею неформальної довіри в серці самої держави, в державному апараті, легальний порядок так ніколи і не переміг. Ані в Радянському Союзі, ані в Німеччині, ані в Італії. І я думаю, що в Північній Кореї також. Більше того, всі без виключення тоталітарні держави капітулювали в цій боротьбі і не спромоглися остаточно інституціоналізувати свою верхівку. Тому, в кінцевому підсумку все трималось на персональному і неформальному ставленні до першої особи в державі. Звідси ж і чисельні, притаманні всім відомим тоталітарним режимам запевнення, як з боку чиновників, так і з боку простих громадян в особистій любові до вождя. Бо любов – це і є вираження особистого, неформалізованого ставлення. Основа персональної довіри. По-друге, існували та існують такі мережі довіри, руйнування яких є вкрай важким з огляду на складність проникнення в середину цих мереж. Наприклад, якщо вони склалися всередині деяких діаспор, національних чи сексуальних

меншин, тощо. Завдання проникнення в середину Ромської громади надто складна, аби без особливої потреби її виконувати. І робота з Кримськими татарами, чи Інгушами виглядає надто важкою. Та й кар'єру (якщо ти офіцер КДБ) на цьому не зробиш. Тому тоталітарні режими часто надавали перевагу репресуванню всієї спільноти, яку не мали можливості розкласти зсередини.

Політика руйнування незалежних мереж довіри призвела до цілого ряду важких наслідків. Коли Радянський Союз розпався і та держава, що монополізувала довіру своїх громадян, перестала існувати, то виявилось що цим громадянам взагалі відтепер нема кому вірити. Люди опинились сам на сам зі своїми проблемами. А спроби домовитися між собою часто-густо закінчувалося фіаско тому, що зворотною стороною відсутності сталих мереж довіри було намагання бути «найрозумнішим» і використати чужу довіру виключно на свою користь.

Ще однією стороною ситуації стає недовіра до представників тих груп, які зберегли чи відтворили певну довіру один до одного. Особливо це стосується груп, в середину яких важко потрапити з об'єктивних причин. Весь час виникають підозри, що представники цих груп мають перевагу перед усіма іншими, бо довіряють один одному і допомагають один одному, а всі ті, хто до них непричетні, залишаються сам на сам зі світом, не знаючи кому довіряти. В дев'яності роки навіть виник узагальнюючий образ закритої спільноти, що насправді керує світом і шкодить пересічним людям – почали говорити про всесвітню масонську змову.

Дефіцит довіри, що виник у зв'язку з руйнацією державної монополії, призводить до логічного висновку, що треба цей дефіцит чимось заповнити. І більшість з нас, нажаль, апелює в цьому питанні до тієї ж держави. Мовляв може зараз держава і не виконує своїх функцій та їй не можна довіряти, але якщо ми доб'ємося від держави, щоб вона виправилась, то все налагодиться і ми отримаємо, нарешті, впевненість в собі та в людях, які нас оточують, у майбутньому власної країни. Мені здається, що це – хибний шлях. *Нездатність побудувати сильну державу, що дозволить їй зіграти роль універсального посередника між людьми – це наша перевага, а не недолік.* Оскільки саме той факт, що держава не здатна на сьогодні монополізувати довіру, дає надію на те, що люди самі навчаться довіряти один одному, вибудують стійкі мережі довіри і сформулюють на цьому фундаменті сталі цінності. Саме це в решті решт стане тим запобіжником, який не дозволить державі перетворитися з інструменту здобуття свободи на абсолютну мету діяльності, яка зводить саму свободу до примітивного процесу служіння.

Митрофанова Я. А.
(Україна, м. Чернігів)
Науковий керівник:
д-р філос. н., проф. Столяр М.Б.

МЕНТАЛЬНІСТЬ ТОТАЛІТАРНОГО ТА ПОСТТОТАЛІТАРНОГО СУСПІЛЬСТВА

В період існування Радянського Союзу на світ з'явилося декілька поколінь людей, яких називають носіями ментальності тоталітарного суспільства. Нажаль, в літературі подекуди замість наукової конкретизації відповідних реалій пропонуються методологічно неадекватні схеми, які створюють абстрактний образ радянської людини. Наприклад, М. Кисельова пише, що громадянин СРСР підозрілий до всього, що стосується «нового» та «іншого», недовірливий, пасивний, песимістичний, задрісний і тривожний [2]. І пані Кисельова не дуже переймається з того приводу, що на сьогодні більшість провідних вчених, педагогів, лікарів, художників, письменників та поетів – людей творчих та відповідальних народилися за часи СРСР...

Менш кидається в очі абстрактність іншого підходу, коли певні риси приписуються окремому поколінню. Наприклад, група психологів під керівництвом В. І. Пищик виділяє три таких покоління і стверджує, що для радянської людини 1940–1945 р. н. характерні такі культурні цінності, як «вірність традиціям», «відкритість», «сердечність», «дисциплінованість», «повага до влади». Перехідне покоління (1980–1985 рр. і 1960–1965 рр.) схильне до горизонтального індивідуалізму. Серед його яскраво виражених параметрів називаються «душевність», «роз'єднаність», «самостійність», «недовіра до влади», «волелюбність», «анархія», «холодність» і «суперництво». А представників 1975–1980 рр. народження за даними наведеного дослідження характеризують прагматизм, орієнтація на успіх, на першорядне задоволення матеріальних потреб, також стверджується, що в них «відсутнє сприйняття соціального минулого як об'єкта прийняття» [1].

Можна помітити, що «радянська людина» як ідеологічне поняття радянських часів та «радянська людина» як термін вище процитованих дискурсів певним чином пов'язані між собою. Формою зв'язку слугує операція заперечення, тобто друге поняття заперечує попереднє, але залишається таким само ідеологічним, а не науковим – тільки з протилежним знаком. Ми вважаємо, що

відповідне дослідження може бути більш об'єктивним, якщо його автори використовують хоча б *принцип амбівалентності*. Ще краще, якщо вони усвідомлюють можливість *цілого спектру відмінностей* в межах кожного окремого покоління. Для того ж, щоб дійсно знаходити щось спільне у цьому спектрі відмінностей, треба здійснювати аналіз *культурологічними засобами*, які дозволяють *побачити реальність в усій її повноті*.

Ми ж будемо намагатися показати ті риси радянської ментальності, які частково успадковані масовою свідомістю нашого часу, коли під новими формами виступають старі реалії. І що цікаво, – досить часто ці люди народилися вже за часів незалежної України. Якщо серед представників культури радянських часів ще можна знайти людей з універсальною антитоталітарною рефлексією, то молодь, яка безпосередньо не стикалася із класичним тоталітаризмом та посттоталітаризмом, може 1) приймати неототалітарні практики за щось позитивне або 2) взагалі не відрізнити їх від європейського дискурсу.

Сакральна ідеологія та принцип партійності. Не дивлячись на те, що офіційно ідеологією марксизму був діалектичний матеріалізм, реально і діалектику, і матеріалістичне розуміння суспільних процесів було витіснено сакралізованою ідеологією або псевдо-релігією [5, 5–8]. Наприклад, зв'язати усі республіки СРСР в єдиний економічний вузол – це була ідеологічна мета, яка в більшості випадків не мала «матеріалістичного сенсу». Везти сировину за тисячі кілометрів в іншу республіку було вкрай не вигідно, але *ідеологічні цілі в межах тоталітарної держави завжди вищі за економічні розрахунки*. Така «економіка» дивом проіснувала на ентузіазмі окремих людей стільки років. В добу так званої «перебудови» виникло дуже смішне гасло: «Економіка має бути економічною!» Та деполітизувати економіку ми не змогли до нашого часу. Наприклад, у правлячій партії не можуть знайти потрібного фахівця з дуже важливого для держави питання. Але такий фахівець є, наприклад, в опозиційній партії. Чи запросять його, – залежить від ступеню віддаленості менталітету правлячої верхівки від принципу партійності, який дістався у спадок з радянських часів, але в зміненому вигляді. На сьогодні можна констатувати, що таких прикладів практично не було.

Владоцентризм. Влада як валюта. В радянські часи за гроші важко було купити щось якісне. Проте інститут влади давав можливість заходити до магазинів і баз з «чорного» входу (цей вхід

треба було б назвати «білим», а головний – чорним). Частота відвідин товарних складів була пропорційною до службового статусу особи. Влада виступала в якості ефективного, навіть вирішального додатку до «дерев'яних» грошей. Що сьогодні? Маємо дещо подібну ситуацію: людина, яка займається бізнесом, змушена йти в політику, прагнути до влади, щоб захистити цей бізнес від рейдерства та інших «неприємностей». Розірвати зв'язок бізнесу та інститутів влади, грошей та влади поки що не вдалося.

Культурний та політичний дальтонізм. Радянська людина з дитинства звикала сприймати все, що відбувається, в чорно-білій оптиці негативного або позитивного, матеріалістичного або ідеалістичного, прогресивного або регресивного, істини або брехні. Кольори, напівтони буття подекуди просто не сприймалися, ніби вони взагалі не існували. Коли, наприклад, студенти вивчали багатозначну логіку, вони обурювалися, нащо їм оці «буржуазні штучки»: все має бути чітким і зрозумілим, тобто або істиною або заблудженням. Складність, неоднозначність, поліфонічність буття залишалася за межею сприйняття, і сьогодні ми маємо багато працювати в гуманітарній сфері, щоб розвивати свідомість людей в напрямку до сучасного європейського мислення.

Що стоїть на заваді? Знову ж, залишки радянського менталітету, згідно з яким гроші треба виділяти на війну, на техніку, на промисловість чи сільське господарство та на ту частину науки, яка їх обслуговує. Гуманітарній сфері – залишки, які, в свою чергу, треба витратити не на культуру, а на ідеологію. Це був особливий, суто *радянський варіант позитивізм* (зазначу, що *західні* позитивісти заперечували саме ідеологію або ідеологізовану філософію).

Звичка розглядати державну власність як приватну. Радянська влада проголошувала, що всі багатства країни належать народу. Але ж кожна людина мала усвідомлювати себе частинкою цього народу. Ось вона і усвідомлювала... Народу намагалися пояснити, що створювати багатства – це функція народу, а використовувати – це вже залежно від політичної ситуації (величезних запасів потребує війна, з «братськими народами» треба поділитися тощо). Та звичку розглядати державне як *своє* не змогли здолати навіть за допомогою дуже жорстких законів. А може й навпаки: саме через максимальну жорстокість законів сталінських часів, коли саджали за купку підібраних після збору врожаю колосків, «маятник» пішов

у протилежному напрямку, і вже у Хрущовські часи «тягли» все, що можна було винести. Також не треба забувати і Другу світову війну, коли переможцям дозволили грабувати німецькі міста. Сьогодні ми маємо наступну, пострадянську стадію в розгортанні цієї якості (використання національних коштів та ресурсів в інтересах окремих громадян).

Невідповідність ефективності роботи та матеріальної винагороди. Щодо професійних обов'язків поведінка людей завжди є амбівалентною. З одного боку, деякі радянські люди мали глибоке почуття професійного обов'язку, подекуди абсолютно незалежно від сподівання на винагороду з боку держави (що таке грамота як не суто символічна винагорода?). З іншого, були люди, які звалили до різних форм симуляції виконання обов'язків, зокрема імітації активної діяльності за рахунок гучних гасел або перекладання паперів з однієї купи в іншу, безцільних зборів та інших фейкових заходів. Тобто одні працювали, не жаліючи свого здоров'я, але практично нічого за це не мали, окрім мінімальної зарплати, а інші тільки створювали видимість роботи і могли при цьому жити так само або дещо/значніше краще. Чи можемо ми сьогодні говорити, що існують досить чіткі та прозорі критерії якості роботи в усіх галузях? Звичайно, що ні. Та до цього безладу додалися (з часів М. Азарова) ще й репресивні перевірки, які час від часу паралізують роботу цілих підприємств, закладів та навіть галузей.

Таким чином, не зважаючи на ніби рішучі кроки в напрямку європейської цивілізації, Україна поки що залишається «на межі»... Як говорилося в одному старому політичному анекдоті радянських часів: «І довго нам... отак розкорякою стояти?» [3]. І знову ж – інваріант перехідного стану. Сподіваюся, що не вічного.

Використані джерела

1. Пищик В. И. Поколения: социально-психологический анализ ментальности. Социальная психология и общество. № 2. 2011
2. Киселева Марина. Как изменилась психология советского человека. [Електронний ресурс]: [Веб-сайт]. https://www.gazeta.ru/science/2015/07/27_a_7658705.shtml
3. Одной ногой мы стоим в социализме... [Електронний ресурс] : [Веб-сайт]. <http://anekdotov.net/anekdot/all/mlknmdkrskrkstt.htm>
4. Советские привычки [Електронний ресурс]: [Веб-сайт]. - <https://www.rosbalt.ru/blogs/2017/07/28/1634462.html>
5. Столяр М.Б. Религия советской цивилизации. К.: Стилос, 2010.

Ольховик М. В.
(Україна, м. Чернігів)

«СОЦІАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР» РІСМЕНА ТА ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ (ПОСТ)ТОТАЛІТАРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Соціальна природа людини, її особистісна своєрідність, що транслює різні аспекти взаємодії людини з соціумом, значною мірою визначають гуманітарний дискурс, починаючи з середини ХХ ст. Історичний контекст ХХ ст., як-от: період двох світових війн та їх наслідки, післявоєнна адаптація та «холодна війна», ліквідація системи колоніального володарювання і розпад Радянського союзу і, врешті, перехід суспільства до нових форм соціальної взаємодії в межах сучасних інформаційних технологій загострили питання людської ідентичності, поставили перед людством багато питань щодо власної *самості*, зокрема щодо шляхів закріплення винесеного з ХХ ст. досвіду в системі координат «людина – людина»; про можливі перспективи повторення жахливих поведінкових зразків і втрати власної ідентичності людиною в нинішніх (пост)тоталітарних реаліях.

Починаючи з 40-х років минулого століття філософи, соціологи, психологи, політологи, культурологи постійно звертаються до пошуку механізмів, причинно-наслідкових зв'язків, що уможливили «анормальні» поведінкові зразки в уже давно сформованому, нібито цивілізованому світі.

Книга американського соціолога Девіда Рісмена «Самотній натовп» (*автор, The Lonely Crowd*), написана у 1950 р., хоча й була присвячена історії американського суспільства, стала досить ґрунтовною науковою розвідкою щодо соціальних особливостей поведінки людини та аналізу суспільств на основі показників росту населення. Сама книга, за висловом автора, розповідає про соціальний характер і його розмаїття в залежності від регіону, історичної епохи, нації. Автор показує шляхи, якими різні типи соціальних характерів, сформовані в період зародження суспільства, пізніше визначають всі види діяльності, гру, політику та стратегії виховання дітей. Відтак, в дослідженні Рісмена йдеться про шляхи, якими один тип соціального характеру, що домінував в Америці в ХІХ ст., поступово, завдяки зміні показників народження і смертності, був замінений соціальним характером зовсім інакшого різновиду [3, 3].

Саме поняття «соціального характеру» Девіда Рісмена вважаємо доцільним і актуальним для сучасних розвідок в межах досліджень проблем сучасної ідентичності, особливо колективної, а також

пояснення певних проявів індивідуальної, як-от, «конформізм межових ситуацій». Важливо, що використовуючи поняття «соціальний характер», Рісмен не ототожнює його з поняттям «особистість», яке використовується в сучасній соціальній психології на позначення самості. Говорячи про «соціальний характер» американський соціолог не має на увазі сучасні його дефініції, пов'язані з тією частиною особистості, що формується не спадковістю, а соціальним досвідом. В такому сенсі соціальний характер більшою чи меншою мірою є постійною соціально та історично обумовленою організацією індивідуальних спонукань і задоволень – своєрідний «набір», яким людина заявляє про себе світу [3, 4].

Девід Рісмен використовує «соціальний характер» як таку частину «характеру», що притаманна значним соціальним групам і, на думку більшості сучасних науковців, розглядається як результат досвіду цих груп. Поняття «соціального характеру» дозволяє нам говорити про характер класів, груп, регіонів, і націй [3, 4]. У роботі «Самотній натовп» відсутній аналіз дефінітивної двозначності поняття соціального характеру. На думку автора, можливі дефінітивні проблеми, пов'язані з багатьма полярними аспектами дослідження цього феномену, зокрема, з необхідністю доведення природи соціального характеру або від набутого соціального досвіду, або від спадковості, знаходження реальних доказів його існування, акцентування більшої значущості соціального характеру по відношенню до інших елементів характеру та рис особистості, що гуртують людей по всьому світу, або навпаки, роз'єднують індивідів (навіть найрідніших) у межах соціальних груп або суспільства в цілому. Ті аспекти соціального характеру так чи інакше висвітлюються в роботах Еріха Фрома, Абрама Кардінера, Рута Бенедикта, Маргарет Мід, Жофрея Горера, Карен Хорні та інших, які писали про соціальний характер загалом, або про соціальний характер певних соціальних груп та історичних періодів.

Що ж саме може бути цікавим в понятті соціального характеру? Перш за все, відносини з суспільством: на який, кращий чи гірший соціальний характер заслуговує те чи інше суспільство [3, 5]. У роботі «Самотній натовп» зауважується, що одним з перших поняття «соціального характеру» використовує Ерік Еріксон в роботі про соціальний характер індіанського племені Юрок («Observations on the Yurok: Childhood and World Image»): «...система виховання дітей... представлена несвідомими спробами створення з людського матеріалу такої конфігурації стосунків, що була б оптимальною для потреб племені, а саме: природних умов проживання та економічно-історичних потреб»

[Цит за: 3, 5]. Основною метою використання «соціального характеру» Рісменом стало бажання показати зв'язок між характером і суспільством, а саме: необхідність пошуку шляхів, якими суспільству гарантується певний ступінь конформності в залежності від осіб, які його утворюють [3, 5]. Потрібно зазначити, що конформність проявляється в середовищі окремих соціальних груп, тоді як конформізм виявляє індивідуальні риси особистості.

«Ступінь конформності» використовується в роботі рівнозначно з поняттям соціального характеру – хоча, безумовно, конформність не замінює повністю соціальний характер, зауважує автор, – «ступінь творчості» теж є його великою частиною. Проте, поки суспільства і особистості можуть співіснувати достатньо добре – навіть якщо дуже нудно – без творчості, малоімовірно, що вони зможуть жити без певного ступеня конформності – навіть якщо мова йде про періоди війн і повстань [3, 6].

Власне теорія Рісмена ґрунтується на виокремленні *трьох типів суспільства*, в основі типізації яких є показники народжуваності та смертності в певному соціумі. Кожен з цих трьох типів суспільства передбачає формування конкретного ступеня конформності від своїх типових громадян, і оформлюється цей ступінь різними шляхами, а головне дає якісно інакші результати в поведінкових зразках своїх соціальних верств. Перший тип – це суспільство з високим рівнем народжуваності («high growth potential»), що розвиває в своїх типових членах соціальний характер, чия конформність гарантується їх тяжінням слідувати традиціям («tradition-directed people»). Суспільство перехідного росту потенціалу (transitional population growth) розвиває у своїх типових членах соціальний характер, чия конформність характеризується схильністю до формування певної системи внутрішніх цілей ще в їхньому ранньому житті. Рісмен це називає «зорієнтовані в середину люди» («inner-directed people») і суспільство, націлене на власний внутрішній потенціал своїх громадян. Врешті, останній, третій тип суспільства наближається до зниження популяції населення («incipient population decline») і потребує соціального характеру, в якому конформність характеризується залежністю від очікувань та уподобань інших, що визначається як «люди, зорієнтовані на зовні» («other-directed people») [3, 8].

Формування ідентичності в сучасному світі пов'язано саме з третім типом суспільства і, власне з «соціальним характером», який орієнтований на Іншого. Особливістю стає те, що для такої людини межа між знайомим та невідомим – межа, чітко позначена в суспільствах залежно від напряму традицій, – руйнується.

Невідоме, Інакше стає звичним. Оточуючі починають формувати картину світу окремої людини, тому відносна нечутливість до інших соціального характеру, орієнтованого в середину людини, перестає б'уду затребуваною в соціумі [3, 25]. Саме «люди, зорієнтовані на зовні» («other-directed people») визначають суспільні вектори сьогодення. Так, одним з можливих проявів «соціального характеру» можемо назвати феномен інтерпасивності, досліджуваний філософами Робертом Пфаллером і Славоєм Жижеком. Інтерпасивність можна розглядати як певний механізм, коли засобами Іншого ми задовольняємо власні потреби («спосіб задоволення за допомогою Іншого») [1].

Отже, соціальний характер не можна розглядати в якості тіньового фактору історії, – він є безумовною частиною формування суспільства, впливаючи на підходи до виховання, вибору видів соціальної активності та їхню психічну спрямованість [3, 29]. Як зауважує Рісмен, на щастя, ми не знаємо про таке суспільство, яке похмуро передбачає Олдос Хакслі в «Відважному Новому Світі», де типи соціальних персонажів були б повністю задоволені своїми соціальними ролями і де, відтак, ніяких соціальних змін не існувало би, виключаючи випадкові події.

Нарешті слід зазначити, що соціальні типи характерів – це абстракції. По суті, на кожній з трьох фаз «кривої населення» суспільство вимагає певної конформності та формує соціальний характер у різні способи. В подальшому було б цікаво дослідити, чи ступінь конформності третього типу соціального характеру, орієнтованість на оточуючих і на їх оцінку, може бути причиною тих поведінкових зразків, що визначили сучасну людину як «втрачену ідентичність».

Використані джерела

1. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. – СПб.: Алетейя, 2005. – 156 с.
2. Руткевич Е.Д. Типология социального характера Д. Рисмена // Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/data/771/876/1216/016_rutkevich.pdf
3. The Lonely Crowd. A study of the changing American character by David Riesman with Nathan Glazer and Reuel Denney Abridged edition with a 1969 preface New Haven & London Yale University Press // Режим доступа: https://is.muni.cz/el/1423/jaro2016/SOC757/um/61816962/Riesman_Lonely-Crowd.pdf
4. Riesman D. The Lonely Crowd. A study of the changing American character. Режим доступа: https://is.muni.cz/el/1423/jaro2016/SOC757/um/61816962/Riesman_Lonely-Crowd.pdf

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ПОГЛЯД НА СВОБОДУ І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Серед філософських і культурних ініціатив другої половини ХХ століття, які порушували дилеми протистояння свободи й тоталітаризму, слід вирізнити постмодерністський напрям. Його представники та прихильники саму природу «сучасності» характеризують як таку, у якій стверджується незворотний розпад будь-яких цілостей (вони одразу ототожнюються із обмеженнями та загрозами для кожного способу і форми самоздійснення). Постмодерністів єднає також визнання багатоманіття якнайбажанішою та доконечною ознакою культурної дійсності. Проте навіть у найбільш демократичних країнах із високим рівнем добробуту, технологічним прогресом та захищеними громадянськими правами можуть виникати більші і менші загрози для вільних виборів та вимірів справедливості як стосовно окремої особи, так і груп, спільнот тощо. Цей аспект стає предметом міркувань низки відомих філософів та вчених сьогодення, а серед них і тих, кого зараховуємо до постмодерністів.

Так, один із відомих французьких інтелектуалів Ж.-Ф. Ліотар (1924–1998) дотримувався такого переконання: «свободу» не можна безвідносно ізолювати ані в гегелівських, ані в ляйбніцівських категоріях; навіть постмодерна «ситуація», у якій вона актуально здійснюється, «не відкриває нічого нового» [4, 97]. На переконання Ж.-Ф. Ліотара, новітні зміни вимагають надзвичайно досвідченого розуміння, аби втримати множини нових знань, поглядів у певній співгармонії, навіть якщо вона анітрохи не нагадує класичні логічно-об'єктивні парадигмальні структури. Образ сучасності, згідно із запропонованим ним синтезом мовно-ігрової та комунікаційної теорій, краще подавати відповідно до наперед неузгодженого «сценарію» [3]. Завдяки цьому безпосередньо розкриватимуться наслідки кризового зламу традицій.

Тому, згідно постмодерністського підходу, основною умовою здійснення та утримання свободи приватного й публічного самовизначення вже у період нашої сучасності стала дискурсивність. Семіолінгвістична природа її практик, що замінили традиційну

оповідність, є дуальною. З одного боку, у них також наявні елементи стримування й примусу, що тяжіють, за М. Фуко, до нормативного «уповноваження» розуміння і відчуттів, однак, з другого – все-таки переважають делегітимаційні орієнтири. Вони від початку вийшли поза межі суто теоретичних міркувань, стали альтернативною спробою замінити засилля будь-яких форм домінування у публічній та приватній сферах.

Культурна невизначеність цивілізаційного доквілля, а в його межах і постмодерністського дискурсу передбачає двояку пов'язаність своїх ознак. До них належать і ті, які пришвидшують звільнення від будь-якої залежності (відкритість, багатозначність, неоднорідність, відцентровість, множинність), але також й інші прикмети, які супроводжуються «руйнівними» підтекстами (переміщення, відмінність, перерваність, демістифікація). Вони сприяють високому рівню критичної настанови щодо актуальності низки морально-звичаєвих, наукових, культурних та громадсько-суспільних норм і правил, посилюють бажання змінити владні «тіла», індивідуальні «психе» та стереотипні мітологіями західного світорозуміння. Однак, переконує Ж.-Ф. Ліотар, також здатні «переписати» їх відповідно до новітніх досвідів відповідальності та різноманіття або ж, навпаки, концептів т. зв. крипто-тоталітаризмів [4, 109].

Яким чином, отже, здатні діяти постмодерністські умови взаєморозуміння? Соціально-ціннісна шкала суспільних взаємодій, яку запропонував Ж.-Ф. Ліотар, становить варту уваги можливість, яка відрізняється від ідей практичного здійснення «свободи в ідентифікуванні» (за М. Адлером). Адже французький філософ розвінчує будь-які варіанти «метавпорядкування» дійсності. Він беззастережно критикує будь-яку панівну «оповідь» – від колоніальних та імперських диктатур до способів навчання філософії чи естетичних взірців. Велику увагу Ж.-Ф. Ліотар приділяє визначенню новітніх проявів «тоталізації» навіть у демократичному Заході, адже їх причиною, як і колись, виступає «не брак поступу, а, навпаки, науково-технічний, мистецький, економічний та політичний прогрес» [6, 122].

Однозначно гармонійного порозуміння діяти неможливо, а тим більше, спільної несуперечливої логіки взаємодій, оскільки й далі залишається в силі правило «монопольного», зорієнтованого насамперед на успішність дискурсу. Це, зрозуміло, обмежує здійснення інших дискурсивних видів. Як відомо, Ж.-Ф. Ліотар

відкидає пропозицію консенсусного погодження відмінностей окремих націй, етносів, спільнот і навіть сфер особистих приватностей.

Якою ж все-таки, згідно з особливостями постмодерністської свободи, постає філософська пропозиція суспільного майбутнього? Якщо спільнота на засадах консенсусу не втримується від несправедливості й поневолення, то чи можна збудувати в ній нові відносини коштом співдії відмінностей, керуючись «диссенсуальною гетероморфічністю» мовних «ігор»?

Розв'язання дилеми утисків, виключення, «гноблення» тих дискурсів, що не зуміли модернізуватися й таким чином «пасивно» продовжили «мононаративну» тяглість, полягає, як міркує Ж.-Ф. Ліотар, передовсім в увиразненні філософського поняття «справедливості». Філософ надає йому правового забарвлення. З певними застереженнями він вважає саме політичний дискурс найближчим до втілення справедливості не тільки як «ідеї», а і як «діяльності» в сучасному світі. Він з'являється «там, де існує загроза виникнення конфлікту між різними, будь-якими можливими сполученнями» [1, 215]. «Демократія» як наратив, що передбачає конституційно обмежений правовий дискурс, вбирає його різноманітні види в один суцільний; «політика» ж як вид дискурсу про справедливість уважніша до відмінностей. Вона зважає на них: піддається їх впливам або ж, оцінюючи, опирається. Збереження свободи стає центральним і єдино прийнятним виміром для тих дискурсивних практик, які «прагнуть» справедливості.

Формами вираження емансипованої та справедливої свободи, за Ж.-Ф. Ліотаром, здатні бути: дискурс «малої оповіді»; «вразливість» до соціальних і культурних контекстів; «паралогія» значень; нередукувальна унікальність кожної життєвої «гри» [5, 259–263]. Згідно із запропонованим трактуванням, перед дискурсом свободи й пов'язаним із ним дискурсом справедливості стоять декілька завдань. А саме: визначити таку спрямованість своїх здійснень, яка б переконувала у відносності досвіду Просвітництва, спонукала до «перечитування» (фр. – «relire») ідеологічних настанов минулого, піддавала «суворому справдженню» гасла про передбачену довершеність (фіналізм) історичних процесів, а в їх межах – керованих індивідуальних та колективних волевиявлень. Така настанова становитиме відповідну сьогоденним викликам реакцію на загрози «монополізації

світогляду», до яких непрямо спричиняються глобалізація та мультикультурність.

Підсумовуючи: постмодерністське трактування свободи і справедливості має багато розгалужень, об'єднаних стратегією «емансипації людської суб'єктивності» (за О. Соболю). Її вихідними засадами є переривання лінеарності, брак систематичності, а головними практиками – розпізнавання механізмів примусу та домінування. Дотримання цих умов, однак, ще не свідчить, що свобода у публічних і приватних вимірах «демо-ліберальної» (за В. Єшкілевим) сучасності знову не потрапить в лабеті новітнього насильницького обмеження. Тим не менше, постмодерністи переконують у потребі постійної релятивізації усіх гадано стабільних вимірів світорозуміння й життєдіяльності. Лише так, на їхню думку, можна «упорядкувати права спадщини та сплатити борги» [2, с. 293], набуті разом зі спадком минулого, просякненого несправедливістю й тоталітарним духом.

Використані джерела

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Пер. з нім. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с.
2. Декомб В. Современная французская философия / Пер. с фр. – М.: Издательство «Весь мир», 2000. – 344 с.
3. Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 15-38.
4. Ліотар Ж.-Ф. Що є істина (інтерв'ю з Річардом Керні) // Ї. – 2003. – Ч. 30. – С. 92-111.
5. Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм. – Львів: Дослідно-видавничий центр НТШ, 2016. – 302 с.
6. Lyotard J.-F. Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985. – Paris: Éditions Galilée, 1986. – 176 p.

НЕОТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Один із способів існування неототалітаризму, на мою думку, – це мімікрія. Тобто неототалітарні практики маскуються під лібералізм, демократію та *навіть* під *анти*тоталітаризм. Нас наразі цікавить, в яких формах відповідне маскування відбувається? Методом нашого дослідження є аналіз висловлювань, ініціатив політичних, бізнесових, впливових на громадську думку і т. п. персон; а також аналіз політичних подій, соціально-економічних процесів з точки зору виявлення економічних та потестарних практик, що по суті є безальтернативними, тобто такими, що фактично не залишають людині можливість вільного волевиявлення.

Неототалітарні практики маскуються під боротьбу за свободу, під прагнення до цивілізаційного розмаїття. Згадаймо відомий вислів про те, що «фашисти майбутнього назвуть себе антифашистами». На мою думку, це «майбутнє» настало: найбільш потужні й типові групи, які виявляють ознаки прагнення до тоталітаризму, заявляють про себе як про антитоталітарні. Натомість своїх конкурентів вони звинувачують у тоталітарних тенденціях. Отже, між групами, які прагнуть до тоталітарної влади, розгортається боротьба. Принцип такий: політично-олігархічні групи А і Б обидві прагнуть до настільки повного контролю за масами, наскільки це можливо (вони є авторитарними, а в своєму «ідеалі» – тоталітарними). Для забезпечення такого контролю кожна з груп проголошує себе прихильницею свободи, а конкурентку – тоталітарною (група А характеризує так групу Б і навпаки). Щоб була змога застосувати таку тактику, кожній з основних політично-олігархічних груп вигідно, щоб конкурент проявляв якомога більше авторитарних тенденцій в управлінні (оскільки це буде зручний об'єкт для критики), а самій даній групі, навпаки, вигідно вуалювати (маскувати) свої прийоми контролю за населенням під нібито сприяння вільному волевиявленню (наприклад, у політичному житті) і вільному ринку (в економічному житті).

На нашу думку, неототалітарним групам притаманні *умовно* два базових типи світоглядів і, відповідно, два типи алгоритмів

поведінки: 1) неогностицизм, 2) квазі-соціал-дарвінізм. Що ж до поведінки найбільш впливових олігархічних груп, то йдеться про видозмінений гностицизм vs соціал-дарвінізм. Як наслідок – вони прагнуть влаштувати в глобальній політиці досить жорсткий розподіл ролей між спільнотами (світовими регіонами, державами, народами): хто тримає інформацію, хто впливає, хто постачає «генетичний матеріал», хто є ресурсною (зокрема сировинною) базою, хто – виробник, хто – споживач...

У чому різниця між цими типологічними групами? Умовні гностики розподіляють маси людей (а також і цілі країни, етноси, раси, регіони світу) на кілька категорій. У давніх гностиків здебільшого було три категорії: «пневматики», нібито «духовні» люди (симптоматичними були розповіді зокрема в 2014 р. про особливу «духовність» росіян, пор. «умом Россию не понять... в Россию можно только верить»; пор. теорії ХІХ ст. про особливу цивілізаційну місію Британської імперії, і т. п.), «психіки» («душевні» люди – їх можна багато чому навчити, вони можуть бути союзниками або корисними виконавцями волі «пневматиків», але не більше); і нарешті – «хіліки» («тілесні» люди, нібито безнадійні для духовного розвитку; власне, природжені раби).

В сучасному світі розподіл мас людей на категорії може здійснюватися за різними принципами. Це й давно відомі расові, етнічні, релігійні, класові, статеві, вікові, «земляцькі» (за регіоном походження) ознаки. Плюс використовуються наукоподібні критерії, які мають по суті не наукове, а окультне походження. Наприклад, сучасні розподільвачі людства на вартісні категорії використовують деякі дані генетики, нейрофізіології, здійснюють тестування на рівень інтелекту тощо. Якщо проаналізувати поведінку й висловлювання деяких політиків та олігархів ХХ – ХХІ ст., то неогностичний «каркас» їх ідеології постає вельми виразно.

В іншій групі маємо умовних соціал-дарвіністів. Вони не розподіляють людські спільноти за категоріями, а прагнуть влаштувати конкуренцію між спільнотами та своєрідну селекцію. Фактично вони пропагують змагання між спільнотами (етносами, країнами, державами) на виживання: хто з них життєздатний, а хто – ні.

Обидва підходи – нелюдські, негуманні. Але між ними є суттєва різниця, й поведінка таких груп також може бути дуже різною. Зрештою, ці групи симптоматично між собою не

погоджуються й конкурують. Це принципово важливо. І це життєво важливо для таких спільнот, як український народ. Адже саме до українців різні впливові політично-олігархічні групи зараз прагнуть застосовувати обидва підходи. Тому для виживання нашого народу корисно навчитися виявляти ідеологічну основу й програми поведінки політично-олігархічних груп, як наслідок – прогнозувати їх поведінку й знешкоджувати їх впливи.

Основою свободи є можливість вибору, альтернативність. Давніший тоталітаризм мав за основу *силове відсікання альтернатив*. В основі ж сучасного тоталітаризму – *створення хибної альтернативності* (або позитивної на фоні інших позитивних («а от наше – ще краще»), або негативної – щоб «наше» видавалося єдиним способом уникнути певного ризику, небезпеки (небажаного варіанту розвитку подій або небажаної програми поведінки). Хибна ж альтернативність створюється на основі або прямої змови двох або більше маніпуляторів (як, наприклад, пакт Сталіна й Гітлера), або об'єктивного ситуативного збігу інтересів двох маніпуляторів у їх впливі на третіх осіб.

Основа неототалітаризму – це хибна свобода. Основа хибної свободи – це хибний вибір, примарна альтернативність. Основа хибної альтернативності – це є результатом або 1) співпраці маніпуляторів, які на позір являють собою альтернативні варіанти, а насправді діють заодно, тож це «вибір без вибору» – тобто за будь-якого вибору результат буде один (а) через пряму змову або б) без прямої змови, але з інтересами, які ситуативно збігаються), або 2) створення такої пропозиції, на яку не можна погодитися (вона начебто й є, але прийняти її неможливо). Це описується формулою з оповідання для дітей Валентини О. Осєєвої («Сине листя»): «треба так давати, щоб можна було взяти», або 3) створення такої пропозиції, від якої не можна (з тих чи інших причин) відмовитися.

Приклади типу 3): від пропозиції не можна відмовитися, якщо вона фактично дорівнює шантажу (прямому або прихованому). Скажімо, формально в СРСР можна було не вступати до комсомолу, але це створювало такі проблеми, що практично ніхто не використовував таку «альтернативність». До сьогоднішніх пропозицій, від яких практично не можна відмовитися, належить створення надмірного престижу певного способу життя. Отже, людині диктується – що, як та скільки вона має споживати.

Реклама, мода, фобії, співчуття, ентузіазм – у цих сферах також можна наводити приклади неототалітарних практик. Особливо показово – ентузіазм. Його прояви частина людей вважають доказом свободи волевиявлення. Але його прояви можуть бути викликані й маніпуляціями або маніпулятивні практики підключаються в моменти виявлення ентузіазму заради спрямування певного руху в конкретному напрямку. Маніпуляції або шантаж створюють такі альтернативи, щоб ті, на кого чинять тиск або вплив, обирали саме ті з варіантів, які бажані маніпулятору, і фактично не могли обрати інших варіантів.

Приблизні формули хибного вибору: «Або обирай А, бо інакше буде Б» («ти ж не хочеш, щоб було Б?! то вихід один – тільки А»). А насправді А і Б взаємно пов'язані, взаємно одне одного обумовлюють. Приклади: Розробники комп'ютерних антивірусних програм *об'єктивно потребують* розробки нових вірусів: вони з розробниками вірусів одне одного забезпечують роботою. Політичні партії (суперники!) ділять між собою електорат, тому вони знову-таки *об'єктивно потрібні* одне одному, щоб не допустити зміни самої системи, що склалася. Імперії ділять інші країни. Також відома формула для опису такого різновиду маніпуляції як от «злий і добрий поліцейський». Або (*нібито* навпаки): «Ти ж хочеш, щоб було Б? – то для цього тобі треба А». Таким чином, вибір однієї дії тягне за собою ланцюг наступних дій. І тоді альтернатива (інший варіант) А може виявитися – вже через кілька кроків – не зовсім альтернативою або й зовсім не альтернативою, а призвести до наслідків, які раніше й не заявлялися нами як бажані. Це теж різновид хибної свободи.

Тобто в першому випадку варіанти-альтернативи (суперники) насправді не тільки й не стільки борються між собою, скільки взаємопідтримують і взаємообумовлюють одне одного, бо разом – як частини однієї системи – не допускають нікого й нічого з «третіх» варіантів, не допускають зміни цієї системи. У другому випадку варіант А видається певний час кроком до бажаного варіанту Б. Між тим А може запускати ланцюгову реакцію, що теж віднімає свободу й призводить до обмежень, далеких від бажаного варіанту Б.

Шамрай В. В.
(Україна, м. Київ)

СУЧАСНА ІНФОСФЕРА: ЕФЕКТ ПРИХОВАНОГО ПАНУВАННЯ

Постановка питання про європейські антитоталітарні практики містить в собі певний парадокс. Адже сам феномен тоталітаризму є характерним продуктом європейської соціальної практики та, перед тим, європейської соціально-політичної думки. Причому тоталітарні утопії (у вигляді яких народилася та набула концептуального обґрунтування тоталітарна ідея) є не просто таким собі «експериментальним» виплодом європейського розуму, одним з його варіативних продуктів, а закономірної стадією магістрального шляху європейської соціально-політичної практики і теорії.

Смисловий наголос, що міститься в цьому твердженні може викликати інстинктивну реакцію несприйняття. Вона пов'язана передусім з двома чинниками. По-перше, на сьогодні поняття тоталітаризму відійшло на маргінес гуманітарного дискурсу, втратило потугу одного з чільних соціально-філософських концептів і застосовується доволі вільно, позбавлене справжньої теоретичної відповідальності. З чіткого і вагомого соціально-політичного концепту поняття тоталітаризму перетворилося радше на якусь досить вільну *асоціацію*, яка виникає у зв'язку з різними випадками широкої репресивності, державного нагляду, контролю чи примусу. З вагомого визначального і пояснювального засобу тоталітаризм перетворився у дискурсі сьогодення радше на негативну інвективу – своєрідний ярлик, яким таврують найбільш жорсткі вияви авторитаризму політичних режимів.

По-друге, ідея європейськості, яка асоціюється з поняттями свободи, невіддільних людських прав, демократії тощо, погано кореспондує з негативним сенсом тоталітаризму та уособлюваним ним світом диктату, репресивності і придушення особистості.

Внаслідок цих двох розхожих смислових асоціацій, вельми дієвих у гуманітарній свідомості, тоталітаризм та європейськість сприймаються як антиподи, що робить наше вихідне твердження на перший погляд дивним. Разом з тим, його варто посилити: тоталітарна утопія не лише історично постає як *результат*

європейської думки, а їй не могла з'явитися в іншій соціокультурній реальності, ніж європейська.

Це пов'язано передусім з трьома обставинами.

Визначальною якістю тоталітарної утопії є її *всесвітньо-історичний* характер. Вона розрахована не на окрему країну, народ, певну соціально-політичну ситуацію, а на *все людство* в загальній перспективі його історичного поступу. Попри всі стійкі конотації тоталітаризму з диктатом і закріпаченням особи, його вихідна суть полягає у *всесвітньо-історичній емансипації* людства – вивільнення його з «останнього рабства» (яким у марксизмі, скажімо, виступає «експлуатація людини людиною»). Якби тоталітарна ідея не була внутрішньо пов'язана з усією емансипаторською традицією європейського розуму, то вона ніколи б не набула такої сили і впливовості. Тоталітарна утопія спокушала надією вивільнення та подолання всілякої відчуженості, їй відтак – досягнення цілковитої автентичності людського існування. Тільки європейська думка створювала такі гранично універсалістські ідеї (за винятком універсалістських релігійних парадигм, як от ісламська та буддистська).

Друга обставина пов'язана з конструктивістським характером тоталітарної утопії. Остання не могла постати інакше як на ґрунті промислового суспільства, оскільки її основою є застосування соціальних технологій до наявного суспільного тіла так само, як застосовуються промислові технології до природного світу. Можливість радикального перетворення суспільства у відповідності до досконалого зразка, ніде і ніколи не мала сили, окрім європейського ідейного та соціального контексту. Звісно, не варто бачити в цьому радикалізмі соціального перетворення простого свавілля. Якраз свавілля, втілене у постаті та волі деспота, характерне явище для позаєвропейської соціальної історії. Натомість, основою їй обґрунтуванням радикалізму європейських перетворень (чи то у царині природи, чи то суспільного буття, чи то особистості) слугувала сила раціональності їй, сказати б, раціонального обчислення. Автором радикального перетворення є не свавілля, їй навіть не нестямне прагнення «всезагального щастя», а *розум*. Саме він надає незаперечність належному перед тим, що всього-навсього є, існує.

Нарешті, третя обставина полягає у *спадковості* тоталітарної утопії. Вона з'явилася не сама по собі, а як *наступна стадія* соціального конструктивізму модерної Європи. Першою стадією

була ліберальна утопія, теоретичним підґрунтям якої стала модерна природно-правова парадигма. Але її емансипаторський потенціал, реалізований в буржуазно-демократичних революціях XVIII-XIX століть виявився недостатнім для реалізації модерного проекту соціальної емансипації людини. В інакшій формі, вже без пут станової дискримінації, соціальна нерівність продовжувала існувати і жити ситуації суспільного відчуження. Відповіддю на це й стала тоталітарна ідея. Інакше кажучи, без цієї гострої проблеми незавершеної соціальної емансипації (яка мала місце виключно у модерному європейському контексті), тоталітарна утопія не виникла б.

Зрештою з задачею, яку мала вирішити тоталітарна утопія впорався інший витвір європейського розуму – так звана *соціальна держава*. Двадцяте століття пройшло у гострому змаганні цих двох соціальних проектів, в якому кінець-кінцем тоталітаризм зазнав цілковитої поразки. Тоталітарна утопія залишилась у минулій історичній епосі – добі індустріального суспільства. На сьогодні не існує суспільних сил чи потуг, здатних у якийсь спосіб її відродити.

Через це складається враження про архаїчність поняття тоталітаризму та його незастосовність в актуальному соціально-політичному словникові. Можливо, тоталітаризм справді належить лише до інтелектуального та соціального музею людської історії? Подібне твердження було б передчасним. Втративши значущість як масштабна соціальна утопія, тоталітаризм несподівано реанімується не як ідея, що оволодіває умами та прагненнями людей, а як *спонтанний ефект сучасної соціальності*.

Сучасне суспільство разом з ознакою глобальності має визначення мережно-інформаційного. Вираз «ми живемо в інформаційну епоху» став трюїзмом для людини XXI століття. Але не завжди віддають звіт у тому, що новітнє цифрове середовище важить щось значно більше, ніж нові технології комунікації, управління чи взагалі людських інтеракцій. Ефект значно потужніший. Головне полягає в тому, що новітнє інформаційно-цифрове *середовище* перетворилося чи все відчутніше перетворюється на цілком автономну потужну *інфосферу*. Тобто стає де-факто самостійним дієвцем, якого хоча й неможливо персоніфікувати, але вплив і визначальна роль якого щодо наявного людського існування від цього не стає меншою. Сучасна глобальна інфосфера стає тією імперсональною тотальністю, яка

опосередковує геть усі людські дії, в тому числі цілком приватного характеру. Гаджет вже став не менш невіддільною приналежністю сучасної людини, ніж одяг. І це, зрештою, лише початок нової ери.

А там, де є влада тотальності, що нівелює та поглинає будь-які окремішності (її особу передусім), виникає ґрунт для тоталітаризму. Не репресивність сама по собі чи авторитарні владні практики є таким ґрунтом, а реальне домінування тотальності будь-якого гатунку. Нинішній тихий невидимий інфототалітаризм не приходить гучно, гукаючи голосом класової ненависті чи расової зневаги, брязкаючи зброєю та погрожуючи смертю всім ворогам. Він прокрадається без галасу і непомітно, встановлюючи повсюдно свою прозору, але від того не менш незаперечну владу. Її уособленням нині став електронний пристрій, гаджет. Наше сьогодні все очевидніше стає цариною їх влади – тієї влади інфосфери, відносно якої сам гаджет лише символ і засіб.

Якщо так подивитися на стан речей, то питання про анти тоталітарні практики сьогодні набуде зовсім іншого вигляду. Увага має зосередитися не на постатях вірогідних диктаторів чи прикладах нехтування людськими правами з боку авторитарних режимів (це теми для іншого формату соціальної критики), а на прикутого до екрану погляду сучасної людини та шурхотіння пальців по звабливій поверхні гаджета, яким на сьогодні супроводжується ледь не кожна людська дія.



СЕКЦІЯ II

АНТИСТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ. СМІХОВА КУЛЬТУРА

Борисов О. О.
(Україна, м. Чернігів)

СВОБОДА ЯК ІНДИВІДУАЛЬНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН У ТВОРІ ДЖ. ОРВЕЛЛА «1984»

*А хіба ї демократія не визначає певне добро,
якого не може мати досита і через що занепадає?
– Що вона, на твою думку, визначає як те
добро? – Волю, – відповів я. – Бо в демократичній
державі лиш і чути, що воля – понад усе, і що
тільки в такій державі годиться жити людині
вільній за своєю природою.*

Платон. «Держава»

У філософському енциклопедичному словнику Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ термін «свобода» визначається як *усвідомлення можливісних меж людської поведінки, які залежать від конкретної ситуації людського існування (індивідуального і суспільного), і в цьому плані є усвідомленням необхідності. Атрибутивними ознаками свободи як духовного феномена є вибір (духовний «простір» є плюралістичним «полем можливостей») і відповідальність (корелят необхідності у сфері духу) [3, 571].*

Філософське розуміння свободи переломлюється в лінгвістичній інтерпретації дещо по-іншому, але зберігає своє концептуальне ядро. Так, в Академічному тлумачному словнику сучасної української мови феномен «свобода» подається як *відсутність політичного й економічного гноблення, утиску й обмежень у суспільно-політичному житті якого-небудь класу або всього суспільства; воля [1].* Тож, бачимо, що, наприклад, для українського етносу релевантним є відсутність політичного й економічного (надмірного) контролю за особою або групою людей, всіляких

обмежень їхніх дій, діяльності тощо. Якщо ж взяти інший класичний словник, вже сучасної англійської мови – Cambridge English Dictionary, то бачимо, що значення лексеми *freedom* (свобода) конструюється як система семантичних компонентів *the right to live in the way you want, say what you think, and make your own decisions without being controlled by anyone else* [4]. В англomовній картині світу значення не семантизує кількість людей чи сфери людської життєдіяльності, в якій вона реалізується. Дефініція експлікує шляхи прояву (індивідуальної / колективної / суспільної) свободи як здатності відкрито жити, говорити та думати так, як хочеться. У цілому, конфігурація смислової структури слова акцентує увагу на тому, що для індивіда немає заборон для власного волевиявлення, тобто *необмеженого* вияву особливостей свого внутрішнього «Я» у мовленнєвій, предметній та суспільній видах діяльності.

Тож можна цілком погодитися з тим, що свобода є специфічною властивістю людської екзистенції, яка виявляє себе у людській життєдіяльності, що становить взаємодію духовних (свідомих і несвідомих) і природних (тілесно-біологічних) чинників [3, 571].

Роман Дж. Орвелла «1984» продовжує перебувати у фокусі пильної уваги дослідників в області літературознавства, мовознавства, філософії тощо. На наш погляд, така зацікавленість полягає в причинах лінгвального та позалінгвального характеру.

З одного боку, текст роману організується навколо двох базових концептів свідомості, актуальних та важливих для людства незалежно від історичної епохи, культури чи етносу – *свобода* та *несвобода*, взаємозв'язки між якими всебічно експліковані мовними одиницями, словосполученнями, висловленнями, стилістичними засобами, прийомами, текстовими категоріями, текстом в решті-решт.

З іншого боку, сучасний світ постійно балансує на межі свободи та пригнічення, вільного та нав'язаного вибору, врешті-решт, демократії та тоталітаризму, що змушує передових людей, зокрема діячів культури, реагувати на проблему, демонструючи власні погляди на шляхи її розв'язання.

Британський письменник Дж. Орвелл своїм романом «1984» продемонстрував саме таку реакцію на можливість пригнічення людини як індивідуальної та суспільної істоти. Феномен *свобода* постійно концептуально «мерехтить» у текстовій тканині роману, або синергетично співіснує як два концептуальних простори: свобода як її відчуває, зокрема головний, герой та свобода як вона ідеологічно «малюється», нав'язується свідомостям громадян. В

результаті прочитування повідомлення, закодованого в тексті адресантом-Орвеллом, адресат-реципієнт постійно *має можливість!!! зробити вибір!!!* на користь тієї «кращої» реальності, яка йому більш до вподоби.

Так, однією з провідних ідей, яку пропонує автор роману є те, що будь-яка свобода починається з *найпростішого*, наприклад, можливості вголос висловлювати очевидні речі: e.g. «*Freedom is the freedom to say that two plus two make four. If that is granted, all else follows*» [5, 103], що є запорукою суспільства вільного, демократичного. У такій інтерпретації суспільних відносин чітко вербалізується думка про те, що, в нормальному, адекватному, тобто цивілізованому («розумному» за Платоном, «гуманістичному» за Еразмом Роттердамським) світі не тільки Людина існує для Держави, але й, насамперед, Держава функціонує для та заради Людини.

Зовсім інша ментальна картинка відтворена у романі ідеологічно «правильними» людьми та фіксується, наприклад, такими сентенціями, як e.g. *You know the Party slogan: «Freedom is Slavery. Has it ever occurred to you that it is reversible? Slavery is freedom»* [5, 333], у якому свобода діяти так, як хочеш, осмислюється як така, що являє собою поневолення, а в «правильному» суспільстві поневолення, тобто належність до Партії та виконання її вищої волі, і є свобода.

У творі «1984» установлюється чітка різниця між вільним (демократичним) та не-вільним (тоталітарним) соціальним існуванням суб'єкта, спільноти, нації. Його автор, Дж. Орвелл, успішно розгортає, на наш погляд, представлену у словнику *невеличку дефініцію свободи* (конденсат мудрості британського етносу, згідно з якою вона трактується як стан, здатність та право особи думати, говорити та діяти поза зовнішнім контролем) до рівня *цілого роману*.

Використані джерела

1. «Словник української мови» в 11 томах. Київ : Наукова думка, 1970-1980. Webmezha: сайт. URL : <http://sum.in.ua>.
2. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. К.: Основи, 2000. 355 с.
3. Філософський енциклопедичний словник. Київ : Абрис, 2002. С. 571.
4. Cambridge Dictionary online [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english>.
5. Orwell G. «1984» [Electronic resource] / George Orwell. 393 p. Access mode: <https://www.planetebook.com/free-ebooks/1984.pdf>.

*Тимошенко К. Ю.
(Україна, м. Чернігів)
Науковий керівник:
д-р культурології, проф. Колесник О. С.*

КРИТИКА ТОТАЛІТАРНОГО СУСПІЛЬСТВА У ТВОРАХ Є. ЗАМЯТІНА ТА ДЖ. ОРУЕЛЛА

Людство завжди бажало відкрити завісу майбутнього, особливо під час бурхливих соціально-політичних подій. «Утопія» визначається як абстрактна модель ідеальної соціальної системи, що відповідала уявленням письменника про гармонію людини і суспільства [6, 135]. Протягом століть утопія розвивалась як публіцистичний та науковий трактат (Платон, Т. Мор, У. Годвін), а з XVIII ст. стала дійсно художнім твором (Д. Дефо, Дж. Свіфт Е. Белламі). Утопічні екскурси знаходимо навіть у Ф. Рабле та В. Шекспіра. В ХХ ст. на перший план вийшла проблема нездійсненності утопії, яка призвела до прояви антиутопії.

У першій половині ХХ ст. антиутопія стала реакцією на появу тоталітарних режимів. Антиутопія не мала чітких жанрових ознак, які сформувалися лише після публікації роману Є. Замятіна «Ми».

Євген Замятін народився в 1884 р. у м. Лебедині Тамбовської губернії. Його подальше життя було пов'язане з Петербургом, де він долучився до політики, і в 1905 р. був арештований за революційну діяльність. В літературній творчості його «вчителями» стали М. Гоголь та Ф. Достоевський. Серед сучасників близькими для нього виявилися не реалісти, а представники символізму. Можливо, це вплинуло на звернення письменника до антиутопії як жанру літератури модернізму [2, 356].

Є. Замятін уперше використав синтезований метод (неореалізм) у жанрі антиутопії. Роман «Ми» став попередником антиутопій англійських авторів О. Хакслі «Цей дивовижний світ» і Дж. Оруелла «1984». Порівняно із західними зразками твір Замятіна більш психологічний та насичений конкретним історичним матеріалом [2, 356].

Революцію письменник зустрів у Петербурзі. На той час він був визнаним письменником та керівником угруповання «Серапіонові брати». Однак, роман «Ми» вийшов друком у 1925 р. за кордоном, у перекладах. На батьківщині він був сприйнятий як жорстока карикатура на комуністичне суспільство майбутнього [2, 356].

Основна тема роману – духовна деградація людини в умовах насильства, та зображення загальної структури тоталітарної держави. Головна ідея – протест проти тиранії, заклик до відновлення свободи у суспільстві та духовного пробудження особистості.

Дія роману віднесена в далеке майбутнє і відбувається в місті, огороженому від зовнішнього світу. Метою державної політики є створення спільності, заснованої на «однаковості» (усі зайняті будівництвом «Єдиної держави», гасло якої – «Хай живе Єдина держава, хай живуть нумера, хай живе Благодійник!») [3, 8]. Людям насаджуються ідеї щастя, які можуть бути реалізовані тільки в атмосфері беззаперечного підпорядкування політиці держави та її лідеру. У такій державі думка вважається найбільшим злом, бо думка формує свідомість людини, її здатність до незалежної оцінки [8].

Світ описується «з середини», через почуття математика Д-503, будівничого повітряного корабля «Інтеграл». Зустрівшись з неординарною жінкою, він починає піддавати сумніву те, що відбувається в суспільстві. Дізнавшись про існування за Великою стіною природного життя, він готовий допомогти людям піднятися в космос на «Інтегралі».

Типовим для антиутопії є стеження за жителями міста з метою виявити і викоринити сумнів, незадоволеність, здатність міркувати. Замкнутість простору зумовлює підконтрольність кожного руху, позбавляючи героїв можливості щось змінити [8]. Через це Д-503 був підданий психологічній обробці настільки, що не лише виказав кохану жінку, а й щиро повернувся до великої віри в Єдину державу як найвище досягнення людства.

Важливу роль в антиутопіях відіграє мотив непримиренності [7]. Це – ідейно-композиційна основа антиутопії. На цьому будується романний конфлікт: зовнішній (пов'язаний з діяльністю бунтівників) і внутрішній (усвідомлення героями індивідуальності). Це може бути смерть особистості Д-503.

Чимало у творі продиктовано роздумами Є. Замятіна про радянську дійсність, де відбувалося спрощення людської особистості, знецінення неповторного життя в «ім'я щастя мас» [7]. Автор стверджував, що цей роман – сигнал про небезпеку. Письменник відчув страшну загрозу майбутньої тиранії.

У 1944 р. англійський письменник Дж. Оруелла високо оцінив цей художній твір, а згодом написав власну антиутопію «1984». В ній він зобразив майбутнє суспільство як «апофеоз тоталітаризму,

побудованого на фізичному й духовному поневоленні людей» [1] та показав сутність деградуючого західного суспільства, яке неминуче перетворюється в казарму.

Оруелл запозичив у Замятіна структуру сюжету, послідовність композиційного поєднання компонентів, систему образів, психологічні художні деталі. Англійський письменник трансформує текстові елементи Замятіна для народження нових змістів. Наслідуючи іронічність російського письменника, Оруелл висміює партійний ідеал, авторитарний устрій тоталітарної держави. Порівнюючи ці твори, можна прослідкувати схожу модель побудови сюжету: тоталітарна держава, що постала як втілення в життя утопічних ідеалів, заперечується і через романний конфлікт і через авторську позицію.

Хоча роман «Ми» був написаний до появи телебачення та інтернету, до освоєння технічних засобів державними апаратами пропаганди й обробки масової свідомості, підняті в ньому питання зберігають актуальність. Вплив Євгенія Замятіна на подальший розвиток антиутопії у літературному процесі надзвичайно значний. А головне досягнення письменника – не стільки створення шедевру мистецтва, скільки попередження щодо можливих катастроф.

Список використаних джерел

1. Бондар О. Інтертекстуальність роману Дж. Оруела «1984». – Волинь філологічна: текст і контекст, Луцьк, 2009. № 7. – С. 29 – 34.
2. Давиденко Г., Стрельчук Г., Гринчак Н. Історія зарубіжної літератури ХХ століття : навчальний посібник. – Київ : ЦУЛ, 2011. – 488 с.
3. Замятин Е. Мы. // Замятин Е. Мы. Хаксли О. О дивный новый мир. – М.: Художественная литература, 1989. – 351 с.
4. Іконнікова М. В. Антиутопічний дискурс в оцінці літературознавства ХХ століття // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2007. – № 33. – 142-145.
5. Ланин Б. А. Антиутопия в литературе русского зарубежья [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https:// http://netrover.narod.ru/ lit3wave/ 1_5.htm](https://http://netrover.narod.ru/lit3wave/1_5.htm).
6. Літературознавча енциклопедія. Т. 1 / Авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. – К.: ВЦ «Академія», 2007. – 608 с.
7. Тиса Р. Антиутопія і тоталітарна держава в літературі й кіно [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://vpered.wordpress.com/2019/11/28/tisza-total-dystopia/>
8. Цьох Л. І. / Антиутопія: модель жанру // Мова і культура. – 2011. – Вип. 14, т. 3. – С. 257-264.

*Пасічник О. В.
(Україна, м. Кременець)*

РОМАНИ «ТЕМНОТА» УЛАСА САМЧУКА ТА «ТИГРОЛОВИ» ІВАНА БАГРЯНОГО: АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ДИСКУРС

Матеріали та документи, що розповідають про політичні переслідування, ув'язнення громадян, котрі були опозиціонерами, а їхні світоглядні орієнтації та переконання не співпадали з політикою владної верхівки або правлячої партії, є в історії кожного народу. Вони використовуються представниками різних наукових галузей для досліджень відповідних епох. На нашу думку, тоталітарні системи гітлеризму (фашизму) і сталінізму (більшовизму) були тими соціально-політичними та культурними факторами, які різко збільшили кількість відповідних джерел. Саме тому постала потреба в описі та систематизації накопичених матеріалів. Цією потребою зумовлені різні підходи до в'язнично-таборової тематики й пошук певних критеріїв відбору матеріалу в межах величезної спадщини документів.

Ми розглядаємо художні тексти Івана Багряного та Уласа Самчука, які візуалізують специфіку місць ув'язнення та сталінських концтаборів у СРСР. Зрозуміло, що різні види мистецтва по-своєму репрезентують приниження людської гідності засобами ув'язнення, каторги та таборів на різних етапах цивілізації. Саме художня література, як нам здається, найяскравіше візуалізує цю сферу відносин у суспільстві та відповідних стосунків між людьми.

Тематика таких творів, незалежно від їхніх жанрів, не оминалася увагою літературних критиків і літературознавців. З особливою гостротою, такі проблеми поставали перед радянською літературою періоду розвінчання культу особи Сталіна та під час так званої перебудови. Та найболючіші, найгостріші теми постали перед літературами колишніх радянських республік вже після розпаду СРСР.

Сьогодні в умовах незалежної України дуже важливо повернути в нашу національну культуру імена і спадщину митців, котрі перебували в опозиції до правлячої комуністичної системи. Серед авторів творів на в'язнично-таборову тематику по-своєму знаковими є постаті письменників Івана Багряного та Уласа Самчука. В їхній спадщині та культурній ролі, яку вони відіграли в розвінчуванні тоталітаризму і соціалістичних цінностей, є типове

й відмінне, що може послужити основою для компаративного аналізу їхньої діяльності.

Улас Самчук та Іван Багряний були зараховані до розряду «антирадянських» діячів і вилучені з літературного життя українського народу. Вони реалізували своє громадянське кредо і свій творчий дар за межами рідної землі. В духовну культуру нашого народу повернулися своїми творами.

Перш за все, відзначимо, що Улас Самчук та Іван Багряний *першими* у світовій літературі ще в середині ХХ століття почали розробляти тему радянських концтаборів і більшовицького геноциду свого народу. Їхні твори типологічно сумірні за багатьма показниками і вимірами.

Оскільки досі проблема так не ставилась, у цьому нам убачається актуальність теми подібного дослідження та його реалізація в руслі порівняльного літературознавства. Вже напрацьовано значний матеріал, який сприятиме поглибленню та розширенню розуміння специфіки в'язнично-таборової прози, її жанрово-стильового різноманіття і національних особливостей.

Доля Івана Багряного, яка пов'язана з історією української нації та літератури, беззаперечно є драматичною. Його творчість розглядають як один із найяскравіших зразків літератури минулого ХХ століття. Проте, в Україні Багряного переслідували; в еміграції не всі підтримували його позицію, а деякі політичні опоненти навіть погрожували письменнику фізичною розправою.

Справжнє ім'я Івана Павловича Багряного – Іван Лозов'ягін, або Лозов'яга (1906 – 1963). Він був українським поетом, публіцистом, письменником-емігрантом і політичним діячем. Прозові твори Івана Багряного (романи «Тигролови» (1944 р.), «Сад Гетсиманський» (1950 р.), «Людина біжить над прірвою» (1965 р.), повість «Огненне коло» (1953 р.) займають особливе місце в історії української літератури ХХ ст. Як і твори Уласа Самчука, вони з'явилися після Другої світової війни за кордоном нашої держави, привернувши увагу зарубіжних науковців і читачів. Проте, як і творча спадщина Самчука, вони приходять до нашого читача в 90-ті роки минулого століття, коли Україна стала незалежною державою. Творчість І. Багряного була відомою в Україні вже в кінці 20-х і на початку 30-х років ХХ століття, але для нас його літературна та політична діяльність часів Другої світової війни, в еміграції маловідомі і саме тому повинна зацікавити українських літературознавців.

Улас Самчук (1905 – 1987) – один із найвизначніших письменників ХХ століття. Він залишив багату літературну спадщину, яку складають романи, оповідання, новели, мемуари, більше сотні талановитих публіцистичних та літературних праць. 60 років він був відірваний від рідної країни, на щастя, доля закинула його не в безмежні простори Ost-у, а на західноєвропейські та заокеанські землі.

Особливе місце у творчості митця слова займає трилогія «Ost» (1948–1982 pp). Так само як Іван Багряний, Улас Самчук у другій частині «Темнота» місцем дії обирає замкнутий простір советської держави: в'язницю, камеру тортур, сибірські концтабори. У трилогії розгортається драма ідей, персонажі відтворюють в особах думки автора, котрий намагається розв'язати актуальні проблеми української людини, дати художній аналіз стану світу, в якому вона живе.

У сучасному літературознавстві традиційні поняття «історичної правди», «художньої правди», «вимислу», «домислу» справді радикально переосмислюються [1, 30], внаслідок чого вони не просто заперечуються, відкидаються, а концепти, позначувані ними, інакше презентуються. Прозові твори Самчука та Багряного мають в реальному світі радянські в'язниці і сталінсько-хрущовські табори і тим самим дозволяють читачеві впізнавати давні концепти в новітніх уявленнях про фікційні світи та міру їх правдивості. Тому образ світу, який ці тексти репрезентують, окреслюється в його просторово-часових, наративних аспектах тільки в системі тих текстуальних зв'язків, що їм надали автори у створених ними художніх світах. Креативна сила, центральна парадигма смислотворення цих завершених, текстуально вербалізованих світів має інтенційно-фікційну природу, що і наголошено метафоричними їх назвами «Темнота» («Ost»), «Тигролови», «Сад Гетсиманський».

Проаналізувавши низку літературно-критичних матеріалів, присвячених життєпису та творчості Івана Багряного та Уласа Самчука, робимо висновок, що в сучасному зарубіжному та українському літературознавстві існують полярні погляди як на творчість І. Багряного, так і на творчість «Гомера ХХ століття», зокрема на його трилогію «Ost».

У творах У. Самчука знаходимо різні варіанти моделювання образу в'язничного світу, невід'ємним компонентом якого є використання того контрасту, який доводиться пережити різним категоріям ув'язнених. На основі різного життєвого досвіду і

психофізіологічних можливостей в'язні не тільки зазнають духовного пригнічення тюрмою, а й мимоволі завдають і посилюють його один одному. Промовисто ілюструє цю тенденцію роман «Темнота».

Презентовані в художньому тексті Уласа Самчука візійні світи, які відбивають сприймання в'язнями тюремних камер і практики тоталітарних карних установ, засвідчує, що подібні елементи художнього світу письменника не просто залежать від тюремних просторово-часових вимірів, а передусім зумовлені концепцією автора, його ідейно-естетичним задумом.

Антитоталітарний зміст «Тигроловів» лежить в площині художнього осмислення проблеми перетворення людини на річ. Символом тоталітарної системи у творі постає образ потяга-дракона. Атмосфера несвободи, що панує у потязі, увиразнюється через мотив «загратованості». На відміну від Самчука, Багрянний детально описує шлях арештанта на його етапі від в'язниці до місця заслання (цей шлях був добре відомий і самому авторові). У романах «Темнота» Самчука та «Тигролови», «Сад Гетсиманський» Багряного в'язниця стала символом фізичного та духовного закріпачення людини. Письменники майстерно відтворили технології тоталітарного режиму, його «фабрику-кухню» (термін Багряного) та проаналізували її складну організацію. Обоє письменників також цікавить найперша реакція вільної людини на новий, жахливий досвід тюремного світу. Це можна назвати своєрідною феноменологією та соціальною психологією перехідного стану від свободи до несвободи, яка яскраво демонструє внутрішні резерви людини або їх відсутність.

Використані джерела

1. Антоненко-Давидович Б. Д. Твори: У 2 т. Київ : Наукова думка, 1999. Т. 1. 744 с.; Т. 2. 656 с.
2. Багрянний І. Тигролови. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=30> (дата звернення 25.11.2019)
3. Гром'як Р. Про своєрідність художнього світу Уласа Самчука. *Наукові записки. Серія : Літературознавство*. Тернопіль : ТДПУ, 2000. Вип. VI. С. 6–15.
4. Пасічник О. В. Образ світу і концепція героя у творчості Уласа Самчука й Олександра Солженіцина в'язнично-таборової тематики [Текст] : дис... канд. філол. наук: 10.01.05. Тернопільський національний педагогічний ун-т ім. Володимира Гнатюка. Тернопіль, 2004. 175 с.
5. Самчук У. Темнота. Роман у 2-х частинах. Нью-Йорк : Українська вільна академія наук у США, 1957. 494 с.

Корж М. С.
(Україна, м. Чернігів)
Науковий керівник:
д-р культурології, проф. Колесник О. С.

ВАСИЛЬ СТУС ЯК СИМВОЛ ПРОТИСТОЯННЯ РАДЯНСЬКОМУ ТОТАЛІТАРИЗМУ

Ім'я Василя Стуса давно стало символом нескореності України. Він – чи не найяскравіший український дисидент, борець з радянським тоталітарним режимом, талановитий поет і перекладач. За свої переконання щодо необхідності збереження і розвитку української культури і мови та захисту її від русифікації Стус зазнав репресій з боку радянської влади. Його творчість була заборонена, а сам він був приречений до тривалого перебування у місцях позбавлення волі та на засланні, де й загинув.

Для Стуса мистецтво – це не «гра в бісер» обраних інтелектуалів. Це щось більш значуще, а водночас і страхітливе [1]. Трагічний стоїцизм Василя Стуса сформувався ще до першого арешту, свідченням чого є стаття «Зникне розцвітання» (1971). Номінально вона присвячена творчості В. Свідзинського, проте торкається значно ширших тем. У ній концентровано висловлені філософські погляди Стуса напередодні арешту. Стус фіксує й осмислює трагічну самотність українського інтелігента як такого [1].

Стус не міг миритися з несправедливістю. Він писав відкриті листи до Спілки письменників, ЦК Компартії, Верховної Ради, в яких критикував керівну систему за порушення прав людини в умовах тоталітаризм. У відкритому листі до І. Дзюби читаємо: «Довічною ганьбою цієї країни буде те, що нас розпинали на хресті не за якусь радикальну громадську позицію, а за саме лиш бажання мати почуття самоповаги, людської і національної гідності» [3].

У вересні 1965 р. у київському кінотеатрі «Україна» після перегляду кінофільму С. Параджанова «Тіні забутих предків». В. Стус підтримав акцію протесту проти арештів української національно свідомої інтелігенції. Молодого патріота відразу було відраховано з аспірантури Інституту літератури ім. Т. Шевченка АН УРСР «за систематичні порушення норм поведінки аспірантів і співробітників наукових установ». Активна громадянська позиція

спровокувала перший арешт Василя Стуса (1972 р.). Вирок: 5 років концентраційних таборів та 3 роки заслання. Послідовне обстоювання поетом людської та національної гідності проголошувалося «наклепницькою діяльністю». «Ще виживу, вистою, викричу я...», – писав В. Стус, аналізуючи свою долю та шляхи репресованого українського письменства.

Повернувшись до Києва, занепокоєний національною та гуманістичною руїною в Україні, поет знову поринув у боротьбу, – вже у складі Гельсінської спілки. Новий арешт був неминучим. Це сталося у жовтні 1980 р. Безжальний вирок (10 років таборів особливого режиму та 5 заслання) [3]. У листі до друзів В. Стус пояснював вибір свого шляху: «Я особисто буду стояти на цьому до кінця, бо за мною – мій скривджений, зганьблений, застрашений, здеморалізований народ. Бо саме духовно-національне існування мого народу сьогодні під загрозою. ... Через голови суддів і багнети вартових я звинувачуватиму тих, хто організував на Україні методичне знищення інтелігенції, хто організував голод 1933 року на Україні... Я пишаюся тим, що доля подала мені знак – я сміливо йду за її покликом. Бо хочу бути гідним того народу рідного, який народиться завтра, скинувши з себе ганьбу вікового нидіння. І в тому народові я здобуду безсмертя» [4, 550].

За колючими дротами не вгасала його творча енергія. 1985 р. літературну творчість Василя Стуса було висунуто на здобуття Нобелівської премії, та радянська влада зробила все, щоб цього не сталося. 28 серпня 1985 р. його вчергове кинули до карцера, а згодом поета не стало.

В. Стус не втрачав надії і до кінця вірив у повернення в Україну: «...ми ще повернемося, / обов'язково повернемося, / бодай – ногами вперед, / але: не мертві, / але: не переможені, / але: безсмертні». Поет все ж таки повернувся. Його тіло було знайдено, перевезено до Києва й поховано на Байковому кладовищі.

В 2019 р. на екрани вийшов український художній фільм «Заборонений» про життя і загадкову смерть Стуса. Судовий процес, адвокатом у якому був В. Медведчук, є скандальною частиною фільму. Вона створила резонанс задовго до виходу стрічки, бо її хотіли вирізати задля скорочення хронометражу, але творці «Забороненого» повернули сцену після того, як «відчули потребу громадськості, щоб вона була у фільмі».

Історія Василя Стуса перегукується з історією сучасного кінорежисера і драматурга Олега Сенцова. Обое – політв'язні, проти яких використовували сфальсифіковані докази. Обое оголошували голодні протести. «Митець потрібен своєму народові та й усьому світові тільки тоді, коли його творчість зливається з криком його нації», – зазначав Стус. З цим можна погодитись, адже національний дух і мова поезій взаємопов'язані. Те ж саме можна сказати і про Сенцова, який теж став символом боротьби людини проти системи.

В. Стус захопив мене своєю відданістю, незламністю, вірою в краще майбутнє українського народу. Життя його було боротьбою проти тоталітарної системи за людську гідність, за право на творчість та можливість жити за власним розсудом. Ця людина боролася за волю України, за українську мову, українських письменників. Він залишається для нас прекрасним українським поетом, чие життя і творчість – незбагненна таїна всесвіту людської душі. В. Стус може бути прикладом для усіх, хто протистоїть спробам відновити тоталітаризм у нових, неототалітарних формах.

Використані джерела

1. Грабовський С. Трагічний стоїцизм Василя Стуса у контексті його доби // Мандрівець. – Тернопіль, 2014. – № 3. – С. 75–79.
2. Райбедюк Г. «Без України мені моторошно...»: національні імперативи Василя Стуса // Українська мова і література в школах України. – Київ: Педагогічна преса, 2018/1. – № 1. – С. 50–54.
3. Соловей О. Є. Василь Стус. Відлуння і наближення: науково-популярний нарис. – Донецький національний університет імені Василя Стуса, 2017. – 152 с.
4. Стус В. Вибрані твори. – К.: Смолоскип, 2012. – 872 с.

АНТИТОТАЛІТАРНІ ВИМІРИ ЕСТЕТИЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ІГРОВОГО КІНО

Сьогоднішні культурні практики вимагають внесення коректив до історії українського кіно, адже останнє десятиліття, упродовж якого розгорнуто активну декомунізацію, породило нові оцінки класичних і посткласичних кінематографічних фактів. Український кінематограф, який з'явився на переламі різних історичних епох, міг, не втрачаючи експериментального художнього потенціалу, використовуватися як в якості інструмента соціалістичної пропаганди, так і бути прихованим маніфестом проти владного істеблішменту та його потестарного дискурсу. Упродовж радянської доби окремі митці чинили спротив, свідомо чи несвідомо десакралізуючи комуністичні ідеологеми та повертаючи свідомість глядача у лоно загальнолюдських і національних цінностей. Після отримання Україною незалежності наші кінематографісти одержали значно більше свободи у висловленні власних думок, змогли обмінюватися досвідом із європейськими колегами. Тим не менш, пошук шляхів авторської антитоталітарної кіно естетики триває [3, 7].

Завдання статті – проаналізувати творчість деяких із представників українського антитоталітарного кіно, починаючи з 70-х рр. до сьогоднішнього; дослідити прийоми та інструменти, якими користуються режисери для окреслення антитоталітарної проблематики. Для цього були обрані фільми: «Білий птах із чорною ознакою» (1971) Юрія Ілленка, «Астенічний синдром» (1989) Кіри Муратової, «Молитва за гетьмана Мазепу» (2001) Юрія Ілленка та «Хайтарма» (2013) Ахтема Сеїтаблаєва. Дослідниками українського кіно, на праці яких ми спиралися під час аналізу означеної проблеми, є З. Абдулаєва, О. Безручко, Л. Брюховецька, О. Брюховецька, Л. Госейко, І. Зубавіна, В. Кобильняк.

Розквіт «українського поетичного кіно» припав на 1960-70-ті рр. і почався з «Тіней забутих предків» Сергія Параджанова. На противагу канонічному соцреалізму «українське поетичне кіно» виводило на перший план візуальну виразність, сюрреалістичні та етнографічні мотиви. Ця течія, з одного боку, залишила по собі десять новаторських фільмів, а з іншого – спровокувала новий

наступ радянської ідеологічної машини на українське кіно як виразника національної свідомості [4, 155–156].

Одним із найяскравіших представників новаторської течії є режисер Юрій Ілленко з роботою «Білий птах із чорною ознакою». Філігранно виписана картина гуцульського побуту та духовної культури дає нам можливість говорити про глибинний неофольклоризм цього фільму. Із експресіоністичною виразністю у фільмі змальовані гучний відчай батька сім'ї Дзвонарів; тиха скорбота матері за своїми загиблими синами; задумлива незворушність та гнів братів Дзвонарів, божевілля священника, який не зміг оговтатися після подій війни. Добитися такого ефекту можливо було лише із геніальним акторським складом: Іван Миколайчук, Богдан Ступка, Лариса Кадочникова, Михайло Ілленко та ін. Драматичне сюжетне наповнення супроводжується автентичною гуцульською музикою, яка перетворює увесь фільм в танок життя та смерті. Влучна операторська робота сприяє розкриттю ідей фільму, особливо в цьому контексті запам'ятовуються танки Ореста та Дани, та загибель Ореста із його падінням у темряву, що перегукується зі сказаним раніше в фільмі про забуття імен повстанців.

Не можна не згадати і про чисельні візуальні символи картини: лелека (власне птах із чорною ознакою), сплавляння дерев бурхливою річкою, танок, трактор, дзвін, ікона та ін. Усі ці прийоми спрямовані на показ того, як політичні режими можуть калічити долі людей. Це кіно висвітлює процес отримання українським народом чергової травми ідентичності, в чому і виявляється антитоталітарний пафос «Білого птаха...», заснований на естетиці неосимволізму.

У період «перебудови» (др. половина 1980-х рр.) з'являються переважно російськомовні фільми гостро-соціальної тематики, серед них і «Астенічний синдром» Кіри Муратової. Надзвичайно талановита режисерка ніколи не цуралася «важких» тем та втілювала їх за допомогою авторського комплексу прийомів. У першу чергу, це нетрадиційне розділення фільму на частини, між якими встановлюється діалог. В «Астенічному синдромі» перша, чорно-біла новела є фільмом, який герої другої частини дивляться в кіно. «Астенічний синдром» схожий на калейдоскоп образів, спільним для яких є агресивність. Симбіоз ігрового та документального кіно не може не вражати новаторством: історія про безталанного вчителя геніальним монтажем переривається епізодами різного ступеню важливості для «головного» сюжету, а

потім перетворюється у документальні зйомки (утильцентр для собак), а вони, в результаті макабричного у своїй сюжетній сутності монтажу, закінчуються симптоматичним для всього фільму написом. Музика використана лаконічно, вона незмінно показує роздвоєність радянської людини, яка живе все ще по-старому, але слухає вже «чужу» музику. Взагалі цей фільм можна назвати ілюстрованою енциклопедією радянського буття 80-90-х рр. Тут і патологічне насильство, і гротескна емоційність, і смиренна байдужість, і зацикленість на самому собі (що виявляється в постійному повторенні певних фраз, в агресивному виразі своїх проблем), і культ споживання, і нездорові стосунки... Використання потоку нецензурної лексики є прийомом, що ілюструє духовну хворобу всього суспільства (у цьому сенсі наше суспільство мало чим відрізняється). Це непряма алюзія на астенічний синдром, тобто на істеричний стан втомленого і виснаженого суспільства. Невідрефлексовані, позабуті травми ведуть до душевних та фізичних патологій, коли умовно здорові люди нічим не відрізняються від пацієнтів психіатричних лікарень [1, 214-215]. У зображенні посттравматичного синдрому суспільства, яке пережило війну, репресії, голод, живе в умовах брехливої пропаганди і виявляється живий анти тоталітарний нерв фільму Кіри Муратової. Усі художні прийоми цієї стрічки вписуються в естетику «філософсько-соціального нуару».

Творчий пошук не завжди приводить до створення шедеврів. Інколи і негативний результат також є важливим, відштовхуючись від якого мистецтво може розвиватися далі. Наприклад, початок ХХІ ст. ознаменувався в українському кіно вкрай невдалою самопрезентацією на Берлінале стрічки Юрія Ілленка «Молитва за гетьмана Мазепу», який позиціонувався як авторське постмодерного кіно. Мистецтвознавиця О. Брюховецька назвала позицію режисера «провінційною мегаломанією», а спробу вирішити головний конфлікт через педалювання образу жіночого лона – «збоченою танатографією еросу» [2]. Хоч проминуло вже майже два десятиліття, проте головна естетична проблема залишається актуальною – не продуктивно для осмислення тоталітарного минулого зупинятися на художній деконструкції українських історичних персоналій, не пропонуючи певної позитивної, оптимістичної та «катарсичної» версії.

Протилежним шляхом пішли режисери О. Санін («Поводир») та А. Сеїтаблаєв («Хайтарма»), які зробили ставку на глядацьке

героїчне кіно. «Хайтарма» – фільм, який мав з'явитися ще у 90-х рр., як реакція на репатріацію кримських татар. Але дуже повільні темпи державного урегулювання проблеми та відсутність власне кримсько-татарського кіно спричинили відповідне «запізнення». На жаль, режисеру не вдалося надати своїй героїко-етнографічній картині об'єму та глибини. І все ж «Хайтарма» – це посправжньому особистий проект, який був вистражданий Сеїтаблаєвим заради збереження пам'яті народу. Поетизація пейзажів Криму, краси культури та моральної величі персонажів, національна мова допомагають проїнятися атмосферою трагедії. Кримсько-татарська музика і танець, назва якого винесена в заголовок фільму, сприяють донесенню думки про те, що, незважаючи на депортацію, народ завжди мріяв про «повернення», відновлення справедливості та неперервного ходу життя.

Українське кіно, використовуючи найрізноманітніші естетичні засоби, починаючи з 60-х рр. намагається відрефлексувати трагедії ХХ ст. нашого та сусідніх народів, показати ситуативну духовну деградацію та поступове відродження. Основними естетичними засобами творення антитоталітарного вектору у кіно, проаналізованими у статті є: 1) поєднання неофольклоризму та неосимволізму у «поетичному кіно» Юрія Ілленка та 2) поховання цього феномену у стрічці «Молитва за гетьмана Мазепу» на догоду деконструкції образів; 3) симбіоз ігрового та документального кіно у доробку Кіри Муратової, яка тяжіла до «філософсько-соціального нуару», а також 4) прищеплення героїки та новітньої поетичності у масовому кіно, що притаманно творчим манерам О. Саніна та А. Сеїтаблаєва.

Використані джерела

1. Абдуллаєва З.К. Кира Муратова: искусство кино. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 415 с.
2. Брюховецька О. Як молитися молотом, або (Де)конструкція міфів // Кінотеатр, 2003. – № 2. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://ktm.ukma.edu.ua/show_content.php?id=86
3. Зубавіна І. Б. Кінематограф незалежної України: тенденції, фільми, постаті: [монографія] / Академія мистецтв України; Інститут проблем сучасного мистецтва. – К. : Фенікс, 2007. – 296 с.
4. Українське кіно // Мала енциклопедія етнодержавознавства / Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, Упорядник Ю. І. Римаренко та ін. – Київ: «Генеза», «Довіра», 1996. – 942 с.

*Кузьменко Т. В., Борисова О. Г.
(Україна, м. Чернігів)*

ТРАГЕДІЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР КРІЗЬ ПРИЗМУ СИМВОЛІЗМУ ПОВІСТІ ТАЇРА ХАЛІЛОВА «ДО ОСТАННЬОГО ПОДИХУ»

На розвиток кримськотатарської післявоєнної літератури негативно вплинула депортація кримських татар в Узбекистан, оскільки було перервано глибоку літературну традицію. Сам факт існування кримськотатарської літератури замовчувався в СРСР до 70-х рр. ХХ ст. Та вже у 90-х рр. майже всі кримськотатарські письменники повернулися до Криму відроджувати життя, розвивати культуру. Серед перших були Ш. Селімов та Ю. Кандим. Завдяки їхній активній діяльності у Криму почалося відродження сучасної кримськотатарської літератури, поважне місце в якій посідає Таїр Халілов.

Ми вважаємо актуальним дослідження специфіки художнього моделювання символіки повісті Таїра Халілова, по-перше, як зразок світосприйняття й особливої форми вираження естетичного досвіду цього кримськотатарського письменника; по-друге, як реалізацію внутрішньої структури символів з метою розуміння психології народу і людини, які в умовах тоталітарного режиму були поставлені на межі життя і смерті. Творчість Т. Халілова на сьогодні практично не досліджена. Особливо це стосується питання про роль символів у змалюванні трагедії народу в повісті «До останнього подиху».

Художній символ виконує у художньому тексті не лише суто естетичні, але й ціннісно-сміслові, комунікативні, психоемоційні, соціально-регулятивні, ідеологічні, виховні та інші функції. Символічний аспект змісту художнього образу має різноманітні форми вияву на всіх рівнях його структури: від елементарного знаку і художнього прийому до рівня архетипу культури, глибинного змісту поетичного твору як складного і цілісного «художнього світу».

Символічний світ творів Таїра Халілова – це цілий спектр знаків, образів, заглиблених у культурний, історичний, ментальний образ Криму. Кожне слово, кожний вираз засвідчують високу майстерність і кропітку роботу зі словом. Глибока концептуалізація, залучення традиційних та створення власних символів, звернення до культурного досвіду кримськотатарського народу створюють символічний універсум повісті Таїра Халілова. Заглиблення в цей світ дає змогу осягнути як неповторність кримськотатарської культури, його духовної культури, так і трагічну долю цього народу в роки тоталітаризму.

У творі «До останнього подиху» йдеться про один із трагічних епізодів в історії багатостраждального кримсько-татарського народу – депортацію кримських татар 1944 року. Відповідні історичні події подаються у подвійній оптиці – крізь призму життя головного героя повісті та через неймовірну виразність (експресивність) символіки повісті.

Зокрема, для кримськотатарської культури традиційним є символ, що присутній в спогадах головного героя, – символ дороги. Цей символ у повісті має декілька «прочитань». Перш за все, це символ сакральний символ, бо мається на увазі дорога як паломництво, або хадж. По-друге, це символ історії, історичної пам'яті, повернення до витоків культури. Також дорога є символом вигнання: «Поїдете в Середню Азію. Питання не задавати!.. Це наказ» [1, 8]. Але Бекір не виконав цей жорстокий наказ, бо всю війну прагнув повернутися у свій дім. Тому дорога додому, не була легкою: «...ішов кам'янистою дорогою до села...» [1, 9]. І нарешті – дорога є символом розлуки. Історія депортації кримських татар у 1944 р. – це історія горя, страждань, розлук, смертей: «Тільки Аллаху відомо скільки в дорозі вимерло людей» [1, 11].

Ще один важливий символ твору – глек. З часів Геродота існує легенда про Плуг, Ярмо, Сокиру й Глек. За цією легендою, Глек – символ перемоги, краси, мистецтва. Саме тому згадка про першу зустріч героя з єдиним коханням усього життя була такою: «Єміне ще дівчиною разом із подругами і великим мідним дзбаном на плечі ходила по воду, а він зачаровано дивився на неї» [1, 8].

Глек традиційно є символом сімейного затишку: «...мати повернулася з глеком води» [1, 15], аби напоїти спраглого сина, і той, напившись, одразу ніби віродився. Щоб показати всю глибину трагедії вигнанців, Таїр Халілов, зображуючи повернення додому головного героя, пише так: « Біля порога наткнувся на розбитого глиняного глека, яким носили воду...» [1, 7]. Черепок (частинка розбитого глека)... – все, що залишилось від колись мирного життя, щасливої сім'ї, самобутнього народу.

Фінал повісті також символічний. Коли Бекір доповзає до дверей своєї домівки і відчиняє їх, йому «в очі вдарило яскраве світло...» [1, 13]. І хто знає, чи це фінал історії життя героя, який переходить у вічність на порозі рідної хати, чи це символ надії на продовження життя народу.

Використані джерела

1. Халілов Таїр. До останнього подиху: Повість. Кур'єр Кривбасу. 2005. 22 с.

Вознюк Б. В.
(Україна, м. Чернігів)
Науковий керівник:
д-р культурології, проф. Колесник О. С.

**ВИСТАВИ ЗА П'ЕСОЮ БЕРТОЛЬДА БРЕХТА
«МАТІНКА КУРАЖ» ТА РОМАНОМ КЕНА КІЗІ
«ПРОЛІТАЮЧИ НАД ГНІЗДОМ ЗОЗУЛІ»
НА СЦЕНІ ЧЕРНІГІВСЬКОГО МОЛОДІЖНОГО ТЕАТРУ:
ЗОБРАЖЕННЯ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ**

Театр виступає зоною рефлексії щодо певних історичних подій, процесів, режимів, як для глядачів, так і для акторів. Театральне мистецтво взагалі не може розвиватися поза історичним часом і простором. Воно є дискурсивним вже за своєю природою, «репрезентуючись як симуляція онтологічної реальності, воно потрапляє в полон аксіологічної значущості її явищ» [3]. Оригінальний творчий підхід *Геннадія Касьянова (1953 – 2018)* (колишнього директора та художнього керівника Чернігівського обласного Молодіжного театру) до трагічних тем, розкритих в названих творах, дарує свіжий погляд на вже майже «класичні» образи тоталітарних обставин життя. Ця новизна полягає в тому, що сценічні образи не прив'язуються до конкретних історичних реалій, а набувають статусу багатозначних символів, які можуть мати дуже широке витлумачення. Оскільки ж обидві п'єси були поставлені у сучасній Україні в контексті подій на сході, то кожна з них розглядалася нами з урахуванням цих актуальних подій.

Технічні та матеріальні можливості Молодіжного театру, очевидно, відрізняються від тих, які наявні у театрах великих міст. Проте це не стоїть на заваді якості постановок. Навпаки – своєрідні «рамки», у які треба вміститися, мотивують на пошук неповторних ідей та на імпровізацію, яка додає виставам своєї неповторності. На думку Є. Іщенко, головною особливістю цінностей театрального простору є їхня одномоментність та ситуативність, а також вміння акторів адаптуватися та додавати щось нове кожного нового виступу [3]. Мала сцена могла бути недоліком, але завдяки професійному підходу до її наповнення, вона дарує глядачам «ефект присутності».

Найцікавіші рішення щодо використання обмеженого простору представлено у таких виставах як «Крихітка Цахес», «451° за Фаренгейтом» та «Матінка Кураж та її діти».

«Матінка Кураж та її діти» на сцені Чернігівського Молодіжного театру – це новий погляд на стару війну. Так само як розмір сцени диктує її оформлення, акторка Мирослава Витриховська формує образ матінки Кураж. Як зазначає критик О. Вергеліс, у Кураж вона грає «остервеніння неглибокої душі» [1], не цураючись демонструвати її нерозсудливу впертість, яка поєднується з любов'ю до дітей та мудрістю. Кураж у цій виставі залишається такою ж феміністично незламною, але акторка надає їй більшої емоційності з позиції власного досвіду життя. У своєму інтерв'ю М. Витриховська зазначила, що «ми... вже всі хворі. Наше покоління воно хворе, дуже багато пройшло в суспільстві різних змін, і воно таврує» [2], і тому її інтерпретація образу Кураж є неповторною та яскравою.

У виставі майстерно відтворюється інформаційно закрите суспільство в умовах війни, де «мешканці» фургону Кураж мають лише крихти інформації про стан на фронті та вони швидко адаптуються в залежності від обставин. Фургон виступає «зоною комфорту» персонажів, він гарантує безпеку та заробіток, тому такою важливою є успішна демонстрація його на сцені. У цій виставі приймається просте і водночас геніальне рішення: фургон символізуються колесом. Це водночас і «колесо історії, колесо долі, колесо Фортуни, алюзія з міфічною колісницею Феспіда», і фатум – «життя по колу, рух навколо осі, біг на місці...» [1].

Не менш цікавою для перегляду є варіація п'єси Дейла Вассермана за культовим романом Кена Кізі «Пролітаючи над гніздом зозулі».

Тут, вже традиційно для Молодіжного театру, виконавець головної ролі виступає у ролі наставника та точки опору. Сам Валентин Макар вказав, що «якщо говорити про Рендла Макмерфі (вистава «Політ над гніздом зозулі») – це та людина, яка знаходиться десь глибоко в мені. Його стан постійного вічного бунту мені дуже імпонує» [4], тому його Макмерфі емоційний, жвавий та, певним чином, канонічний. Як і вимагає його персонаж – він притягує до себе увагу на сцені та створює необхідну антитезу з іншими акторами. Образ «вічного революціонера», який вважається класичним ще з часів Байрона, чудово виглядає у виконанні В. Макара, чия зовнішня схожість з Джеком Ніколсоном може зацікавити та привести до театру нових глядачів – фанатів оscarоносною екранізації роману.

Але найяскравішою у цій виставі є демонстрація однієї з найважливіших рис тоталітарного режиму – закритого інформаційного простору. Інформаційна закритість передається в простих та лаконічних образах: відфільтрована вищою кастою інформація подається через єдиний телевізор на стіні, канали на якому обираються виключно диктатор кою. Звуковий сигнал дає пацієнтам знати, коли треба «їсти, спати, грати, лікуватися»; скляна огорожа захищає лідерку від «простого люду». Так само майстерно передаються і такі типові елементи тоталітарного режиму як повна домінація, відсутність свободи слова, сегрегація та стратегії залякування. Вистава сформована таким чином, щоб актори практично постійно були присутні на сцені, створюючи атмосферу «затхлого повітря», але водночас надихаючи на прагнення вирватися з клітки на свободу.

На мою думку, обидві вистави є настільки цікавими з точки зору інтерпретації тестів та акторського виконання, що можуть бути рекомендовані до перегляду як учням, що вивчають ці твори, так і старшому поколінню, яке має можливість відкрити нове бачення колись вже відрефлектованих явищ (може, а не має – принцип свободи для нас є дуже важливим в контексті антитоталітарних європейських практик!). Також ці вистави можна віднести до таких, які мають на меті ідейну «пересторогу» та передбачають подальший саморозвиток глядача в напрямку критичного, рефлексивного мислення.

Використані джерела

1. Вергеліс О. Війна, мати рідна (Кураж у провінції) // Дзеркало тижня. – 2014.
2. Гаймановська Р. Мирослава Витриховська «Люби те, що робиш» // Чернігівська театр-студія «Біла валіза» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https:// http://forumdimidea.tilda.ws/myroslavavytrykhovska](https://http://forumdimidea.tilda.ws/myroslavavytrykhovska).
3. Іщенко Є. О. Концепт театру в культурологічному просторі // International Scientific Journal «Internauka». – 2019. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://https://www.inter-nauka.com/uploads/public/15761527453974.pdf>.
4. У бібліотеці Короленка відбулася презентація творчості актора Валентина Макара // Інформ-агенція «Чернігівський монітор». – 2016. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://https://monitor.cn.ua/ua/culture/50567>.

АНТИФОБІАЛЬНИЙ ДИСКУРС ЛЮБОВІ В МЕЖАХ ДИТЯЧОЇ ТА ЮНАЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ХХ ст.

Перша половина ХХ ст. була відзначена багатьма жахливими подіями: дві світові війни, епідемії, революції, голод, репресії, геноцид тощо. Це спричинило антифобіальну реакцію в культурі, зокрема в дитячій літературі. То були спроби актуалізувати для дітей антифобіальний досвід людства на тлі поширення жаху в умовах загального знецінення людського життя. Також це були творчі зусилля письменників, спрямовані на створення особливого казкового світу, в якому завжди перемагає добро. Крім того, ця література дозволяла створити антитоталітарні художні аксіології засобами нової езопової мови. Популярність відповідних «культових» творів не тільки в дитячій аудиторії, але й серед дорослих, з нашої точки зору, визначається трьома провідними параметрами: 1) високим рівнем експресії фобій; 2) глибиною філософсько-художньої рефлексії щодо феномену страху та 3) пропозиціями ефективних антифобіальних практик.

Ми зупинимось на виявленні *аксіологічних антифобіальних дискурсів, пов'язаних із темою любові*, виходячи з досвіду аналізу цієї теми в літературі. Наприклад, автори збірки «Всі страхи світу: Horror в літературі та мистецтві» позиціонують сучасну літературу, як узагальнення та розвиток фобієзнавчого досвіду людства [1]. Антифобіальному аспекту літератури, зокрема дитячої, присвячено праці таких дослідників, як С. Кошелєв, Л. Крякіна, Є. Лисенко, Ю. Лисенко, М. Лялевська, Л. Мулляр, О. Павлухіна, І. Сазєєва та ін. [1; 2; 3; 4; 5]. Відомий американський письменник Стівен Кінг вважає, що «Гаррі Поттер» – це книга про протистояння страхам та про відкриття внутрішньої сили, про необхідність активних дій перед обличчям небезпеки [7].

Любов або дружба дають могутній стимул переборювати свої страхи заради когось, чие життя та свобода є цінними не менше, а інколи навіть більше за власне життя. Гайдегер вважає, що страх за Іншого є (або може бути) достеменним способом спів-буття з Іншим на основі миру [6, 304]. У дитячій, юнацькій літературі ми майже не знаходимо прикладів використання практик ненависті для подолання страхів. Це можна пояснити присутністю десакралізованих християнських цінностей. Відтак ненависть розглядається як сила, що породжує та посилює зло. А любов і дружба – це те, що може подолати будь які фобії та привести до перемоги.

Любов як дружба у якості провідного засобу подолання

страхів виступають у більшості творів казкового змісту. Наведемо деякі з них: «Хоббіт» та «Володар Кілець» Дж. Р. Р. Толкіна, «Гаррі Поттер» Дж. К. Ролінг, «Поліанна» Е. Х. Портер, «Голодні ігри» С. Колінз, «Павутиння Шарлотти» Е. Б. Уайта. Сюди ж треба віднести дитячі книжки українських авторів: В. Нестайко «Тореадори з Васюківки», В. Рутківський, тетралогія «Джури» та З. Мензатюк «Таємниця козацької шаблі».

Головною зброєю у боротьбі зі злом у «Гаррі Поттері» є саме любов. Вона є чимось непідвладним жодним злим чарам, чимось більш могутнім за будь-яке, найсильніше зло. Це – наймогутніша ірраціональна сила, механізм дії якої є закритим для рефлексії, проте вона захищає головного героя від смертельних небезпек. Гаррі Поттер захищається силою цією любові не тільки від зовнішніх проявів зла, але й від внутрішніх жахів, що постають у його свідомості як образи непоборності лиха, як відчуття власної причетності до зла. У «Володарі Кілець» Дж. Р. Р. Толкіна ми бачимо есхатологічну епопею смертельного протистояння добра і зла, в якій ніхто не може залишитись осторонь. Люди йдуть на боротьбу із інфернальними істотами – орками і гоблінами, щоб знищити чорного чаклуна, який є втіленням суцільного жаху. Сили кожної людини та казкової істоти у такій величезній битві виступають малою соломинкою, краплиною в океані. Та від того, як кожний персонаж окремо і всі вони разом долають свої страхи, залежить доля всього Середзем'я. Антифобіальним засобом наразі знову ж таки є любов. Любов до своїх близьких, друзів, рідних земель, природи – всього того, що існує, поки темрява ще не перемогла. Саме це дає насагу Сему тягти Фродо до Рокової гори, змушує Арагорна, Леголаса і Гімлі йти на бій, у якому, на їхній погляд, не має ніяких шансів на перемогу, а маленькому хоббіту Меррі дає сили перемогти короля Назгулів.

Схожий сюжет, коли герої об'єднуються для того, щоб побороти зло є і у «Хроніках Нарнії» К. С. Льюїса, але у цьому творі любов розглядається не тільки у суб'єктивному вимірі психологічного почуття, але й як певна онтологічна цінність за рахунок ієрофанії Христа в образі лева Аслана.

У наведених прикладах любов і дружба завжди пов'язані між собою. Можна сказати, що любов більше тяжіє до дружби. Тому і антифобіальні засоби відповідного типу ми охарактеризуємо як такі, в яких страхи долаються за допомогою любові як сильної дружби. Такий зміст антифобіальних практик визначає специфіку дитячої, юнацької літератури.

Важливим антифобіальним засобом в межах казкових аксіологічних практик є *сімейні цінності*, тобто любов до батьків,

братів, близьких людей. Та особливо прославляється і *навіть* *сакралізується* материнська любов, яка захищає дітей від усякого лиха. Казки Т. Янссон перетворюють читача на віртуального жителя особливої реальності, в якій щонайменший назріваючий конфлікт, мінімальна агресія у формі роздратування або неприязні вмиль лікуються розумінням, співчуттям, розрадою, турботою, грою, пригодою, подарунком і все тим, що є різними проявами материнської любові. Що ж до родини, то вона розглядається як могутній, прекрасний острів-сад, який не може потопити жодна природна катастрофа: комета, цунамі, землетрус...

Також треба зазначити, що у цих казках відбувається майже повна нівеляція стосунків влади і насильства на користь союзів любові і дружби, ґрунтованих на вільному виборі. Держава, її установи і службовці, закони (що інтерпретуються автором виключно як заборони і обмеження), покарання – усе це не буттєво, фрагментарно і знаходиться на далеко периферії сюжетних колізій.

Наступним антифобіальним дискурсом дитячої та юнацької казково-фантастичної літератури є любов до батьківщини (патріотизм). У казковій історії для дітей героїзм ніколи не змінює свій знак на протилежний, не витлумачується в амбівалентному або релятивному дискурсах, як це може бути в літературі для дорослих. Казковий героїзм є універсальним, який назавжди залишається в історії роду, міста, країни. Якщо казка знайомить нас з героями, лицарями або козаками, то вони змальовуються як ідеальні персонажі. Вони гарні, розумі, є відданими своїй благородній справі, мужніми, чесними, добрими, не мають поганих звичок тощо.

«Тореодори з Васюківки» Всеволода Нестайка це пригодницька повість про життя двох хлопців Яви та Павлуши. Головна тема книги, з нашої точки зору, – пошук ефективних антифобіальних практик в межах аксіологічного дискурсу: йдеться про справжню дружбу, самопожертву, готовність прийти на допомогу у скрутній ситуації. Дружба і спроможність заради свого товариша долати свої фобії є основою антифобіального змісту цієї повісті. Хлопці стають найкращими друзями після того як разом подолали страх: Ява не побоявся у небезпечній ситуації врятувати Павлушу від покарання розлюченим дідом Силимоном. Уся історія про пригоди «тореадорів» – це опис справжньої дружби, з якою люди нічого не бояться.

Не менш захоплюючою історією в контексті аксіологічних антифобіальних практик є «*magnum opus*» Зірки Мензатюк «Таємниця козацької шаблі», в якому пригоди героїв розгортаються на тлі природи мальовничих куточків України. Головна героїня книги – Наталка – разом зі своєю родиною вирушає на пошуки старовинної козацької шаблі, що мусить бути захована в одному із

старовинних західноукраїнських замків. Рятувальна місія цінної старовинної речі має ритуально-символічний та містичний характер. Про шаблю родина дізналася від патріотично налаштованого привида, який хотів врятувати козацьку зброю. На шляху до своєї мети Наталці доводиться долати багато перепон і боротися зі своїми страхами. Дивний хлопець Антип, який спочатку нібито допомагає дівчинці, виявляється інфернальною істотою, яка насправді намагається усіма силами перешкоджати пошукам. Та Наталка сміливо продовжує свою місію, не дивлячись на підступність з боку Антипа. Зокрема вона потрапляє у страшний підземний хід, в якому мало не розбилася, а з її родиною трапляється небезпечна дорожньо-транспортна пригода. Долати страх та усі перепони у цій повісті допомагає важлива мета, від якої не можна відступитись.

У книзі «Джури козака Швайки» ми знайомимося з хоробрим козаком Швайкою. У цій історії герої долають свій страх, надихаючись мужнім образом супер-героя – козака Швайки.

Отже, основними практиками подолання страху в дитячій та юнацькій казковій та фантастичній літературі є дискурси: 1) любові як дружби; 2) любові як родинних почуттів та 3) любові до батьківщини, в контексті якої, як правило, демонструється образ ідеального героя, що надихає долати страх.

Також важливою є думка про те, що подолання зла є не тільки дією, спрямованою на вирішення зовнішньої проблемної ситуації, але й боротьбою із собою, зі власними страхами та забобонами за допомогою сили любові в усіх її вимірах.

Використані джерела

1. Все страхи мира: Horror в литературе и искусстве: Сб. статей. СПб. Изд-во Марины Батасовой, Тверь, 2015.
2. Крякина Л. А. Роль детской литературы в борьбе со страхами URL: <https://www.b17.ru/article/strachi/>
3. Морфология страха. Международная научная конференция. Тарту. 2013. URL: <http://www.ruthenia.ru/document/535979.html>
4. Мулляр Л.А. Авторская сказка: Философско-антропологические смыслы URL: <http://cheloveknauka.com/avtorskaya-skazka>
5. Павлухина О.В. Мифическое и магическое в современной британской детской литературе. URL: https://dissert.spbu.ru/files/dissert2/dissert/Mificheskoe_i_magicheskoe_v_sovremennoi_britanskoi_detskoj_literature.pdf
6. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Водолей, Томск. 1998.
7. Did Stephen King Really Say that on Twilight? URL: http://wordyenglish.com/lit/Stephen_King_on_Twilight.html

АНТИТОТАЛІТАРНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ СМІХОВОЇ КУЛЬТУРИ

Звернення до зазначеного аспекту продиктоване спробою осмислити певні тенденції формування та розвитку сучасної української сміхової культури.

Тоталітаризм як форма відносин між суспільством і владою, як відомо, тривалий час істотно впливав на семантику соціокультурного простору українців. Сучасний український світ переживає глибинні зміни: соціальні, економічні, політичні. В межах поставленого питання нас цікавлять трансформаційні процеси, що відбуваються у свідомості людей, які пов'язані з переходом від людини тоталітарної системи до людини демократичного суспільства. Цей процес, як ми бачимо, є тривалим і болісним. Навіть повне заперечення основ тоталітаризму на рівні законодавства країни не убезпечує від появи неототалітарних елементів різного ідеологічного спрямування, які, мабуть, ще будуть існувати в українському соціумі деякий час.

Чи можемо ми говорити про кардинальну зміну форми соціального буття на користь демократії на даному етапі розвитку української культури, чи працює механізм відповідної соціальної трансформації? На думку Л. Панкової «важливу роль в індикації цінносно-нормативної структури соціуму відіграє сміхова культура як феномен духовного життя суспільства» [4]. Саме сміхова культура активно реагує на зміни у бік несвободи, якщо вони відбуваються в соціокультурному просторі.

Сміхова культура, як відомо, є частиною загальнолюдської культури. М. Бахтін акцентує увагу на тісному зв'язку сміхової культури із суспільними проявами людини. З цього приводу автор наголошує на комунікативній функції сміху [2]. Прагнення до об'єднання виникає як необхідність заперечення самотності, сподівання на підтримку і взаєморозуміння, відчуття безпеки і, відповідно, захищеності.

Парадоксом тоталітаризму є те, що в його творенні значну роль відіграють широкі народні маси, проти яких він згодом обертається. Як відомо, творцем сміхової культури також є народ. Причому і в першому, і в другому випадку на певному етапі спрацьовує «груповий ефект» з одними і тими ж вищезазна-

ченими прагненнями, але різної спрямованості та якості. Не треба забувати, що в часи сталінського режиму була дуже популярною кінокомедія, яка вихваляла «щасливе життя» в СРСР, а критику спрямовувала на окремі, «незначні недоліки». Це вже інше питання, що радянські люди через кінокомедію розвивали здібність до узагальнень, до переведення «окремих недоліків» в статус системних.

Сутнісну відмінність тоталітарної та демократичної сміхової культури висвітлює поняття «свободи». Якщо в умовах становлення тоталітаризму завершальним етапом стає повне заперечення індивідуальної свободи, у тому числі свободи думки, заміна її, почуттям колективного «ідеологічного куражу» (ідеологічних оптимізму та ентузіазму) [6, 109-115], то демократична або анти тоталітарна сміхова культура базується на свободному вияві думок та почуттів кожної окремої людини. С. Аверенцев погоджується з М. Бахтіним, що «головним у сміху є звільнення» [1]. Феномен сміху постає як перехід від несвободи до свободи, в наслідок чого на певний відрізок святкового/карнавального часу настає кардинальне звільнення. Саме ця функція сміху має анти тоталітарне забарвлення. Тут виявляється історичність комічної рефлексії через зміну мислення з тоталітарного на анти тоталітарне, звичка несвободи (тоталітарне суспільство) змінюється на природність свободи. Та присутність страху ще деякий час виявляє себе як пост тоталітарний синдром.

Отже, вибух сучасної сміхової культури у вигляді різноманітних шоу, що транслюються по телебаченню, їхня надзвичайна популярність, – це певний прорив до свободи та засіб позбутися страху. Наш час є перехідним. Це час зміни мислення і сприйняття, пошуку нових форм вираження. Історично пройшло не так багато часу для повної зміни парадигми мислення. Сучасність стає певним викликом для людини. В глобальному плані – це усвідомлення недосконалості світу. В більш вузькому сенсі – недосконалості власного буття, яке є тут і зараз в такому суперечливому світі, в якому людина не відчуває себе комфортно. Політичні, економічні і соціальні негаразди штовхають людину до пошуку істини. Ми наразі маємо на увазі не високу духовність, а істинну реального повсякденного життя. Тут спрацьовує згадуване прагнення до об'єднання у групи. Саме це пояснює неабияку популярність сміхових шоу програм. В групі, що разом сміється, людина знаходить однодумців. Усвідомлення того, що хтось

переживає світ наближено до її світосприйняття, допомагає позбутися страху, відчутти себе вільним хоча б в думках і прагненнях. «Ілюзія залучення», яка є характерною для тоталітарного суспільства, виявляється по-новому – через залучення до прояву людської волі в сміховій культурі. Тут простежуються спроби реабілітувати повагу до права людини на свободу мислення.

З цього приводу слід зазначити, що розглядаючи сміхову культуру як суспільне явище, треба пам'ятати про її неоднорідність на якій наголошувало багато дослідників. Так Л. Панкова, підсумовуючи попередній досвід в дослідженні сміхової культури, говорить про її «два принципово відмінних рівня: психофізіологічний і соціокультурний» [4]. Безумовно, в сучасній українській сміховій культурі також представлені ці два рівні. Та здебільшого в даній проблемі нас цікавить не психофізіологічний, а соціокультурний рівень, де простежуються елементи антитоталітарних практик, оскільки соціокультурний сміх виникає як засіб подолання суперечностей. Розглядаючи деякі сучасні українські сміхові шоу: «95 квартал», «Дізель-шоу», «Мамахохотала шоу», «Вар'яти» слід зауважити, що існують значні відмінності в переважанні в цих шоу того чи іншого рівня. На нашу думку, домінантою в двох останніх є психофізіологічний рівень. Більша наближеність до соціокультурного рівня до 2019 року була притаманна двом першим шоу.

Умовно можемо поділити сміхову шоу культуру на суто маргінальну і маргінально-міську. Створюючи сміховий «антисвіт» автори використовують різні проблемні поля. Але в усіх випадках простежується «перевертання знакових маркерів пануючої культури» [4], прагнення виразити власне Я.

Вагомість сміхової культури в соціокультурному просторі створює «парадокси антисвіту», коли відбувається відторгнення реальності, її заперечення, а прагнення приналежності до цього заперечення стає єдиним можливим способом подальшого існування, дотичного до свободи. Тоді антисвіт сміхової культури починає сприйматися не тільки як реальний, але й рятівний, істинний, вільний світ. В людській свідомості відбувається «зсув понять»: віртуальні образи постають як реальні люди.

Коли ми говоримо про надзвичайну популярність української сміхової культури, треба розуміти, що вона не отримувала від влади карт-бланш. Вона сама завоювала культурний простір,

активно реагуючи на процеси реідеологізації в суспільстві, на нечувану концентрацію соціальних ліфтів у сфері політики. Це, з одного боку, дало можливість здійснювати медіацію з величезною кількістю людей (мас-медіа, масові комунікації), з іншого – практично повну свободу вибору теми. При чому сучасні технології передачі інформації дають можливість не тільки урізноманітнити форми функціонування сміхової культури, наприклад як активне використання знакової природи передачі інформації через мас-медіа, а й підсилити соціальну значимість сміхової культури, використовуючи інтегруючий фактор сучасного соціуму. В свою чергу, ефект прагнення об'єднання у групи, накладаючись на інтегруючий фактор соціуму, зробили українську сміхову культуру в декілька разів потужнішою соціальною рушійною силою.

Л. Карасев поділяє сміх на: «архаїчний, чи сміх тіла, «сміх радості» та більш пізній – сміх розуму, пов'язаний з функціонуванням людського розуму, що навчився бачити парадокси» [3]. Погоджуючись з його точкою зору, зазначимо, що саме робота людського розуму і свідоме прагнення до свободи, що притаманні зокрема сміховій культурі, дають можливість реалізовувати сміховий дискурс як знаряддя, спрямоване на подолання неототалітарних практик в українському соціокультурному просторі.

Використані джерела

1. Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992.
2. Бахтін М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худ. Лит., 1990.
3. Карасев Л. В. Философия смеха. – М., 1997.
4. Панкова Л. О. Сміхова культура України в контексті сучасних трансформаційних процесів. – Дисертація на здобуття наук. ступ. к. філос. н. 09.00.03. – соціальна філософія і філософія історії. – ХНУ ім. В. М. Каразіна. – Харків, 2007. / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://revolution.allbest.ru/culture/00439309_0.html
5. Покальчук О. Посміховисько, або Про сміхову культуру по-українськи / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://zn.ua/ukr/SOCIUM/posmihovisko,_abo_pro_smihovu_kulturu_po-ukrayinski.html
6. Столяр М. Б. Советская смеховая культура. – К.: Стилос, 2011.

Столяр М. Б.
(Україна, Чернігів)

ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ ТОТАЛІТАРНОЇ ІДЕОЛОГІЇ В КІНОКОМЕДІЯХ Г. ДАНЕЛІЯ

*Присвячується пам'яті С. Б. Кримського (1930 – 2010) –
видатного українського філософа, справжнього європейця,
мужнього та дотепного критика тоталітарних
та посттоталітарних дискурсів,
практика та дослідника сміхової культури*

Будь-яка культура, – навіть та, що жорстко контролюється тоталітарною державою, має певний спектр можливостей протистояти цьому контролю. У відповідному семантичному просторі вона саме і реалізується як культура. Про це зокрема свідчать кінокомедії радянських часів і, особливо, роботи трьох найвидатніших майстрів цього жанру – Леоніда Гайдая, Ельдара Рязанова та Георгія Данелія. Кожний з них створив свою, неповторну парадигму комічного. Про дві з них ми вже писали в книзі «Радянська сміхова культура» [3, 231–247]. Ці ж тези присвячуємо розгляду третьої парадигми, що представлено творчістю Г. Данелія.

Однією із важливих відмінностей парадигм радянської кінокомедії 60-80 рр. є вибір автором певного варіанту десакралізації радянської ідеології. У свою чергу, ці варіанти є вторинними щодо попередніх та паралельно існуючих практик державної сакралізації. Відтак ми маємо розпочати з експлікації напрямків перетворення ідеології на псевдо-релігію в межах радянської культури.

Першому періоду (20-і рр. ХХ ст.) відповідало використання переважно двох типів псевдо-сакрального. По-перше, ідеологеми тоталітаризму включали ієрофанії християнських сенсів, що кардинально змінили свій семантичний вектор, але залишалися на певній інваріантній основі (архетипи есхатології, месіанства, аскетизму тощо). По-друге, до процесу сакралізації залучалися «догмати» титанізму як релігії, що богом проголошує людину. Під

час *другого періоду* (30-50 рр. ХХ ст.) відбувається заперечення цих форм сакралізації за рахунок практик *специфічного титанізму*, в якому культ особи правителя співпадає з владоцентризмом. У цей час месіанізм відсувається на другий план та навіть десакралізується (згадаємо, що результатом відповідного політичного замовлення стала культова книга радянської сміхової культури «12 стільців» І. Льфа і Є. Петрова) [2]. Акцентованими тепер були такі псевдо-сакральні практики як абсолютний «послух» керманичу (богу на землі), «покаяння перед партією і народом», тоталітарні «монастирі» (ДУЛАГ), «аскетизм» заради кращого майбутнього, культ псевдо-мощів вождя тощо. Відповідно, сміхова культура 60-80-х рр. зосередилася переважно на десакралізації сенсів попереднього періоду (30-50 рр.). І тому вона певним чином відтворила парадигми першого періоду – 1) антропоцентричну титанічну (в межах якої *кожна* людина, а не тільки правитель є богом) та 2) десакралізовану християнську.

Окреслені парадигми пов'язані з певним *жанром комедії*. Для першої (титанічної) характерною є ексцентрична кінокомедія, в якій трюк несе в собі ієрофанію дива. Найяскравіше цю групу комедій представляє режисер Леонід Гайдай. На другій парадигмі ґрунтується лірична кінокомедія. Переважно такого спектру комедії належать Ельдару Рязанову. Що ж до Георгія Данелія, то він обрав *третій шлях* – шлях утвердження нового, парадоксального варіанту *десакралізованого антропоцентризму*. Людина для режисера є немічною, недосконалою та смертною. Вона страждає через тиск безкінечних формальних обов'язків та нав'язаних соціальних зв'язків, виконання яких нікого не робить краще чи щасливіше. В образі Афоні («Афоня», 1975 р.) взагалі ми бачимо *антикультову постать сантехніка*, яка в радянській дійсності має статус, протилежний статусу космонавта, тобто найнижчий. Справа, по-перше, у предметі діяльності, пов'язаної із тілесним низом (каналізація та ін.). Крім того ця професія супроводжувалася синдромом соціально негативних проявів, починаючи від схильності до спиртного (із сантехніками часто розраховувалися горілкою) і закінчуючи неякісною працею, за яку нахабно вимагали додаткову плату. Якщо ж героєм фільму Георгія Миколайовича є розумна, інтелігентна людина, то її інтелект поглинає волю («Осінній марафон»); якщо достатньо вольова, щоб нав'язати своє бачення іншим, то вона не страждає від «надлишку» інтелекту. Найбільше проблем має талановита особистість, яку не

можна міряти загальними мірками. Та чому до неї не можна застосовувати звичайні правила, якщо нічого трансцендентного режисер ніби й не пропонує, – це залишається питанням без відповіді.

Проте можна зробити припущення... Данелія – скептик, який, шукає істину засобами художньої інтуїції. Він знаходить в своєму досвіді дещо, яке є для нього виразом чогось – якщо не вищого, то найкращого. З одного боку, воно належить цьому, а не потойбічному життю. З іншого – в ньому відчувається щось особливе. Оце незрозуміле виникає дуже рідко, існує лише в межах якихось хвилин, а потім зникає, залишаючи тільки теплий сердечний спогад. Відбуватися це може у фільмах Г. Данелія лише під час... *хорового співу*. Це єднання людей і їхніх голосів дивним чином піднімає людей над емпіричним буттям і на якийсь час виявляє те найкраще, що в них є (зазначу, що в Рязанова трансцендентні сенси змінюють, тобто *переображують* людину, а в Гайдая людина виявляє свої титанічні якості під час гострої небезпеки). Подекуди у фільмах Данелія співають російську народну пісню про Марусю (режисер повністю знав слова тільки цієї пісні). Та особливо виразно демонструється прагнення до трансцендентного в *грузинському хоровому співі* («Не горюй», «Міміно»). Грузин за походженням, Г. Данелія не міг не відчувати могутню ієрофанію соборності в піснях своєї батьківщини, хоча він, звичайно, не давав цьому феномену релігійного пояснення.

В комедії 1965 р. «33» (назва якої тоді викликала асоціації с 30-ми рр.) режисер зосереджується на художньому аналізі механізму сакралізації космонавтики в межах державного культу науки. Йдеться про те, як непереверений медичний випадок (у пересічної людини з провінції виявили «додатковий», 33 зуб) в результаті характерних ідеологічних маніпуляцій перетворюється на сенсаційний науковий факт з наступними практиками жертвоприношення в ім'я науки та посиленою інтенцією у фантастичне майбутнє. При цьому володар 33 зуба виявляється своєрідним соціальним ліфтом для людей, що бажають піднятися ієрархічними сходами на гору – захистити дисертацію, переїхати в столицю, прославитися.

Усі три режисери – Л. Гайдай, Е. Рязанов та Г. Данелія використовують християнську символіку – хрести та храми. У фільмах Л. Гайдая ми навіть бачимо ікони та чуємо церковний

спів. Та усі режисери вкладають різну семантику у відповідні образи. У Гайдая зміст є суто атеїстичним, карикатурним по відношенню до християнських сенсів, хоча він найбільше з усіх режисерів використовує євангельські ієрофанії (особливо в комедії «Діамантова рука»).

Рязанов практично у всіх фільмах використовує образ храму, інколи навіть у «повний зріст», тобто з хрестами. В нього – це натяк на присутність Трансцендентного в іманентному (можливе переображення героя, диво єдиної в житті Зустрічі та справжнього кохання) [3, 242–245]. На початку комедії «33» ми також бачимо паралельно образи храмів з хрестами та будинків з антенами. Та використовуючи (для прикриття від цензури) притаманне атеїстичній ідеології протиставлення науки та ідеології, Данелія вкладає в цю сцену зовсім інший сенс. Як це видно з наступних подій, хрести і антени для нього є *аналогічними за семантикою символами в оптиці, що близька до структуралістської культурології*. Тобто режисер підводить глядача до висновку про релігійний (для Данелія – відчужений) характер радянського космічного дискурсу.

Комедія «33» концентрує тоталітарні практики 30–50-х рр. у «крилатих висловах» того часу. На запитання, як можна відправити людину в психіатричну лікарню, чергова з довідкового бюро відповідає лаконічною формулою обезцінення людського життя: «Заплатить 3 копійки». Автори малюють образ типового радянського пасіонарія першої половини ХХ ст. за допомогою всього трьох характерних висловів «я тебе виведу на чисту воду»; «поговоримо в іншому місці»; «ви ще у мене будете плакати кривавими сльозами». Проте навіть позитивні персонажі у фільмах Данелія демонструють певну нековирність своєї мови, насиченої газетними, ідеологічними штампами («33», «Афоня»).

Режисер протиставляє державним посттоталітарним практикам не соціальну анархію, а певну самоорганізацію «первинного соціального буття», де кожна особистість є незамінною та займається своєю «сродною працею». Можливість піднятися соціальними сходами, зробити кар'єру та отримати атрибути престижного життя виглядає у фільмах Данелія як цінний, але негативний досвід. Герої фільмів «33», «Міміно» *спокушаються* на певний час; навіть досягають того, що вважається за успіх та рано чи пізно повертаються до природної радості життя, до себе самого.

В площині художнього аналізу тоталітаризму Г. Данелія був значно далекогляднішим, ніж його, не менш видатні колеги Л. Гайдай та Е. Рязанов. Трагікомедійний художній фільм в жанрі антиутопії «Кін-дза-дза!», що вийшов на екрани у 1986 р., настільки сильно випереджав критичний дискурс свого часу, що багато глядачів не змогли його зрозуміти та відповідним чином оцінити. У фільмі йдеться про здичавіння людини та деградацію цивілізації, що стає ґрунтом практик з невідомою кількістю «нео-» перед словом «тоталітарних». Проте фільм з самого початку дуже високо оцінили на Заході, зокрема у США він дуже сподобався колишньому американському президенту Бараку Обамі [1].

Відтак, у радянських кінокомедіях 1960–1980 рр. можна прослідкувати варіанти десакралізації радянської ідеології в межах трьох основних парадигм комічного, що в контексті кріпто-релігійної оптики по-різному витлумачують феномен трансцендентного.

Використані джерела

1. Афоня, Мимино, Кин-дза-дза! Лучшие фильмы Данелии. – Режим доступу: <https://korrespondent.net/showbiz/cinema/4082948-afonia-mumyno-kyn-dza-dza-luchshye-fylmy-danelyy>
2. Одесский М. П. Легенда о великом комбинаторе [Електронний ресурс]: [предисловие к книге Ильи Ильфа и Евгения Петрова «Двенадцать стульев»] / М.П. Одесский, Д. М. Фельдман. – Режим доступу: <http://lib.baikal.net/ILFPETROV/dwenadcatx.txt>
3. Столяр М. Советская смеховая культура / М. Столяр. – К. : Стилос, 2011. – 304 с.

Плиско О. С.
(Україна, м. Чернігів)

Hajna Alexander
(Чехія, м. Прага)

СМІХОВА КУЛЬТУРА ЧЕХІЇ ЯК ЗАПОБІЖНИК ТОТАЛІТАРНИЙ ІДЕОЛОГІЇ

Сучасну Чехію та Україну єднає досвід перебування під впливом комуністичної ідеології в умовах творчої несвободи в 60-80 рр. ХХ ст. та різні механізми оздоровлення (зокрема, декомунізація) після падіння Берлінської стіни та розпаду Радянського Союзу. Сучасні українські й чеські політологи, культурологи, журналісти (В. Бака, П. Жачек, І. Кулик, А. Олійник, Ш. Черноушек) зазначають, що важливими етапами на цьому шляху були створення декомунізаційних інститутів та відкриття архівів, трансформація міського простору (наприклад, фарбування у «дитячі» кольори мілітаристських пам'ятників радянської епохи), музеєфікація концтаборів, знесення пам'ятників тоталітарним лідерам та встановлення демократичним.

Таким чином на часі культурологічна переоцінка значення впливу СРСР на історію Чехії другої половини ХХ століття. Так, у літературі та фольклорі Чехії є зразки здорового відторгнення соціалістичної ідеології завдяки сміховим практикам, що в цілому мало досліджено.

Предметом аналізу є сміхова культура Чехії другої половини ХХ – початку ХХІ століть у контексті антитоталітарного дискурсу на прикладі літератури та фольклору.

Поняття «сміхова культура», введене в науковий обіг М. Бахтіним, є сьогодні широкоживаним у культурологічних колах. Під час написання тез ми спиралися також на доробок таких дослідників сміхової культури, як Д. Лихачов, А. Панченко, С. Аверінцев, М. Столяр.

Сміх є яскраво вираженим соціокультурним явищем, який виконує комунікативну функцію. Сміх не тільки об'єднує членів групи, але і служить засобом відділення однієї групи від іншої, підкреслює специфіку, сприяє більш чіткій самоідентифікації її членів, а, отже, і їх об'єднання [2]. Субкатегоріями комічного є гумор, сатира, іронія. Якщо розглянути їх як засоби подолання тиску на особистість і соціум ХХ століття на конкретній

емпіричній базі, можна відслідкувати чіткі антитоталітарні культурні інвективи.

Традиції сатири та гумору у чехів глибоко вкорінені у культуру. Бурхливий розвиток сатиричної творчості після Першої світової війни, знайшов відгук у формі кабаре, в газетах і у сатиричних журналах. Кульмінацією сатири міжвоєнного періоду є творчість Я. Гашека, І. Гауссманна і К. Чапека. Првідним жанром чеської сатиричної літератури став роман. Він знайшов свій вияв у «Пригодах бравого солдата Швейка» Я. Гашека, і в науково-фантастичних утопіях К. Чапека («Фабрика абсолюту»), Іржі Гауссмана («Велике виробництво честі») і їх послідовників. Сатирична творчість розвивалася в декількох напрямках: правому, пролетарському, демократичному і помірному-соціалістичному. Однак загострення політичної обстановки після Другої світової війни стало знову причиною відновлення сатири.

Карел Розточіл, чеський журналіст та письменник, вважає комічне дуже ефективним засобом боротьби із соціальними викликами: «У чехів є дивовижна історія сатири, і їхня боротьба точно не минула успіху. Гумор приносить заохочення і є також найгострішою зброєю проти зла, тому що зло не може протистояти цьому» [3].

Специфічний елітарний пласт чеської культури представляє всесвітньовідомий письменник Мілан Кундера. Його ранній літературний доробок, роман «Жарт» 1967 року являє собою на думку українського літературознавця Ростислава Семківа «кпить із парадоксів суспільства, яке будує комунізм», це жарти зі світом, що «ще не взявся кригою страху» [1, 146]. Також Кундера відверто регоче з кумедних обивателів у збірці оповідань «Смішні любові». Кундера стає одним із чільних опонентів тоталітаризму й комуністичної влади серед чеських інтелігентів, відстоюючи свободу. Для нього це свобода творчості і пізнання, здатність опиратися догмам і нав'язаним судженням. Усі подальші романи Кундери пропонують ігрове пізнання світу і соціуму. Це, за Р. Семківим, «від початку іронічний погляд на світ, що дозволяє при всій серйозності переживання моменту усвідомлювати одночасно його плінність. А якщо він грайливий, то тоді принципово антитолітарний» [1, 151]. Так, романи Мілана Кундери є достатньо знаковим проявом непокори інтелігенції та реакція на радянський ідеологічний тиск.

Сучасна сміхова культура чехів у народному зрізі має достатній потенціал для боротьби з комуністичним минулим та

опосередковано – з тиском ідеології сучасної Росії. Це акумулюється в анекдотах, графіті, коміксах, ігровому кіно.

Політичні жарти – особлива форма гумору. Вони виникають як реакція на певний спосіб управління. Цікаво, що чехи упродовж другої половини ХХ століття і зараз можуть пожартувати над собою і навіть своїми власними стражданнями.

Великий масив анекдотів чехи склали про радянських політичних діячів: Леніна, Сталіна, Брежнєва. Часто осміянно підлягала незграбна економічна стратегія, що призводила до дефіциту товарів: «1920 рік. Радянська Росія. Дзержинський запитує Леніна: «Володимир Ілліч, що таке соціалістична економіка? Фелікс Едмундович, я поясню вам на практиці. У тебе є волосся на ногах? – Так, є. – Дуже багато? – Безліч. – Надія! – Ленін повертається до Крупської. – Наказую: «Не призначайте стьогані штани Дзержинського взимку!» [7].

Репресивна машина радянського політикуму також піддається осміянно: «Сталін дзвонить генералу і питає: «Товаришу генерале, скільки вам років?» Генерал відповідає: «Ну, мені буде шістьдесят завтра». А Сталін каже: «Не буде» [8].

Радянські політики надали багато матеріалу для нових жартів, особливо Сталін, Брежнєв і Хрущов, через їх кумедну поведінку, а також парадоксальний характер радянського життя: «У вас є хобі, Леонід Ілліч? – Звичайно, я збираю анекдоти про себе. – І як багато вже маєте? – Два з половиною трудових табори» [5].

Сарказм чехів помітний у порівняльних анекдотах, де тоталітарні і демократичні лідери опиняються поруч: «Гітлер, Рузвельт і Сталін сперечалися про те, хто переможе в цій війні. Гітлер мав на увазі расу, Рузвельт – скарбницю, а генералісимум Сталін – народну масу» [4].

Або часто у сміховій чеській культурі засобами «чорного гумору» осмислюється культ особи: «Усі важливі фігури стояли біля смертного одра Сталіна. Раптом один підійшов до вмираючого і поцілував його руку: «Ця рука вела нас тридцять років!» Інший поцілував ногу: «Ця нога здобула великі перемоги!». Сталін повернувся на бік, оголивши дупу. І швиденько хтось поцілував її. Сталін на мить припинив агонію і запитав: «Тут є чехословацька делегація?» [4]. Анекдот дає нищівну критику підлабузництву маріонеточного післявоєнного уряду штучно створеної Чехословаччини.

Пізньорадянські анекдоти втрачають «чорноту», стають іронічними з приводу нефункціональності пристаркуватих лідерів

СРСР та ЧССР: «Черненко звинувачує Рейгана по телефону в тому, що він не прийшов на поховання Брежнєва та Андропова. Рейган каже: «Вибачте, у мене було багато роботи. Але я обов'язково приїду в наступному році» та відповідно з історії Чехії: «1971 рік. Чехословаччина. Розмовляють двоє. «Ти знаєш, коли в цій республіці буде дійсно добре? – Не знаю. Коли? – У 1981. – Чому?? – Комуністичній партії буде шістдесят років, і вона піде у відставку» [4].

Новий виток сучасного російського тоталітаризму відображено у таких анекдотах: «Коротка версія Конституції РФ: «Путін сказав...» [6].

Отже, вивчення сміхової культури Чехії у контексті протистояння тоталітарній ідеології є дуже перспективним. Сучасні кроки подолання тоталітарних впливів у Чехії більш помірні, натомість в Україні декомунізація розгорнута значно активніше. Розглянувши на прикладі романів Мілана Кундери елітарний зріз сміхової культури Чехії ХХ століття, вбачаємо головним авторським засобом комічного іронію. Проаналізувавши анекдот як осердя сучасного фольклорного живого сміху, зазначимо, що: 1) чеський політичний анекдот тяжіє до «персоналізованого гумору», тобто десакралізує політичних лідерів радянської доби та 2) саме в народних, тобто не елітарних сміхових практиках приховано каталізатор декомунізації, яка у Чехії ще не завершена.

Використані джерела

1. Семків Р. Коли література рятує / Як писали класики: поради, перевірені часом [текст] / Ростислав Семків. – К.: Пабулум, 2016. – С. 145–172.
2. Сміхова культура. [Електронний ресурс]: Вікіпедія. Вільна енциклопедія. – Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Смеховая_культура
3. Alice Zoubková. Obrátit rasismus na ruby. [Електронний ресурс]: Goethe. – Режим доступу: <http://www.goethe.de/ins/cz/prj/jug/the/ext/cs11939736.htm>
4. Ľudia sa radi smejú. [Електронний ресурс]: Seniorhumor. – Режим доступу: http://www.seniorhumor.org/?page_id=15837
5. Vtipy o rusech. [Електронний ресурс]: Greelane. – Режим доступу: <https://www.greelane.com/ca/jazyky/ru%20%20tina/russian-jokes-4586517/>
6. Vtipy o rusech. [Електронний ресурс]: Ivtipy. – Режим доступу: <https://www.ivtipy.cz/vtipy-o-rusech-2/>
7. Vtipy o totalite. [Електронний ресурс]: Ivtipy. – Режим доступу: <https://www.ivtipy.cz/vtipy-o-totalite-2/>
8. Vtipy – Totalitní. [Електронний ресурс]: Sprostak. – Режим доступу: <http://www.sprostak.cz/vtipy/totalitni/>

ТЕНДЕНЦІЯ СУЧАСНОГО АНІМЕ: СОФТ СКІЛЛС ЯК ЗАСІБ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Фантастичні сюжети сучасного аніме – цікавий і перспективний предмет культурологічного аналізу [1], зокрема в площині експлікації антитоталітарних практик. Адже в багатьох творах йдеться про боротьбу добра і зла на межі буття та небуття, коли зло є озброєними особливими, надзвичайними силами і стоїть вже на порозі повного захоплення влади над світом.

В сучасному світі одну із найпомітніших медійних ніш займає японська анімація, яка охоплює найрізноманітнішу цільову аудиторію. Різні жанри аніме орієнтуються на конкретного глядача. Майже у всіх жанрах аніме головний герой спочатку постає як слабкий, але він поступово отримує нові навички, тренується, долає перешкоди, знаходить нових друзів. Ми бачимо його розвиток – як фізичний так і духовний.

Однак, останнім часом виникає нова тенденція: головний герой (далі – ГГ) залишається слабким, не отримуючи нових вмінь та навичок. Проте, він знаходить потужних друзів. Крім них, ГГ може мати за своєю спиною тіньового персонажа, який є надсильною істотою, і який обирає ГГ своїм спадкоємцем та передає йому свою силу. Інша характерна риса ГГ цієї парадигми – наявність здібності, яка інколи може здаватися абсурдною, але виявляється корисною.

В антитоталітарному аспекті, цю тенденцію можна трактувати як висміювання певного типу політиків, що тяжіють до владоцентричної моделі відносин між людьми. Адже від нового ГГ аніме очікується лише одне – мати зв'язки. Найголовніше – впливові друзі. Однак, ця тенденція може породжувати різні інтерпретації в залежності від установки як автора, так і реципієнта. Розглянемо це на декількох прикладах.

«Моя геройська академія». ГГ – Мідорія Ізуку, хлопець без надзвичайних здібностей в світі де вони є нормою. Ізуку захоплюється супергероями та веде їх каталог – це і є його приховане корисне вміння. В момент, коли ГГ намагається врятувати товариша від злочинця (хоча розуміє, що це безнадійно), його помічає найсильніший персонаж всесвіту, який передає Ізуку свою силу. Після цього ГГ герой поступає в омріяну школу для супергероїв, де знаходить сильних друзів.

«Темний дворецький». ГГ Сіель Фантомхайв у дитинстві втрачає батьків і знаходиться на межі смерті. У цей момент до нього приходить демон і пропонує угоду: душа в обмін на можливість помститися (через принципову відмінність буддизму та синто від християнства, уявлення авторів аніме про демонів та угоди з ними радикально відрізняються від західних і тут не коментуються). З часом ГГ стає головою процвітаючої корпорації та таємним урядовим агентом – героєм позитивним. В другому сезоні серіалу Сіель зустрічається із хлопцем, який теж продав душу дияволу, але при цьому є протилежністю ГГ за моральними якостями (жадібний, егоїстичний, жорстокий). Автори аніме хочуть показати, наскільки по-різному люди можуть розпорядитися величезною владою.

«Фронт кровавої блокади». В центрі сюжету – організація, яка бореться зі злом, намагаючись не пустити монстрів у світ. ГГ – Леонардо Вотч, непримітний, зате добрий юнак. Незважаючи на доволі слабкі здібності, його приймають в елітний загін, хоча при цьому товариші нерідко нехтують ним, або роблять із нього приманку для монстрів.

«Ласкаво просимо до пекла, Ірумо!» ГГ, звичайна людина, потрапляє до Пекла, оскільки бідні батьки продали душу сина дияволу. Хлопцю допомагає вижити вміння уникати будь-якої небезпеки, а також добрий характер, завдяки якому він знаходить сильних друзів в пекельній школі, де вчиться. Більш того, виникає питання (м'яко кажучи некоректне в богословському сенсі): Чи зможе він змінити пекло на краще, піднявши моральний рівень демонів?

В такій постановці питання ми бачимо вияв корінної світоглядної відмінності японської цивілізації від західної, особливо помітної у випадках, коли автори аніме використовують елементи європейської культури.

Отже, одна з нових тенденція аніме – показати героя доволі слабким і не схильним до особливої роботи над собою. Однак, своїм розумом та/або позитивними рисами характеру, він причаровує людей (та інших істот). Отже, софт скіллс позиціонуються як такі, що здатні змінювати навколишній світ.

Використані джерела

1. Анимация как феномен культуры: материалы первой всероссийской научно-практической конференции, 27-28 апреля 2005 г., Москва, ВГИК.

Логвин Т. В.
(Україна, м. Чернігів)
Науковий керівник:
д-р культурології, проф. Колесник О. С.

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЯК ЗАСІБ ЗОБРАЖЕННЯ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ

Мета даної роботи – продемонструвати, яким чином письменники в своїх творах виділяють сутність та певні риси тоталітаризму та з'ясувати, якою є роль інтертекстуальності в зображенні повсякденного життя та побуту героїв в умовах тоталітарного режиму.

Почнемо з повісті Олеся Гончара «Бригантіна» (1973 р.). Письменнику вдалося передати настрій доби того часу. Він змальовує реальну дійсність, що існувала на початку 1970-х років. Назва твору – це алюзія на вірш П. Когана «Бригантіна», де приховано дуже критичний, опозиційний щодо радянської влади зміст. Яскравий образ Порфира Кульбаки був створений завдяки постійним паралелям та порівнянням юнака з образом Г. Сковороди та М. Гоголя. В творі наявні алюзії на біблійні сюжети. Наприклад слова головного героя: «Хлопці! Смерті нема!». Тут ми також бачимо постійні відсилки до відомих творів світової літератури:

– «Вічний, безлітний, ти стоїш над рікою Часу... А вірш все-таки розкажи» – алюзія на «Божественну комедію» Данте Аліґ'єрі.

– «Тут школа... Бити чи не бити» – дещо змінене шекспірівське питання «Бути чи не бути...»

– «Славний лицар Дон Кіхот роз'їжджав по світах на своїм Росінанті» – Сервантес «Дон Кіхот».

Роман-антиутопія «Оповідь служниці» канадської письменниці Маргарет Етвуд написаний у 1985 р. На відміну від попереднього твору тут немає безпосередніх алюзій та цитувань творів класичної художньої літератури. Натомість книга прочитується як пряма алюзія на біблійний текст. Тут багато біблійних назв (назви магазинів, релігійні імена героїв роману, армія). Герої твору постійно підсвідомо та усвідомлено цитують Біблію. Назва країни є алюзією на біблійне місто Гілеад.

В романі є певні риси, характерні для дистопічної літератури. Це – суспільство-паноптикум та символ Стіни. Тому можна провести певні паралелі з романами Є. Замятіна «Ми» та Дж. Оруела «1984».

Далі розглянемо роман Дж. Оруела «1984». Оруел майстерно запозичив в Замятіна структуру сюжету, послідовність композиційного поєднання компонентів на рівні образної системи й самих образів. Деякі образи в творі Оруела – це майже дослівний повтор Замятіна. Наприклад образ вождя, котрий займав верхній щабель соціальної ієрархії: «Старший Брат» в Оруела – це «Благодійник» Замятіна.

При цьому цікаво, що майже всі алюзії та творче наслідування твору Замятіна використані з метою досягти ефекту іронії та сарказму. Так, формула $2 \times 2 = 5$ – це змінена замятінська формула щастя: $2 \times 2 = 4$. Одержана формула $2 \times 2 = 5$ набуває сарказму і в контексті роману несе протилежне смислове навантаження ніж в Замятіна. $2 \times 2 = 5$ також нагадує лозунг СРСР «п'ятирічку за чотири роки!»

Образ кімнати містера Чаррінгтона в Оруела дуже нагадує образ «Древнього Будинку» в Замятіна. Але тут образ кімнати набуває протилежного значення. Для героїв Оруела безладне приміщення стає затишною кімнатою.

Отже, проаналізувавши різні види інтертекстуальності в деяких знакових творах літератури ХХ ст. можна стверджувати, що письменникам вдалося досягти неймовірної реалістичності та переконливості саме за допомогою відтворення в своїх творах літературних процесів та елементів інших, більш ранніх творів, через використання таких прийомів як цитування, алюзії, ремінісценції, пародіювання та ін.

Клименко О. І.
(Україна, м. Чернігів)
науковий керівник:
д. культурології, проф. Колесник О. С.

ПЕРФОРМАНСИ ХУДОЖНИКА ПЕТРА ПАВЛЕНСЬКОГО ЯК СПРОТИВ СУЧАСНОМУ НЕОТОТАЛІТАРИЗМУ В РОСІЇ

Перформанс – мистецтво, яке закликає до діалогу митця і глядача. Воно націлене на те, щоб схвилювати уяву, викликати емоцію. Еволюція цього явища простежується від футуристів (Бурлюк, Малевич, Семенко, Шкүрупий) до сучасних представників (Абрамович, Павленський, Бахтов, Венедиктова, Баранова). Однією з характерних рис епохи постмодернізму є злиття мистецтва і життя. Типовим прикладом є діяльність Петра Павленського, на прикладі якого можна прослідкувати мистецький спротив сучасному неототалітаризму в Росії.

Прецеденти перформансів мають різний характер. Це може бути спротив комерціалізації мистецтва (перформанс О. Бренера під час якого він на картині «Супрематизм. Білий хрест на сірому тлі» зобразив спреєм знак долара, зіпсувавши її). Популярними є політичні перформанси (О. Бренер «Перша рукавичка», А. Зур «Вулиця Інституцька», «Досить»).

Один із найяскравіших представників – П. Павленський – наполягає на розділенні політичного мистецтва і мистецтва про політику. Як коментує сам художник: «Я роблю мистецтво руками влади, я створюю лише імпульс, я називаю це «новою економікою політичного мистецтва».

Перший перформанс, який вразив глядачів і критиків – це акція «Шов» на підтримку затриманих учасниць колективу Pussy Riot, над якими в цей час проходив судовий процес. Зашивши собі рот ниткою, художник протестував біля Казанського собору в м. Санкт-Петербург, тримаючи в руках плакат. Реакція була неоднозначною: одні засуджували, інші підтримували митця. В 2013 р. художник викликав жваве обурення в соцмережах перформансом «Туша», направленим на критику репресивної політики влади в Російській Федерації. Під час акції художник

нерухомо лежав у «коконі» з колючого дрота та ніяк не реагував на репліки і дії сторонніх осіб. Поліцейські вивільнили його з дроту за допомогою садових ножиць. Експерименти зі знущенням над тілом – це образ того, як страждає країна і люди від влади. Так пояснює Петро Павленський його акцію «Фіксація», під час якої він прибив свою калитку цвяхом до кам'яної бруківки. В цих акціях брав участь лише сам Павленський. А от «Свобода» – це колективна акція проведена у підтримку київського Євромайдану. Перформанс був висловлюванням про політику колективного звільнення.

Багато людей не розуміють Павленського та його дії, питаючи, чи здатна нормальна людина підпалити двері будівлі органів держбезпеки на Луб'янці? Але у перформансі «Погроза» дослідники вбачають «очевидну символіку: двері Луб'янки – це ворота пекла, вхід у світ абсолютного зла. І на тлі пекельного полум'я стоїть самотній художник, чекаючи, поки його схоплять...». Після публікації новини про цю подію люди почали применшувати важливість події: мовляв, Павленський підпалив якісь другорядні двері ФСБ. Інші назвали Павленського анархістом, який намагається привернути до себе увагу, невдалим художником, який компенсує свої провали в мистецтві шокуючими виступами, або просто психічно хворою людиною, якій необхідна допомога.

З 2017 р. П. Павленський проживає у Франції, де він попросив політичного притулку. У Росії на нього завели дві кримінальні справи – про вандалізм (закрита за терміном давності) та пошкодження об'єкта культурної спадщини (виписали штраф). Переїхавши художник, не перестав протестувати. Одна з його акцій – «Освітлення» – закінчилась судовим вироком. Через їх епатажність, всі акції Петра Павленського обговорюють в ЗМІ, що привертає увагу до подій всіх прошарків суспільства. Павленський вважає провокативні акції мистецтвом, а протиправні дії – методом реалізації творчих цілей.

Я вважаю, що перформанси Петра Павленського – це мистецтво, адже в них присутній художній образ («Шов», «Туша»), відповідно ці перформанси можуть викликати у реципієнта естетичні переживання. Наприклад, акція «Шов» викликала зацікавленість в контексті художньої фотографії. У акції «Туша» дії носять демонстративний театралізований характер. Завдяки виразним засобам театру абсурду був створений образ жертви

тоталітарного режиму. У перформансах «Фіксація», «Відділення» був застосований метод «калічення тіла», що може викликати у реципієнта естетичну відразу. У «Свободі» та «Погрозі» головним було не створити художній образ, а позначити проблему, організувавши соціокультурну взаємодію, в вигляді політичного флешмобу.

Павленський – непередбачуваний. І це одна з основних рис його творчості. Неможливо вгадати масштаб акції, де вона відбудеться і яку тему зачепить. Непримиренний характер акцій спрямований на свідомість пересічних людей, які не мають спеціальної професійної підготовки та не шукають в перформансах філософських та метафоричних глибин. Можливо ці люди називають його «божевільним», але, ймовірно, нове покоління буде вчитися у Павленського, як можливо висловлювати свою точку зору і як протестувати проти режиму.

Використані джерела

1. Інтерв'ю Петра Павленського и Оксани Шалигіної [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=u8Cl59-Miy0>
2. Інтерв'ю: Російський художник Петро Павленський про політику і мистецтво [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=55QLM1B2xNs&t=515s>
3. ТСН: Новини. Художник Петро Павленський утік із Росії і проситиме політичного притулку у Франції [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=dfkuLW07CRM>



СЕКЦІЯ ІІІ
ФЕНОМЕН ТОТАЛІТАРИЗМУ
В ОПТИЦІ ІСТОРИЧНИХ
ТА ПОЛІТОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Лаєвський С. Л.
(Україна, м. Чернігів)

ДОБА ТОТАЛІТАРИЗМУ В ЕКСПОЗИЦІЯХ
ЧЕРНІГІВСЬКОГО ІСТОРИЧНОГО МУЗЕЮ
ІМЕНІ В. В. ТАРНОВСЬКОГО

Музеї в Україні, як і по всьому колишньому СРСР, були складовою «ідеологічного фронту» комуністичної партії. Не був винятком і Чернігівський історичний музей імені В. В. Тарновського, який протягом радянського періоду зазнав чимало трансформацій. Побудова експозицій, створення виставок, проведення екскурсій, наукові дослідження та публікації весь час перебували під жорсткими контролем та відповідною цензурою.

Після відновлення Незалежності України у 1991 році відбулося декілька реекспозицій музейної експозиції і цей процес триває й по сьогодні.

Відповідно до норм Закону України «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів в Україні та заборону пропаганди їхньої символіки» тоталітарними по відношенню до України визнані два режими: комуністичний (1917–1991) та націонал-соціалістичний (1939–1945).

Важливо зазначити, що згідно з нормами експозицій історичних і краєзнавчих музеїв у СРСР, експозиція Чернігівського історичного музею імені В. В. Тарновського, яку створено за хронологічною шкалою, мала складатися за принципом – 2/3 – це висвітлення радянської доби. Тому першим завданням реекспозиції було позбутися цієї нав'язаної радянською владою пропорції. Реекспозиція потребувала чималих зусиль колективу музею, як наукового так і технічного. Переважна більшість тем, які мали бути представлені, або взагалі ніколи не досліджувалися (тим більше на регіональному рівні), або були мало дослідженими. Зрештою, сьогодні із 14 залів історичної експозиції період, який охоплює 1917–1991 роки, представлений у 5 залах.

Двічі за цей час здійснювалася реекспозиція періоду Української революції 1917–1921 років та періоду 1920-х – кінця 1930-х років. Замість експозиції «Промисловість та сільське господарство Чернігівщини 1970-х – 1980-х років» у 2016 році створена експозиція «Чернігівщина за часів відновлення Незалежності України 1991–2016 роки». Наразі триває робота із створення нової експозиції історії краю часів Другої світової війни 1939–1945 років.

Розкриття тем у створених експозиціях періодів 1917–1921 років та 1920-х – кінця 1930-х років здійснювалося на підставі нових матеріалів, отриманих дослідниками, в тому числі й науковцями музею. В них знайшли відображення результати досліджень ознак та проявів комуністичного різновиду тоталітаризму по відношенню до мешканців Чернігівщини. За визначеннями Закону, то була «...політика державного терору, яка характеризувалася численними порушеннями прав людини у формі індивідуальних та масових вбивств, страт, смертей, депортацій, катувань, використання примусової праці та інших форм масового фізичного терору, переслідування з етнічних, національних, релігійних, політичних, класових, соціальних та інших мотивів, заподіяння моральних і фізичних страждань під час застосування психіатричних заходів у політичних цілях, порушення свободи совісті, думки, вираження поглядів, свободи преси та відсутність політичного плюралізму...». В експозиції представлено документи про розстріли у Чернігові заручників у 1919 році, розстріли за службу в українському війську або у Білій російській армії (до якої здебільшого мобілізували примусово), матеріали про концентра-

ційні табори примусової праці, які створювалися в області у 1920 році тощо.

Чимало документів та оригінальних предметів демонструють каральну діяльність комуністичних органів влади по відношенню до священнослужителів у другій половині 1920-х років; примусове об'єднання селян у колективні господарства та жорсткі покарання за будь-який спротив. Засобами експонування документів, фотографій, оригінальних предметів, інсталяцій та інтер'єрів висвітлено факти репресій української інтелігенції та інших верств населення, в тому числі є матеріали з місць поховань жертв. Серед документів найбільш кричущими є заяви про збільшення квот на розстріл. Окремим розділом представлені дані про перебіг одного із самих жорстоких злочинів комуністичного тоталітарного режиму проти українського народу – Голодомору 1932–1933 років, який багатьма країнами світу визнаний як геноцид.

Концепцією та тематичною структурою нової експозиції історії Чернігівщини часів Другої світової війни передбачений показ матеріалів (документи та оригінальні предмети), які свідчать про певну спорідненість комуністичного та націонал-соціалістичного тоталітарних режимів по відношенню до України та її народу. Меморії тих, хто вижив та загинув у молоху війни, підсилюватимуть емоційну складову експозиції та свідчитимуть про злочини. Одним з покарань українців, яких «визволяла» червона армія, було перетворення чималої кількості чоловіків на «чорну піхоту». Повоєнний Голодомор 1946–1947 років, репресії та нелюдські умови під час відбудови промисловості, яскраво продемонструють інструментарій тоталітаризму.

В експозиції історії області 1940-х – 1980-х років, яка поступово також зазнає змін, нині експонуються матеріали Бранців Совісті, які боролися за права людини та зазнали жорстоких переслідувань. Серед них – комплекс матеріалів нашого земляка – Героя України Левка Лук'яненка. А на противагу, як свідчення певного «задзеркалля», постановочні фотографії та документи «ударників радянських п'ятирічок», – людей, які не знали і не хотіли знати про те зло і облуду, яким був комуністичний режим. Їхні щасливі обличчя є свідченням псевдо-релігійної віри у перемогу пролетаріату в боротьбі зі «світовим імперіалізмом» (країнами західної демократії) і в побудову комунізму.

В експозиції Військово-історичного музею – філії Чернігівського історичного музею імені В. В. Тарновського – представлені комплекси матеріалів про участь наших земляків у «локальних конфліктах» ХХ століття або «у бойових діях на території інших країни». Виконуючи наказ комуністичного керівництва, вчорашні випускники шкіл та військових училищ придушували антикомуністичні рухи в Угорщині та Чехословаччині, воювали у країнах Сходу та Африці, виконували т. зв. «інтернаціональний обов'язок» у В'єтнамі та Афганістані.

Назва іще однієї музейної філії – Музейно-меморіальний комплекс партизанської слави «Лісоград» – досить промовиста. Створена там експозиція розповідає про жорстокість націонал-соціалізму та комунізму по відношенню до цивільних під час окупації Чернігівщини 1941–1943 років, а також про побутові умови, в яких жили учасники Руху опору, про їхній спротив.

Для України в цілому і Чернігівщини зокрема, проблеми, які виникли у наслідок існування тоталітарного режиму, не починаються з 1917 року, і, на жаль, не закінчуються 1991 роком. Проявами подібного ставлення до українців, серед яких були і мешканці Чернігівщини, була політика Російської імперії, яка перетворювала вільних селян на кріпаків, знищувала магдебурзьке право, забороняла мову, здійснювала примусову русифікацію населення. І сьогодні правонаступниця імперії та комуністичного СРСР – Російська федерація – застосовує у нових формах дуже схожий інструментарій в Україні. Ці теми і питання – у фокусі експозиції та тематичних виставок, які створюються на матеріалах музейного зібрання.

Прагнення до Свободи – характерна риса народу України, висвітлюється практично у всіх розділах музейної експозиції як ствердження нездоланності українців та їхнього *європейського вибору*.

БЛОКУВАННЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ ЯК ОЗНАКА ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ

Яким є відношення тоталітарних режимів до минулого та історіографії, що його описує? За самим своїм визначенням такі режими повинні встановлювати тотальний контроль не лише над синхронною площиною життя, але й над діахронічним її виміром, що означає контроль над минулим.

Зазначимо, що класичні тоталітарні режими – сталінський радянський та гітлерівський нацистський – демонструють відмінне ставлення до історичного минулого. Для «раннього» СРСР це була майже тотальна дискваліфікація і відкидання минулого, для нацистської Німеччини – міфологізація минулого, заміщена на теорії расизму, бо нацистська Німеччина прагнула до відновлення «тисячолітнього рейху» і черпала натхнення у національному минулому. І в першому, і у другому випадку мала місце ідеологізація історії, яка закономірно вела до її спотворення.

Та головна риса тоталітарного ставлення до історії полягає не у тривіальному факті її спотворення. Теза, яку ми будемо аргументувати далі, полягає у тому, що попри певні відмінності, тоталітарні режими об'єднує певна спільна риса щодо розуміння історичного часу та історичності як такої. *Ця спільна риса – блокування історичного досвіду як конкретної людини, так і цілих поколінь. Завдяки такому блокуванню формується герметичне і відірване від реальності уявлення про спільноту та навколишній світ, яке є найхарактернішою рисою тоталітарних суспільств.*

Говорячи про історичний досвід ми будемо апелювати до блискучого аналізу, здійсненого сучасним класиком герменевтики, учнем Г.-Г. Гадамера Р. Козеллеком [Козеллек, 2006: с. 42-97]. Німецький герменевт розвиває теорію «часових пластів», яка, на його думку, долає жорстку опозицію між циклічним та лінійним розумінням розвитку. Часові пласти вказують на те, що різним історичним структурам притаманні різні форми тривалості, і всі вони, так чи інакше, перетинаються між собою, утворюючи всю ту комплексність історії, з якою ми маємо справу. Виокремлення часових пластів Козеллеком базується на розрізненні трьох типів набуття досвіду, які відповідають: одиничному досвіду людини; повторювальному досвіду, або, навпаки, досвіду зрушень, який притаманний людям у межах поколінь; та, власне, історичному

досвіду, який виходить за межі одного покоління й утворює історичну тяглість. Перші два досвіди є синхронними, останній – діахронічним, для його набуття потрібна певна методологія постановки історичних питань.

Власне ці три типи набуття досвіду опиняються частково заблокованими в умовах тоталітарного режиму. Частково, оскільки вони є антропологічними універсаліями і їх неможливо позбутись або скасувати політичним рішенням. Але сила тоталітарного режиму як раз і визначається тим, наскільки повним є це блокування. Так само, як ознаками тоталітаризму є і спроби здійснення такого блокування.

Почнемо з останнього типу набуття досвіду – великих історичних тривалостей. За модерної доби ними постають, насамперед, нації, які поступово оформлюються протягом XVIII-XX століть. Саме в рамках націй, національних держав локалізуються ланцюги спадковості поколінь, об'єднаних спільним життєсвітом. Умовою появи тоталітарного режиму є переривання спадковості, розрив часового пласту великої тривалості. Причини такого розриву були різними. У випадку Німеччини – це поразка у Першій Світовій війні, Росії – більшовицька революція 1917 року. Але такий розрив призвів до спільного наслідку, яким стала поява, словами Г. Арендт, людини маси і самої маси як умови тоталітаризму [Арендт, 1996, с. 407-432]. Маса утворює безкласове, апатичне, маргінальне й однорідне суспільство – поживний ґрунт для формування «великого руху», очолюваного лідером. Тоталітарні режими постають як наслідок такого переривання, але, в той же час, вони спрямовані на не припущення відновлення фактичної спадковості. Саме розрив спадковості відкриває простір для написання нової історії, в якій реальну спадковість пам'яті поколінь замінює встановлена уявна спадковість, яка забезпечує легітимацію влади.

Але яким би драматичним не був розрив спадковості, в основі історичного досвіду лежить одиничний індивідуальний досвід людини, що породжується несподіванкою. Тільки той, хто вміє дивуватися, розуміти та відчувати різницю між тим, що гадалося та очікувалося, й тим, що насправді сталося, набуває досвід. Цей досвід здивування є своєрідним прадосвідом. Його відбиття у пам'яті як чогось унікального та *вартого запам'ятовування* становить історію цього досвіду, яка, водночас, є й є основою історіографії як такої [Козеллек, 2006: с. 50].

Одне з головних завдань тоталітарних режимів – позбавити людину досвіду здивування: нічого нового в принципі не може бути у

суспільстві. І хоча, з причин антропологічного характеру, людина не може перестати дивуватися, «ідеологічна підковка» вже з дитинства задає сприйняття будь-яких несподіваних подій чи ситуацій як таких, що повністю пояснюються вже готовими схемами, тобто зрозумілих. Також завдання блокувати здивування виконують засоби масової комунікації, які подають усі події та новини у традиційному, безальтернативному витлумаченні.

Індивідуальний історичний досвід має тенденцію до нагромадження протягом людського життя, від народження до смерті. Життя сучасників характеризується спільністю досвіду, що формується у межах поколінь. Цей досвід може бути повторюваним. Завдяки повторюваності відбувається його акумуляція, яка дозволяє встановлювати певні закономірності у тому, що відбувається. При чому повторюваність, за визначенням, може бути схоплена лише на тлі нового досвіду. Проте в рамках досвіду поколінь має місце не лише повторюваність, але й великі зрушення досвіду, які змушують переосмислювати попередній досвід. Саме такі зрушення вимагають узгодження усієї попередньої історії, і, в цьому сенсі, її переосмислення та «переписування».

Для тоталітарних режимів і повторюваність досвіду, і великі зрушення в рамках поколінь становлять неабиякий виклик. Повторюваність передбачає постійне порівняння нового досвіду з попереднім, тобто виявлення повторюваного на тлі унікального. *Оскільки тоталітаризм прагне заблокувати досвід здивування, він трансформує повторюваний досвід у єдино можливий. Повторюваність є не тому, що має місце й унікальність, а тому, що все відбувається єдино можливим способом.* Тому повторюваність перестає бути собою, вона герметизується і стає вічно тим самим.

Великі зрушення досвіду, які відбуваються в межах поколінь, або під час зміни поколінь є однією з найбільш небезпечних загроз для тоталітарних режимів. Адже тут сама природа людської історичності, яка характеризується постійним набуттям нового досвіду поколіннями, вступає у суперечність з тотальною герметичністю системи. *Заборона «переписування історії» у зв'язку з набуттям нового досвіду є яскравою ознакою тоталітарного та неототалітарного режимів.* Ідеальним запобіжником такому переписуванню є виховання «тоталітарного покоління» і забезпечення передачі його досвіду наступному поколінню. Самими палкими прихильниками тоталітарних режимів були бійці з «Гітлерюгенд» та вихованці радянських дитячих будинків.

Якщо ж великим зрушенням досвіду не можна запобігти, переписування історії повинна і має легітимне право здійснити лише сама влада. Яскравий приклад – переписування історії в СРСР на початку другої світової, яка стала справжнім шоком не лише для радянського керівництва, але й для громадян. Коли стало очевидним, що комуністична ідеологія не може мобілізувати великі маси на боротьбу з фашистською агресією, риторика була кардинально змінена. Війна визнана «народною» (читай – національною) та «священною», а з дискваліфікованої історичної шухляди були дістані герої російських імперіалістичних війн як приклади, що надихали на боротьбу.

Описані форми блокування історичного досвіду – переривання спадковості, елімінація здивування, герметизація повторюваності та заборона переписування історії – складають одну з характерних ознак тоталітарних режимів. Їх загальний наслідок – герметизація людини у сучасному, у вічному «тепер», яке інтерпретується як поступ до абстрактної мети. Блокування типів історичного досвіду відкриває шлях не лише до міфологізації минулого. Саме історичне буття стає відірваним від реальності, під якою слід розуміти набуття і нагромадження досвіду, переплетіння різних часових пластів.

У сучасних умовах блокуванні історичного досвіду набуло нової форми у вигляді «постмодерної диктатури» або «телекратії», яка повною мірою застосовується як інструмент герметизації соціуму в сучасній Російській Федерації. Її провідна риса – стирання різниці між реальністю, даною в історичному досвіді, і штучною реальністю, яка створюється телевізійною картинкою, зрівняння всіх наративів як однаково можливих. В епоху глобальної комунікації замовчування фактів та фізичне ізолювання громадян перестає бути ефективним. Натомість застосовується іронічне та глузливе висміювання будь-якої реальності, яка, за умов вдумливого сприйняття, могла б похитнути лояльність до режиму. Свобода слова використовується для нав'язливого формування смислових визначень реальності, які відповідають інтересам режиму. При цьому відбувається релятивізація істини на користь сили, що диктує свої «умови правди». На нашу думку, свідома ідентифікація громадян з такою силою є однією з ознак неототалітаризму у сучасних суспільствах.

Використані джерела

1. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. – Москва: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
2. Козеллек Р. Часові пласти. – Київ: Дух і Літера, 2006. – 436 с.

*Хромова В. В.
(Україна, м. Чернігів)*

ДОЛЯ СВЯЩЕНИКІВ ЧЕРНІГІВЩИНИ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ 1930-х рр. ХХ ст.

Тоталітаризм як форма державного устрою існував в СРСР як механізм, за допомогою якого керівництво держави контролювало всі сфери суспільства та мало можливість управляти величезними територіями з великою кількістю етносів.

Комуністична партія здійснювала тотальний контроль за усіма діями громад, організацій, осіб. Керівництво партії робило це не лише для підняття авторитету держави, але й для зміни свідомості людей, їх психології. Під особливим контролем були ті організації чи особи, погляди яких не співпадали з поглядами провладної партії. На думку Ю. О. Рябого, тоталітарне суспільство чинило суттєвий вплив на формування суспільної політичної культури особистості. Саме за допомогою впровадження політики тоталітаризму держава намагалася повністю змінити культурні, економічні та політичні пріоритети людей [6]. Тому в свідомість радянської людини від її дитинства і до її зрілості закладалися ідеї світового поступу комунізму як геніальні, єдино наукові та абсолютні (відтак, – сакральні). Ідеологія комунізму фактично претендувала на статус нової світової релігії (квазі-релігії). Тому альтернативні світогляди розглядалися не просо як інші, але як вкрай ворожі. Тому передбачалося, що радянська людина має бути виключно атеїстом (для підняття авторитету цього типу світогляду він називався «науковий атеїзм»).

На противагу цьому в українському суспільстві ще від часів Київської Русі сформувався особливий спосіб життя, який був нерозривно пов'язаний з православ'ям і, відповідно, з церквою. Українська ментальність завжди була безпосередньо пов'язана з релігією, яка вплинула на формування культурного підґрунтя нашого народу, його світогляду, філософії та освіти, моралі та мистецтва, традицій та обрядів. З іншого боку, православна церква, починаючи з часів Петра I розглядалася як один з механізмів державного впливу на людей та на суспільство в цілому. Зокрема, за концепцією С. Уварова однією із основ існування імперії проголошувалося православ'я. Відтак воно розглядалося радянською владою як суттєва перепона для побудови «нового суспільства». Керівництво партії намагалася знищити у свідомості радянських людей будь-які згадки про християнство та про церкву. Аби частково ліквідувати інститут

церкви та зменшити вплив церковнослужителів на населення, новий уряд починає активно діяти зразу ж після революції 1917 р. У сферу особливої уваги потрапляють священики, діяльність яких була взята під особистий контроль співробітників НКВС.

З 1925 р. було заборонено будь-які релігійні обряди й церковні служби поза церковними стінами без спеціального письмового дозволу місцевої влади в кожному конкретному випадку. В середині 1930-х рр. була проведена кампанія по закриттю церков та було заборонено друкувати релігійні видання, зокрема журнал УАПЦ «Церква і життя» [5]. Колишні приміщення молитовних будинків або церков перетворювалися на центри радянської агітації клуби, комори, стайні, школи. Інформація, яка міститься в справах священиків Чернігівщини в архіві Управління Служби безпеки України в Чернігівській області, свідчить, що їхнє життя докорінно змінилося в 1930-х рр., у зв'язку з посиленням контролю держави над усіма сферами суспільства.

Більшість зі священиків залишилися без засобів існування, оскільки після закриття церков вони втратили приходи. При цьому в одній зі справ містилася реєстраційна картка [1, арк. 53], в якій зазначалося, що священик с. Бондарі Остерського району Чернігівської області Збань Роман Іванович отримував від сільської ради 20 рублів на місяць. Це свідчить, що в деяких випадках, громада не готова була відмовитися від традиційного життя, пов'язаного з церквою і надавала матеріальну підтримку священикам.

Після закриття церков священики проводили релігійні обряди в своїх будинках або в будинках односельців цілком таємно. Про це свідчить записи про обряди хрещення та поховання, які фіксували священики в зошитах. Так, Миловидов Іван Ігорович, священик із с. Жуківка Куликівського району, Чернігівської області зберігав зошити, в яких містилася інформація про народження дитини, імена хрещених дата за липень 1934 р. [2].

Незважаючи на заборону використання та поширення серед народу релігійної літератури, священики зберігали Євангеліє, молитовники, церковний устав, церковний календар (адже без цих книг неможливо було б здійснювати богослужіння). Відповідно ці книги найчастіше знаходили співробітники НКВС під час обшуків в оселях священиків. Знайдені матеріали відразу вилучалися і знищувалися.

Під час допитів священики обов'язково мали повідомляти, чи були одружені та мали дітей. Наприкінці кожної справи зберігалася інформація щодо дітей та дружини засудженого священика, місце їх проживання. Цю інформацію використовували правоохоронні органи для постійного стеження за діяльністю членів родини. Діти священників також не могли вступати в радянські

заклади вищої освіти, якщо вони публічно не відмовилися від своїх батьків. Під час ведення слідства деякі священники зазначали, що вони брали участь у військових діях, а саме у Громадянській війні 1917–1923 рр. на боці більшовиків, і наголошували на цьому для пом'якшення вироку. Проте ці обставини не бралися до уваги.

В 1930-х священників, які не підкорялися тоталітарному режиму, порушували статті 54-10 Кримінального кодексу УРСР 1927 р. [4, 27-28] могли заарештувати, позбавити волі терміном не менш ніж на шість місяців з наступним розстрілом, конфіскацією майна або, як мінімум, позбавленням волі терміном до 10 років. До такої міри покарання було притягнуто, наприклад, диякона із с. Носелівці Борзнянського району Ілляшенко Аркадія Петровича [3]. Його в 1930 р. заарештували за т. зв. націоналістичну діяльність та контрреволюційну агітацію, хоча диякон зрікся свого сану ще в 1928 р. Незважаючи на те, що вже декілька років А.П. Ілляшенко не проводив релігійних обрядів, 20 січня 1931 р. його засудили до розстрілу. Деяких священників могли визнати психічно хворими і відправити до психіатричної лікарні для того, щоб вони «покаялися» перед владою і зреклися віри.

Таким чином, священники в умовах тоталітарного режиму розглядалися в суспільстві, як інакодумці, націоналісти, агітатори антикомуністичної діяльності. Більшість священників було засуджено до заслання. Вони позбавлялися права вільно говорити і писати, розповсюджувати релігійні знання та тексти, виконувати свої професійні обов'язки. Хто ж намагався порушити радянське законодавство, був суворо покараний.

Використані джерела

1. Галузевий Державний архів Служби безпеки України, м. Чернігів. Ф-7. – Спр. п-15067. Уголовное дело №34669. – 55 арк.
2. Галузевий Державний архів Служби безпеки України, м. Чернігів. Ф-7. – Спр. п-14447. Уголовное дело №35009. – 98 арк.
3. Галузевий Державний архів Служби безпеки України, м. Чернігів. Ф-6. – Спр.67093 – фп. Т. 398. Уголовное дело. – 211 арк.
4. Кримінальний кодекс УРСР 1927 року. – 278 с.
5. Культурне будівництво в Українській РСР. Важливі рішення Комуністичної партії і Радянського уряду. 1917-1959 рр.: збірник документів: в 2 т. / упоряд. З. І. Зобіна, Г. О. Кравченко, Ю. Б. Медведєв. Київ: Держполітвидав УРСР, 1959. Т. 1 (1917- червень 1941). 368 с.
6. Рябой Ю. О. Тоталітаризм як фактор впливу на сучасну політичну культуру українського суспільства // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Сер.: Політологія. – 2012. – Т. 204, Вип. 192. – С. 98-102.

Aimaro Gregory
(CIIA, м. Чикаго)

COLLABORATION AND ITS CONSEQUENCES: THE CASE STUDY OF COLLABORATORS WITH THE GERMANS IN PRYLUKY

The theme of collaborationism during the occupation at the World War II remains very controversial and requires further research. Especially important and worth considering is the psychological aspect of collaboration of Ukrainians with occupational troops. Relatively few Ukrainians, despite the Holodomor and all the bloody repressions of the Soviet government in Ukraine in the pre-war years, worked on the side of the Germans. The reasons that prompted local Ukrainians to collaborate with occupational forces of Nazi Germany were complex and ambiguous: those reasons were usually the result of complex economic, domestic, psychological and ideological circumstances. In this case, each case of collaborationism, in our opinion, deserves a separate consideration and evaluation in view of its consequences.

On the morning of May 20th 1942 after spending nearly 6 months in the most inhuman conditions Pryluky's Jewish community, those unfortunate enough not to have evacuated East, were rounded up and put on a forced march to edge of the city to the district of Pliskunivka near a ravine where a unit of the German SD (*Sicherheitsdienst*) waited for them. In charge of convoying the Jews to and cordoning off the execution site were members of the Pryluky city police. In more general terms these men were referred to by the Germans as *Ukrainische Hilfspolizei* (Ukrainian Auxiliary Police) and were largely comprised of men from the city and surrounding villages, some of whom possibly neighbors of those who were about to be executed. Once Pryluky's exhausted Jewish community arrived at Pliskunivka ravine the systematic machine-like process of execution began.

According a secondary account found in the memoir of Volodymyr Entin, a Pryluky Jew who survived the ghetto liquidation, states that in the midst of the carnage two Ukrainian policemen horrified by what they were seeing refused to take part in the shooting. One of the SD men approached the two policemen and through an interpreter stated to them, «Hand over your rifles! Here are shovels go and dig a separate grave for yourself next to the execution site». At this

point there was no turning back, both the Ukrainian Policemen were shot along with Pryluky's Jews that day. According to Entin, a small monument was erected after the by locals who had witnessed the execution of the Pryluky policemen [1, 65]. This monument was later destroyed by the local authorities. Thus far the names of these two heroic individuals have not been ascertained nor the validity of the story substantiated. However, these two individuals whose names have been lost to history were not the only Ukrainian collaborators murdered by their German masters during the two-year occupation of Pryluky.

Sometime in February of 1943, Vasyl Davydenko, the chief of the Pryluky rayon police, a former victim of the Soviet regime who had by all accounts zealously and loyally served the Germans, including in the liquidations of Pryluky's Jews, was arrested. He along with 10 other former policemen from Pryluky and the surrounding rayons were executed for various acts of incompetence and insubordination [2, арк. 133]. In Davydenko's case, his arrest and execution came after a supposed unground group was uncovered in Pryluky in December of 1942. For failing to adequately deal with this threat as well as accusations of leaking German secrets during his frequent drunken tirades, Davydenko was exterminated [2].

At first glance the cases the two heroic policemen and Vasyl Davydenko appear to have very little in common. Yet both illustrate a grey area in the history of the Nazi Occupation of Ukraine, the confluence of victimization and perpetration. These two terms in the field of genocide studies are often considered to be mutually exclusive yet the reality of the situation especially in the Ukrainian context is often more complex. Although many studies have dealt with the topic of the Ukrainian auxiliary police's role in the implementation of the Holocaust very few have examined their position in the confluence of perpetration and victimization. Wendy Lower points out that the Germans conceptualized their occupation of Ukraine and the eastern territories as a colonial project not at all dissimilar to earlier German colonization attempts in Africa. In this capacity Slavs who served the Germans as police or soldiers were referred to as Askaris, a highly racially charged term, used to refer to the negro auxiliary troops that served as a security force for the German colonial authorities [3, 50]. In his case study of auxiliary policemen who operated in Chernihiv Oblast, Yury Radchenko noted that refusal on the part of the Ukrainian police to take part in punitive actions carried with it serious and

potentially deadly consequences [4, 312–313]. In his monographic study *Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps*, Yitzhak Arad uncovered multiple incidents of Ukrainian guardsmen being beaten by their German superiors for various infractions. In one occasion at Belzec two Ukrainian guardsmen were executed on orders of the camp commandant Gottlieb Hering after the two had expressed their dissatisfaction with what was taking place in the camp [5, 187]. Generally however instances of punishment of Ukrainian guards in Arad's monograph were not elaborated upon and the circumstances of punishments and names of those punished were lost to history.

In an effort to corroborate the story of the two auxiliary policemen recounted in Entin's memoir, my colleague Olena Lysenko (Ukrainian National Academy of Sciences) and myself uncovered twelve cases of execution of Ukrainians serving the German military administration in Pryluky in various capacities. In at least one case, a draconian policy of collective punishment usually reserved for Ukrainian communists and party activists, was applied to Andriy Dudko, a guard at Pryluky's prison, whose wife and children were executed along with him after a prisoner escaped on his watch. With twelve such executions of collaborators – most of whom were policemen and prison guards – taking place in one rayon center it is highly likely that such occurrences were not uncommon in the occupied territories of the USSR.

This all begs the question how does one conceptualize the phenomenon of perpetrator-victims in the context of Holocaust and Genocide Studies? Did the place of the Ukrainian guards on the Nazi ethno-racial hierarchy play a role in determining their disposability? And if this is not the case can similar examples be found in Nazi Occupied Western and Southern Europe? By using data from documents gathered on Nazi collaborators in the Chernihiv SBU archive and by using Pryluky and southern Chernihivska Oblast as a case study this article will attempt address the issue of collaboration and punishment in the context of Nazi occupied Ukraine.

It must be stated that many if not most of the collaborators were victims of the Stalinist regime. Most of these people had been either imprisoned by or had their land and possessions confiscated during the collectivization campaigns and dekulakization. Like all Pryluky's citizens, each of the collaborators had endured to various degrees the artificial famine of 1932–33 which according to the data gathered by the Harvard Ukrainian research institutes MAPA project killed around

1,800 people in the city itself and left more than 12,000 dead in the surrounding district [6].

Revenge against the system that had brought upon them untold horrors as well as the people who supported was a strong motivating factor for collaboration and one that the German military administration was key to exploit. Some individuals however were even former perpetrators in Stalinist crime. One individual Lohvyn Kravtsov was party activist involved in grain and food confiscation in Vinnyts`ka oblast. He was arrested during this period for excesses committed during the collectivization campaign and later released only to fall victim during the purges of 1936-1937. Under the Germans he would work for the rayupravy and would be heavily involved in the plunder and distribution of items confiscated from Jews, Roma, and party members and activists. Others such as the Pryluky city police officer and later chief of the police Petro Pashchuk were members of the Komsomol. Still there were even simpler motivations to collaborate. Joining the auxiliary police gave access to better pay and rations which were abysmal during the occupation period. Even so however the pay of policeman was still meager. According to Hryhorhy Huz his family encouraged him to join the Lynovitsa police for the pay of 900 rubles a month and extra food rations. The question of resistance and refusal. Given the usual draconian response to those who resisted, it was rare for those who served the Germans in a collaborative capacity to do so.

However, we do have some documented cases of resistance from collaborators some of whom did survive the German Occupation. One notable case of resistance that saved lives was that of Lyudmila Plynenko. During the course of the German Occupation, Lyudmila Plynenko worked as an interpreter in various capacities for the Germans. Notable she worked for the Pryluky office of the Wehrmacht GFP (secret field police), SD, and briefly in Nizhyn for the local ministry of propaganda. During the German Occupation Plynenko used her position as translator for the GFP to rescue many people arrested by the Germans and also managed to warn people ahead of time so that they may hid during mass-roundups.

The lives of Anastasya Tralo and her three children were undoubtably saved by the actions of Plynenko. Tralo recounts this in her testimony on behalf of Plynenko: «My husband, a communist had been shot by Germans I was also candidate to the communist party. I met, by a chance, on Sadova street Plynenko. She said to me that I should hide (find a shelter) with my children, because Germans are

killing communists. I came home and took my three children and ran away to (...). It was true because the police came in a short time later to my apartment. But they didn't find me and went away. At night me and my children came to Plynenko and we were hiding in the basement. Plynenko corrected my documents and I moved to my relatives in Konotop». Plynenko also aided the Partisans during her time working for the ministry of Propoganda in Nizhyn, by providing them with propusks for entering the city and also helping to distribute anti-German leaflets.

Here greatest feat though of rescue by far was what she did after returning to Pryluky in the days prior to the German retreat. During the first week of September 1943 the Germans began making radio announcements and spreading leaflets ordering the entire male population of the city of Pryluky ages 16-55 to assemble at the stadium under the pretext of a document check. Plynenko, went around the city warning people not to gather at the stadium and if possible, to hid in their homes or in the surrounding villages.

Although we have not yet ascertained what exactly the Germans had planned given the scarcity of documents on the German side, we can surmise from what we know of Wehrmacht scorched earth tactics in Ukraine that they had planned either to deport or murder the entire male population of the city. Indeed, in the days preceding the retreat killings by the Germans and their helpers spiked. Party members and activists real and imagined were being killed in September along with their entire families. Whatever the case, it is likely that Plynenko's actions saved hundreds if not thousands of lives and prevented a Srebrenica style massacre in Pryluky. It worth mentioning that Plynenko wasn't a saint.

Another Police officer Pavlo Nikonenko served the Germans from 1941 to late January of 43 when he was arrested «for not being diligent enough in his duties as a policeman». After sitting in the squalid conditions for nearly 3 months and watching hs longtime friend, Vasyl Davydenko's the former head of Prylutsky rayon's police die at the hand of the Germans, Nikonenko was released under the pretext that he would resume his role as police officer. In an act of passive resistance Nikonenko did the following. Here is a quote from his casefile: «So, after they let me out of prison, I didn't work for the police any more. Two days after I was released from the jail, I shot myself in the hand; I did it with «obrez» (a kind of rifle) which police had not confiscated yet. It happened in early April 1943. After I shot myself in

the hand, I was getting medical treatment from dr. Zhdanovych in the city hospital in Pryluky. He still works there. I stayed at the hospital till the end of April 1943. While I was at the hospital, the head of police department of Pryluky came twice trying to arrest me».

All cases of collaboration of ethnic Ukrainians with German occupational forces that I discuss above prove that the bitter historical experiences of Ukrainians under the occupation of various states (prior to and during the Soviet occupation), resulted in the feelings of distrust towards all and any occupying powers and the desire to resist any and all of the conquerors on Ukrainian land. The disobedience of many individuals who were initially summoned as collaborators and later judged as such can be seen as part of general the pan-European Resistance Movement to totalitarian regimes of both Hitler and Stalin.

References

1. Ėntin Vladimir. Иосиф Зеэв Бен-Дов и Прилук : воспоминания / Владимир Энтин. Иерусалим : [В. Энтин], 2006.
2. Галузевий архів Управління СБ України в Чернігівській області. – Спр. 2079.
3. Lower, Wendy. Nazi empire-building and the Holocaust in Ukraine. Univ. of North Carolina Press, 2005.
4. Радченко Ю. «Ukrainische Hilfspolizei» и Холокост на территории генералбецирка Чернигов, 1941–1943 гг. // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры, Русское издание. – 2013. – №1. – С. 297–321.
5. Arad Yitzhak. Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps. Indiana University Press, 1987.
6. Harvard HURI (Harvard Ukrainian Research Institute) MAPA Project: <https://harvard-cga.maps.arcgis.com/apps/webappviewer/index.html?id=f7592aad617f486390d086f91bb24be3>

THE ROLE OF «CENTROPE» IN OVERCOMING THE REMINISCENCES OF TOTALITARIAN REGIMES

In order to understand the most successful anti-totalitarian practices of the modern world, we need to learn about the achievements of civil society institutions that have been at work in the tasks of overcoming the reminiscences of totalitarian regimes. Among the latter is «Centropa» [1], a nonprofit organization that has made a significant contribution to the studies of Jewish history. In order to create and preserve a powerful narrative made of real-life stories of Jewish people, this organization has interviewed Jews from the Central and Eastern Europe, and Sephardic communities of Greece, Turkey, and the Balkans. These interviews will be used for the purposes of education of future generations about the horrors of Holocaust.

Considering the possibility of traumatic memories coming back in connection with the events of the Holocaust, every participant was asked to only generally talk about the most important events of the twentieth century which they remembered. The interviews continued in the direction of events of Holocaust only in cases when the informants were inclined to recreate those events as parts of their lives or the lives of their relatives, were. Simultaneously with the interviews, photos of Jewish families of the twentieth century were being collected and scanned. Some of the most powerful stories came from short family films. The format of these films allows to use them in various educational institutions in the teaching of such disciplines as history, law, language, ethics, literature etc. Centropa's database includes 1,200 interviews, 22,000 family photos, as well as 30 biographical and 10 documentaries which are placed at open access [2].

Centropa's materials belongs, first of all, to teachers. Teachers are given the priority of using these materials before anybody else. To help teachers choose the right film, content, or teaching method, each film is accompanied with the background information that explains how this film can be used in the classroom setting. In order to improve their professional skills in teaching European-Jewish history of the twentieth century, teachers are encouraged to participate in regional and national seminars, as well as the annual international academy meetings organized by the Centropa team. These activities allow teachers to present personal achievements, get acquainted with achievements of fellow teacher, exchange ideas, participate in open educational and cultural dialogue, and find partners from other countries for creation and implementation of joint educational projects in the future.

Centropa's films also offer significant informational and critical potential to their second main target audience – students. These materials also motivate students to create their own projects that focus on family histories, local Jewish history, civil society development and intercultural dialogue. Students can participate in international competitions for innovative and creative projects, such as, films, graphic stories, photo stories, social and any other initiatives, etc. Students can also communicate with fellow students from other countries.

Connecting personal experience of using Centropa's films in teaching historical and legal disciplines with sharing of ideas with colleagues from all over the world during seminars and annual Summer Academy meetings, significantly helps to increase expected learning outcomes. It is also important to note that these films contribute to the strive of newly independent states to overcome the reminiscences of totalitarian regimes of the twentieth century.

The most successful, in our opinion, in terms of revealing the phenomenon of totalitarianism are the films «Return to Rivne: A Holocaust Story» (the main characters – Shelly Weiner, Raya Kizhnerman) and «Surviving Stalin's Gulag» (the main character – Haya-Lea Detink). The films demonstrate how the destructive totalitarian machines of Nazi and Soviet regimes have crippled the lives generations of Jewish people. Generally, those films are divided into three parts: the first part describes lives of Jewish families before the events of World War II, the second part describes lives of Jewish families during the war, and the third – lives of those people after the war to the present. This continuity makes both films especially relevant to the dynamic of contemporary complex society.

The proposed films provide an opportunity to understand the essence of totalitarianism; they also allow to compare the two examples of totalitarian systems – Soviet and Nazi. These films show the similarity of the daily life of Jews and lives of other nationalities and ethnic communities who all shared the «same» experience of living in the same settlements in the prewar period. Jews took just as active part in socio-economic life of the cities as other ethnic communities did. Significant socio-economic contributions and unique cultural influences of Jewish population have definitely impacted the socio-cultural environment of the whole region. Tied together, these facts teachers and student to several important conclusions: Jewish history is a part of our common shared history; the Holocaust is a tragedy not only for the Jews, but our shared tragedy; Stalin's repressions affected the entire country which at that period consisted of many nationalities and ethnic groups; Holocaust denial and anti-Semitism equally are evidence of an inability to overcome the reminiscences of totalitarian times.

Centropa's films provide students with a unique opportunity to get acquainted with the phenomenon of totalitarianism, its manifestations and culture. These films also allow all of us, teachers and students alike, to learn about the historical epoch not from the pages of a school textbook, but directly through the prism of human life. These films allows us, teachers and students alike, to avoid schematism both in our understanding of totalitarianism and our the perception of history.

Centropa's materials «humanize» history and thus teach us to perceive that «history» not as a list of facts, events, or phenomena listed in certain chronological sequence. Instead, these materials require us to go beyond the perception of an average disengaged passive observer and ponder directly into history as a narrative of «real-life» human experience.

Centropa's work allows the student to «dive» into the lives of the films' heroes; live the lives together with the heroes, their families and friends, experience the tragic moments of those lives, feel and understand pain and despair, hope and loss. These films make students and teachers alike rethink their attitudes to the most mundane things by showing those things through the prism of a very different spectrum of emotions. Centropa's films provide an opportunity to understand that behind each fact, event, or phenomenon there is a life story of a specific person (or a whole nation); there is a story of a totalitarian or authoritarian regime as well as story of consequences of those regimes on both global and individual levels that ironically were determined by actions of a particular person (or a group of people). Once we understand this idea, it will inevitably lead to the fact that all of us, teachers and students alike will sooner or later face the moment of our personal responsibility for the life of a particular person (or the entire nation). Centropa's materials help the learner to understand that overcoming the reminiscences of totalitarianism or authoritarianism depends, first of all, on his/her own personal awareness of and his or her personal active position on this issue.

Considering everything stated above, the role of Centropa in initiating and maintaining intercultural dialogues as means of overcoming the reminiscences of totalitarian regimes, in developing democratic values, and in balancing of cultural memory is crucially important. Centropa's works must become a good contribution to modern tools of scientists and teachers.

References

1. Centropa. <https://www.centropa.org/about-centropa/who-we-are>
2. Educational programs: preserving jewish memory – bringing history to life. <https://www.centropa.org/about-us/educational-programs>

СТРАТЕГІЇ ВІДНОСИН ФРАНЦУЗЬКИХ ДІЯЧІВ КУЛЬТУРИ І НІМЕЦЬКИХ ОКУПАНТІВ У РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Життєві стратегії діячів культури в роки окупації Франції по-різному трактуються істориками. Частина стверджує, що творча інтелігенція надихала рух Опору. Інші нагадують, скільки інтелігенції було серед колабораціоністів. Така «чорно-біла» схема стала утверджуватися вже через кілька років після визволення країни, зокрема за ініціативи Ш. де Голля [7]. Вище зазначені варіанти поведінки, хоча і представлені знаковими постатями, не вичерпують реальну ситуацію, бо більшість представників інтелектуальної еліти не стали ані відвертими колабораціоністами, ані завзятими борцями з нацизмом. Відтак феномен французького колабораціонізму є значно складнішим і потребує біль конкретного аналізу.

Взагалі, у випадку ситуації діячів культури Франції можна виділити кілька альтернативних/конкурентних способів їхнього сприйняття політичної катастрофи 1940 р. Перший – це активний супротив і намір боротися з ворогом. Така позиція найчастіше реалізовувалася активною участю чи допомогою руху Опору та підпілля. Другий – еміграція, де зберігається можливість творчої самореалізації. Ще один варіант – це призупинення своєї діяльності як творчої особистості. Наступна стратегія – це співпраця з ворогом і продовження професійної кар'єри, або інакше кажучи – колабораціонізм як антитеза активному спротиву ворогу. Проте, форми і види взаємодії французької еліти з німцями були дуже різноманітними [6]. Те, що впродовж кількох десятиліть державна концепція пам'яті закріплювала установку простої дихотомії – колабораціоніст чи прихильник руху Опору, призвело до спрощення оцінок реального стану справ. Переважна більшість французів, серед яких була лєвова частина творчої інтелігенції, випадали з об'єктивного аналізу їхньої життєвої стратегії, яка важко кваліфікується як колаборація.

Спрощеної схеми в оцінках французького колабораціонізму дотримуються американські дослідники С. Хоффман і Р. Пекстон [3; 4], поділяючи таку взаємодію на «вимушену» (або обумовлену надзвичайними обставинами) чи «добровільну», вмотивовану корисливими цілями, свідомої та цілеспрямованої взаємодії з ворогом. На думку ж дослідника О. Бурлакова [5] колабораціоністами слід вважати осіб, цілі, інтереси та ідеологія, яких збігаються з інтересами ворога. Цих людей він ділить на дві категорії: *сервільні*

колабораціоністи – віддані ворогу повною мірою. Така позиція притаманна особам, яких багато серед «силовиків» та адміністративних працівників. Їх мотиви коріняться в бажанні підвищення власного статусу, володінні певною владою. *Ідейні колабораціоністи* – однодумці, особи, які поділяли ідеологію ворогу. Їх у Франції було значно менше, ніж сервільних колаборантів. Головним чином, це – осередок французьких фашистських угруповань.

О. Бурлаков вважає, що колабораціонізм позбавлений власної ідеологічної бази, і тому інші групи французів, які співпрацювали з окупантами, неможна вважати колабораціоністами. Їх також можна поділити на дві групи: *тимчасових союзників* та *конформістів*. Тимчасові союзники – це особи, з власними поглядами та ідеалами, які відрізнялися від поглядів нацистів. Вони йшли на співробітництво з ворогом з кращих, як вони вважали намірів, для вирішення проблем Франції, які не вдалося вирішити власними силами. Письменник П. Дріє ла Рошель писав: «Я бачив у фашизмі єдиний засіб для стримування й зменшення цього занепаду [2]. Шляхи союзників частково перетиналися з діями окупантів, але перші зберігали вірність власним поглядам.

Переважає більшість французів зокрема й діячів культури, відносяться до категорії *конформістів*, які йшли на співробітництво з окупантами на побутовому рівні, яке було позбавлене ідеологічного підґрунтя й було продиктовано особистими інтересами, частіше – суто матеріального гатунку. Величезну кількість людей змушували обрати цей шлях надзвичайні обставини – турбота про безпеку рідних або прагнення елементарного комфорту та безпеки. Тому аналізувати поведінку т. зв. конформістів досить непросто, бо їхні мотиви ускладнюються багатьма рисами французької інтелігенції взагалі.

Військову і політичну катастрофу Франції інтелектуальні еліти переживали як крах власних духовних цінностей та ідеалів. Емоційні спогади жахів Першої світової війни проявилася у внутрішній готовності запобігти повторення цього усіма способами. Також люди творчих професій потребують публічної самореалізації і шукали способи бути почутими. Лише невелика кількість митців зуміла зупинитися й не займатися творчістю. Дехто єдиним природним вибором вважав еміграцію (А. Екзюпері, А. Камю), але й для них важливим було публікуватися у Франції. Крім того, характерною рисою французької інтелігенції був космополітизм. Свобода творчості і відсутність кордонів для митців – цінності, які поділялися європейськими інтелектуалами багатьох поколінь. Французькій інтелектуальній еліті були близькі ідеї об'єднання Європи, в яких французька культура мала стати

ядром європейської культури. Але це не вдалося реалізувати під орудою Франції й, дивлячись на німецьку силу, вони визнавали за нею право стати центром таких об'єднавчих процесів.

Перемога в політичній та військовій площині Німеччини не була достатньою, – потрібно було підпорядкувати «володарів думок». Лише так можна було отримати повну перемогу. Ще до війни німці створили комітет «Франція-Німеччина», який видавав журнал «Франко-німецькі зошити» та проводив культурні та мистецькі форуми, зустрічі, з'їзди. Філіали комітету знаходилися по всій Франції, і тому німці в культурному середовищі мали своїх агентів впливу. Ця мережа використовувалася в роки окупації, і в її межах французька культура отримувала німецькі гроші на видавництво, кінематограф, мистецтво. Управління здійснювали високоосвічені німці, які розуміли важливість і значення широкого залучення інтелектуальної еліти Франції до співпраці.

Цензура на окупованій частині Франції була значно слабкішою, ніж в III Рейху та режимі Віші. Лише кілька тем підлягали забороні: війна, безпека, євреї, анти німецькі настрої. Німецька влада не обмежувала французьких редакторів папером, і тому з огляду на велику кількість публікацій, вони самостійно контролювали зміст творів. Ставка робилася на *самоцензуру*, і ця ставка спрацювала. Решта Франції цензурувалася значно серйозніше.

Дослідники визнають, що Німеччина запровадила до Франції особливу культурну політику. На думку швейцарського дослідника Ф. Бюррена німецька політика може називатися «контрольованим лібералізмом» [1]. Вона передбачала досягнення кількох цілей: забезпечення дозвілля й розваг, щоб відволікати французів від думок про складнощі окупації; залучення до співпраці творчої інтелігенції, і за рахунок цього покращення образу Німеччини в Америці та у нейтральних європейських країнах, де цінували французьку культуру; внести розбрат між інтелектуальною елітою та режимом Віші і посварити французьких діячів культури в широкому сенсі, заохочуючи декадентські (як здавалося німцям) тенденції в розвитку французької культури.

Така політика могла стати ефективною лише в разі її правильної реалізації. Серед її виконавців було чимало знавців та поціновувачів французького мистецтва: О. Абец – посол III Рейху в Парижі; Е. Юнгер – заступник начальника штабу вермахту в Парижі; К. Ептінг – директор Німецького інституту, який до війни у Франції очолював німецький центр університетських обмінів; Г. Геллер – цензор Відділу пропаганди та агітації та інші [5, 387]. Космополітизм європейського культурного середовища, вагому роль у формуванні якого відіграла Франція, добре пояснює *чому*

французька інтелігенція з такою легкістю та довірою вступала у взаємини з окупантами, сприймаючи їх як німецьких інтелектуалів у формі вермахту. Слід визнати, що така політика сприяла розвитку французької культури і дозволила запобігти її знищенню, як це сталося у багатьох інших захоплених німцями країнах.

Восени 1944 р. вже визволена Франція видала закони, які запроваджували відповідальність для тих, хто співпрацював з окупаційною владою і передбачали покарання від штрафу до смертної кари. Впродовж кількох років тривали розслідування та виносилися вироки. Суспільний інтерес до справ за участю діячів культури був високий. Остаточо всі обмеження були зняті амністією 1951 і 1953 рр. Відповідальність за колабораціонізм була покладена на невелику групу військових злочинців та злісних колаборантів, що призвело до спрощеного оцінювання життєвих стратегій пересічних французів в роки окупації – підтримки Опору чи прихильництва колаборації. Значна частина французів, серед яких були представники творчих професій, адаптувалися до нових реалій, керуючись життєвими потребами поза ідеологічні чинники такого пристосування. Це призвело до унікальної, відмінної від інших окупованих територій Європи, ситуації – уникнення краху чи знищення культурної спадщини Франції в роки Другої світової війни. Та питання конформістської стратегії як основного вибору французів в окупаційний період залишається актуальним і малодослідженим.

Використані джерела

1. Burrin Ph. La France à l'heure allemande. 1940-1944. Paris: Seuil, 1995. 559 p.; P. 330.
2. Drieu la Rochelle P. de. Bilan // La Nouvelle Revue Française. P., 1943. № 347. P. 103.
3. Hoffman S. Collaborationism in France during World War II // The Journal of Modern History. Chicago. 1968. Vol.40. № 3. P. 375-395.
4. Paxton R. La France sous Vichy. Paris: Complexe, 2004. 321 p.
5. Бурлаков А. Деятели культуры Франции во времена немецкой оккупации 1940-44 гг. // Французский ежегодник 2018: Межкультурные контакты в период иностранной оккупации. М., С. 375-395.
6. Бурлаков А. Мир французского искусства во времена немецкой оккупации (1940 – 1944 гг.) // Clio-Science: Проблемы истории и междисциплинарного синтеза. Сборник научных трудов. Вып. 5. М., 2014. С. 254-265.
7. Полякова Н. Политика памяти в современной Франции: между коллаборационизмом и сопротивлением // Вестник Томского ун-та. Философия. Социология. Политология. 2016, № 3(35). С. 192-199.



СЕКЦІЯ IV

СУЧАСНА ОСВІТА: ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ВІЛЬНОЇ ТА КРИТИЧНОГО МИСЛЯЧОЇ ОСОБИСТОСТІ

Oliynyk Helen
(США)

TOTALITARIAN AND ANTI-TOTALITARIAN PRACTICES AND DISCOURSES IN EDUCATION

Introduction

In this paper I am addressing the topic of totalitarian and antitotalitarian practices in education. My main purpose is to show that in contemporary educational system totalitarian and antitotalitarian practices and Discourses present a rather complex system of coexistence and conflict. These practices are interconnected: they coexist in our societies, they fight each other, and they ignite each other. The pinnacle of conflict is oftentimes found in issues connected to language education. In the pages below I will give examples of this coexistence and conflict and offer some theoretical views on this topic. I will also try to demonstrate that these coexisting and conflicting systems and Discourses¹ are rooted in history of our societal and education systems.

Definitions and Cornerstone Ideas

Let me begin by giving definition to the two key concepts. Wikipedia defines *totalitarianism* as «a political system or form of government that prohibits opposition parties, restricts individual opposition to the state and its claims, and exercises an extremely high

¹ The word «Discourses» is capitalized following the view of «capital D» Discourse developed by James pau Gee (2008)

degree of control over public and private life» (Totalitarianism). Education is defined as «Education is the process of facilitating learning, or the acquisition of knowledge, skills, values, beliefs, and habits» (Education). If we merge these two definitions, we will see that totalitarian practices in education will first and foremost be expressed in «high degrees of control» exercised by school authorities over students' (and very possibly teachers as well) «private and public lives» serious restrictions on expressions of personal opinion, and etc.

Another important first step will be to examine the goals and purposes of education (as seen in western societies). Here, I will begin by presenting the views of Kieran Egan, a well-known philosopher of education. In 1997 Egan published his famous book *The Educated Mind* in which points out three main goals of the modern school: «It (the modern school) is expected to serve as a significant agency in socializing the young, to teach particular forms of knowledge that will bring about a realistic and rational view of the world, and to help realize the unique potential of each child». Egan views these goals as «mutually incompatible». He explains that each of these goals «generally taken to be consistent with each other», is «incompatible in profound ways with the other two» (p. 10). Of these three goals, the goal of socializing that requires schools to transmit the ideologies of power and «make» students be certain «kinds of people» is the one that is most susceptible to becoming arena of totalitarian practices.

Another important idea that brings into play factors of language and culture deals with the role of communication in education. We all know that in our culture education in its essence is an act of communication, an act of transmission of knowledge and/or skill from one agent (teacher) to another (student). Nuccio Ordine (2020) an Italian author and philosopher views the role of communication as crucial for education. He writes: «Contact with students in the classroom is the only thing that gives the true meaning to education and even the very life of a teacher¹». However, Deborah Cameron (2003) points out that in order to be successful, this act teacher-student communication has to be based on a good deal of shared values. Deborah writes: «In 'successful' communication, what is actually said is only the tip of the iceberg. Even the most seemingly straightforward interaction actually depends on a great deal of shared tacit knowledge, both cultural and linguistic» (p. 111).

¹This quote was translated from the Russian language.

James Paul Gee develops this idea further. He suggests that languages, literacies, discourses, and ideologies are inseparably interconnected and introduces the concept of (capital D) Discourse (Gee, 2008, 2019). According to Gee (2008).

Discourses are ways of behaving, interacting, valuing, thinking, believing, speaking, and often reading and writing that are accepted as instantiations of particular identities (or «types of people») by specific groups, [...] Discourses are ways of being «people like us». They are «ways of being in the world»; they are» forms of life»; they are socially situated identities. They are, thus, always and everywhere social and products of social histories. Language makes no sense outside of Discourses, and the same is true for literacy [and any *other kind of knowledge* – added]. (Gee, 2008, p. 3)

To tie it all together, we can say that in totalitarian societies, educational systems will be primarily focused on the goal of socialization of their students, or as James Paul Gee would put it, these schools will be teaching their students (or rather implanting into their students) literacies and Discourses of power and authority that are prevalent in those societies. Egan (1998) views socialization as a process aimed at transferring a «restricted set of norms and beliefs» from one generation to another. He calls this process «homogenization of children» and explains that «societies can survive and maintain their sense of identity only if a certain degree of homogeneity is achieved in shaping its members» (pp. 11-12). Paolo Freire, a Brazilian educator and philosopher, a strong adherent of critical pedagogy, considered this side of education to be a tool «domestication» and «dehumanization» of individuals; a tool which is used to «adjust» and «adapt» the majority to the «purposes which the dominant minority prescribe for them» (see Cahn, 1997, p. 463 - 465)

A lot has been written about antitotalitarian practices as well. For the most part, these ideas emerged as a critique of and an alternative to already existing educational practices. For example, Rousseau, appalled with educational system of his time, wrote: «You put your trust in the existing social order and do not take into account the fact that that order is subject to inevitable revolutions and that you can neither foresee nor prevent the revolution that may affect your children» (see Cahn, 1997, p. 165). Rousseau developed an alternative system for which he created a «noble savage» – an imaginary child he called Emile. Rousseau believed that we should protect children from influences of «corrupt society» until they are mature enough to resist

this corruption, so he «raised» Emile away from the society. The original goal that Rousseau set for himself as an educator was to raise a free, self-sufficient, and independent person who «yields to necessity» and bases his actions on common sense. Rousseau's system was aimed at developing qualities that will make Emile «a savage made to live in town» (see Cahn, 1997, p. 180). Here is how Rousseau himself described the final product of his educational system: neither a priest, nor soldier, but a MAN, and Natural and Happy Man:

All that a man must be, he will be when the need arises as well as anyone else. Whatever a change of Fortune, He'll be able to find a place for himself ... [because he has] ... a universal mind not because of what he knows, but from his faculty for acquiring knowledge: a mind open, intelligent, responsive and if not instructed, capable of being instructed. (see Cahn, 1997, pp. 162 -196)

In 1921, an independent boarding school called Summerhill was founded by Alexander Sutherland Neill in Suffolk, England¹ (Summerhill School). In this school education is based on principles very close to those outlined by Rousseau. Critical of contemporary society (once again just as Rousseau), Neill wrote in his famous essay Summerhill:

Our culture has not been very successful. Our education, politics, and economics lead to war... Our religion has not abolished usury and robbery...the advances of the age are advances in mechanism – in radio and television, in electronic and in jet planes. New world wars threaten, for the world's social conscience is still primitive. (see Cahn, 1997, pp. 368-376).

Neill's views on education were very similar to those of Rousseau. He considered teaching to be unimportant and thought that the goal of school should be to raise an imaginative creator, not an «indifferent scholar». Neill wrote:

Learning in itself is not as important as personality and character... [at least] not to everyone... Creators learn what they want to learn in order to have the tools that their originality and genius demand. We do not know how much creation is killed in the classroom with its emphasis on learning. [...] we do not consider that teaching in itself matters very much... Children like

¹ This school still operates. More information can be found on the school website: <http://www.summerhillschool.co.uk/>

adults learn what they want to learn [and] ...those who want to learn, will learn it no matter how it [knowledge] is taught. (see Cahn, 1997, pp. 368-376).

For this reason, Summerhill is not aimed at correcting a child's character, and life there is based on principles of freedom and equality. Neill believed that «... the aim of life is to find happiness, which means to find interest. [thus] education should be a preparation for life [which] natural fulfillment [is] man's inner happiness.» He viewed all children as «innately wise and realistic» and thought that the main purpose of schooling is to support children and help them develop their innate abilities. In conclusion to his essay, Neill wrote:

The function of the child - is to live his own life - not the life that his anxious parents think he should live, nor a life according to the purpose of the educator who thinks he knows what is best. All this interference and guidance on the part of adults only produces the generation of robots. I would rather see a school produce a happy street leaner than a neurotic scholar. (see Cahn, 1997, pp. 376).

In his famous book *Pedagogy of the Oppressed*, Brazilian philosopher Freire introduces the «banking» concept of education which he labels an «instrument of oppression». Freire (1993) criticizes societies that have created or inherited and accepted oppressive «banking education» as a tool of reproduction of totalitarian practices, ideologies, values, attitudes, beliefs and etc. on future generations. He calls such systems tools of «domestication» aimed at «adjustment» of minds to the system and considers those practices to be equal to dehumanization. He contrasts «banking» education with the concept of «problem-posing education» - a product of revolutionary society. Freire does not separate educational system from the society that produced this system. Paraphrasing Freire, society cannot be advanced and have a conservative educational concepts and approaches. Thus, any kind of advancement, liberalization, democratization - any progressive change in concepts and approaches to education, - comes as a result of progressive changes in the society.

Totalitarian and Antitotalitarian Practices and Discourses in a Classroom

In the final part of this paper I propose to look inside a classroom as the main battlefield between totalitarian and antitotalitarian

educational practice. Here I will focus on three main aspects: 1) a teacher and a student as main agents in the process of education, 2) instructional space, instruction, and knowledge as main element of the process of education, and finally, 3) language and culture and the main influencing factors that to a significant degree determine success or failure in the process of education. In this section I will be using Freire's concept of «banking education» interchangeably with the term «traditional classroom» to refer to totalitarian practices used in oppressive societies and his concept of «revolutionary education» to describe antitotalitarian practices used as alternative and 'non-traditional' approaches to education.

A Teacher and a Student

Each transaction that involves teaching and learning has two main agents: a teacher and a student who perform the main activities of teaching and learning. Both agents have equally important parts in the complicated drama of the learning process; they agents have their own challenges, successes and failures, and they also have decision making power. In terms of totalitarian and antitotalitarian practices, a teacher has two major choice they make (these choices should rather be viewed as opposite end of a continuum: a teacher may function as a *tool of oppression*, or a teacher may become an agent of empowerment. The first choice, in which a teacher functions as a *tool of oppression*, often comes as a result of the lack of awareness, meaning that a teacher does not have a conscious intent to oppress and dehumanize his/her students but, rather, thoughtlessly follows the rules of the bigger societal or educational system. Oftentimes, such teachers simply transmit the oppressive practices and discourse they themselves accepted and internalized years ago.

Let me give a few examples of situations when teachers function as tools of oppressions. In the late 19th century American government began opening boarding schools for American Indian children. While aimed at teaching literacy and certain vocational skills those boarding schools were also known for cruel and dehumanizing treatment of children. Children were forced to wear school uniforms and cut their hair; they were punished for speaking native languages. It has become a well-known fact that besides teaching English alphabet, the main purpose of Indian boarding schools was to make children unlearn their identities. Gunderson writes: «The children were sent to the schools to be purged of their Native cultures, languages and spiritual practices – forced to learn English, and often abused (Gunderson, 2019). It is

estimated that in 1973 at least 60,000 American Indian children were enrolled in an Indian boarding schools (American Indian boarding schools).

Similar approach was used by Soviet government in post-WWII Western Ukraine. The government sent young female teachers from Eastern parts of Ukraine to teach in Western region. In her article dedicated to those «shidnyachka» teachers, Olen Petrenko (2019) points out that during the initial stages of «sovietization» of Western Ukraine, teachers were viewed (and used) as «figures of embodiment of socialist changes»; a young female teacher was given status of a «[special] agent of ideological propaganda [machine] run by the government». Petrenko (2019) argues that Soviet government was using the image of a young college educated woman (a Soviet teacher) as a poster example of successful establishment of its power. This strategy proved rather controversial because according to Petrenko (2019), those girls were generally seen by the local population as «symbol of 'alien' invasion».

The opposite end of the continuum, where a teacher functions as *an agent of empowerment* requires teachers to do a significant amount of conscious inner work. A famous *chicano*¹ writer Fransisco Fimenez wrote multiple books dedicated to the lives of Mexican immigrant children in America. *The Circuit* (1997) tell the story of a Hispanic child from a family of seasonal farm workers who desperately tries to «breaks out» of the «circuit» of seasonal farm work and poverty. Fransisco (this book is autobiographical) succeeds by becoming successful in school, and his English-speaking American teachers become his main sources of support and empowerment.

However, having good intentions is not sufficient for a teacher to become a true *agent of empowerment*. In order to accomplish this task, a teacher first and foremost has to become *aware* of their true goals and motivations as well as the true nature of practices they use the classroom. If this work does not get done, teacher's best intentions my result in failure and bitter disillusionment for the teacher and student alike. Korin Riedberger (1996) published a reflective essay in which she narrates about her attempt to tutor a deaf student. A dedicated young teacher, Korin want to become an agent of change and empowerment but, despite her good intentions, fails miserably and ends up blaming her failure on the student whom she labels «the horse who would not drink». Even in her essay, Korin does not attempt any kind of critical

¹Chicano is a term that means Mexican American

examination of her own practices and motivations though concludes with an intent to continue with pursuing teaching as her career.

Students also play important role in the transaction of teaching and learning and can produce a fascinating array of responses to the practices used by educators. On the student end, the continuum of responses will have resistance on one end and complete submission and internalization of totalitarian discourses and practices on the other. First of all, students can actually offer active resistance. According to Petrenko, in post-WWII Western Ukraine villagers oftentimes resorted to burning schools and cultural centers in attempts to fight off totalitarian Soviet government. She points out that during 1944-45 at least 50 schools were burned or demolished in Rivnens'kya region (p. 237-238). She also writes about multiple cases of violence against teachers sent to Western Ukraine by the Soviet government.

Student resistance does not have to be violent. Passive resistance may prove just as «effective». In contemporary American schools this kind of resistance often times takes the form of non-participation and non-learning. Harry F. Wolcott (1997) from the university of Oregon describes an example of such passive resistance which he encountered year of teaching Kwakiutl Indian kids at the village school on the coast of British Columbia, Canada. According to Wolcott, his students had a rich tool kit of practices that allowed to successfully prevent pretty much any kind of teaching and learning from happening. Harry mentions such techniques as «doing little in lots of time», a few bright students doing work for all the class as well as practices of ignoring assignments; teasing and bullying of students who performed well (1997).

Similar practices that directly point at cultural disconnect are common in American schools with high numbers of African American and Mexican American students. Elizabeth Peterson uses data from U. S. Dept. of Education (in 1994, the high school dropout rate for African Americans remained nearly double that of whites) to support her point that «currently, education for African Americans generally does little to connect African American People with their history of struggle». She also suggests that white teachers often are not prepared to deal with multicultural diversity in their classrooms.

In the United States, parents of Native American children would often hide their kids from the agents of boarding schools, - that was another common method of peaceful resistance to totalitarian educational practices. However, there is some anecdotal evidence that

can be used as counterexample. A *Dine*¹ student of mine wrote a story about her grandmother who was born and raised on a reservation. When student's grandmother was a little girl, her parents hid her in order to save the girl from being abducted by boarding school agents. The girl was «saved» from the school agents. However, when interviewed for the paper, grandmother shared that she regretted her entire life that she had not been able to go to school and become a nurse.

The example given above bring us to the other end of the continuum: if students do not demonstrate resistance, they submit to the discourses and practices imposed on them in the classroom and internalize those discourses. *Internalization* of the discourse of oppressions offers certain benefit. When students accept and internalize discourses of power, they are given access to the skills and knowledges valued and taught in the society. In the example given above, had the little Dine girl been surrounded to boarding school agents, she could have received a chance to learn Western medicine and get a nurse certificate. With knowledge comes power, so students receive credentials (diplomas and certificates) that officially confirm their possession of skills and knowledges valued by the society. These certificates give students «the right of passage» and allow them access to (and sometimes) membership in the bigger society. Examples of such «surrender in order to win» practices are given in Denise Pope's book *Doing School* (2001). In her book, Denise «looks inside» of the experiences of high school students in America. Three of her stories are about students who have «cracked the code» and learned «to do» school right. While all three stories technically exemplify «school success», these accounts of students' lives also create powerful feelings of loss and surrender.

Instructional Space, Instruction and Knowledges

Besides, teacher and student as the main agents, each teaching and learning transaction contains such important elements as instructional space, process (or methods) of instruction, and knowledge that is being taught. These elements are deeply interconnected.

We all know how a traditional classroom is organized (see figure 1 on the left): the teacher holds the position of power and action in front of the class. Often times, the teacher is the only person who can move, act, and talk freely and has full control over classroom technology.

¹Dine is the word used by Navajo people to refer to themselves.



Figure 1

In a **traditional classroom** (banking education), teacher is usually viewed as the main (the only) source of correct knowledge while students are perceived as «empty slots» that need to be filled with this knowledge. Students are later tested to show how well they have retained information. According to Friere (1996), traditional classroom resists dialogue because roles are pre-assigned: the Teacher possesses the Knowledge, and the Student is an «Empty Vessel», who is expected to patiently and passively submit him/herself to be filled with the Knowledge and then remember and store this knowledge. Thus, students are treated as passive objects of assistance; knowledge stays passive and is never applied productively in students' 'real' lives which is exactly the situation described by Wolcott (1997) in his classroom.

Freire (1997) also points out that in classrooms based on «banking education» creativity is inhibited, the intentionality of consciousness is «domesticated», and consciousness itself is isolated from the world. The last statement points at the disconnect between classroom learning and real lives of students. Freire (1997) refers to the knowledge taught in such a classroom as «mythologized reality». Freire uses the term «mythologized» to emphasize that knowledge taught in «banking» education is static and oftentimes devoid of meaning; this knowledge is disconnected from students' lives and offers no real use or future application.

In a *revolutionary classroom*, where problem posing education is practiced, dialogue is indispensable to the act of cognition, which unveils reality (Freire, 1996). Teacher in such a classroom is always a student and a Student is always a teacher. Learning in such a classroom is based on creativity and stimulates true reflection and action upon reality which makes students critical thinkers. People's historicity is taken as the starting point of their learning, but knowledge in itself does not have the end so learning never stops. Problem Posing Education affirms men and women as beings in process of becoming – as unfinished and uncompleted beings in and with a likewise uncompleted reality (Freire, 1996).

Freire seems to assign creativity a rather special place in a revolutionary classroom. While working on this paper, I found a few articles that suggest that creativity which is seemingly and positive and desired characteristic (as teachers, we all want creative students, don't we?), in reality is closely related to human traits which most educators tend to associate with «difficult» students. On one hand, Ravenna Helson, Jennifer L. Pals (2000), and Shearring (1992) suggest that creative potential if integrated and developed through the life, «provides a rich and dynamic source of material for a sense of identity». At the same time, creative achievers were also shown to have such traits as low self-control, rebelliousness, and negative affect. Helson and Pals (2000) suggest that «The ability to entertain unconventional positions and to experience negative affects is important for creativity in many fields and perhaps contributes generally to self-insight and wisdom». While definitely positive, these often come together with a «lack of positive identity or other personality problems» (p. 5).

In other words, most creative students may also turn out to be most argumentative and opinionated and, thus, «inconvenient» for a teacher. This issue, however, can be resolved if we look at a classroom as a community of practice, – this is a component of social learning theory proposed by Wegner (2000). A community of practice classroom becomes a special kind of space where teachers and the students alike are involved in the process of mastering (and creating) new capital D Discourses as webs of meanings, knowledges, beliefs, and practices (Gee, 2008) specific to their fields of study. It can be the Discourse shared by history majors, or Discourse of composition students, and etc.

Finally, I would like to say a few words about language and culture as two crucially important aspects of successful teaching and

learning process. For a long time, the United States of America did not have an official state language. However, recently more and more attempts have been made aimed at establishing English as the official state language. For example, H.R.997 – English Language Unity Act of 2017 and H.R.997 – English Language Unity Act of 2019 both declare English «as the official language of the United States» and emphasize unity of the country as the main underlying reason for this decision. The problem is that if (or rather when) completely put into effect, this resolution will inevitably affect schools.

According to Carol D. Lee (1997), demographic data indicate that by the middle of the 21 century the majority population of the United states will be people of color. From the point of view of language, it means that a lot of children will go to «English only» schools having other language than English spoken at home. This situation poses tremendous problem to teachers and students alike. Problem is traditional monolingual classrooms have always struggled to accommodate multilingual and multicultural population of the US. An instructor of First Year College Composition, I have heard countless heartbreaking stories told by my students about their struggles to master the English language. In a traditional monolingual classroom, linguistic and cultural knowledges (brought by students from their homes) that are different from the dominant language and culture (practiced by the teachers in classroom) are not valued and often seen as obstacles that need to be removed. This statement does not rely exclusively on the anecdotal evidence I have collected from my students. Schleppegrel (2004) points out that only students who already come to school enculturated, initiated, and trained in the ways language is used in school succeed, and this enculturation directly relates to class and ethnic origin of students.

Multilingual and multicultural classroom is often proposed as a more humanistic and student friendly alternative. In this kind of classroom students are viewed as valued experts and as carriers of important unique linguistic and cultural knowledges and experiences. Teacher then is given a role which is more of a facilitator whose task is to help students create new unique knowledge. This new knowledge is built upon the foundation of the funds of linguistic and cultural knowledges and experiences that each student brings with them. While definitely promising, these kinds of classroom practices pose significant challenges to school administrators and teacher training programs.

Conclusion

In this paper I present a few ideas on the topic of totalitarian and antitotalitarian practices in education. I am not trying to present any kind of strong argument; rather I try to demonstrate totalitarian and antitotalitarian practices and Discourses that exist in contemporary educational systems are closely interconnected. I propose to view this interconnectedness as a complex system of coexistence, influence, and conflict. The practices discussed in the paragraphs above are not bound to any specific region or country and can be easily found in our societies and schools across borders. These Discourses and practices constantly fight each other, but they also ignite each other. This struggle becomes most evident in the areas of education connected to issues of state language and languages education. In the pages above, I provide examples of this coexistence and conflict, offer theoretical views on this topic, and demonstrate that these coexisting and conflicting systems and Discourses are rooted in history of our societal and education systems.

References

1. American Indian boarding schools. (2020, June 15). In *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/wiki/American_Indian_boarding_schools
2. Cameron D. (2001). *Working with spoken discourse*. Sage Publications.
3. Dan Gunderson, D. and Moorhead, M. (2019, October 3). «I've never told anyone»: *Stories of life in Indian boarding schools*. MPRnews. https://www.mprnews.org/story/2019/10/03/stories-of-life-in-indian-boarding-schools?fbclid=IwAR2LZZHNmPfedjUTWWyT3_Bhv8k6OILk7PNE1pX7zML09zkN1wDh-Uxxmk
4. Education. (2020, May 28). In *Wikipedia*. <https://en.wikipedia.org/wiki/Education>
5. Egan, K. (1997). *The educated mind: How cognitive tools shape our understanding*. The University of Chicago Press.
6. Freire, P. (1996). *Pedagogy of the oppressed*. The Continuum Publishing Company.
7. Gee, J. P. (2008). *Social linguistics and literacies: Ideology in Discourses*. (3rd ed.). Routledge.
8. Gee, J. P. (2019). *Discourse analysis: From grammar to society*
9. H.R.997 – *English Language Unity Act of 2017*. Congress.gov. <https://www.congress.gov/bill/115th-congress/house-bill/997/text#:~:text=English%20as%20official%20language%20of%20the%20United%20States.&text=%E2%80%9CThe%20official%20language%20of%20the%20United%20States%20is%20English.>

10. H.R.997 – *English Language Unity Act of 2019*. Congress.gov. <https://www.congress.gov/bill/116th-congress/house-bill/997?overview=closed>
11. Helson, R and Pals, J. L. (2000). Creative potential, creative achievement, and personal growth. *Journal of Personality*. 68(1).
12. Himenez, F. (1997). *The circuit: Stories from the life of a migrant child*. University of New Mexico Press.
13. Lee, C. D. (1997). Bridging home and school literacies: Models for culturally responsive teaching, a case for African American English: Research on teaching the communicative and visual arts. In *A Handbook for Literacy Educators: Research on Teaching the Communicative and Visual Arts*. Macmillan Publishing Company.
14. Neil, A. S. (1997). Summerhill. In S. M. Cahn (Editor). *Classics and contemporary readings in the philosophy of education* (pp. 368-376). The McGraw-Hill Companies, Inc.
15. Ордине, Н. (2020, June 15). *Хвалебные песни дистанционному образованию вызывают во мне ужас*. Izbrannoe. <http://izbrannoe.com/news/mysli/professor-nuchcho-ordine-khvalebnye-pesni-distantcionnomu-obrazovaniiyu-vyzyvayut-vo-mne-uzhas/>
16. Петренко, О. (2019, Березень 16). *Під перехресним вогнем: життя і смерть радянських вчительок у повоєнній Західній Україні*. Україна Модерна. <http://uamoderna.com/md/petrenko-teachers>
17. Петренко, О. *Буденність насилля: долі вчительок-східнячок у Західній Україні в післявоєнний період*. <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/42329/10-Petrenko.pdf?sequence=1>
18. Pope, D. C. (2001). «*Doing school*»: *How we are creating a generation of stressed out, materialistic, and miseducated students*. Yale University Press.
19. Riedberger K. (1996). Mark: The horse who would not drink. *Teacher Research*. 4(1). 45-51.
20. Rousseau, J. J. (1997). Emile. In S. M. Cahn (Editor). *Classics and contemporary readings in the philosophy of education* (pp. 162-196). The McGraw-Hill Companies, Inc.
21. Schleppegrell, M. J. (2004). *The language of schooling: A functional linguistic perspective*.
22. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
23. Shearring. (1992). Creativity and older adults. *Leadership and Organization Development Journal*. 13(2), 11 – 16.
24. Summerhill school. (2020, May 24) In *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/wiki/Summerhill_School
25. Totalitarianism. (2020, June 28). In *Wikipedia*. <https://en.wikipedia.org/wiki/Totalitarianism>
26. Weigner, E. (2000). Communities of practice and social learning systems. *Organization Articles*, 7(2), 225-246. <https://journals-sagepub-com.ezproxy1.lib.asu.edu/doi/pdf/10.1177/135050840072002>
27. Wolcott, H. (1997). The teacher as an enemy. In G. D. Spindler (Ed.). *Education and cultural process*. Waveland Press.

СКОВОРОДИНІВСЬКА ТРАДИЦІЯ ЯК ЩЕПЛЕННЯ ВІД СПОКУС ТОТАЛІТАРИЗМУ

Серед багатьох турбот сучасного українського суспільства одна із найгостріших проблем – проблема якості освіти. У цьому зв'язку не менш очевидною є проблема відповідності українських освітніх стандартів європейським. Проте прагнення України як найшвидше увійти до європейського освітнього простору на практиці все частіше виглядає як панування інших освітніх систем над українською, що зводить нанівець будь-які творчі напрацювання та демократичні завоювання в національній освітній сфері.

Оскільки Нова українська школа має виступати потужним чинником самоствердження національної ідеї, доцільно розглянути її потенціал в опціях освіти, яка символізується Школою з великої літери, та у контекстах домодерної культури і культури пізнього Модерну, яка притаманна сучасним західним розвинутих соціумам.

Збережені смисли цієї традиції є ресурсом для модернізації освіти у констеляціях постіндустріального суспільства, а також у процесі національного самоствердження України, який є співзвучним із завданнями освітньої євроінтеграції України. Репрезентація філософії на Слобожанщині означеного періоду розкриває внутрішній драматизм формування світоглядної культури цього регіону, бо ідея свободи, транслятором якої завжди була і залишається філософія, наштовхувалася на опір з боку офіційної ідеології Російської імперії, що було особливо відчутно в освітньому просторі.

Освітня історія Слобожанщини розкриває небезпеку і пастки поширення тоталітарних тенденцій в освітньому просторі сучасної України. Водночас йдеться про посилення її чутливості до сприйняття європейської ідеї у її модерній інтерпретації, тобто із урахуванням імперативів свободи, рівності, братерства. Важливим моментом у цьому аспекті є наслідування дидактичним практикам Сковороди, важливою рисою яких є ситуативна адаптація

світоглядного, етичного і теоретико-пізнавального матеріалу до мінливої аудиторії.

Сковорода намагається розширити склад цієї аудиторії через латентне делегування вчительських уповноважень своїм слухачам. Його просвітництво є насамперед намаганням активно впливати на населення, тобто на пересічних громадян. Сковорода, відповідно до свого теоретичного вчення намагається прагматизувати платонізм, латентно проголошуючи можливість освітньої еманациї. Та пролиття світла розуму, на його думку, може відбуватися не тільки з єдиного центру, а з *багатьох центрів освітньої активності духа*.

Духовне єднання включає в себе наукове пізнання, корпоративну мораль та вільний вибір індивідів стосовно приналежності до цієї спільноти. В модерному суспільстві свобода індивіда полягає в тому, що він обирає свою свободу, а не наслідує певні її взірці. Свобода надає індивіду можливість обирати свою ідентичність, цінності та цілі. Отже, академічна спільнота, в певному сенсі, має забезпечувати індивіду (учню, студенту, викладачу) той рівень свободи, який включає в себе всі громадські, економічні, культурні та суспільні права Ця спільнота сприяє переходу до нової світоглядної орієнтації, пом'якшуючи загрози з боку нігілізму, який з'являється у ситуації світоглядного плюралізму.

Використані джерела

1. Радіонова Н. В. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у ХІХ столітті. – Суми: ВАТ «СОД», видавництво «Козацький вал», 2008. – 320 с.

ПОКЛИКАННЯ ЯК МОТИВУЮЧИЙ ЧИННИК В МЕЖАХ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ОСВІТИ

Освіта – це особлива сфера суспільного життя, адже, навчаючись, кожна людина розвиває здібності, опановує власні можливості, вирішує проблему соціалізації, самореалізації, сенсу існування. Безпосередньо здобуття фаху відкриває шлях до професійної або іншої діяльності, яка інтегрує людину в соціальний світ. Водночас, через засвоєння досвіду попередніх поколінь та сучасників людина залучається в культурний і духовний простір своєї спільноти. Дуже важливо, чи орієнтує ця спільнота людину на творче засвоєння культурного досвіду чи привчає лише зазубрювати певні схеми, чи дає навички критичного мислення та рефлексії чи відтворює певні догми (старі, нові чи новітні). Сенс освіти – у розвитку людини, зокрема через вільні комунікації суб'єктів освіти; в сприянні самовизначенню та усвідомленню життєвої мети учня/студента, тобто у формуванні розуміння та здатності до вибору особистісного і суспільного блага, яке вони бажають реалізувати у світі. Тому актуальним є обговорення можливостей практичної імплементації покликання як нематеріального і, власне, етичного мотивуючого чинника у цій сфері.

Варто визначити два аспекти проблеми нематеріальної мотивації в освіті. Перший стосується мотивації до навчання учнів та студентів і ролі викладачів та вчителів з формування цієї мотивації; другий – мотивації праці тих, хто навчає, тобто самих педагогів.

В контексті вирішення цих проблем ми й пропонуємо враховувати і впроваджувати чинник покликання. Покликання – це бажаний і навіть обов'язковий предмет обговорення з учнями та студентами, один із важливих елементів освітньо-виховного процесу. Метою самої педагогічної роботи є підвести кожну людину до актуальності думки про її покликання, звісно, не змушуючи його декларувати і тим знецінюючи саму цю тему. На жаль, сучасний стан освіти критикується у різних країнах саме за те, що наявна її система руйнує, принаймні пригнічує, розуміння молодими людьми їхнього покликання та мотивацію до його здійснення. Багато відомих, успішних і творчих особистостей

твердять, що школа була тим середовищем, де вони не змогли себе розкрити, що тільки позбувшись гніту ієрархії предметів, необхідності засвоєння обов'язкових знань та отримання відповідних тестових балів, вони змогли розкритися як особистості й відчути повноту свого буття [1, 14]. Натомість, саме особистісному розвитку мала слугувати школа.

Проте з об'єктивних причин завдання вчителя у сучасному світі змінюються. Це вже не лише носій і транслятором знань, а саме мотиватор навчання. Адже, сьогодні отримання інформації не становить проблеми. Існують різні способи здобуття знань: від інтернету до книги. Як зазначає В. Довбня, роль вчителя полягає вже у тому, що він (вона) «дає змогу розуміти, структурувати, критично аналізувати ці знання, і що не менш важливо – за допомогою глобальних компетентностей інтегрувати їх у свій життєвий досвід. Спонукаючи учнів до неперервного саморозвитку і самореалізації, учитель використовує як власний інтелектуальний потенціал, так і потенціал Інших, комунікуючи в сучасних дидактичних і виховних практиках» [2, 254].

Необхідно звернути увагу також на ті якості, що визначають мотивацію, а разом і необхідні компетенції самих педагогів. Йдеться про те, що, поряд із професійними та іншими знаннями, педагог має володіти навичками спілкування та соціальної взаємодії, мати власні етичні чесноти. Відповідно, ці різнопланові компетенції формують, розвивають та оцінюють. Ті з них, які стосуються особистісної мотивації важче виявити, складно створити і проблематично задати їх очікувані критерії. Втім, така практика існує. Так, наприклад, в американській педагогічній спільноті в останні десятиріччя триває дискусія щодо критеріїв оцінювання вчителів під егідою «Ради Акредитації Підготовки Педагогів» (CAEP) [3]. Однією з цілей роботи Ради Акредитації є кодифікація особистісних «диспозицій», тобто рис характеру, моральності, спрямувань поведінки кандидатів на вчительську сертифікацію. За стандартами цієї організації до програм педагогічної підготовки вводиться не лише оцінка знань і психологічних якостей, а й чеснот і прагнень майбутніх учителів. Перелік таких етичних «диспозицій» охоплює цінності, переконання і професійну етику, які визначають поведінку стосовно учнів, родин, колег і громад та впливають на навчання, мотивацію й розвиток учнів і на власне професійне зростання педагога.

В Україні, як відомо, діє «Концепція реалізації державної політики у сфері реформування загальної середньої освіти «Нова українська школа» на період до 2029 року». Концепція проголошує, що реформування школи ґрунтуватиметься на «компетентнісному та особистісно-орієнтованому підході до навчання». Такий підхід, зокрема для середньої школи, означає «перехід до педагогіки партнерства між учнем, вчителем і батьками», забезпечення здобуття учнями «умінь і навичок, необхідних для успішної самореалізації в професійній діяльності, особистому житті, громадській активності». Також Концепція передбачає «стимулювання особистого і професійного зростання педагога, надання йому академічної свободи, матеріального стимулювання...» [4]. Відповідно, це означає завдання створення «нового освітнього середовища» [5]. Концепцією передбачено визначення професійних стандартів педагогічної діяльності вчителя та створення мережі установ незалежної сертифікації вчителів варто звернути увагу на вже існуючі підходи до оцінювання якостей педагогів. Орієнтирами в розвитку цього напрямку реформування освіти є й Рекомендації Європейського Парламенту та Ради Європейського Союзу «Про основні компетентності для навчання протягом усього життя».

На наш погляд, покликання є визначальним чинником очікуваної мотивації педагога. Адже, вчитель за покликанням – це не просто викладач свого предмета, йому притаманна любов до своєї справи, відданість завданню навчання та виховання учнів, відкритість до спілкування з ними, відповідальність за досягнутий результат та усвідомлення мети його діяльності для суспільного блага. Покликання потрібне самому вчителеві в умовах недостатньо високого матеріального забезпечення і, водночас, великої відповідальності його роботи. Без внутрішньої мотивації – відчуття любові до вихованців, відданості справі – працювати тут важко з морально-психологічних причин. По-перше, самі учні є вимогливим середовищем, потрібно заслужити їх авторитет і довіру, та одночасно бути вимогливим до них і до себе. По-друге, професія вчителя вимагає певних жертв – в родинному житті, в реалізації особистих бажань, з огляду на альтернативні можливості кар'єри та більш престижної роботи. Без морального утвердження, яке дає людині відчуття покликання, накопичується невдоволення роботою, відповідно погіршуються її результати. Звісно, деякі люди працюють на вчительській роботі навіть тоді, коли вона їм

не до душі. Такі є у кожному освітньому закладі, їх нескладно виявити, спостерігаючи, наприклад, за учнями у їх класах, за їх інтересом до навчання, до предмету викладання. І це проблема, адже педагогічний працівник, який тримається лише формального боку роботи і неуважний до учнів як до особистостей, стає причиною втраченого чи нерозвиненого інтересу до знань та, зрештою, й небажання до громадянського становлення молодих людей.

Безперечно, творчі педагоги є у кожному навчальному закладі. На них та на успішні намагання ініціативних менеджерів реформувати освіту покладаються значні надії. Та справа полягає також у тому, щоб світоглядно змінювати суспільство, тобто не лише реформувати систему «згори», долаючи її опір, а впроваджувати альтернативні погляди на всю справу освіти і на самоздійснення людини у сучасному світі. В цьому сенсі кожна спроба актуалізувати дискурс покликання, а тобто й самореалізації особистості, її свободи, усвідомлення орієнтирів суспільного блага та мети її буття у світі, аж ніяк не є зайвою.

Використані джерела

1. Робинсон К. Призвание. Как найти то, для чего вы созданы, и жить в своей стихии / пер. с англ. Валентины Кукушкиной. Москва: Издательство Манн, Иванов и Фербер, 2010. 189 с.
2. Довбня В. Нова українська школа: спроба філософсько-антропологічного осмислення. Філософія освіти. *Philosophy of Education*. 2018. № 1 (22). С. 240-258.
3. Council for the Accreditation of Educator Preparation. До 2016 р. організація діяла за назвою і стандартами «The National Council for the Accreditation of Teacher Education» NCATE. Отримано з <http://www.ncate.org>.
4. Концепція реалізації державної політики у сфері реформування загальної середньої освіти «Нова українська школа» на період до 2029 року. Отримано з <https://www.kmu.gov.ua/ua/npras/249613934>
5. Про затвердження плану заходів на 2017–2029 роки із запровадження Концепції реалізації державної політики у сфері реформування загальної середньої освіти «Нова українська школа» / Розпорядження Кабінету Міністрів України від 13 грудня 2017 р. № 903-р. Отримано з <https://www.kmu.gov.ua>.

*Гергуль С. М.
(Україна, м. Чернігів)*

ТВОРЧЕ ВИКОРИСТАННЯ СУЧАСНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НАВЧАННЯ У ПРОЦЕСІ ПІДГОТОВКИ МАЙБУТНІХ УЧИТЕЛІВ

Сучасний стан розвитку освітнього процесу, поява нових нормативних документів, зокрема, Законів «Про освіту» (2018), «Про повну загальну середню освіту» (2020), Концепції НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ШКОЛИ (2016) тощо спонукають до формування особистості Вчителя нового покоління шляхом використання нових сучасних технологій. Побудова «ефективної системи національного виховання, розвитку і соціалізації дітей та молоді», а також «забезпечення доступності та неперервності освіти впродовж життя» визначається одним із пріоритетних напрямів державної освітньої політики і зазначається у Національній стратегії розвитку освіти в Україні на 2012–2021 рр. [2]. Таким чином, майбутній вчитель має досконало знати предмет, якому він буде навчати та методику його викладання, виступати фасилітатором навчального процесу, володіти новітніми технологіями навчання, бути всебічно розвиненою, творчою особистістю та вміти самостійно здобувати знання протягом життя.

Проведений аналіз стану підготовки майбутніх учителів-філологів до професійної діяльності дозволив виявити певні суперечності. Зокрема, між необхідністю аналізувати перспективні підходи до навчання, розвитку, виховання й соціалізації учнів, визначати їх переваги та ризики порівняно з діючими підходами та неготовності молодих вчителів до такої діяльності; між прагненням майбутніх учителів використовувати сучасні інтерактивні технології у позакласній роботі з учнями та їх недостатньою підготовленістю до такої роботи; між наявністю нових рекомендації МОН України, програм, розробок, наукових робіт та фактичною відсутністю потрібних спецкурсів у закладах вищої освіти. Тож, дуже важливо вирішити дані суперечності та, використовуючи сучасні технології навчання, сформувати у майбутніх вчителів готовність до здійснення професійної діяльності ще на стадії фахового навчання у педагогічному закладі вищої освіти.

Проблема використання технологій навчання у процесі підготовки майбутніх учителів була предметом дослідження відомих науковців та практиків. Зокрема питання професійної

підготовки майбутніх учителів у процесі навчання перебували у полі зору таких вчених: Н. Бібік, О. Бігич, І. Богданова, В. Бондар, С. Гончаренко, Н. Кічук, Л. Коваль, Н. Кузьміна, С. Скворцова, Л. Хомич та ін. Систему психолого-педагогічної та методичної підготовки студентів всебічно вивчали К. Авраменко, Н. Дем'яненко, О. Кульчицька, Н. Ничкало, О. Пономарьова, С. Сисоєва, Л. Хомич, Я. Цехмістер та ін., методика організації та проведення позакласних занять були предметом дослідження М. Балко, М. Гельфанд, В. Павлович, А. Подашова та ін.

Глибокий та ретельний аналіз психолого-педагогічної та методичної літератури дозволяє зробити висновок, що теоретико-методологічні питання творчого використання освітніх технологій у процесі підготовки майбутніх учителів певним чином розроблені у науково-методичній літературі, проте сучасні світові виклики та новітні тенденції в освіті потребують модернізації підготовки щодо оволодіння студентами даними технологіями та практичного застосування їх у власній професійній діяльності [5, 122]. Тож актуальність даної теми не викликає сумніву.

Розглянемо використання освітніх технологій у процесі опанування дисциплін педагогічного циклу майбутніми вчителями англійської мови та зарубіжної літератури, спеціальності «014. Середня освіта. Мова і література (англійська)» Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка. Зокрема зупинимося на таких технологіях як проектна, групова та змішаного навчання.

Я. Фруктова визначає проектну діяльність як спосіб «досягнення дидактичної мети шляхом детальної розробки проблеми, яка має завершитися реальним презентабельним результатом, відповідним чином оформленим» [6, 183]. Виконання проектів передбачає інтегровану самостійну роботу студентів (індивідуальну, парну, групову), розраховану на певний проміжок часу. А також може бути класифікована на основі різних типологічних ознак: а) домінуюча у проекті діяльність (дослідницька, пошукова, творча, рольова, прикладна тощо); б) предметно-змістовна складова: монопроект, міжпредметний проект; в) характер координації проекту: безпосередній (жорсткий, гнучкий), прихований (наявний); г) характер контактів (студенти однієї групи, навчального закладу, міста/села, регіону, країни, різних країн); д) кількість учасників проекту (індивідуальний, груповий, масовий); е) термін виконання проекту (короткотривалі, середньотривалі (від тижня до місяця, довготривалі (кілька місяців) [3, 126].

Проектна технологія використовується під час опанування студентами таких дисциплін як історія педагогіки (1 курс), педагогіка (2 курс), основи педагогічної майстерності (3 курс) та сучасні технології навчання та виховання (4 курс). Робота за даною технологією розпочинається вже на першому курсі, під час вивчення студентами дисципліни «Історія педагогіки». Вони створюють творчі проекти, які відображають погляди відомих педагогів на проблеми навчання та виховання, особливості методів та форм виховної роботи у певний період часу, специфіку освітніх систем, а також присвячені дослідженню створення перших навчальних закладів, їх розвитку та модернізації.

Зазначимо, що використання проектної технології також формує у студентів не лише досконале володіння знаннями, вміннями та навичками, пов'язаними з проектною діяльністю, але й сприяє утворенню організаторських якостей високого рівня, системного мислення й стратегічного бачення усіх аспектів освітнього процесу, власного дослідницького хисту тощо. Створення студентами проектів відбувається у процесі подальшого навчання та панування інших дисциплін педагогічного циклу.

Технологія групової діяльності – це форма організації навчання у малих групах студентів, як об'єднані спільною навчальною метою [4, 174]. У процесі її застосування у майбутніх вчителів формується наступні вміння: розподіляти певні функції між членами групи (лідер або капітан, секретар, таймер тощо), здійснювати пошук спільного групового рішення; індивідуально виконувати свою частину завдання; оцінювати власний внесок кожного та загальну роботу групи; самостійно доводити правильність свого рішення, відстоювали особисту позицію тощо. Використовуються такі форми групової технології як «Мозковий штурм», «Акваріум», «Мікрофон», «Робота в парах», «Навчаючи вчуся», «Займи позицію», «Прес», «Ток-шоу», «Суд від свого імені» тощо.

На третьому і четвертому курсах, у процесі вивчення таких предметів як «Основи педагогічної майстерності» та «Сучасні технології навчання та виховання», відбувається цілеспрямоване та системне формування готовності майбутніх вчителів до професійної діяльності з використання технології змішаного навчання. Сам термін «змішане навчання» (в англійській літературі – blended або hybrid learning) має різні визначення у літературі. Дарлін Пейнтер (Darling Painter) визначає змішане навчання як об'єднання традиційних формальних засобів навчання: роботу в аудиторіях, вивчення теоретичного матеріалу – з неформальними,

наприклад, з обговоренням за допомогою електронної пошти та Інтернет-конференцій [1, 19-23].

Основною перевагою даної технології навчання є активне цілеспрямоване використання пошукової системи інтернет для збирання інформації та пошуку матеріалів, а також поєднання різних підходів, способів подачі матеріалу, видів роботи. Основні види діяльності у процесі застосування технології змішаного навчання: робота з учнями у малих групах; самостійне навчання через спеціальні пристарої, гаджети, платформи; проходження тестування (інші форми контролю) та отримання миттєвого зворотного зв'язку. Закцентуємо увагу на тому, що студенти самостійно розраховують свій час – це збільшує ефективність навчання; обирають зручний формат навчання; обговорення та закріплення вивченого, а також отримання нових знань відбувається у класі, безпосередньо за підтримки викладача.

Продемонструємо використання технології змішаного навчання у процесі вивчення магістрами дисципліни «Медіаосвіта та медіаграмотність». Для самостійного опрацювання студентам було запропоновано «Very Verified: курс з медіаграмотності» (<https://verified.ed-era.com/ua>) розроблений Радою міжнародних досліджень та обмінів IREX у партнерстві зі студією онлайн-освіти EdEra. Він є частиною проекту «Вивчай та розрізняй: інфо-медійна грамотність», який впроваджується IREX за підтримки Посольства США та Посольства Великої Британії в Україні, у партнерстві з Академією Української Преси та Міністерством освіти та науки України.

У процесі самостійного вивчення курсу студенти повинні були навчитися відрізняти факти від суджень та маніпуляцій, усвідомити як: працюють медіа (власники, журналістські стандарти, редакційна політика); діють алгоритми у соціальних мережах; створюється інформаційна бульбашка; а також отримати корисні поради для критичного споживання інформації та захисту від маніпуляцій. Перевагами даного онлайн-курсу є те, що головними героями навчання виступають молоді люди – Майкл і Діана, які за стилем життя та поведінкою близькі студентській аудиторії.

Саме вивчення курсу відбувається за допомогою різних гаджетів (телефон, планшет, нетбук, комп'ютер тощо), у зручний для студента час та у різних навчальних форматах, а саме: еспресо (2-3 хвилини) – короткі статті та інформативні зображення; капучино (до 10 хвилин) – навчальні відео та статті; кава з круасаном (до 30 хвилин) – статті та інтерв'ю; десерт – інтерактивні завдання, тести та додаткові матеріали. Проте деякі теми є дещо складними

для засвоєння та потребують обговорення та рефлексії разом із викладачем під час аудиторних занять.

Професійна діяльність вчителя-філолога передбачає виконання певних дій, а саме: планування роботи (календарне планування та написання конспекту уроку); організація навчальної діяльності учнів (теоретичне ознайомлення з новим матеріалом, демонстрація власного вміння виконувати певні дії); стимулювання навчальної діяльності учнів (оцінка діяльності учня за 12-бальною системою); контроль за виконанням навчальних дій (види та форми контролю (усний, письмовий, комплексний, тестовий і ін.); аналіз результатів навчальної діяльності школярів (учитель вносить корективи для засвоєння учнями матеріалу на основі оцінок або результатів виконання інших робіт); загальний розвиток, формування логічного мислення та культури спілкування учнів. Для успішного виконання цих дій студент повинен опанувати теоретичні знання, сформувані власні практичні навички та мотивацію до здійснення професійної діяльності. Допомогти йому у цьому може використання сучасних технологій, поєднання традиційних форм навчання з такими формами як тренінги, ділові ігри, проблемні семінари, психолого-педагогічні дослідження, де в ході колективних дискусій студенти одержують і аналізують інформацію про сучасні педагогічні технології.

Отже, можемо резюмувати, що перед вищими закладами освіти України постає вкрай важливе завдання модернізації освітнього процесу та створення системи професійної підготовки висококваліфікованих, комунікативно спроможних, творчих і позитивно налаштованих на діяльність майбутніх учителів, які володіють сучасними інноваційними технологіями та здатні реалізувати особистісно орієнтований підхід.

Використані джерела

1. Кривонос О. Змішане навчання як основа формування ікт-компетентності вчителя. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка*. 2015. Вип. 8(2). С. 19-23.
2. Національна стратегія розвитку освіти в Україні на 2012-2021 // http://oneu.edu.ua/wp-content/uploads/2017/11/nsro_1221.pdf
3. Новые педагогические и информационные технологии в системе образования / под ред. Е.С. Полат. Новосибирск : Академия, 2018. – 272 с.
4. Освітні технології / упоряд. О. М. К. : А.С.К., 2001. 256 с.
5. Прокопів Л. Інноваційні технології навчання і виховання у ВНЗ: навчально-методичний посібник. Івано-Франківськ, 2017. 166 с.
6. Фруктова Я.С. Сучасні форми позакласної роботи з учнями *Біологія і хімія в школі*. 2017. № 1. С. 29–31.

Protchenko Irina
(Польща, м. Гдиня)

Решинський В. В.
(Україна, м. Чернігів)

АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ ЯНУША КОРЧАКА: СУЧАСНА УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКА РЕЦЕПЦІЯ

Тенденції культурної політики України останніх років спрямовані на звільнення від наслідків комуністичної ідеології. В українській законодавчій системі було прийнято чотири закони, які згодом у парламенті отримали назву «декомунізаційний пакет». Як наслідок, після набуття чинності законів усі пам'ятники комуністичним діячам підлягають знесенню, відбувається тотальне перейменування міст та вулиць, відкриття архівів каральних органів СРСР та заборона радянської символіки.

Проте, Україна не є новатором у процесі декомунізації. Найближчий сусід, який успішно пройшов етап позбавлення свого культурного середовища від наслідків радянського режиму є Польща. На відміну від України там розпочато було активний процес декомунізації на кордоні дев'яностих років минулого століття. Повалення радянської влади, революція відбувалися без терору [1]. Процес усунення колишніх комуністів та співробітників спецслужб із державного апарату йшов швидкими темпами. Був створений Інститут національної пам'яті, який мав займатись не лише розсекреченням архівних матеріалів, а й історичними дослідженнями, зокрема, розкриттям злочинів комуністичного й нацистського режимів [5]. Процеси декомунізації України та Польщі свідчать про прагнення суспільства до нових культурних парадигм, а це неможливо без звільнення від тоталітарного мислення в будь-яких його проявах [4].

Окрім загальновідомих шляхів декомунізації існує значна кількість альтернатив. Частиною процесу може стати вивчення постатей, які однаково були чужими і для комуністів, і для нацистів. Така практика розповсюджена у багатьох пострадянських країнах, а також державах, які тривалий час перебували в режимі тоталітаризму. Яскравим прикладом такої тенденції для польського суспільства стала постать Януша Корчака.

Вивченням спадщини Корчака займаються у Польщі так само серйозно, як в Україні спадщиною В. Сухомлинського чи С. Русової. Тільки монографічна література останніх років – це добрий десяток авторських видань, серед яких помітні роботи Б. Аноліка. Й. Ольчак-Ронікер, О. Проскури, М. Фальковської, М. Якубовського. Українська наука, зокрема педагогіка та історія культури теж має інтерес до постаті і спадщини Я. Корчака. Так його внесок вивчали Й. Гайда, С. В. Денисюк, А. Діденко, В. І. Мисько.

Завдання статті – прослідкувати динаміку у використанні спадщини Корчака у сучасній культурі Польщі та зафіксувати український інтерес до цієї культурної постаті.

Особистість непересічна: лікар, педагог, письменник, публіцист, громадський діяч, все це можна сказати про Генрика Гольдшмита (справжнє ім'я Януша Корчака), який народився в польсько-єврейській сім'ї. Навчаючись на медичному факультеті, майбутній педіатр зацікавився дитячими установами – школами і лікарнями. Згодом залишив свою медичну практику і став засновником «Будинку сиріт» для єврейських дітей. З приходом нацистів і зростанням антисемітизму в Європі Корчак шукав для себе шляхи виїхати, але його стримували неможливість кинути своїх сиріт-вихованців. Так, разом зі своїм «Будинком сиріт» він був переміщений у Варшавське гетто. В цей час педагог не припиняв дбати про дітей. Згодом Корчак, а також близько 200 дітей були депортовані до концентраційного табору Треблінка [8]. Не зважаючи на запропоновану допомогу, письменник так і не зміг дозволити собі втекти і покинути дітей і розділив з усіма смертельний вирок у газовій камері [3]. Все своє життя Януш Корчак боровся з тоталітарною ідеологією. Відомий культурний діяч мав власні оригінальні переконання щодо виховання, щодо вільного існування людини в межах держави, а також боровся за створення єврейської держави.

Постать Корчака, як національного героя, була увічнена як співвітчизниками, так і багатьма європейськими спільнотами. 1990 року був створений художній фільм, «Корчак», польським режисером-класиком Анджеєм Вайдою. Біографічний фільм з елементами військової драми висвітлює останні роки життя польського педагога та його смерть. Стрічка отримала німецьку нагороду Deutscher Filmpreis за кращу операторську роботу. На теренах платформи YouTube можна знайти велику кількість як професійних так і аматорських документальних фільмів про

Корчака. Життя та творчість польського педагога відрефлексовано в серії документальних телефільмів «Герої та злодії» 2013 року, режисером цього сюжету стала Юлія Марвіна. У фільмі були задіяні біографи, педагоги, літературознавці, які займалися дослідженням наукової та творчої спадщини Януша Корчака. Документальна стрічка має на меті розповісти про становлення методу педагога, його літературну діяльність, ставлення до дітей і відданість своїй роботі та своїм вихованцям.

У 2012 р. в Україні задля вшанування пам'яті польського діяча відбулася широкоформатна подія, яка отримала назву «Дні Януша Корчака». За час цього фестивалю відбувся показ лялькової моно вистави «Все буде гаразд», українського режисера Сергія Єфремова за щоденниками Януша Корчака. Маріанна Кіяновська, перекладач та літературознавець прочитала лекцію «А було це так...: факти і кілька фантазій із життя Януша Корчака» у рамках циклу публічних лекцій Polit.UA. Також проходили літературні читання видавця та поета Тараса Малковича «Розповіді про пригоди Короля Мацюся та про Старого Доктора». Важливим компонентом була також презентація українських перекладів книжок Януша Корчака і про Януша Корчака за участі таких видавництв як «Дух і літера» («Право на повагу»), «А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА» («Пригоди Короля Мацюся»).

Наразі постать Януша Корчака є символом боротьби проти тоталітарного режиму та нацистської ідеології. Можна помітити як поступово відбувається міфологізація образу польського педагога на сторінках дитячих книжок. Так у творі польської письменниці Беати Островіцької «Існує така історія» [6], зображено хлопчика, який під час хвороби просив бабусю поділитися з ним спогадами з тих довоєнних часів, коли вона сама ще була дівчинкою і мешкала в домі сиріт. В цих спогадах ми і зустрічаємо талановитого пана Доктора який турбувався про дітей, брав опіку над ними і вчив не тільки бавитися, а й допомагати дорослим.

Для дітей старшого віку може бути цікавою книжка польської авторки Ванди Жуковської «Чарівник» [9], де головним героєм також є мешканець дому сиріт Януша Корчака. Авторка зобразила становлення особистості маленького героя-злодюжки, розгорнувши психологічну драму набуття гуманістичного ідеалу завдяки спілкуванню з добрим наставником [2]. Книга цінна тим, що читач є свідком змін, яких зазнає свідомість дитини під впливом порад

пана Доктора, як пробуджується в ньому розуміння добра та зла і зароджується нова особистість.

Справжнім шедевром дитячої антитоталітарної літератури є доробок польської письменниці та художника-графіка Івони Хмелевської – книга «Шоденник Блюмки», видана на 70-ту річницю смерті Корчака, у 2012 році [7]. В літературознавчому аспекті зазначимо, що письменниця йде шляхом художньої рецепції мемуарів Корчака. Героїня твору – дівчинка Блюмка, яка оповідає про життя у сиротинці, про своїх друзів і вихователів та про пана директора. У графічному аспекті Хмелевська пропонує новаційний авторський прийом – поєднання малюнка і колажа. Так як принцип організації візуальності персоналістичний (1 особа розкривається у окремій ілюстрованій історії на 1 розвороті), то варто припустити, що тут спрацює іконологічний метод інтерпретації. Колорит обрано неяскравий, приглушений, неначе часом стертий. Лінійки простого зошиту, у якому пише дівчинка-свідок, обіграно різноманітними образами – батарея для мокрих панчох, парках, що відділяє світ сиротинця. Загальний етико-естетичний посыл від книги є полівекторним – і дитина відчує правду любові героїв, і дорослий доторкнеться до високої трагедії служіння сиротам у часи холоксту.

Підводячи підсумки, зазначимо: влада європейських країн за суспільною потребою активно розвінчує міфи радянської ідеології, тим самим розкриває всі недоліки тоталітарного минулого. У сучасних демократичних країнах із різним ступенем активності відбувається процес декомунізації. Для України надзвичайно важливим є досвід позбавлення залишків радянського ідеологічного впливу її найближчих сусідів, таких як Польща. Загальна тенденція боротьби за демократичність суспільства, а також як нагадування про злочини тоталітарних режимів є дослідження постатей, які однаково були чужими і для комуністів, і для нацистів. Культурними засобами охоплення масової свідомості є популяризація цих постатей серед широких кіл науковців та педагогів а також естетична міфологізація. Постать польського педагога та письменника Януша Корчака є яскравим прикладом антитоталітарної практики серед діячів європейських країн. Тому реактуалізація його педагогічної, культурної, просвітницької місії у світлі декомунізаційних процесів дуже на часі, про що говорять чисельні конференції, читання, відео зйомки документальних і художніх фільмів. Примітно, що розглянута

нами сучасна польська література для дітей (зокрема твори Беати Островіцької, Ванди Жоукєвської та Івони Хмелевської), орієнтовані на різні вікові групи, транслюють образ доброго пана Доктора, прототипом якого є Януш Корчак. Пан Доктор у цих творах виконує педагогічну, культурну, просвітницьку функцію символу захисту дітей від авторитарних дорослих, стає своєрідним транс історичним арбітром справедливості.

Використані джерела

1. Грицун Р. Декомунізація у Європі. Досвід Польщі, Чехії та Естонії для України. – Режим доступу: <https://tribuna.pl.ua/news/dekomunizatsiya-u-yevropi-dosvid-polshhi-chehiyi-ta-estoniyi-dlya-ukrayini/>
2. Канунникова О. Однажды Пан Доктор... – Режим доступу: https://vogazeta.ru/articles/2019/8/20/knigi/9003-odnazhdy_pan_doktor
3. Кіяновська М. «А було це так...»: факти й кілька фантазій із життя Януша Корчака. – Режим доступу: <http://litakcent.com/2012/11/16/a-bulo-ce-tak-fakty-j-kilka-fantazij-iz-zhyttja-janusza-korchaka/>
4. Литвин М. Проблеми дослідження українсько-польських відносин новітньої доби // Україна-Польща: історична спадщина і суспільна свідомість. – Львів, 2012. – С. 134-140.
5. Михайлова О. Декомунізація по польськи: чим ініціативи у сусідній країні відрізняються від українських. – Режим доступу: <https://www.eurointegration.com.ua/experts/2017/07/21/7068788/>
6. В. Ostrowicka Jest taka historia, opowieść o Januszu Korczaku. – Łódź: Literatura, 2012.
7. Iwona Chmielewska «Pamiętnik Blumki»(ilustracje i tekst), oprac. graf. Dorota Nowacka, wyd. Media Rodzina, Poznań 2011, s. 64
8. Śladami Janusza Korczaka – od Warszawy do Trebłinki / Barbara Smolińska-Theiss, Wiesław Theiss. // Kultura i Społeczeństwo. – 1988, nr 4, s. 241-244
9. W. Żółkiewska Czarodziej. Wydawnictwo krajowa agencja wydawnicza warszawa, 1979, s. 190

*Орендарчук Г. О.
(Україна, м. Київ)*

*Yurii Toma
(Великобританія, м. Лондон)*

СМАРТ-ОСВІТА ЯК ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА: ПЕРСПЕКТИВИ ТА НЕДОЛІКИ

Ми вважаємо, що важливе місце серед сучасних європейських антитоталітарних практик посідають нові освітні дискурси, які поєднують традиційні та віртуальні форми освітньої комунікації з метою формування творчого, критично мислячого суб'єкта. Також відповідні форми стверджують вільну освіту без соціальних та фінансових обмежень. Все це є дуже цінним для утвердження та розвитку сучасної, демократичної освіти.

Сьогодні освіта постає однією з найважливіших сфер життєдіяльності суспільства, оскільки вона є простором становлення та соціалізації особистості, місцем засвоєння необхідних знань, цінностей, формування навичок соціальної взаємодії для орієнтації в швидкозмінному і багатоманітному світі. Розвиваючи людину, її моральні та психологічні якості, підвищуючи рівень її культури, освіта виступає важливою передумовою наукового, економічного, соціокультурного й духовного потенціалу суспільства. Нині спостерігається зміна парадигми розвитку вищої та середньої освіти в усьому світі. У пошуках можливостей формування особистості постмодерну все частіше звертаються до альтернативної освіти.

Внаслідок необхідності існувати в умовах прискореного зростання інформаційних потоків виникає і стає популярною смарт-освіта (поняття «смарт» – «розумний»). Нідерланди, Австралія, Корея заявили про SMART як про національну ідею і головне політичне завдання [2, 64]. Зокрема в Нідерландах була прийнята Стратегія розвитку до 2020 року «Топ-економіка, смарт-суспільство», в Австралії – Стратегія-2020 «На шляху до смарт-країни через революцію в освіті», в республіці Корея – «SMART Education» – один з основних способів зміцнення конкурентоздатності національної економіки. У 2015 році був складений рейтинг п'яти smart-міст світу (Барселона, Нью-Йорк, Лондон,

Ніцца, Сінгапур) та п'яти smart-міст Європи (Барселона, Лондон, Париж, Копенгаген, Відень), які являються провідними освітніми центрами сьогодення [3].

Поки що немає однозначної концепції smart-освіти, а лише формується її парадигма в освітньому процесі, що містить певний інноваційний потенціал і проявляється через технологічні, організаційні та педагогічні рішення. Існує різне тлумачення самого терміна «сма́рт» («smart»), а, значить – різне трактування smart-освіти. Часто термін «сма́рт» ототожнюють з термінами «цифровий», «електронний» або «електронно-цифровий». Тому багато дослідників визначають освіту в smart -формі як електронну, цифрову, а іноді – електронно-цифрову. Вважається, що завдання сучасної освіти повинні змінюватись відповідно до вимог сьогодення шляхом пошуку нових технологій та модернізації освітнього середовища. Завданням smart-освіти вважають інтенсивний розвиток інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ), упровадження електронного навчання (elearning) у традиційне навчання. У цьому розумінні метою smart-освіти є найбільш ефективний процес навчання за рахунок перенесення освітнього процесу в електронно-цифрове середовище. Іноді навіть якість освіти оцінюють по мірі поширення та впровадження в освітній процес електронно-цифрових технологій.

Один із способів організації smart-освіти є мережеві технології, тобто замість університетів створюють віртуальні співтовариства, кожен член якого вчиться сам і навчає інших через мережу. Ці товариства являють собою об'єднання навчальних закладів і професорсько-викладацького складу для здійснення сумісної освітньої діяльності в межі Інтернет на основі спільних стандартів, угод і технологій. З'являються масові відкриті он-лайн курси – Massive Open On-line Course (МООС). Вони становлять великомасштабні інтерактивні безкоштовні освітні курси через відкритий доступ в Інтернеті.

Ще в травні 2013 року було запущено перший європейський МООС. Проект надавав 40 безкоштовних курсів на 12 різних мовах. У числі партнерів проекту Франція, Італія, Ізраїль, Литва, Нідерланди, Португалія, Словаччина, Іспанія, Великобританія, Росія, Туреччина [1]. Навчання в інтерактивному освітньому середовищі з допомогою контенту з усього світу, що знаходиться у вільному доступі, дає можливість надати широкий доступ до знань кожному бажаючому. Воно передбачає активний обмін досвідом

та ідеями, персоніфікацію курсу в залежності від його завдань і компетенцій суб'єктів навчання. За допомогою smart-навчання створюються умови для реалізації проголошеного ЮНЕСКО провідного принципу освіти XXI століття «освіта для всіх» і «освіта через усе життя» – «Life Long Learning». Smart-навчання дозволяє підвищити доступність освіти «завжди, скрізь і в будь-який час».

Отже, традиційне розуміння smart-освіти передбачає організацію навчального процесу, який надає слухачам можливість набуття професійних компетенцій з використанням найбільш актуальних на сьогоднішній день технічних засобів для обміну інформацією.

Але на наш погляд, саме у такому розумінні smart-освіти відбувається підміна її змісту і цілей засобами їх формування та реалізації в освітньому процесі. Це стає можливим через ототожнення понять smart-освіта і smart-технології. Поняття *цифровий, електронний, електронно-цифровий* вказують на вид технології, який застосовують в навчальному процесі, що відбувається в конкретній системі освіти. Тому ототожнення smart-освіти з видом технології навчання як певного інструментарію є звужуванням змісту самого поняття smart-освіти. Адже сучасний інструментарій у системі освіти надзвичайно різноманітний і включає не тільки електронно-цифрові технології організації навчального процесу.

Концепція smart-освіти крім грамотності у сфері ІКТ передбачає досягнення інших цілей, зокрема таких: 1) критичне мислення та розв'язання проблем; 2) творчість та інновації; 3) співпраця та лідерство; 4) міжкультурне взаєморозуміння; 5) комунікація; 6) кар'єра та життєві навички. Саме виконання таких завдань допомагає стати конкурентоспроможним у новому smart-суспільстві. Особливо ми хочемо підкреслити, що завдання smart-освіти – виховання людини не тільки інформованої, але й розумної, критично *мислячої*. У свою чергу, ці завдання неможливо виконати лише шляхом удосконалення *технічних шляхів* отримання інформації. Для організації високоякісної освіти поряд зі студентом (або людиною, яка отримує освіту) має бути викладач, який є не просто транслятором інформації, але допомагає формувати *особистісне знання* (М. Полані) в межах *живого спілкування*. І це знання не піддається формалізації тою мірою, якою в ньому присутня неповторима творчість конкретного викладача. Але ж тільки творча особистість може сформувати творчо

мислячого учня чи студента. Викладач (так само як і батько) не може бути виключно дистанційною постаттю, якщо ми хочемо отримати повноцінний результат. Якщо ж взяти до уваги, що відсоток якісної освіти отримують далеко не всі, то за умови виключно дистанційного процесу, цей відсоток буде не просто менший, але й значно менший. При цьому, можливо, трохи збільшиться відсоток посередніх спеціалістів, але кількість високо якісних катастрофічно впаде.

Відтак ми вважаємо за необхідне здійснювати максимально продумане, раціонально-помірковане використання електронно-цифрових технологій в освітньому процесі, оскільки найдосконаліший комп'ютер не може замінити спілкування з живим наставником, викладачем. Так само ніякі аудіовізуальні технології не замінять повсякденного та професійного спілкування з реальними особистостями, з живим (різноманітним і неоднозначним) буттям. Яскравим підтвердженням висловлених думок є певні, з нашої точки зору, не випадкові, а цілком закономірні недоліки у змісті навчання під час пережитого освітянами практично усіх країн світу карантину (під час пандемії коронавірусної інфекції COVID-19 у 2020 році).

Використані джерела

1. Гуревич Р., Кадемія М. Смарт-освіта – нова парадигма сучасної системи освіти. Теорія і практика управління соціальними системами. – 2016. – № 4. – С. 71-78. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Tipuss_2016_4_9
2. Драчук Ю.З., Сав'юк Л.О., Снітко Є.О. Smart-технології як пріоритетний напрям сфери освітніх послуг в умовах глобалізації світової економіки. Економіка та підприємництво. – 2019. – № 3.(108). – С. 61-66.
3. Назвали ТОП-5 «розумних міст» світу. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-tourism/2739976-nazvali-top5-rozumnih-mist-svitu.html>
4. Полани М. Личностное знание. – М.: Прогрес, 1985. – 344 с.
5. Тихомиров В. П. Мир на пути к Smart Education: новые возможности для развития образования. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.slideshare.net/PROelearning/smart-education-7535648>

ОСВІТА І ВИХОВАННЯ В СУЧАСНОМУ В'ЄТНАМІ: СОЦІАЛІСТИЧНИЙ СПАДОК ТА СВІТОВІ ІННОВАЦІЇ

Розпочну свою доповідь з економіки В'єтнаму. Економіка протягом багатьох років росла зі швидкістю 7% на рік, а за останні 9 років розмір економіки В'єтнаму подвоївся. Валовий Внутрішній Продукт В'єтнаму в 2019 році склав близько 262 млрд. дол. Для порівняння: ВВП України в 2019 році – 154 млрд. дол. Тобто розмір економіки В'єтнаму в 1,7 рази більше за економіку України. Це при тому, що територія В'єтнаму майже вдвічі менша за Україну. Що ж до населення, то воно в 2,3 рази більше за українське [2]. Іде дуже активне будівництво, на кожному кроці відчувається бурхлива економічна діяльність. Міста міняються просто на очах. Модернізація відчувається також у державних школах, де є класи з новою технікою.

У свідомості старшого покоління в'єтнамців досі відчуваються часи, коли країна воювала. Покоління дідусів і бабусь пам'ятає війну, покоління батьків пам'ятає післявоєнну бідність. Тому мрія батьків – дати новому поколінню можливість жити більш вільним і сучасним життям. Прагнення до модернізації відчувається у всіх прошарках суспільства. Кілька років тому уряд прийняв рішення масово впроваджувати англійську мову на всіх рівнях державного навчання (з 3-х років в дитячих садках до університетів). Було кинуте гасло: вивчення англійської мови – ключ до сучасного світу.

Для багатьох молодих в'єтнамців величезну роль грають сімейні амбіції. В'єтнамське суспільство зберігає традиційні цінності і практики життя громади – маленького співтовариства. Усередині цих маленьких сусідських спільнот існує велика змагальність. Для них дуже важливо, як живуть люди з їхньої вулиці, кварталу, міста чи провінції. Метою батьків є досягнення їхніми дітьми такого рівня середньої освіти, щоб вони могли навчатися в країнах Західної Європи, Кореї, Австралії, США. Оскільки багато міжнародних корпорацій активно відкривають у В'єтнамі виробництва та офіси, батьки прагнуть також, щоб діти робили кар'єру менеджера, інженера, службовця в міжнародних корпораціях, працюючи у В'єтнамі.

Приватні школи і центри з вивчення англійської мови існують на всіх рівнях: від звичайної квартири, де місцевий учитель збирає сусідських дітей, до престижних і дорогих міжнародних шкіл. У приватні школи В'єтнаму вкладають гроші компанії з Сінгапуру, Китаю, Кореї, Британії, США і багатьох інших країн.

Як поєднується ідеологія та модернізація? Вулиці В'єтнаму прикрашають червоні прапори, соціалістичні символи і транспаранти. Патріотичне виховання раніше грало величезну роль в освіті: з 10 предметів, що вивчалися в коледжах і університетах, 3-4 були ідеологічними. Зараз студенти університетів мають право вибирати предмети. Ідеологія залишилася, але її вплив значно зменшився.

Популярні приватні школи В'єтнаму афішують свою приналежність до навчальних методик Сінгапуру, Японії, Кореї, Британії, США. У деяких це відображено в назвах: UK Academy, US Skills, British International School, Singapore International School, Korean International School, Sakura Montessori School, Vietnam-Australia School. Досить популярним у В'єтнамі є досвід європейських шкіл, наприклад, за методом Монтесорі, що будується за європейськими, демократичними принципами, зокрема «розуміти і поважати інших; ...бути терпимими; розв'язувати конфлікти відкрито і демократично; виявляти позитивне ставлення до навчання і роботи; ...бути відповідальними за довкілля» тощо [1].

Цікаво, що прикладом для В'єтнамців в Азії, поряд з високорозвиненими країнами – Кореєю, Японією, Сінгапуром – також є Філіппіни. Це країна, яка успішно експортує людський капітал. Англійська мова є мовою спілкування на Філіппінах, тому величезний ринок вчителів англійської мови в Азії добре освоєний вчителями з Філіппін. Не дивлячись на те, що філіппінські вчителі дуже добре володіють англійською, в'єтнамці надають перевагу викладачам з *європейською зовнішністю*, особливо – *носіям мови (native speakers)*, з Британії, США, ПАР, Ірландії, Австралії. Багато серед вчителів українських спеціалістів, яких також цінують за хороші знання та демократичне ставлення до учнів.

Процес навчання є значно інтенсивнішим, ніж в українських школах. З сьомої години ранку діти навчаються в державних школах, де кількість учнів становить 25 – 45 осіб у класі. Об 11:00 годині діти повертаються додому і відпочивають до 13:30. Потім уроки тривають до 16.00 або навіть до 17.00 Після навчання в загальноосвітній школі багато дітей йдуть до приватних центрів з вивчення англійської мови, щоб продовжити навчання аж до пізнього вечора.

Відтак В'єтнам підкреслено робить ставку на сучасну освіту як залог свого майбутнього.

Використані джерела

1. Рекомендація N R (83) 13 Комітету міністрів Ради Європи «Про роль середньої школи в підготовці молоді до життя». https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_733#Text
2. Экономика Вьетнама. Статистика онлайн. <https://take-profit.org/statistics/countries/vietnam/>

СУЧАСНА ОСВІТА РОСІЇ: БЮРОКРАТИЧНА СКЛАДОВА ЯК ФАКТОР ДЕГРАДАЦІЇ

Війни, санкції, витрати на утримання анексованих територій, вимивання бюджетних грошей через корупційні схеми – усе це забирає (або ж не додає) величезні кошти в бюджет Російської федерації. Відповідно, влада намагається суттєво скоротити та більш суворо контролювати *витрати* на певні види діяльності в межах державного сектору. Серед найголовніших претендентів на незavidну роль жорстко контрольованої сфери сьогодні в Росії є освіта (як середня, так і вища).

Варто назвати також *ідеологічні та загальнокультурні причини* такої ситуації: 1) в Росії з давніх часів існує традиція зверхнього, навіть презирливого ставлення до інтелігенції; 2) «дуже розумні» не потрібні державі, де право думати монополізує держава (в особі її керівника); 3) люди розумні – це люди з критичним мисленням, і вони найчастіше потрапляють в ряди опозиції; 4) освіта на сьогодні не є соціальним ліфтом, тобто вона практично не впливає на кар'єру, фінансове становище тощо; 5) падає рівень зацікавленості в якісній освіті – студенти просто хочуть отримати диплом, тобто папірець; 6) загальна криза культури вилилася у кризу моралі, грамотності, загальної ерудиції, мови (різко збільшила кількість людей, які не можуть зв'язати три слова, не використовуючи інвективи на кшталт «мату», хоча відповідний стиль спілкування є традиційним для Росії, починаючи з першої половини ХХ ст.)...

Також *система правління* в Росії передбачає керування «зверху до низу» при майже повній відсутності зворотного зв'язку та моніторингу результатів відповідного керування. В *особистісному плані* люди, які потрапляють на гору потестарної ієрархії (зокрема в системі освіти), відбираються за принципом, який Тамара Ейдельман, заслужений вчитель Росії, назвала принципом «негативного відбору» [5]. Вона вважає цей принцип закономірним наслідком збільшення *формальних вимог* до особи управлінця у сфері освіти [Там само]. Творча людина, яка займається саморозвитком, створює креативні проекти і шукає нові форми викладання, просто не буде витрачати час на нікому не потрібні формальності заради кар'єри. Відповідно така людина нізащо не попаде у когорту управлінців.

Та справа не тільки в тому, що кількість формальних вимог збільшується до директорів шкіл чи ректорів закладів вищої освіти. Кожна підзвітна міністерству освіти ланка отримує таку кількість вимог, схем, таблиць, критеріїв, форм, звітів та інших паперів, що виконання бюрократичної частини роботи (необхідної частки будь-якої сучасної діяльності) *витісняє та практично знищує живу роботу з учнями та студентами*. При цьому майже кожний керівник намагається частину своєї роботи перекласти на підлеглих, бо: 1) він фізично не встигає все зробити; 2) має можливість використати свій владний ресурс через неможливість дієвої та відкритої «критики знизу». Суб'єктам нижчої ланки перекладати нема на кого, і вони страждають від бюрократії більше за всіх.

Також різко збільшилася кількість усіляких довідок, які має надати освітянин для того, щоб бути допущеним до роботи. Якщо в Україні вимагають лише довідку про стан легень (і це цілком зрозуміло в контексті збільшення кількості хворих туберкульозом), то в Росії окрім цієї довідки ще треба на початку нового навчального року вистояти черги в наркологічному та психоневрологічному диспансерах, щоб отримати папірець про відсутність відповідних захворювань (цікаво, з пана Жеріновського вимагали такі довідки чи це не стосується депутатського корпусу?). В деяких закладах вимагають кожного року *повне медичне обстеження* в межах однієї поліклініки. А ще потрібна довідка про відсутність судимості. До того часу, як освітянин, який працює за наказом, ці довідки не надасть (а довідка про відсутність судимості в Росії робиться приблизно місяць), він працює без заробітної плати – виконує свої обов'язки безкоштовно [1]. Також дуже хвилює директорів та ректорів довжина спідниці (чітко прописано кількість сантиметрів від коліна) [Там само]. Щось подібне було в СРСР, але там перевіряли за допомогою лінійки довжину шкільного плаття в учениць, а не у вчительок.

На сьогодні, як висловилася вище згадувана Т. Ейдельман, *російська освіта замордована та майже повністю знищена бюрократичною «вертикаллю»*. Ситуація настільки стала кризовою, що навіть міністр освіти Забайкальського краю Андрій Томскіх в інтерв'ю 30 жовтня 2019 року заявив, що система освіти в Росії «задиhaється від бюрократії» [7]. Та «Quod licet Iovi, non licet bovi» (з лат.: «Що дозволено Юпітеру, не дозволено бику»). Значно раніше (у 2015 році) про цю проблему заявив професор Європейського університету у Санкт-Петербурзі Іван Курілла,

який в докладі для Russian Analytical Digest пише про «головну чуму російської освіти» – всезагальну бюрократизацію. Для нього цей виступ закінчився, м'яко кажучи, не дуже добре. Він втратив свою роботу, тобто його не провели за конкурсом, який просто не оголосили, не зважаючи на те, що студенти університету, де він працював, зібрали 17 тисяч підписів на його захист [4].

Слово «бюрократія» франко-грецького походження, воно утворено від «bureau» – бюро, канцелярія та грецького слова: κρῆτος – сила, влада, панування. Йдеться про особливу форму влади, коли вона стає самодостатньою та непідконтрольною, що відбувається у різних авторитарних, тоталітарних та неототалітарних структурах. *Бюрократія завжди є формою виходу управлінських функцій за межі реальних потреб тої сфери, якою наразі керують* [6, 241].

Якщо бюрократія в політичному аспекті є свідченням посилення та безвідповідальності влади, в соціальному – ознакою відчуження влади від народу, в організаційному – підміною формальними видами робіт самої роботи, її змісту, то в моральному аспекті відбувається жахлива деформація моральної та правової свідомості, в наслідок якої люди звикають замість роботи подавати звіти про цю, нібито виконану роботу. А як інакше, якщо часу на саму роботу вже не залишається?! Симулякри освіти замінюють саму освіту. І тоді виходить, що скорочення коштів та контроль за відповідним скороченням у сфері освіти призводить до марної витрати майже усіх коштів, тобто досягається протилежна до запланованої мета.

Та найстрашнішим є те, що бюрократія здійснює тотальний процес дегуманізації та деперсоналізації життя людини, руйнування його особистості [6, 244]. Така людина (вчитель, викладач) не тільки існує в межах зруйнованого власного життя, – вона не може це існування відтворювати (а інакше вона вже й жити не може, якщо не відтворює відчуження), не руйнуючи життя інших (учнів, вихованців, студентів та своїх колег або підлеглих). Накопичення негативної енергії відповідних практик рано чи пізно призводить до кризи (хвороби, смерті) або вибуху (місцевого або більш загального значення).

Більшість росіян сьогодні розуміють деякі негативні аспекти бюрократії, але шляхи її подолання вони бачать (знову ж) в межах тої самої авторитарної системи з цілими секторами неототалітарних практик. Зокрема основні надії на подолання бюрократії вони покладають на... голову держави: в якості головного суб'єкта

суспільного контролю за діяльністю бюрократії 43 % респондентів, яких опитували з цього приводу назвали президента Росії [3]. Також спрацьовує стара радянська схема перекласти усі недоліки, які викликають обурення населення, на роботу *низових ланок* освіти. Мовляв, це вони, низові бюрократи в усьому винні. Зокрема, міністр освіти Росії Васильєва запевнила вчителів та викладачів, що ті *регіональні чиновники*, які будуть збільшувати бюрократизм в освіті, будуть покарані [8]. Тобто уся відповідальність перекладається на місцевих чиновників, а центральна влада залишається, як завжди, поза відповідальністю.

У результаті відповідних процесів освітяни не мають часу і сил на повноцінне спілкування із учнями та студентами. Ціле покоління молоді виявляється відчуженим від нормальних комунікацій в межах освіти – надто важливої ланки соціалізації, щоб не піклуватися про її якість, яка може рикошетом вдарити по майбутньому народу і країні. Та що з цього нам, українцям? Хай там собі розкладаються? ...аби ми не повторювали їхні трагічні помилки...

Використані джерела

1. Архипова Александра. Бюрократы боятся сифилиса. О бюрократии в российском высшем образовании и науке. https://www.gazeta.ru/science/2014/08/29_a_6194521.shtml
2. Бесправные учителя и бессмысленная бюрократия. Народное интервью о школьном образовании. <https://people.onliner.by/opinions/2019/07/01/narodnoe-6>
3. Бюрократия и власть в новой России: позиции населения и оценки экспертов. https://www.isras.ru/analytical_report_bureaucracy_7.html
4. Бюрократия в образовании должна уйти в прошлое! <https://pedsovet.org/beta/article/burokratia-v-obrazovanii-dolzna-ujti-v-prosloe>
5. Задорожный Александр. «Маразма все больше и больше, в невероятных количествах». Заслуженный учитель Тамара Эйдельман: как бюрократия убивает образование и будущее страны. https://www.znak.com/2018-04-04/zasluzhennyu_uchitel_tamara_eydelman_kak_byurokratiya_ubivaet_obrazovanie_i_buduchee_strany
6. Евдокимов И.А. Бюрократия и отчуждение от процесса управления. Вестник ТвГУ. Серия «Экономика и управление». 2017. N 4. С. 237–245.
7. Министр образования Забайкальского края Андрей Томских в интервью ИА «Чита.Ру» заявил, что система образования в России задыхается от бюрократии. <https://www.chita.ru/news/137289/>
8. Министр просвещения РФ признала «страшную бюрократию» в образовании. <https://regnum.ru/news/society/2656314.html>

*Іваненко Л. В.
(Україна, м. Чернігів)*

ПРОБЛЕМА ПОВЕРНЕННЯ МИЛОСЕРДЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТТОТАЛІТАРНИХ ВИКЛИКІВ

Сьогодні перед освітньою галуззю України постає ціла низка викликів, пов'язаних, в тому числі, із подоланням спадку тоталітарної виховної системи. Одним із напрямків відповідного подолання ми вважаємо повернення виховання милосердя до практики закладів освіти.

Милосердя є невід'ємною категорією християнської моралі. Саме християнство дало Європі значну частину тих цінностей, які на сьогодні вважаються базовими, «європейськими» цінностями. Відомості про традиції виховання милосердя в українських землях сягають часів Київської Русі, коли активно впроваджувався християнський концепт милосердя в його православному варіанті. Князі Володимир та Ярослав Мудрий, Володимир Мономах уславились особливою турботою про бідних і нужденних, також залишили відповідну теоретичну спадщину. Після татарсько-монгольського спустошення благодійницькою діяльністю в Україні займались православні братства: Львівське, Острозьке, Київське, Запорізька община. Милосердно ставитись до людей закликали у своїх творах українські просвітителі XVIII – XIX ст.: Григорій Сковорода, Іван Котляревський, Тарас Шевченко, Леся Українка, Олександр Духнович та інші. Відомі педагоги К. Ушинський та С. Русова неабияку увагу приділяли проблемам морального виховання особистості, а милосердя вважали невід'ємною складовою загальнолюдської моралі.

Проте радянська доба істотно змінила ставлення до поняття милосердя. Ще в середині 20-х рр. XX ст. це слово було вилучено із загального вжитку, оскільки воно суперечило принципу класовій боротьбі та матеріалістичному розумінню виховного процесу. Період 30-40-х років був позначений колективізацією, індустріалізацією, соціалістичними змаганнями, які, зрештою, призвели до такого страшного явища як Голодомор. Під категоричною забороною тоталітарної ідеологічної машини знаходились усі

теми, навіть опосередковано пов'язані з милосердям. В цей період домінує концепція комуністичного виховання, в межах якої відбувається заперечення індивідуальності та унікальності кожної дитини, з'являються «нові напрямки» у вигляді атеїстичного та інтернаціонального виховання. У повоєнні роки стійка тенденція до уніфікації, політизації та ідеологізації виховання зберігається [3, 16].

В тогочасному радянському законодавстві найвищою метою виховання проголошувалась досконала, всебічно й гармонійно розвинена людина. У нормативно-правовій базі цього періоду виховання милосердя не ставало предметом спеціальної уваги і реалізовувалось в загальному контексті морального виховання. У системі моральних цінностей, з погляду радянської ідеології, перше місце відводилося таким якостям, як відданість справі комунізму, виховання радянського патріотизму, любові до країн соціалізму, добросовісна праця на благо суспільства, турбота про збереження і примноження суспільного достатку, високе усвідомлення суспільного обов'язку, нетерпимість до порушення суспільних інтересів тощо [6, 141].

М. Прищак наголошує, що в цей період відбувається ігнорування навіть самого поняття духовності. На підставі аналізу семантичного спектра назв публікацій і дисертацій з проблем виховання другої половини ХХ ст. він доводить, що термін «духовність» у 50-х роках практично відсутній. Аналіз буттєвої та категорійної ідентифікації духовності 50-х років дозволив вченому стверджувати, що тоталітаризм і духовність – поняття не сумісні [4]. І тільки в середині 80-х рр. починаються політичні зміни, які потягли за собою і реабілітацію духовності в гуманітарному дискурсі.

Проте вже починаючи з 60-х рр. ХХ ст. матеріалізм в українській філософській думці починає «олюднюватись», набувати ознак антропоцентричності, витoki якої сягають П. Юркевича та Г. Сковороди [4, 18]. О. Сухомлинська у роздумах про генезу духовності в контексті виховання зазначає, що в цей період духовність, хоча й не мала самостійного значення й практично не вживалась як поняття, але розцінювалась як самовіддана віра в комунізм і жертвовність, яка виправдовувала нестатки, злидні, непосильну працю [9]. Значна увага традиційно приділялась поняттю колективізму на протигагу західному індивідуалізму.

Альтернативою «більшовицькому» ідеалу виховання милосердя були роботи Г. Ващенка, В. Сухомлинського, О. Захаренка, в яких наполегливо підкреслювалась цінність національного та духовного елементів у моральному вихованні, а милосердя відносилось до найголовнішої групи цінностей разом з добротою, чесністю, любов'ю, справедливістю, гідністю, мудрістю, правдою, свободою тощо. Ці педагоги вже в 50-60-х рр. акцентували увагу на загальнолюдські та національні цінності, що, зокрема, показово вилилось у його протистояння Г. Ващенка з поширеною на той час і досить популярною в Радянському Союзі системою виховання А. Макаренка. Г. Ващенко ще свого часу вказував на тоталітарний характер виховної концепції О. Макаренка, на схожість її з військовою муштрою [1, 2]. Ідеал виховання, запропонований Г. Ващенком, приводить до категоричного протиставлення українського національного виховання, з одного боку, більшовицькій моделі, яка ґрунтується на матеріалізмі й атеїзмі; а з іншого – національно-соціалістичній ідеології фашизму з її проповіддю культу сили і зневаги до людини [2]. Фактично лише в середині 80-х рр. ХХ ст. слово «милосердя» знову повертається. Та при цьому воно вже втратило первісну семантику і було зведено до чогось на кшталт «благодійності» [7].

Процеси, що відбувалися в сучасній освіті України, поступово змінили змістове навантаження концепту милосердя. Ще в кінці минулого століття відбулась трансформація ідей виховання милосердя з опорою на загальнолюдські й національні цінності в умовах розбудови незалежної суверенної держави, визначальною ознакою якого став інтенсивний розвиток цього процесу в різновидах суспільно корисної діяльності й самодіяльності школярів [8, 161]. Варто додати, що саме після здобуття Україною незалежності виховання милосердя у дітей шкільного віку набуло як нових форм так і істотно змінилось за змістом.

Активізація інтересу до проблем милосердя знайшла своє відображення в нормативно-правовій базі, покликаній регулювати процес виховання в школі, і в психолого-педагогічній літературі та спеціальних наукових дослідженнях. З'являються дослідження поняття «милосердя» як педагогічної категорії, та його ролі у моральному вихованні школярів різних вікових категорій в Україні др. полов. ХХ – початку ХХІ ст. 90-ті рр. ХХ – початок ХХІ ст.

позначились появою перших дисертаційних досліджень (Ю. Глінчук, В. Шутової, Л. Ощепкової, Л. Іваненко).

Активне повернення дискурсу милосердя в практику шкільного виховного процесу може стати дієвим інструментом подолання пережитків тоталітарної виховної системи. Для цього вважаємо доцільним дотримуватись наступного алгоритму:

1) вивчення досвіду минулого, спадщини наших попередників, видатних українських педагогів;

2) вивчення зарубіжного досвіду, як теоретичного, так і практичного. В провідних країнах Європи, в США та Канаді в останні роки виховання милосердя із однієї з цілей морального виховання у школі перетворилось на потужний суспільний рух. Милосердя поставлене в центр морального виховання як його висхідна базова позиція. Відтак, доцільною є популяризація «Хартії милосердя», проведення заходів та участь у «Русі милосердя», створення карт милосердя, запозичення методики та проведення «ігор милосердя», тощо;

3) активізація вітчизняних наукових досліджень, зокрема дисертаційних, присвячених концепту милосердя. Запровадження в цих дослідженнях міждисциплінарного принципу, адже зарубіжні дослідники працюючи над проблемами виховання милосердя, активно залучають передові педагогічні, психологічні, релігійні і навіть медичні технології, на підставі чого пропонують інноваційні методи і прийоми його виховання. Наразі в нагоді можуть стати участь в благодійницьких акціях, поширення принципів «терапії милосердям», практик «самомилосердя» (selfcompassion) тощо.

На сьогоднішній день у нашій виховній системі все ще простежується вплив десятиліть тоталітарного комуністичного режиму, що проявляється в авторитарності окремих педагогічних працівників, монологічних формах навчання, ігноруванні точки зору учнів та батьків під час атестації вчителів, практиках залякування учнів... До цього додається нова хвиля жорстокості та байдужості у відносинах між учнями. Зокрема дуже поширеним стає явище булінгу (або тролінгу). Тому активне впровадження практик формування милосердя має стати предметом особливої уваги освітян.

Використані джерела

1. Вишневецький О. Г. Ващенко і А. Макаренко на роздоріжжі української педагогіки ХХ століття // Освіта. – 2008. – №13-14. – С. 2-5.
2. Гродікова О.В. Духовно-моральні аспекти педагогіки Г. Ващенка // Форум педагогічних ідей «УРОК» 26.11.2012. http://osvita.ua/school/lessons_summary/upbring/32546/
3. Пантюк М.П. Підготовка майбутнього вчителя до вихованої роботи у вітчизняній педагогіці ХХ ст. Автореф. дис... докт. пед. наук. 13.00.01. – Дорогобич, 2011. – 42 с.
4. Прищак М. Д. Поняття духовності в педагогіці України радянського періоду (1930-1980 рр.) // Вісник Вінницького політехнічного інституту. – 2009. – № 1. – С. 15-20.
5. Програма КП СРСР. – К.: Держполітвидав УРСР, 1961.
6. Прокоп І. С. Історико-педагогічний аналіз мети виховання у радянській школі 1950-1980-х рр. / Інна Прокоп // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 342. Педагогіка та психологія. – Чернівці: Рута, 2007. – С. 137-149.
7. Рязанцева Е. Ю. Милосердие как экзистенциальный ресурс личности // Матеріали Другої міжнар. наук.-практ. конф. [«Культурно-історичний та соціально-психологічний потенціал особистості в умовах трансформаційних змін у суспільстві»], (Одеса, 24-25 верес. 2010 р.) / Вісник Одеського нац. ун-ту. Серія. Психологія. – Т. 15. – Вип. 11. – Ч. 2. – С. 111-119.
8. Скриль О. І. Проблема виховання милосердя у школярів підліткового віку у вітчизняній педагогічній думці (50-ті – 90-ті рр. ХХ ст.): дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01. – Х., 2014. – 198 с.
9. Сухомлинська О. В. Рефлексії про генезу духовності в контексті виховання: на шляху до синтезу парадигм // Історико-педагогічний альманах. – 2005. – № 1. – С. 5-29.
10. Тоталітарна модель свідомості та утиски християнства // Християни і світ. <http://xic.com.ua/z-zhyttja/21-problema/246-utverdzhennja-totalitarnoji-modeli-svidomosti-cherez-systematychni-utysky-hrystyjanstva>

ВОЄННИЙ ПЕРІОД ПУБЛІЦИСТИКИ УЛАСА САМЧУКА: ЛІНГВО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОФЕСІЙНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ ЗДОБУВАЧІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ НА УРОКАХ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ І ЛІТЕРАТУРИ

Феномен літератора й публіциста Уласа Самчука досі загадковий. «З його талантом він міг стати дуже легко письменником, не менш великим, німецьким, чеський, польським чи навіть українським з чужою тематикою. Але він лишився вірним народові й землі, звідки взяв своє фізичне, духовне й національне коріння. Всі його твори написані українською мовою, всі мають українську тематику» [1, 126].

Улас Самчук є автором 22 книг, у тому числі двох трилогій. З-під його пера з'явилося значна кількість журнальних та газетних статей. На жаль, більшість з них рідко можна знайти, а деякі науковці вважають раритетом. Улас Самчук є автором понад 112 ідейно-програмових, критичних, політичних, літературних та актуальних статей, адже У. Самчук «не тільки письменник, а й талановитий публіцист, який присвятив частину свого життя журналістиці» [3, 29].

Галина Кулініч вказує, що протягом вересня – листопада 1941 року в газеті «Волинь» Улас Самчук опублікував 31 статтю, 4 серіали репортерської публіцистики загальною кількістю, 35 публікацій, як-от: «Крізь бурю й сніг» (Репортаж з поїздки до Києва) – 8 матеріалів; «У світі приблизних вартостей» – 9 подач; «У світі занепаду і розкладу» – 11 матеріалів, «Колеса мусять крутитись...» – 7 матеріалів; 3 уривки з художніх творів; 42 різножанрові матеріали (кореспонденції, огляди, рецензії, замітки, фейлетони, відповіді), що у цілому становить 111 публікацій. Лейтмотивом усієї публіцистики У. Самчука, опублікованої у газеті «Волинь», є ідея національної свідомості українців [3, 29]. Дослідники публіцистичної спадщини письменника вбачають основну ідею його статей, які сповнені прагненнями здобути незалежність та побудувати власну державу. Улас Самчук мріяв про створення країни з усіма державотворчими інституціями, які би ґрунтувалися на засадах демократичності. Окрім цього, «українське питання головний редактор легальної підкупаційної газети сповідував через заволодіння українцями на рідній землі

всіма ділянками суспільно-політичного життя, через відродження культурно-національних інтересів українського народу, його етнотрадицій, рідної української мови» [5, 29].

Однією з найважливіших статей є публікація «Нарід чи чернь?» (1941), яка надрукована в київській газеті «Українське слово». Улас Самчук роздумував над життям українського народу: «Хто ми? Нарід чи чернь? Нація чи маса? Організована, свідома, вигранена збірна одиниця без'язиких і безликих постатей?» [11].

Кожна наступна стаття У. Самчука – конкретна програма дій у складних обставинах війни. Першочерговим завданням він вважав відбудову господарства, оскільки від вирішення проблем у цьому секторі залежить сила і потужність народу, його майбутнє у світовій спільноті: «...цілевої і конкретнішої праці, праці у всіх відношеннях, себто організуючої, удосконалюючої, творчої праці, що в кінцевому висліді приносить великі тривалі реальні наслідки» [6, 1].

Публікації У. Самчука віддзеркалювали еволюцію ставлення українців до окупантів, яких у перші дні війни зустрічали як визволителів з більшовицької неволі. «В історії світових завоювань небагато було випадків, щоб завойовників зустрічали з тріумфальними брамами і квітами. Це свого роду явище унікальне», – читаємо у спогадах митця [10, 140].

Публіцистичну діяльність Уласа Самчука можна поділити на два періоди: воєнний і повоєнний. Перший період – 1938 – 1944 роки. У цей час письменник веде активну репортерську та редакторську діяльність.

Не викликає сумнівів той факт, що проблема легальної української періодики 1941-1944 років хронологічно окреслювала два основних періоди:

– перший: з кінця літа – початку осені 1941 року до весни 1942 року;

– другий: з весни 1942 року до початку 1944 року.

На думку А. Жив'юка [2, 56], характерними ознаками першого періоду легальної української періодики є:

1. Газета «Волинь» з'явилась законним шляхом.

2. Становище української преси дозволяло відводити левову частку газетної площі публікаціям, присвяченим національним справам.

3. Кваліфіковане редагування і залученням до співробітництва цілої плеяди талановитих авторів (у «Волині» – У. Самчука, Є. Маланюка, О. Теліги, Ю. Клена, Ф. Дудка, Т. Осьмачки,

О. Ольжича-Кандиби, Ю. Горліс-Горського, І. Керницького, Н. Хасевича та ін.).

4. Ліберальне ставлення до національної преси з боку німецької військової та цивільної адміністрації [2, 56-58].

Особливо важливо сказати про те, що 1 вересня 1941 року вийшов перший номер часопису «Волинь». Головним редактором якого був Улас Самчук, а головним керманічем Степан Скрипник. До редакційної колегії входили Олена Теліга і Олег Ольжич. Це було щось величне, нечуване. Цей факт Улас Самчук занотував так: «Ми мали в руках важливий справді живий і справді учинний орган друку, безпосередній контакт з найширшими масами, які горіли бажанням почути від нас слово. Стільки років штампованої балаканини, сірої пропаганди, нещирої патетики. І раптом щось інше, щире, колоритне. Все, що ми писали – писали від глибини серця і глибини потреби, і читач це відразу відчув» [9, 181].

У першому числі часопису «Волині» на першій сторінці читаємо передовицю головного редактора: «Ми тепер переживаємо одну з найбільших революцій – революцію тиху, внутрішню революцію духа» [7, 42]. Тут друкували свої твори Євген Маланюк, Юрій Косач, Василь Штуль, Олена Теліга, Олег Ольжич, Роман Бжеський. Художнє оформлення виконував Ніл Хасевич.

Газета «Волинь» – важливий і живий орган друку в руках українських патріотів, які хотіли писати правду. Це давало можливість налагодити безпосередній контакт із людьми в найвіддаленіших куточках. Редакційна колегія на чолі з головним редактором поставили перед собою багато завдань. У перші місяці треба було багато їздити, писати та виступати.

Самчукова публіцистика має важливе значення для історії України. Зокрема, з передмови «Київ – серце України» (28 вересня 1941 р.), автор пише про героїчне минуле від часів князя Святослава, про боротьбу проти татаро-монгольських та інших поневолювачів українського народу упродовж багатьох століть. Письменник вірить, що для серця України і для неї усієї має настати нова сторінка новітньої історії: «Перегортається нова сторінка його великої історії. І щоб не сталося, вже тепер з непомильною певністю можемо сказати: Київ був, є і буде вічно. А разом з ним був, є і вічно буде жити народ, який те місто створив Український народ» [8].

Часопис «Волинь» займав окреме місце серед українських видань періоду окупації. Періодичність виходу – 1 раз, а з кінця жовтня 1941 року – 2 рази на тиждень. Ціна – 50 коп., а згодом –

1 крб. Зауважимо, що І.Павлюк називає газету «Волинь» «найпотужнішим часописом того часопростору» [4].

Загалом журналістський доробок Уласа Самчука 1941-1943 років складає, за неповними підрахунками, близько 115 оригінальних матеріалів: 35 передовиць, 4 нарисових серіали (більше 33 нарисів), 4 уривки з художніх творів, 43 різнопланових та різножанрових публікацій (статті, огляди, рецензії, замітки, критика, репортажі, фейлетони) тощо.

Сутність висловленого дає підстави стверджувати, що «Волинь» – легальний український часопис періоду німецької окупації 1941-1943 рр. Він є фактично завершеним журналістсько-мистецьким і джерельним комплексом контроверсійно частини творчого доробку письменника та має документальну вартість для поглибленого і неупередженого вивчення подій Другої світової війни на уроках української літератури в закладі загальної середньої освіти.

Використані джерела

1. Білоус-Гарасевич М. Широкий письменницький діапазон У. Самчука. *Ми не розлучались з тобою, Україно*. Caniff, Detroit, Michigan, 1998. С. 125-146.
2. Жив'юк А. Між Сциллою і Харибдою творчості: громадсько-політичний портрет Уласа Самчука. Рівне: «Ліста-М», 2004. 184 с.
3. Кулініч Г. Вивчаємо творчість Уласа Самчука. *Українська література в загальноосвітній школі*. 2014. № 11. С. 27-33.
4. Павлюк І. Україномовна преса України 1917 – 2000 рр. *Слово і час*, 2006. №9.
5. Самчук У. *Гори говорять!* : роман у 2-х ч. Ужгород: МПП «Гражда». – Видавництво «Карпати», 1996. 271 с.
6. Самчук У. *Господарство і праця*. Волинь. Часопис для Волині (Рівне). 1941. 21 вересня. С. 1.
7. Самчук У. *За мужню дійсність*. Волинь. Рівне, 1941. Ч. 1. 1 верес.
8. Самчук У. *Київ – серце України*. Волинь, 1941. Ч. 5. 28 верес.
9. Самчук У. *На білому коні. На коні вороному: Спомини і враження*. Острог-Луцьк: Вид-во НаУОА, ПВД «Твердиня», 2007. 424 с.
10. Самчук У. *На білому коні: спомини і враження*. Друге вид. Вінніпег, 1973. С. 181.
11. Тези статті Уласа Самчука «Нарід чи чернь?». URL: <http://www.si.iolya.com.ua/1.%20%D0%9F%D0%BE%20%D0%B4%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B7%D1%96%20%D0%B2%20%D0%9A%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D1%83.pdf>

*Мельник Т. А.
(Україна, м. Кременець)
Науковий керівник:
д-р філос. н., проф. Столяр М. Б.*

МЕТОДИКА ПРОВЕДЕННЯ УРОКУ ЗАРУБІЖНОЇ ЛІТЕРАТУРИ НА ТЕМУ «СУТНІСТЬ ТОТАЛІТАРНОЇ СИСТЕМИ В АНТИУТОПІЇ ДЖ. ОРВЕЛЛА «1984»

Випускники ліцею, а за чинною програмою саме в 11 класі вивчається твір Джорджа Орвелла «1984», уже достатньо ерудовані та мають певний запас знань, тому роботу над твором починаємо з пригадування понять «утопія» та «антиутопія», їх тлумачення. Антиутопія – це літературний жанр, змістом якого є критичне зображення засобами художньої літератури небезпечних тенденцій та наслідків соціальних експериментів, антигуманної сутності державної системи, яка за допомогою терміна «поліпшення» і принадних ідеалів використовує насильство, облудну ідеологію, придушення свободи та аморальність.

Задовго до появи антиутопії виникла утопія (з грецьк. *υ* – немає, *τοπος* – місце, тобто місце, якого не існує; або *ευ* – благо, *τοπος* – місце, тобто блаженна країна). У художній літературі утопія – це абстрактна модель ідеальної соціальної системи, що відповідає уявленням письменника про гармонію людини й суспільства. На противагу утопії, антиутопія – негативна (критична) модель соціальної системи, що суперечить уявленням про щасливе суспільство.

Для ефективної роботи учні класу поділяються на кілька робочих груп. Перша група має випереджаюче завдання дослідити історію розвитку утопії і підготувати повідомлення щодо даної теми (Витоки утопії з фольклору, міфів різних народів, Біблії; перший опис ідеальної країни у діалогах «Тимей», «Держава» античного філософа Платона; походження назви літературного жанру від книжки Т. Мора «Утопія» (1516); поява творів про шляхи поліпшення суспільного ладу: «Місто Сонця» Т. Кампанелли, «Нова Атлантида» Ф. Бекона, «Океанія» Дж. Гаррінгтона та ін.) та антиутопії (утвердження літературного жанру антиутопії та її відмежування від утопії в п.п. ХХ ст. внаслідок революційних процесів та активних соціальних експериментів у Росії та інших країнах Східної Європи, Першої та Другої світових війн, поширення в Західній Європі фашизму, а в СРСР – радянської ідеології, які викликали потужний духовний спротив насильству засобами художньої літератури: «Ми» (1920) Є. Зам'ятіна; «R.U. R»

(1920) К. Чапека; «Дияволіада», «Фатальні яйця», «Собаче серце» (1924-1925), «Майстер і Маргарита» (1928-1940) М. Булгакова; «Чевенгур» (1926-1929), «Котлован» (1929-1930) А. Платонова; «Який чудесний світ новий!» (1932) О. Гакслі; «Колгосп тварин» (1945) і «1984» (1949) Джорджа Орвелла; «451 градус за Фаренгейтом» (1953) Р. Бредбері та ін. В останній третині ХХ ст. і на межі ХХ-ХХІ ст. розвиток жанру обумовлений процесами розпаду СРСР, глобальними катаклізмами й трансформаціями держав: «Острів Крим» (1981) В. Аксьонова, «Москва 2042» (1986) В. Войновича, «Кролики та удави» (1982) Ф. Іскандера, «Нові Робінзони» (2000) Л. Петрушевської та ін.

На зміст сучасної антиутопії впливають глобалізація, екологічні й техногенні проблеми, негативні явища в молодіжному середовищі, процеси знедуховлення й відчуження в суспільстві: «Голодні ігри» (2008) С. Коллінз, «Той, хто біжить у лабіринті» (2009) Д. Дешнер; «Дивергент» (2011); В. Рот, «Деліріум» (2011); Л. Олівер та ін. На основі цього матеріалу визначаємо спільні ознаки утопії та антиутопії, а тоді виокремлюємо ознаки антиутопії як самостійного жанру, які записуємо до робочих зошитів.

Група біографів досліджувала життєвий і творчий шлях Джорджа Орвелла і тепер знайомить нас з основними подіями, які сформували світогляд автора і вилились у написані ним твори. Поміж іншим учні віднайшли, що дослідник Л. Радзиховський вважає, що Орвелл і є головним героєм роману Уїнстоном Смітом, – англійцем, що дивом потрапив до сталінської імперії. Він єдиний зрячий між сліпими [4].

Третя група працювала над історією створення роману Дж. Орвелла «1984» та прообразами героїв твору і зробила висновок, що роман Орвелла у порівнянні з іншими антиутопіями ХХ ст. вражає найбільше – у створеному ним світі ніхто не захотів би жити ні за яких умов [5].

Четверта група досліджувала сам текст роману, звертаючи увагу на наступні пункти: особливості розвитку сюжету, головні герої, художній світ роману, Міністерства Океанії та їх роль, політична географія Океанії, історія Океанії, суспільство Океанії, тлумачення окремих неологізмів автора, як то «думкозлочин», «Ангсоц» тощо. Працюючи над темою, діти погодились з думкою Ю. Жаданова, який стверджує, що головне навантаження художнього втілення ідей автора несе в собі система образів. Герої Орвелла сприймаються немов живі, не дивлячись на фантастичний світ, у якому вони живуть, читач їм співчуває, шкодує і

ненавидить [3]. А Н. Глуходід зазначає, що Дж. Орвелл використав радянську ідеологічну та політичну базу лексики як основу для побудови авторської лексики на позначення реалій життя та назв організацій і установ. Така побудова забезпечує потрібний стилістичний ефект, бо у тогочасній свідомості західних демократичних народів така спрощена і лаконічна лексика викликала асоціації з тоталітарним режимом правління і, звідси, потрібний стилістичний ефект був досягнутий [2].

Після виступів усіх груп у класі проходить підсумкова бесіда як відповідь на проблемне питання: «Чи можна вважати, що передбачення Дж. Орвелла збулись? Що потрібно зробити нам, щоб цього не сталося?» та виставляються оцінки. Дослідники творчості Орвелла вважають, що його численні передбачення збулися. Зокрема, він абсолютно точно передбачив долю своєї книги в умовах тоталітарного режиму. Ф. Бегбедер в одному із своїх есе зазначає: «Орвелл створив нову естетику; прийдеши в його творі – це величезний ГУЛАГ, з якого герою Уїнстону Сміту ніколи не вдасться втекти. Система перемагає в той момент, коли їй вдається заставити людей полюбити свою тюрму» [1].

Домашнє завдання після цього уроку носитиме творчий характер: учням буде запропоновано написати міні-есе, де розкрити питання «В антиутопії Орвелла держава цілеспрямовано змінює людей. Для чого це робиться? Поміркуйте, що потрібно, щоб уникнути відповідних практик?»

Використані джерела

1. Бегбедер Ф. Дж. Оруел, «1984» // Иностранная литература. – 2002. – № 4. – С. 245–247.
2. Глуходід Н.Р. Стилiстичний аналіз ідеологічно навантаженої лексики у творі Джорджа Оруела «1984» // Студентські наукові записки. Серія «Філологічна». – НУ «Острозька академія», 2010. – С. 29–30.
3. Жаданов Ю. А. Антиутопия второй половины XX века: творческий поиск новых перспектив жанра // Вісник СевНТУ. Вип. 102: Філологія: зб. наук. пр. – Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2010. – С. 26 – 31.
4. Радзиховский Л. А. Почему мы не дошли до «1984» года? // Философские науки. – № 12. – 1990. – С. 71–81.
5. Савченко З. В. Джордж Оруелл «1984»: вплив світоглядних пріоритетів автора на вирішення основних проблем роману. – Зарубіжна література. – 2006. – № 2 – С. 4–6.
6. Шахова К.О. Англійська художня антиутопія у світовому контексті / К. О. Шахова. – К.: Либідь, 1993. – С. 44–71.

ВИХОВАННЯ ТВОРЧОЇ АКТИВНОСТІ УЧНІВ В ПЕДАГОГІЧНИХ ПРАКТИКАХ СУЧАСНОЇ ЄВРОПИ

Особливості розвитку творчої активності учнів в сучасних умовах є багатоаспектною та складною темою, яка потребує детального наукового дослідження та практичного підтвердження отриманих результатів. Враховуючи цю особливість, науковець О. Кареліна підкреслює, що «школярі є найбільш відкритими до пізнання світу, людини, мистецтва... Саме в цьому віці закладається підґрунтя естетичного світорозуміння та художнього світосприйняття» [2, 1-2]. Досвід країн Європи дозволяє констатувати той факт, що питання художнього виховання дітей шкільного віку розглядаються як дуже важливі та вирішуються комплексно за належної підтримки держави. Вільна, творчо мисляча особистість не може бути механічним результатом вкладення в її мізки певної інформації. Дуже важливе місце в процесі формування особистості відводиться розвитку почуттів, художніх здібностей дитини, здатності до індивідуального бачення дійсності.

Розглядаючи теоретичні засади художнього виховання у Великій Британії та важливість мистецтва для розвитку інтелектуальних здібностей, вироблення в учнів системи цінностей, формування творчого світогляду, розуміння краси, дослідник підкреслює, що «краса мистецтва полягає у важливості змісту... щирості переживань. Мета мистецтва полягає у відтворенні ідеальної краси та удосконаленні» [2, 5]. Тому у Великій Британії так яскраво підкреслюється зв'язок естетичного і морального: «немає істинної естетичної насолоди, окрім як у добрі, і немає істинної моральної радості поза прекрасним» [2, 5]. Таким чином стверджується «ідея краси духу, краси характерів, краси почуттів, краси серця – внутрішньої краси, яка проявляється у красі форм, рухів, поведінці та вчинках [2, 5-6].

Аналізуючи зміст художньої освіти в сучасній британській школі, авторка підкреслює, що в таких школах спрямованість змісту освіти полягає у розвитку індивідуальності, незважаючи на рівень художньої обдарованості, отже, «художнє виховання має сприяти не тільки формуванню системи художньо-естетичних знань і вмінь, а й інтеріоризації моральних і духовних цінностей» [2, 7].

Важливим моментом, який розкривається при вивченні теоретичних засад розвитку художнього виховання у Великій Британії, є те, що до складу базових цінностей, які повинна формувати школа, належать загальнолюдські та національні культурні цінності, в числі яких, за твердженням вченої, мистецтво посідає одне з провідних місць [2].

Використання у навчальному процесі мистецтва розширює пізнавальні можливості учнів, формує відчуття прекрасного, це сприяє, у свою чергу, розвитку емоційного досвіду, збагаченню художнього мислення, розвитку креативності, збагаченню художньо-естетичного досвіду, поширенню культурних цінностей, формуванню світогляду, розвитку комунікативного досвіду.

Щодо особливостей художнього виховання учнів у початковій школі Франції, то художнє виховання не розглядається як сума елементарних мистецтвознавчих знань, а передбачає отримання задоволення від можливості творити. [3, 7]. У школах Франції ідея естетизації шкільного простору набуває суттєвого розвитку з 19 століття. Таким чином, дитина оточена у школі картинами, різними художніми прикрасами, які мають художню цінність і розвивають у дітей почуття прекрасного. Естетизація шкільного простору сприяє розвитку художньої активності, оскільки не тільки час, що його було відведено на естетичний розвиток, та методи, що їх було використано на занятті, сприяють розвитку художньої активності. Все оточення дитини може впливати позитивно на розвиток творчої активності, або, навпаки, гальмувати процес та сприяти деструкції творчого розвитку особистості. Досліджуючи теоретичні та методичні основи художнього виховання у початковій школі Франції, науковець В. Полтавець підкреслює багатогранність ідей, яких було впроваджено в освітній простір країни та спрямовано на поширення художніх цінностей. Наприклад, «ідея творчого пробудження», ідея «виховання мистецтвом», ідея «художнього та культурного виховання», ідея «прикрашання оточення» [3, 7].

Таким чином, ураховуючи європейський досвід художньо-естетичного виховання, маємо зробити коротке узагальнення сказаного. Досвід країн Європи дозволяє констатувати той факт, що питання художнього виховання школярів розглядаються як провідні та вирішуються комплексно та по суті, за належної державної підтримки. Враховуючи цю особливість, творчість має завжди певний рівень активності, що є спрямованою на створення твору мистецтва. Учні можуть спрямувати свою активність

неналежним чином, що матиме негативні наслідки для їх естетичного розвитку. Тому перед педагогом постає непросте завдання, яке полягає в правильному керівництві процесом художньо-творчого розвитку особистості як співтворця Найвеличнішого Художника та Композитора [4, 70]. Як писав Альбрехт Дюрер, «Мистецтво корисне, бо воно божественне і слугує високій священній меті...ним можна досягнути високої і вічної слави...воно корисно тим, що слугує славі Божій, бо всі бачать, що Бог дарує своєму творінню розум, який вміщує це мистецтво» [1, 11].

Розглядаючи творчу сферу особистості учнів, ми маємо врахувати три важливі моменти. Перший – розвиток творчої активності – це цілеспрямований процес керівництва активністю учнів та спрямування її у сферу творчого розвитку. Другий – неправильне керівництво процесом розвитку творчої активності може призвести до інтелектуальної та творчої пасивності. Третій момент – надмірне втручання в процес розвитку творчої активності особистості може призвести до творчої гіперактивності, і, як наслідок, до швидкого згасання творчої енергії. Тому все має відбуватися поступово, наявність надмірностей призводить до певної пасивності у сфері творчого розвитку особистості. А це, у свою чергу, відображається і на її *соціальній* пасивності, що може призвести до відсутності імунітету проти ідеологічних маніпуляцій людиною, втрати нею своєї громадянської свободи.

Використані джерела

1. Дюрер А. Дневники. Письма. Трактаты. Том 2 / А. Дюрер. – Ленинград: Государственное издательство «Искусство», 1957. – 253 с.
2. Кареліна О. В. Художнє виховання молодших школярів у сучасній Великій Британії: Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. педагог. наук спец. 13.00.07 – теорія і методика виховання / Кареліна Ольга Володимирівна, Луганськ, 2007. – 20 с.
3. Полтавець В. Художнє виховання у початковій школі Франції: Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. педагог. наук спец. 13.00.07 – теорія і методика виховання / Полтавець Володимир Леонідович, Луганськ, 2008. – 20 с.
4. Субботенко І. Ю., Мамчич О. Б. Взаємодія педагогіки і мистецтва в контексті творчого розвитку вчителя початкової школи // І. Ю. Субботенко, О. Б. Мамчич // Proceedings of the 2nd International Scientific and Practical Conference «Scientific Horizon in the Context of Social Crises» (February 26-28, 2020). Tokyo, Japan: Otsuki Press, 2020. P. 63–72.



ДОБІВКА ПРО АВТОРІВ

Aimaro Gregory – аспірант університету Індіани, департамент Російських та Східноєвропейських студій, школа Глобальних міжнародних студій (Чикаго, США)

Богун Микола Олександрович – к. філос. н., доц. кафедри права та суспільних дисциплін НУЧК

Богун Ксенія Миколаївна – к. філос. н., учасниця гранту «ЄАП»

Борисов Олексій Олександрович – д-р філол. н., проф., зав. кафедри германської філології НУЧК

Борисова Олександра Геннадіївна – учениця 11-В класу ЗОШ № 35 м. Чернігова

Величко Олена Борисівна – к. філос. н., доц. НМУ імені О. О. Богомольця

Вознюк Богдана Володимирівна – магістрантка філологічного ф-ту НУЧК

Гергуль Світлана Миколаївна – к. пед. н., заст. декана філологічного ф-ту НУЧК, доц. кафедри педагогіки та методики викладання іноземних мов НУЧК

Danylenko Bronislav – магістр філософії, вільний дослідник

Дятлов Володимир Олександрович – д-р іст. н., проф., перший проректор НУЧК

Зимовець Роман Віталійович – науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАН України

Іваненко Людмила Василівна – доц. кафедри педагогіки та психології ЧОІППО імені К. Ушинського

Каранда Марина Василівна – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології НУЧК

Кеда Марина Костянтинівна – к. іст. н., доц. кафедри
всесвітньої історії та міжнародних відносин НУЧК, менеджер
проекту «ЄАП»

Кислий Анатолій Олександрович – к. філос. н., доц. кафедри
філософії та культурології НУЧК

Клименко Ольга Іванівна – магістрантка філологічного ф-ту
НУЧК

Ковальчук Наталія Дмитрівна – д-р філос. н, проф. кафедри
філософії Київського університету імені Б. Грінченка

Колесник Олена Сергіївна – д-р культурології, проф. кафедри
філософії та культурології НУЧК

Комінярська Ірина Миколаївна – доц. кафедри української
мови і літератури та методики їх викладання Кременецької
обласної гуманітарно-педагогічної академії імені Тараса Шевченка

Корж Марина Сергіївна – магістрантка філологічного ф-ту
НУЧК

Кузьменко Тетяна Василівна – учитель-методист, учитель
зарубіжної літератури ЗОШ № 35 м. Чернігова

Култаєва Марія Дмитрівна – член-кореспондент НАПН
України, д-р філос. н., проф. Харківського національного
педагогічного університету імені Г.С. Сковороди

Лаєвський Сергій Лазаревич – директор Чернігівського
обласного історичного музею імені В. В. Тарновського

Логвин Тетяна Володимирівна – магістрантка філологічного
ф-ту НУЧК

Лосик Ореста Миколаївна – доц. кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

Малахов Віктор Аронович – д-р філос. н. (відомий
український філософ, колишній провідний співробітник
Інституту філософії НАН України імені Г.С. Сковороди, який
наразі живе в Ізраїлі)

Малеєв Костянтин Сергійович – співробітник відділу
філософської антропології Інституту філософії НАН України

Маслов Олексій Вячеславович – редактор філії ПАТ «Національна суспільна телерадіокомпанія України» «Чернігівська регіональна дирекція»

Мельник Тетяна Анатоліївна – старший вчитель Кременецького ліцею імені Уласа Самчука, спеціаліст вищої категорії

Митрофанова Яна Андріївна – магістрантка філологічного ф-ту НУЧК

Мулярчук Євген Іванович – старший науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії НАН України

Oliynuk Helen – викладач з Writing Programs кафедри англійської мови Державного університету штату Арізона (США)

Ольховик Марина Володимирівна – к. філос. н., заст. декана філологічного ф-ту НУЧК, доц. кафедри філософії та культурології НУЧК

Орендарчук Галина Олексіївна – доц. кафедри документознавства та інформаційної діяльності Державного університету телекомунікацій

Пасічник Олена Василівна – доц. кафедри української мови і літератури та методики їх викладання Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії імені Тараса Шевченка

Пеньковець Олександра Михайлівна – к. філос. н., доц., зав. відділу аспірантури НУЧК

Петровська Юлія Михайлівна – старший інспектор навчального відділу Академії ДПС України

Плиско Оксана Сергіївна – магістр педагогічної діяльності

Пролеєв Сергій Вікторович – д-р філос. н., проф., провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України

Protchenko Irina – магістр із філології та художньої культури (Польща, Гдиня)

Пуліна Вікторія Іванівна – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології НУЧК

Радіонова Наталія Василівна – д-р філос. н., проф. кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди

Рижова Олександра Віталіївна – студентка III курсу інституту історії НУЧК

Решинський Віталій Вікторович – магістр культурології, учитель англійської мови Новобілоуської ЗОШ I-III ступенів

Савеко Марина Володимирівна – магістрантка філологічного ф-ту НУЧК

Seriogin Sergei – учитель центру з вивчення англійської мови «MaiLink»

Соломенна Тетяна Валеріївна – к. іст. н., доц. кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин НУЧК

Столяр Марина Борисівна – д-р філос. н., проф., зав. кафедри філософії та культурології НУЧК

Субботенко Ілля Юрійович – аспірант кафедри мов і методики їх викладання НУЧК

Тимошенко Катерина Юріївна – магістрантка філологічного ф-ту НУЧК

Тота Yurii – співробітник фірми «Facebook» (Лондон, Великобританія)

Найна Alexander – перекладач-фрілансер (Прага, Чеська Республіка)

Хромова Вікторія Вадимівна – аспірантка кафедри всесвітньої історії та міжнародних відносин НУЧК

Шамрай Вікторія Валентинівна – к. філос. н., старший науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії НАН України

ЗМІСТ

<i>Дятлов В. О.</i> ВІТАННЯ УЧАСНИКАМ КОНФЕРЕНЦІЇ	3
--	---

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

<i>Столяр М. Б.</i> ПРОЄКТ «ЄАП» В ОСОБИСТІСНОМУ ВИМІРІ	5
--	---

<i>Пролєв С. В.</i> ПІДСТУПИ АНТИ-ЗЛОЇ ВОЛІ	13
--	----

СЕКЦІЯ І ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ТА ЛЮДЯНОСТІ В КОНТЕКСТІ АНТИТОТАЛІТАРНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

<i>Малахов В. А.</i> ПРАКТИКИ ЛЮДЯНОСТІ ТА ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ОРІЄНТАЦІЇ В СВІТІ	22
--	----

<i>Ковальчук Н. Д., Дануленко В.</i> ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ОПТИЦІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ	27
--	----

<i>Култаєва М. Д.</i> КОНЦЕПЦІЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ Г. АНДЕРСА ТА ЇЇ АКТУАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ КОНТЕКСТАХ	30
--	----

<i>Богун М. О.</i> ВНЕСОК М.О. БЕРДЯЄВА В ЄВРОПЕЙСЬКИЙ АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ДИСКУРС	39
---	----

<i>Величко О. Б.</i> ДОГМАТИЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ КУЛЬТУРИ ЯК ОЛЮДНЕННЯ МИРУ І ОБОЖНЕННЯ ЛЮДИНИ о. С. БУЛГАКОВА	43
--	----

<i>Кислий А. О.</i> РАДЯНСЬКА ІДЕОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ТА ЇЇ НАСЛІДКИ ДЛЯ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	47
--	----

<i>Малєєв К. С.</i>	
ХХ СТОРІЧЧЯ: ЛЮДИНА ЕПОХИ ТОТАЛІТАРИЗМУ	51
<i>Митрофанова Я. А.</i>	
ДЕЯКІ РИСИ МЕНТАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ ТОТАЛІТАРНОГО ТА ПОСТТОТАЛІТАРНОГО СУСПІЛЬСТВА	57
<i>Ольховик М. В.</i>	
«СОЦІАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР» ДЕВІДА РІСМЕНА ТА ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ (ПОСТ)ТОТАЛІТАРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	61
<i>Лосик О. М.</i>	
ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ПОГЛЯД НА СВОБОДУ І СПРАВЕДЛИВІСТЬ	65
<i>Маслов О. В.</i>	
НЕОТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ	69
<i>Шамрай В. В.</i>	
СУЧАСНА ІНФОСФЕРА: ЕФЕКТ ПРИХОВАНОГО ПАНУВАННЯ	73
СЕКЦІЯ ІІ	
АНТИТОТАЛІТАРНІ ПРАКТИКИ	
ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ.	
СМІХОВА КУЛЬТУРА	
<i>Борисов О. О.</i>	
СВОБОДА ЯК ІНДИВІДУАЛЬНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН У ТВОРІ ДЖ. ОРВЕЛЛА «1984»	77
<i>Тимошенко К. Ю.</i>	
КРИТИКА ТОТАЛІТАРНОГО СУСПІЛЬСТВА У ТВОРЧОСТІ Є. ЗАМЯТІНА ТА ДЖ. ОРВЕЛЛА	80
<i>Пасічник О. В.</i>	
РОМАНИ «ТЕМНОТА» УЛАСА САМЧУКА ТА «ТИГРОЛОВИ» ІВАНА БАГРЯНОГО: АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ДИСКУРС	83
<i>Корж М. С.</i>	
ВАСИЛЬ СТУС ЯК СИМВОЛ ПРОТИСТОЯННЯ РАДЯНСЬКОМУ ТОТАЛІТАРИЗМУ	87
<i>Каранда М. В., Рижова О. В.</i>	
АНТИТОТАЛІТАРНІ ВИМІРИ ЕСТЕТИЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ІГРОВОГО КІНО	90

Кузьменко Т. В., Борисова О. Г.

ТРАГЕДІЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР КРІЗЬ ПРИЗМУ СИМВОЛІЗМУ
ПОВІСТІ ТАЇРА ХАЛІЛОВА «ДО ОСТАННЬОГО ПОДИХУ»..... 94

Вознюк Б. В.

АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ВЕКТОР ТВОРЧОСТІ
ЧЕРНІГІВСЬКОГО МОЛОДІЖНОГО ТЕАТРУ 96

Богун К.М.

АНТИФОБІАЛЬНИЙ ДИСКУРС ЛЮБОВІ
В МЕЖАХ ДИТЯЧОЇ ТА ЮНАЦЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ХХ ст. 99

Пуліна В. І.

АНІТОТАЛІТАРНИЙ АСПЕКТ СУЧАСНОЇ
УКРАЇНСЬКОЇ СМІХОВОЇ КУЛЬТУРИ..... 103

Столяр М. Б.

ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ ТОТАЛІТАРНОЇ ІДЕОЛОГІЇ
В КІНОКОМЕДІЯХ Г. ДАНЕЛІЯ 107

Плиско О. С., Найна А.

СМІХОВА КУЛЬТУРА ЧЕХІЇ ЯК ЗАПОБІЖНИК
ТОТАЛІТАРНИЙ ІДЕОЛОГІЇ 112

Колесник О. С., Савеко М. В.

ТЕНДЕНЦІЯ СУЧАСНОГО АНІМЕ: СОФТ СКІЛЛІС
ЯК ЗАСІБ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА 116

Логвин Т. В.

ЗМАЛЮВАННЯ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ В ХУДОЖНІЙ
ЛІТЕРАТУРІ ЗА ДОПОМОГОЮ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ 118

Клименко О. І.

ПЕРФОРМЕНСИ ХУДОЖНИКА П. ПАВЛЕНСЬКОГО
ЯК СПРОТИВ НЕОТОТАЛІТАРНИМ ПРАКТИКАМ
В СУЧАСНІЙ РОСІЇ 120

СЕКЦІЯ ІІІ

ФЕНОМЕН ТОТАЛІТАРИЗМУ

В ОПТИЦІ ІСТОРИЧНИХ ТА ПОЛІТОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Лаєвський С. Л.

ДОБА ТОТАЛІТАРИЗМУ В ЕКСПОЗИЦІЇ
ЧЕРНІГІВСЬКОГО ОБЛАСНОГО ІСТОРИЧНОГО МУЗЕЮ
ІМЕНІ В.ТАРНОВСЬКОГО 123

<i>Зимовець Р. В.</i>	БЛОКУВАННЯ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ ЯК ОЗНАКА ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ	127
<i>Хромова В. В.</i>	ДОЛЯ СВЯЩЕННИКІВ ЧЕРНІГІВЩИНИ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРНОГО РЕЖИМУ 1930-Х РР. ХХ СТ.....	131
<i>Aimaro G.</i>	COLLABORATION AND ITS CONSEQUENCES: THE CASE STUDY OF COLLABORATORS WITH THE GERMANS IN PRYLUKY.....	134
<i>Кеда М. К., Петровська Ю. М.</i>	РОЛЬ СЕНТРОРА У ПОДОЛАННІ СПАДКУ ТОТАЛІТАРНИХ РЕЖИМІВ	140
<i>Соломенна Т. В.</i>	СТРАТЕГІЇ ВІДНОСИН ДІЯЧІВ ФРАНЦУЗЬКОЇ КУЛЬТУРИ І НІМЕЦЬКИХ ОКУПАНТІВ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ.....	143

СЕКЦІЯ ІV СУЧАСНА ОСВІТА: ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ВІЛЬНОЇ ТА КРИТИЧНО МИСЛЯЧОЇ ОСОБИСТОСТІ

<i>Оліунок Н.</i>	TOTALITARIAN AND ANTI-TOTALITARIAN PRACTICES AND DISCOURSES IN EDUCATION	147
<i>Радіонова Н. В.</i>	СКОВОРОДИНІВСЬКА ОСВІТНЯ ТРАДИЦІЯ ЯК ЩЕПЛЕННЯ ВІД СПОКУС ТОТАЛІТАРИЗМУ	161
<i>Мулярчук Є. І.</i>	ПОКЛИКАННЯ ЯК МОТИВУЮЧИЙ ЧИННИК В ОСВІТІ	163
<i>Гергуль С. М.</i>	ТВОРЧЕ ВИКОРИСТАННЯ СУЧАСНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НАВЧАННЯ У ПРОЦЕСІ ПІДГОТОВКИ МАЙБУТНІХ УЧИТЕЛІВ	167
<i>Protchenko I., Решинський В. В.</i>	АНТИТОТАЛІТАРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПЕДАГОГІЧНОЇ СПАДЩИНИ ЯНУША КОРЧАКА: СУЧАСНА УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКА РЕЦЕПЦІЯ	172

<i>Орендарчук Г. О., Тота У.</i>	
СМАРТ-ОСВІТА ЯК ОСВІТНЯ ПАРАДИГМА: ПЕРСПЕКТИВИ ТА НЕДОЛІКИ	177
<i>Seriogin S.</i>	
ОСВІТА І ВИХОВАННЯ В СУЧАСНОМУ В'ЄТНАМІ: СОЦІАЛІСТИЧНИЙ СПАДОК, НАРОДНІ ТРАДИЦІЇ ТА СВІТОВІ ІННОВАЦІЇ	181
<i>Пеньковець О. М.</i>	
СУЧАСНА ОСВІТА РОСІЇ: БЮРОКРАТИЧНА СКЛАДОВА ЯК ФАКТОР ДЕГРАДАЦІЇ	183
<i>Іваненко Л. В.</i>	
ПОВЕРНЕННЯ МИЛОСЕРДЯ: ПОСТТОТАЛІТАРНІ ВИКЛИКИ...	187
<i>Комінярська І. М.</i>	
ВОЄННИЙ ПЕРІОД ПУБЛІЦИСТИКИ УЛАСА САМЧУКА: ЛІНГВО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОФЕСІЙНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ ЗДОБУВАЧІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ НА УРОКАХ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ І ЛІТЕРАТУРИ	192
<i>Мельник Т. А.</i>	
МЕТОДИКА ПРОВЕДЕННЯ УРОКУ З ЗАРУБІЖНОЇ ЛІТЕРАТУРИ НА ТЕМУ «СУТНІСТЬ ТОТАЛІТАРНОЇ СИСТЕМИ В АНТИУТОПІЇ ДЖ. ОРВЕЛЛА «1984»	196
<i>Субботенко І. Ю.</i>	
ВИХОВАННЯ ТВОРЧОЇ АКТИВНОСТІ УЧНІВ В ПЕДАГОГІЧНИХ ПРАКТИКАХ СУЧАСНОЇ ЄВРОПИ.....	199
ДОВІДКА ПРО АВТОРІВ	202

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Друкується за рішенням вченої ради
філологічного факультету
Національного університету «Чернігівський колегіум»
імені Т.Г. Шевченка
(протокол № 11 від 18 червня 2020 року)

Є 22 **Європейські анти тоталітарні культурні практики:**
матеріали Міжнародної наук.-практ. конф. (м. Чернігів,
26-27 червня 2020 р.). Чернігів : Десна Поліграф, 2020. 212 с.

Технічний редактор

О. Єрмоленко

Комп'ютерна верстка

О. Клімова, А. Новак

Підписано до друку 30.06.2020 р. Формат 60 x 84 1/16.
Папір офсетний. Друк на різнографі.
Ум. друк. арк. 12,32. Обл.-вид. арк. 11,29.
Наклад 100 прим. Зам. № 0078.

ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
Свідоцтво про внесення суб'єкта
видавничої справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 4079 від 1 червня 2011 року
Тел. (0462) 972-664

Віддруковано ТОВ "Видавництво "Десна Поліграф"
14035, м. Чернігів, вул. Станіславського, 40

