EVROPSKÝ FILOZOFICKÝ A HISTORICKÝ DISKURZ

Svazek 6
2. vydání
2020

•

EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DISCOURSE

Volume 6
Issue 2
2020

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2

Přístup redakce

Evropský filozofický a historický diskurz – mezinárodní časopis věnovaný zkoumání aktuálních problémů moderní filosofie, dějin filozofického myšlení, teorie a filozofie dějin, analýzy historických procesů v různých světových regionech, včetně dějin střední a východní Evropy. Pro publikaci v časopisu přijímají se vysoce kvalitní články, což představují důležité inovativní, teoretické, koncepční, metodické a empirické příspěvky v příslušných oborech filozofie a historické vědy. V časopisu se uplatn´uje systém anonymního recenzování (peer-rewiev) pro ověření kvality vědeckých článků.
Evropský filozofický a historický diskurz má velký zájem zejména o mezioborové studie ve filozofickém a historickém směru. Uvítáné jsou zejména zkoumání v rámci pokročilé a slibné oblasti historie, včetně výzkumu o ustní historie a historické informatiky.
Evropský filozofický a historický diskurz přijímá k publikaci jenom původní materiály a nebere v úvahu možnost zveřejňovat dříve otištěné články.

Redakční kolégie:

Viorel Vizerianů, Univerzita Bukurešťská (*Rumunsko*)
Emma Hansová, PhD., profesorkyně, státní podník (škola) "Jižnoukajinská Národní pedagogická univerzita jm. K.D. Ušinského" (*Ukrajina*)
Inna Golubovyč, PhD., profesorkyně, Odesská Národní univerzita jm. I.I. Mečnikova (*Ukrajina*)
Mykola Zhurba, D.Sc. filozofie, profesor, Regionální institut postgraduálního pedagogického vzdělávání města Lugansk (*Ukrajina*)
Oksana Dovhopolová, PhD. phyl., profesorkyně, Odesská Národní univerzita jm. I.I. Mečnikova (*Ukrajina*)
Rustem Kadyržanov, ScD (Doktor filozofie), Profesor, Kazašská univerzita Mezinárodních vztahů a světových jazyků, jm. Ablai chána, Ústavu filozofie, politologie a religionistiky (*Kazachstán*)
Oana Kamelie Serban, PhD, Univerzita Bukurešťská (*Rumunsko*)
Oleksii Kchalapsis, Ph.D., Doktor filozofie, profesor, Národní hutní akademie Ukrajiny (*Ukrajina*)

Taras Goncharuk, Doktor historie, profesor, Odesská Národní univerzita jm. I.I. Mečnikova (*Ukrajina*)
Liudmyla Kormyč, PhD., Doktor historie, profesorkyně, Národní univerzita "Odeská právnická akademie" (*Ukrajina*)
Yrii Kotliar, PhD., Doktor historie, profesor, Černomorská státní univerzita jm. Petra Mohyly (*Ukrajina*)
Yevgen Kuzmin, PhD., Doktor historie, muzeum Jad-Vašem (*Izrael*)
Mykola Russev, PhD., Doktor historie, Vyšší antropologická škola, Chisinau (*Moldova*)
Andrzej Strojnowski, PhD., Doktor historie, Akadémie im. Jana Długosza, Częstochow (*Polsko*)

Oleksandr Bezručko, doctor v oboru umění, profesor, Kyjivská nacionální univerzita kultury a umění (*Ukrajina*)
Volodymyr Horpenko, PhD., doctor v oboru umění, professor, Kyjivská nacionální univerzita kultury a umění (*Ukrajina*)
Olena Ivanova, PhD. v oboru sociálních komunikaci, profesorkyně, Odesská Národní univerzita jm. I.I. Mečnikova (*Ukrajina*)
Tatiana Kuzněcova, PhD. v oboru sociálních komunikaci, profesorkyně, Národní univerzita «Odeská právnická akademie» (*Ukrajina*)
Jurij Loshkov, PhD., doctor v oboru umění, profesor, Charkivská Statní Akadémie umění (*Ukrajina*)
Lyudmyla Moskalyova, D.Sc. pedagogiky, profesorkyně, Státní pedagogická univerzita jm. Bogdana Chmelnického ve m. Melitopol´ (*Ukrajina*)

Administrativní redaktory:
Mykola Poliovyy, PhD historie, doktor politických věd, profesor, Doněcká Národní univerzita jm. Vasylia Stusa
Alina Polukhina, PhD v politických věd, Národní univerzita «Odeská právnická Academie»

Časopis je indexovaný v mezinárodních scientometrických databázech Index Copernicus International Journals Master List: https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=46666

Editorial Policy

The European philosophical and historical discourse is international Journal dedicated to researches on topical issues of modern philosophy, history of philosophical thought, cultural studies, theory and philosophy of history, analysis of historical processes in particular regions of the world, including history of Central and Eastern Europe countries. The Journal aims at publishing of high quality articles that may bring innovative and significant theoretical, conceptual, methodological and empirical contribution to relevant scientific fields. The Journal works with anonymous peer-review system that verifies scientific quality of submitted articles.
The European philosophical and historical discourse has a particular interest in interdisciplinary researches in the field of philosophy, cultural studies and history, but by no means restricts its interests to these spaces. Researches in the field of advanced and promising directions of history such as oral history and digital history are also welcomed.
The European philosophical and historical discourse accepts original materials which are not under consideration elsewhere at the time of submission and does not accept already published materials.

Editorial Committee:

Viorel Vizureanu, PhD, professor, University of Bucharest (*Romania*)
Emma Hansova, ScD in philosophy, professor, South Ukrainian National Pedagogical University named after K.D. Ushynskyi (*Ukraine*)
Inna Golubovych, ScD in philosophy, professor, Odessa National I.I. Mechnikov University (*Ukraine*)
Oksana Dovhopolova, ScD in philosophy, professor, Odessa National I.I. Mechnikov University (*Ukraine*)
Mykola Zhurba, D.Sc. in Philosophy Science, professor, Lugansk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education (*Ukraine*)
Rustem Kadyrzhanov, ScD in philosophy, Professor, Kazakh Ablai khan University of International Relations and World Languages; Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies (*Kazakhstan*)
Oana Camelia Serban, PhD in philosophy, University of Bucharest (*Romania*)
Oleksii Halapsys, ScD in philosophy, professor, The National Metallurgical Academy of Ukraine (*Ukraine*)

Taras Honcharuk, ScD in history, professor, Odessa National I.I. Mechnikov University (*Ukraine*)
Liudmyla Kormych, ScD in history, professor, The National University "Odessa Law Academy" (*Ukraine*)
Yurii Kotliar, ScD in history, professor, Petro Mohyla Black Sea State university (*Ukraine*)
Yevhen Kuzmin, PhD in history, Yad Vashem Museum (*Israel*)
Mykola Russiev, ScD in history, High Anthropological School (*Moldova*)
Andrzej Stroinovsky, ScD in history, professor, Jan Dlugosz Academy (*Poland*)

Oleksandr Bezruchko, Doctor of Arts, Professor, Kyiv National University of Culture and Arts (*Ukraine*)
Volodymyr Horpenko, Doctor of Arts, Professor, Kyiv National University of Culture and Arts (*Ukraine*)
Olena Ivanova, Doctor of Social communications, Professor, Odessa National I.I. Mechnikov University (*Ukraine*)
Tetiana Kuznietsova, Doctor of Social communications, Professor, National University "Odesa Law Academy" (*Ukraine*)
Yurii Loshkov, Doctor of Arts, Professor, Kharkiv State Academy of Culture (*Ukraine*)
Lyudmyla Moskalyova, D.Sc. in Pedagogical Science, Professor, Bogdan Khmelnitsky Melitopol State Pedagogical University (*Ukraine*)

Administrative Editor:
Mykola Polovyi, PhD in History, D.Sc. in Political Science, Professor, Vasyl' Stus Donetsk National University
Alina Polukhina, PhD in political science, National University "Odessa Law Academy"

The Journal is indexing by Index Copernicus:
https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=46666

EVROPSKÝ FILOZOFICKÝ A HISTORICKÝ DISKURZ
Evidenční číslo: MK ČR E 22312
Vydavatel: BEROSTAV DRUŽSTVO
Vlastislavova 562/15, 140 00, Praha 4 – Nusle
http://ephd.cz

Table of contents

SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY

Olha Vovk, "THE CONTEMPORARIES' OPINIONS OF HIM ARE SO VARIED...": THE PERSONALITY OF VASYL' KARAZIN (1773–1842) AS SEEN BY THE PEOPLE WHO KNEW HIM 5

Olha Buturlimova, THE MEASURES OF PARTY AGITATION DURING THE EARLY PERIOD OF THE BRITISH LABOR PARTY (1891-1931) 17

Dmytro Kruhliak, SOCIO-POLITICAL PREREQUISITES FOR REFORM OF POWER DECENTRALIZATION IN UKRAINE (2010-2014) 25

PARTICULAR ISSUES OF PHILOSOPHY

Anastasiia Prushkovska, BATAILLE'S ONTOLOGY OF INNER EXPERIENCE AND ITS BASIS IN DESCARTIAN TRADITION METAPHYSICS, ... 32

Oleksandr Havva, INTERSUBJECTIVITY IN NON-ACADEMIC AND NON-INSTITUTIONAL FORMS OF THEORETICAL COMMUNICATION: APPROACHES OF M.J. SIEMEK AND V. BIBLER 38

Vitaliya Gotynyan-Zhuravlyova, STANDARDLESS MEASUREMENT, CLASSIFICATION AND ARISTOTLE'S ONTOLOGY 44

ART HISTORY

Tetyana Pavlyuk, BALLROOM CHOREOGRAPHY IN JAPAN: HISTORY AND MODERNITY 51

THEOLOGICAL DISCOURSE

hieromonk Dmytro (Frankiv), PERIODIZATION OF JEWISH LAW: A THEOLOGICAL RECONSIDERING 59

Valentyn Syniy, TYPOLOGICAL ANALYSIS OF CHRISTIAN LEADERSHIP MODELS 67

Stanislav Stepanchenko, THE VESSEL AS A MAN'S BODY IN 1 THESSALONIANS 4:4. ANALYSIS AND CRITICISM OF INTERPRETATION 73

Fedir Stryzhachuk, MISSIO DEI AND MISSION OF THE CHRISTIAN CHURCH 80

Eduard Sablon Leiva, THE INFLUENCE OF WESTERN THEOLOGY ON THE CONCEPT OF TRADITION IN PRE-REVOLUTIONARY ORTHODOX THOUGHT 88

REQUIREMENTS TO MANUSCRIPTS (in Czech) 97

REQUIREMENTS TO MANUSCRIPTS (in English) 101

SOCIAL AND ECONOMIC HISTORY

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.1

Olha Vovk, PhD in History
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1991-4385
V. N. Karazin Kharkiv National University, Ukraine

"THE CONTEMPORARIES' OPINIONS OF HIM ARE SO VARIED...": THE PERSONALITY OF VASYL' KARAZIN (1773–1842) AS SEEN BY THE PEOPLE WHO KNEW HIM

In the present paper, the contemporaries' impressions about the personality of a famous scientist and public figure Vasyl' Nazarovych Karazin (1773–1842) were researched. For this purpose, the massif of ego-documents (diaries, letters, memoirs) was analyzed. These sources were created by people from different communication "circles" of V. N. Karazin (the family, Kharkiv and Ukrainian-Sloboda community, contacts in the Moscow and Saint-Petersburg) except for his foreign acquaintances and correspondents. Processes of origin, forming and fixing of V. N. Karazin's images in each defined social groups were described. Also, objective and subjective factors that influenced these processes were discovered. Directions for further research related to the study of the impact of opinions about V. N. Karazin's personality during his lifetime for the further formation of his historiographical images were defined.

Keywords: V. N. Karazin, the late 18th – the first half of the 19th centuries, social contacts, ego-documents.

Vasyl' Nazarovych Karazin (1773–1842) is one of the brightest figures in Ukrainian history from the late 18th till the first half of the 19th centuries. He became famous as the founder of Kharkiv University (the first modern-style university in Ukraine), the first Ukrainian naturalist, a renown public figure and writer. At the same time Vasyl' Karazin was also known to the contemporaries as a man of mixed fortunes. His persona combined the traits of being genuine and philanthropic, innovative and curious, as well as the capacity to light this fire of curiosity in people around him, though he was sometimes rash and rough about what he said and did. It makes the contemporaries' accounts of V. N. Karazin's personality very different, almost polarized. As far back as the 19th century famous Ukrainian historian D. I. Bagaley (one of the most known biographers of V. N. Karazin) made a very apt comment, "Karazin's very character is so complicated, the contemporaries' opinions of him are so varied, that it is a challenge to make sense of them"[1].

The study of opinions about V. N. Karazin during his lifetime allows us to have a clearer image of his social contacts, assess their strength and duration, the reasons why they emerged and waned. This data makes it possible to have a more detailed image of the researched person, his way of life, the social standing at a certain period of time, the factors that have certainly left their mark on the results of his labors.

Starting from the mid 19th century until now there have been over 650 publications devoted to V. N. Karazin. They were published by researches from Slavic countries, like Ukraine[2], Russia[3],

[1] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 62.
[2] Болебрух, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія; Вовк, О. І. (2016). *Постать Василя Каразіна в історіографії*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна etc.
[3] Грачева, Ю. Е. (2012). *«Позвольте мне быть полезным!». Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в.* Москва: ПСТГУ.

Czech Republic[1], Bulgaria[2] as well as from Western European[3] and North American countries[4].

The existing papers have already tried to collect and interpret the accounts about V. N. Karazin made by people who knew him personally. For example, N. J. Tikhiy's monograph presents numerous quotes from V. N. Karazin's personal ego-documents, as well as those of his contemporaries. However, these accounts are not the subject of the author's research, they are rather used to illustrate the statements made by him[5]. The brochure published to commemorate V. N. Karazin's 225th anniversary is a collection of some quotes about him made by his contemporaries and researchers of his life. However, the format of this publication is rather of popular science, it does provide the reader with the variety of different accounts, but it does not analyze or generalize them[6].

O. I. Vovk's monograph The figure of Vasyl' Karazin in historiography has a Section called "Strokes to the V. N. Karazin's images during his lifetime". This section allowed the readers learn the main milestones of Karazin's life and get a better understanding of the ways how the further historiographical images of his persona are formed. However, the paper did not intend to study this figure's social connections in a greater detail[7]. So, the problem raised in the current paper has not been covered specifically in domestic or foreign research studies.

The aim of the present paper consists of studying the accounts of V. N. Karazin's personality reflected in ego-documents (diaries, letters, memoirs) of his contemporaries. It will present the analysis into a number of "circles" of his contacts, including the family, Kharkiv and Ukrainian-Sloboda community, contacts in the Moscow and Saint-Petersburg. V. N. Karazin's foreign ties are not studied in the present paper.

Vasyl' Nazarovych Karazin was born on January 30 (February 11), 1773, in Kruchyk village of Bohodukhiv Povit in Sloboda-Ukraine province to the family of a retired Russian Army colonel who had Balkans (Bulgarian, Serbian or Greece) roots. His parents were educated people with a wide circle of contacts. Famous Ukrainian philosopher G. S. Skovoroda was a frequent guest at their household. In old age Vasyl' Nazarovych mentioned that in his youth he had the honor of meeting this respected person[8]. There is even an opinion that Skovoroda could be a house teacher for the Karazins[9]. In any case, Vasyl' Nazarovych received good education at home and later at private boarding schools.

When Karazin was ten, after his father's death, he was enlisted first with the Cuirassier regiment, then to the Leib Guard of Semenovsky Regiment. Since 1791 he resided in Saint-Petersburg being formally enlisted with the military service, while in fact he had left it to focus on education (visiting lectures at the Mining Institute, among other things). Sometime later V. N. Karazin decides to come back to his home village of Kurchyk, where he attempts to reform the existing village government system by founding a Village Council[10].

---

[1] Perwolf, J. (1878). Východni otázka – otázka slovanská. *Osvěta: listy pro roshled v umění, vědě a politece, 8, 6,* 421-422.

[2] Станчев, М., Запрянова, А., Георгиев, Л., Чолов, П. (съст.) (2005). *Василий Каразин: живот и дейност*. София: Марин Дринов.

[3] Abaschnik, K. W. (2003). Das Konzept des geschlossenen Handelsstaates Fichtes in der Rezeption von Vassilij Nasarovic Karasin. *Fichte-Studien, 24*, 143-154. doi: 10.5840/fichte20032478; O'Meara, P. (2015). "The opinion of one Ukrainian landowner": V. N. Karazin, Alexander I, and changing Russia. *Word and image in Russian history. Essays in honor of Gary Marker.* Boston: Academic Studies Press, 315-335.

[4] Fadner, F. (1962). *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia, Karazin to Danilevskii*. Washington: Georgetown University Press; Flynn, J. T. (1988). *The University Reform of Tsar Alexander I. 1802–1805. Washington: The Catholic University of America Press,* 14–20.

[5] Тихий, Н. И. (1905). *В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира.

[6] Зайцев, Б. П., Посохов, С. І., Прокопова, В. Д. (уклад.) (1998). *Василь Назарович Каразін в оцінках сучасників та нащадків (до 225-річчя з дня народження)*. Харків: Бізнес-Інформ.

[7] Вовк, О. І. (2016). *Постать Василя Каразіна в історіографії*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 60–90.

[8] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 605.

[9] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 194.

[10] Болебрух, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія, 52-53.

After coming to power, Emperor Paul I issues a decree obliging all the nobles on military registers to arrive at their respective duty stations. V. N. Karazin ignores this order and loses his rank as an officer along with the salary. Later, in June 1798 Karazin petitions Paul I to grant him the permission to travel abroad[1], after the request was denied, he dared to cross the border illegally. Though this attempt failed and Vasyl' Nazarovych, his pregnant wife and a servant ended up in prison. On August 13, 1789, he writes a letter to the monarch from the prison, confessing of the trespassings and explaining that his "curiosity" and "the innocent drive to be happy" prompted him to do that[2]. The events then took an unexpected turn: V. N. Karazin has an audience with Paul I that was followed by his pardon and a career at the state treasury department[3].

This unexpected change in Vasyl' Nazarovych's life laid the foundation for many various speculations. For example, writer V. G. Anastasevich stated in his memoirs that after Karazin's request for a foreign trip Emperor Paul I personally issued an order to put Karazin in a sack, drive him on a boat, making circles around Kronstadt. After that Vasyl' Nazarovych was allegedly locked up in the Peter and Paul Fortress in Saint Petersburg, where he was kept until Russian Emperor Alexander I was enthroned. According to V. G. Anastasevich during his visit to the fortress Alexander I noticed Karazin among other inmates. The Emperor talked to the prisoner and noticed his sharp wit, eloquence and sincerity, and so "bestowed upon him the favors and assistance proper to that time"[4].

Of course, these fantastic tales do not have any documents supporting them and they contradict the verified information from V. N. Karazin's biography[5]. It is even stranger still that the accounts of similar nature were circulating in the capital almost fifty years after the actual events took place. As proven by the daily records of ethnographers, archaeologist and paleographer I. P. Sakharov dated 1841[6].

At the turn of the 18th and 19th centuries V. N. Karazin managed to stay in the capital for a couple of years. He was quickly moving up the career ladder that made him a notable figure in the noble society of the capital and many doors were open to him. Karazin's position made it possible for him to give Emperor Alexander I an anonymous letter with the account of his views of the liberal changes in the Russian Empire shortly after the Emperor was enthroned in March 1801. The author of this letter was quickly identified and already on April 11, 1801, he was quite warmly received by the Emperor[7].

Since then V. N. Karazin's life entered a really "stellar phase". One of the reasons for that was the Emperor's unlimited trust that allowed the 28 y.o. nobleman from Sloboda Ukraine to have an unrestricted right to send messages to the monarch (not all the ministers had such a privilege)[8].

The amicable relation between the monarch and the young nobleman is reflected in the letter sent by Alexander I to Vasyl' Karazin, dated December 25, 1801: "Vasyl' Nazarovych! I am extremely grateful to you for the letter of December 6. It gave me great pleasure to read the attachment you sent, I can see how much our thoughts and feelings align"[9].

V. N. Karazin received the most sensitive tasks from the Emperor. In the beginning of 1802, Karazin managed to collect incriminating evidence against D. A. Lopukhin, the Governor of Kaluga Province. And though the latter was well connected and had influential patrons, the special investigation commission headed by Minister of Justice G. R. Derzhavin managed to hold him accountable. It must be noted that Derzhavin then described Karazin as a "clever and smart person, though, however, not honest beyond reproach"[10].

---

[1] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 609.
[2] Ibid, 611.
[3] Ibid, 612-614.
[4] Анастасевич, В. Г. (1861). Записка о Василии Назарьевиче Каразине. *Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 3,* 193.
[5] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 614-616.
[6] Записки И. П. Сахарова (1873). *Русский архив, 1*, 962.
[7] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 31-32.
[8] Грачева, Ю. Е. (2012). *«Позвольте мне быть полезным!». Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в.* Москва: ПСТГУ, 42.
[9] Грачева, Ю. Е. (2012). *«Позвольте мне быть полезным!». Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в.* Москва: ПСТГУ, 172.
[10] Державин, Г. Р. (2000). *Записки. 1743-1812. Полный текст*. Москва, Мысль, 233.

For the Emperor this episode further strengthened V. N. Karazin's position, at the same time it was another demonstration of the threat he could pose for many other corrupt Russian officials. The personality of the Emperor's extremely active and creative favorite often made them envious and openly hostile. V. N. Karazin's personal traits only contributed to that. It was not always easy for him to be respectful communicating with others, he was often rough as well, therefore, many of the contemporaries viewed him as an unpleasant person.

At the same time, the trust Alexander I had in Karazin made his position in the capital more stable. Since early 1802 he was actively engaged in reforming the system of secondary and higher education in the Russian Empire. Back in 1801 Karazin proposed an idea of opening a university in Kharkiv. In June 1802 Alexander I pledged his full support to this project, in late August – early September of the same year Kharkiv hosted a meeting of nobility from Sloboda Ukraine. V. N. Karazin presented to them his personal plan of opening the future university. On September 1, 1802, he delivered a speech, in which he, with excitement, outlined all the advantages for Kharkiv as soon as the new modern higher educational establishment is opened there.

Even before the meeting, some representatives of the Sloboda Ukraine nobility pledged their support for V. N. Karazin's initiative. For example, on August 18, 1802, I. Kovalevsky wrote, "I always cherish the memories of our conversations, those that I heard and those that formed my holistic opinion about you, I recall how vigorously you were striving to benefit the society... Without a trace of a doubt, I hope that your aptitudes and talents as well as our respected superiors' understanding could bring the much needed success to the projected common good..."[1].

First, many members of the nobility were quite skeptical about this new endeavor. But V. N. Karazin's fiery and persuasive speech had an effect on everyone. Those who gathered at the convention agreed to all the proposals and pledged to start the fundraising for the University. In January 1803, Alexander I gave his final agreement to opening of the Kharkiv University[2].

Vasyl' Nazarovych was literally torn between Kharkiv with his preparations for the University opening, and Saint Petersburg, where he worked at the Ministry of Public Education. V. N. Karazin wanted to finish the preparations as soon as possible, so he operated at a breathtaking scale sometimes disregarding formal instructions and reports as well as gaining new adversaries along the way.

His primary concern with the needs of the University gradually made him forgo all his other affairs. Being irritated with the government's delays damaging to the cause of the university, on August 16, 1803, Karazin writes an emotional letter directly to the Emperor. In this letter he lays grave charges against Education Minister P. V. Zavadovsky and passive officials under his supervision. Since there was no response, Karazin dares to come to the Emperor's palace for an audience and gets a reprimand for that. This daring move didn't help with advancing V. N. Karazin's goal, it only irritated Alexander I and increased the number of his adversaries in the capital.

Consequently, one of the first Kharkiv University professors, I. F. Timkovskiy, who was also directly involved in establishing the University, wrote a letter to Karazin on December 12, 1803, "You seem to be distressed with your allies dragging their feet. I know that your work is an all-consuming fire, stay safe! This is the fire that is devouring you completely, it is a storm that breaks everything that can be broken, it tears apart the menacing clouds followed by an eminent blizzard"[3].

Most likely, the Emperor's trust in his former favorite was ultimately undermined by the fact that some of the details from their confidential correspondence became known to others[4]. With the loss of the monarch's trust, the decision about V.N. Karazin's resignation was only a matter of time. On August 18, 1804, the Emperor issued a decree barring Vasyl' Karazin from having any interventions and interferences

---

[1] Багалей, Д. И. (1905). *Заметки и материалы по истории Харьковского университета. Новые данные для биографии В. Н. Каразина.* Харьков: [б.и.], 20.

[2] Болебрух,, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія, 143-144.

[3] Шугуров, Н. (1891). Илья Федорович Тимковский – педагог прошлого времени. *Киевская старина*, *35 (Сентябрь)*, 388.

[4] Анастасевич, В. Г. (1861). Записка о Василии Назарьевиче Каразине. *Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 3,* 199; Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 22.

with the University affairs, though this resignation was styled as a formal promotion: the civil rank of a State Councilor[1].

Three months later Alexander I signed the Decree on the Opening of Kharkiv University and the University Charter. On January 17, 1805 Kharkiv University was officially opened with a grand ceremony, though V. N. Karazin was not invited to attend. At the same time the contemporaries and the posterity have closely associated Karazin with the Kharkiv University, and his work in the field of education soon received the well-deserved public recognition.

For example, I. Bohdanovych wrote him, "Your constant fight with the hydra of egoism has demonstrated to the beloved motherland as well as many people, the extent to which a person, who is set on the path of doing good, could contribute to the common and private good"[2].

In his letter to Karazin dated January 24, 1805, priest Vasyl' Fotiev addresses him in the following way, "On January 17, our efforts and the ardent care for the common good finally came to fruition. The big congress of nobility and the community from other provinces was inspired with joy and excitement... they were searching for you and asking after you, they admitted that this joy, the biggest joy of all, Ukraine owes to you alone; those loyal to you, those who are more than others privy to your movements of heart and intentions, were excited to bless the work you do"[3].

On March 1, 1805, F. Kudrytsyn, Kharkiv Director of Colleges, addressed V. N. Karazin with the following words: "The outstanding work that you do for promoting education builds you monuments in the posterity's minds, those monuments will be bearing the clear signs of your deeds, the intelligence of your mind and heart, your love of all things elegant, your patronage of the arts as well as the sacrifices you are making"[4].

Interestingly, on the same day V. N. Karazin was elected an honorary member of Moscow University. N. N. Muraviov, Trustee of Moscow Educational District wrote to Karazin, "I have the honor to be the first-hand witness of your educated zeal pursuing the promotion of useful knowledge in the service of our Fatherland, it gives me a great pleasure to send you this Diploma of the Honorary Member of the Imperial Moscow University... Please accept it as the most genuine token of my sincere respect for you"[5].

In June 1805, Professor J. N. Belin de Ballu initiated the bestowal on V. N. Karazin the status of the Honorary Member of Kharkiv University. Though, at that time this decision was deemed as untimely, this initiative was voted on only in 1811. The final positive resolution was motivated by "the exceptional drive for learning, which is his undisputed advantage, that is coupled with the fiery soul ignited by the thirst for activity" and "it is only his diligence and care that made establishing the University in Kharkiv possible"[6].

During the first years after V. N. Karazin's forced exile from the court, he continued corresponding with many officials and statesmen who used to be within his circle of contacts. In his letters he wrote about his ideas of developing the economy, shared his plans of future publications, etc. He also maintained contacts with the representatives of the local intellectual elite. For example, he was a member of the so-called Popivka Academy, an educational society established by A. A. Palitsyn at his own estate in Popivka, Sumy povit of the Sloboda Ukraine province. This poet, translator, architect and a public figure writes in his letter to V. N. Karazin, dated March 30, 1806, "There are people and affections that are unforgettable no matter what, during any separations or changes. You and my feelings for you are of this type, of course. Those who had the pleasure of knowing and loving you, they will always remember you, even when you change"[7].

---

[1] Болебрух, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія, 147.

[2] Багалей, Д. И. (1905). *Заметки и материалы по истории Харьковского университета. Новые данные для биографии В. Н. Каразина.* Харьков: [б.и.], 29-30.

[3] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 880.

[4] Ibid, 881.

[5] Тихий, Н. И. (1905). *В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 107.

[6] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 50.

[7] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 882.

Though V. N. Karazin lived a long way from the capital, he did not lose his interest in following the political and social issues and challenges in the Russian Empire. Moreover, he kept sending letters to Emperor Alexander I with the account of his views on the priorities of the Russian foreign policy and advised the Emperor certain diplomatic steps. This activity, of course, triggered the Emperor's irritation. Eventually, it was officially prohibited for Vasyl' Nazarovych to address the monarch with the similar notes, due to "his inappropriate speculations about matters that are none of his concern and could not come to his knowledge"[1]. He was taken into custody, detained in the guardroom, where he spent eight days.

V. N. Karazin's failed attempts to repair his social and political stance made him take active actions to reform the management of his own estate and its economic operation. He reopened the Village Council in Kruchyk and opened the first public school there, the first one in Slobozhanshchyna. According to verbal accounts from Kruchyk, "Vasyl' Nazarovych did everything under the law, the God's law; so he was wronged by the masters for being so good-natured"[2]. It must be noted that Karazin's estate was a safe haven that runaway serfs from the nearby villages were running to seeking refuge and patronage. As illustrated by the words in the Letter of Trust handed to Vasyl' Nazarovych by the peasants, "Not only do we trust you, we are placing all our lives with you: the protection of our freedoms... You, dear sir, have been selflessly involved in our affairs since 1801, you have always protected us, brought our needs before the superiors..."[3].

The attempts to reform the management of the estate and modernize its economy brought V. N. Karazin to ardent research and scientific studies. Among other things, Vasyl' Nazarovych was interested in forestry in steppe areas, engaged in growing and introducing new agricultural crops, showed his interest in producing food concentrates. In 1810 he opens a weather station in Kruchyk, which was the first one in Ukraine and among the very few in the Russian Empire. He made an original design of a device to store electric energy from the upper atmospheric layers[4].

V. N. Karazin gladly shared his findings and conclusions at the meetings of various scientific societies. For example, W. K. Küchelbecker made the following note in his diary on August 12, 1841: "The paper (on meteorology), presented by Karazin at the meeting of the Moscow society of naturalists in 1810, puts forward a number of very bold hypotheses, that may be proven in a hundred, fifty years or less. One of the most prominent of those hypotheses, is the assumption that the mankind will be able to subdue the electric power and use it to improve their creations, in the same way as water and steam have been subdued"[5]. It is known that liberal writer W. K. Küchelbecker was a member of the Northern Secret Society of Decembrists and took part in the Senate Square rebellion in December 1825. Therefore, it is even more remarkable that V. N. Karazin's scientific ideas are praised by the person who had completely opposing ideological and political views.

Standing up to his challenges on his own, V. N. Karazin decided to engage the wider nobility in the scientific work and civil activities. In 1811 he founded Kharkiv Philotechnical Society, the first technical society in the Russian Empire. It is believed that this project became the second most important initiative, after Kharkiv University, among those implemented by Karazin in Sloboda region. Vasyl' Nazarovych's organizational and research efforts were commended in several government's letters of appreciation[6].

V. N. Karazin's strategic idea was to spread the operation of the society across the whole country, though this dream of his was never translated into reality. Yet his proposals and ideas often failed to get support from his closest acquaintances. In this respect the abovementioned G. R. Derzhavin gave the following response to V. N. Karazin's collected papers from the society's session, "Let me

---

[1] Тихий, Н. И. (1905). *В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 140.

[2] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 97.

[3] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 286.

[4] Слюсарский, А. Г. (1955). *В. Н. Каразин. Его научная и общественная деятельность*. Харьков: Издательство Харьковского университета, 49–99.

[5] Орлов, В. Н., Хмельницкий, С. И. (ред.) (1929). *Дневник В. К. Кюхельбекера. Материалы к истории русской литературы и общественной жизни 10-40 годов XIX века.* Москва: Прибой, 126.

[6] Болебрух, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія, 63.

acknowledge your genuine patriotism and God make our other compatriots as zealous as you are, especially our leaders at the helm of the state, without this quality the success is not likely to materialize"[1].

Many of his contemporaries and even members of the Philotechnical Society were not ready to accept most of V. N. Karazin's innovations. His ideas were often treated as a costly folly that could be bring almost no benefit. For example, in 1824 count A. A. Arakcheyev was traveling by the town of Bohodukhiv. Local residents complained to him of the crop failure and asked for help, in response he said, "It is strange that you are starving: by your side you have a sorcerer who brings down the rain and thunder right from the skies at his will; turn to him"[2].

Not all the contemporaries were that skeptical of V. N. Karazin's naturalist and economic ideas. In particular, German scholar and humanist K. D. von Rommel, professor at Kharkiv University from 1811 to 1814, notes that he regards the meeting with V. N. Karazin as one of the best memories of his life. The professor characterized him the following way: "He is knowledgeable in languages and literature of almost all the nations, he knows the best inventions made by Europeans in the field of physics and chemistry, he is full of philanthropic ideas, he has devoted himself to scientific research and experiments, he has also tried to enlighten his serfs by introducing the trial by jury and raising them to the level of the bourgeois society"[3].

Eventually, the enthusiasm of the Philothercnical Society's founder and his supporters failed to break the wall of inertia and even hostility. The Society operated until the late 1818 and ceased to exist after that. Soon V. N. Karazin moved to Saint Petersburg and dived into the whirlpool of the social life. He was clearly intent on finding the leverage to influence the Russian Empire's government policy, which could be an explanation for his move to the capital. Vasyl' Nazarovych no longer had the right to have personal petitions to the Emperor, that is why he was likely to seek the appropriate political platform to draw the government's attention to his agenda. The Free Society of Lovers of Literature became this platform for Karazin.

In November 1819, V. N. Karazin becomes the full member of the organization, and a month later he is elected its Vice-President. On March 1, 1820, he made a presentation highlighting the need for censorship that would make it impossible for the freethinking literature to spread in the Empire[4]. This statement provoked a long and hated discussion. It is believed to have contributed to the split in the society into two ideologically opposite groups.

At the same time, from the late 1819 to the first half of the 1820s V. N. Karazin wrote a number of memos to Minister of Internal Affairs count V. P. Kochubei. In his memos he raised the questions about the difficult plight of serfs and the abuses of landlords, and he also informed the Minister about the distemper in the capital.

There is no surprise that V. N. Karazin alienated a great many members of the Free Society. On March 15, 1820, they convened the special session of the Society and had a no-confidence vote against the Vice-President, accusing him of disclosing details into tensions within the organization. In the end, Vasyl' Nazarovych and his allies left the session, and following the two-month deliberations, Karazin was expelled from the Society[5].

At the turn of the 1810s and 1820s, V. N. Karazin acquired a rather unappealing image in the liberal society of the capital. Economist, writer, member of the Decembrist movement N. I. Turgenev gave the following account of Vasyl' Nazarovych as a "grumpy person of a restless nature, the one who disregards the admonishments and is bold enough to petition the Emperor with insolent reproaches"[6], while the sole thing he accomplished was "giving only fiery speeches in support of the serf", instead of engaging in real actions[7].

---

[1] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 891.

[2] Слюсарский, А. Г. (1955). *В. Н. Каразин. Его научная и общественная деятельность*. Харьков: Издательство Харьковского университета, 71.

[3] Роммель, К.-Д. (2001). *Спогади про моє життя та мій час*. Харків: Майдан, 130.

[4] Багалей, Д. И. (сост., ред.) (1910). *Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина*. Харьков: В университетской типографии, 571.

[5] Грачева, Ю. Е. (2012). *«Позвольте мне быть полезным!». Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в.* Москва: ПСТГУ, 116-117.

[6] Тургенев, Н. И. (2001). *Россия и русские*. Москва: ОГИ, 500.

[7] Ibid, 252.

A. F. Voeikov, a poet and literary critic, was even more coarse in his accounts. In his versed pamphlet called The Asylum, Voeikov calls V.N. Karazin a two-faced and deceitful "chameleon"[1].

In the second half of 1820, V. N. Karazin continued informing count Kochubei and through him Alexander I regarding all the social events that could be of concern. At the same time, Karazin believed that the Emperor was primarily and personally responsible for the growing social tension and made him the main object of criticism in his notes[2].

This straightforwardness was a fatal blow to Vasyl' Nazarovych. On October 16, 1820, Semenovsky regiment rebelled against the insolence and violence of the highest military commanders. A week after the rebellion an anonymous note was found in the barracks. It was inciting Preobrazhensky regiment to stand together with their comrades from Semenovsky regiment and bring down the Tsar.

V. N. Karazin was suspected of writing this proclamation. There was no direct proof of his involvement, but on November 25, 1820, the Saint-Petersburg police department received the Emperor's order from Troppau authorizing Karazin's arrest and imprisonment at the Shlisselburg Fortress.

Having learned about V. N. Karazin's arrest, historian N. M. Karamzin made the following note about the event in his letter to general M. A. Miloradovich, dated November 28, 1820, "He was unable to live a quiet life, and look what he has achieved. He has a wife and many children. It is sad. I think that his fault lies in doing something daring: maybe he once again wrote a new reckless letter"[3]. Archbishop Yevhenii Bolkhovitinov's letter of December 6, 1820, to Vasyl' Anastasevich contains the following lines, "The news I received from you about V.N. was a big surprise for me. Though this was long to be expected for those overenthusiastic, even fanatical, political proclamations of his"[4].

It is quite interesting to note how the peasants from Kruchyk reacted to their "master's" arrest. According to the accounts recorded in the early 1900s, "Vasyl' Nazarovych was the Tsar's spy; having learned about the mutiny against the monarch's life, he recorded the rebels' plans and forwarded them to the sovereign. His haters, however, completely distorted this case and presented to the Tsar blaming Karazin for designing the plot. The Tsar got furious and ordered to punish Karazin with pillory, and he was bound to die there but for the interference of his wife. She has sneaked a manservant from Kruchyk to the capital, who used to wear a mask with Karazin's face and change places with Karazin at the pillory, so that his master had an opportunity "to run and stretch his bones". Vasyl' Nazarovych spent a year at the pillory, his beard grew almost to his knees. Meanwhile his wife proved Karazin's innocence, so Tsar was moved with noble sentiments and granted him the power that no other person wielded in the Rus"[5].

It is obvious that the popular account mixes the two periods from V. N. Karazin's biography: his successes and friendship with Alexander I in 1801–1804, as well as the imprisonment in 1820–1821 (during that period Karazin's wife Oleksandra Vasyl'ivna was really petitioning the Emperor pleading for her husband's pardon). On May 21, 1821, Vasyl' Nazarovych was escorted by the state courier to Kruchyk, where he was taken into the custody of Bohoduhiv local administrator (zemstvo). Not only V. N. Karazin, but also members of his family, including his brother Ivan Nazarovych, were under the close surveillance of the police[6].

The formal surveillance over V. N. Karazin was officially lifted in 1826, the actual monitoring lasted almost until the end of his life and included the restrictions on his freedom of movement across the country. For example, in 1831 Vasyl' Nazarovych intended to stay in Moscow for a couple of days, however, those intentions were communicated to Emperor Nicholas I through A. K. Benckendorff, Head of the Gendarmes, and the Emperor banned Karazin's access to Moscow and he was transported back to his family estate near Kharkiv. Local administrator received an order to ensure that V. N. Karazin did not leave the Kharkiv region, every week he would send reports about Karazin's behavior. Only in 1839, Vasyl' Nazarovych

---

[1] Слюсарский, А. Г. (1955). *В. Н. Каразин. Его научная и общественная деятельность*. Харьков: Издательство Харьковского университета, 150.

[2] Грачева, Ю. Е. (2012). *«Позвольте мне быть полезным!». Василий Назарович Каразин на государственной службе и в общественной жизни России первой трети XIX в.* Москва: ПСТГУ, 128-135.

[3] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 235.

[4] Ibid.

[5] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 96.

[6] Государственный архив Российской Федерации, *ф. 1717, оп. 1, д. 138.*

received the permission to reside in any city of the country but Saint-Petersburg and Moscow, he was barred to visit those cities for good[1].

Having returned to Kruchyk V. N. Karazin did not want to be excluded from the public life, he carried on with his scientific experiments. He sent many such letters to local newspapers and was actively engaged in corresponding with local officials. However, now he earned himself a reputation of a public figure who fell out of grace due to his political convictions. There is no surprise that his actions were, therefore, often restrained. For example, the government did not approve his election as the judge of the conscience court in 1824 and his nomination as the Head of the Chamber of the Criminal Court in 1828[2]. In the last two decades of V. N. Karazin's life, his relations with the people around him were not always smooth either. Kharkiv architect V. I. Yaroslavskiy made the following observation about V. N. Karazin, stating that by the 1820s, "the latter had completely undermined the good opinion and affection for him"[3].

In the 1830s the courts heard numerous lawsuits filed against Vasyl' Nazarovych. The plaintiffs accused him of oral and written insults[4]. Though many of the lawsuits dealt with harboring the runaway peasants, what was already mentioned above. In his late years V. N. Karazin was engaged in the conflict with H. F. Kvitka, a prominent Ukrainian writer, known by his pen name Osnovianenko. According to Hryhorii Fedorovych's letter to P. A. Pletniov, dated March 1, 1841, "The person (Karazin) whom I have never harmed in any way started insulting me from the most vulnerable side, literally. He was spreading slander about me here and even sending it to the highest leadership"[5]. In his final years, Vasyl' Nazarovych for some unknown reasons also fell out with his younger brother Ivan Nazarovych, who had been his loyal friend and supporter, including in his efforts to open Kharkiv University[6].

Such metamorphoses could be, on the one hand, accounted for by his directness and emotionality of V. N. Karazin throughout his life. On the other hand, in their final years people's traits they used to have when young tend to grow more pronounced, making them even more vulnerable and irritable. Psychologists' explanation for that is the overall physical fatigue and being more prone to sickness, as well as the mental discomfort, the growing feeling of failed self-actualization, uselessness and abandonment.

We can assume that V. N. Karazin at the dawn of his life experienced something similar; moreover, he had all objective reasons for that. In winter of 1836, his mansion in the village of Kruchyk burned down. It was a real blow to Vasyl' Nazarovych, the fire destroyed a great deal of his valuable books and manuscripts, thus undermining his intellectual work, the sense of his life. His younger contemporary, writer G. P. Danilevskiy, recalled, "I remember a stormy winter evening, a thin gray old man, who came to my father's hamlet, was telling us about the fire and crying... This man was Vasyl' Karazin"[7].

In 1837 one of Vasyl' Nazaroych's son, Oleksandr, died at the age of twenty. The grief-stuck father made the following comment about that, "Two Oleksandrs were the favorites of my soul. I have lost them both, before they managed to bring joy to my life, before my dreams about them came true"[8]. Most likely V. N. Karazin was thinking about Emperor Alexander I and his son.

At the same time, we cannot say that the last two decades in V. N. Karazin's life were pessimistic without any trace of joy. He would find it in his family. According to one of his sons, Filadelf Vasyl'iovych, "If only you could know what a perfect family man he was! What a man, what a father, what a master!... I really do not know anyone like him; I am completely unbiased about this, I am not telling you

---

[1] Болебрух, А. Г., Куделко, С. М., Хрідочкін, А. В. (2005). *Василь Назарович Каразін (1773-1842)*. Харків: Авто-Енергія, 69.

[2] Слюсарский, А. Г. (1955). *В. Н. Каразин. Его научная и общественная деятельность*. Харьков: Издательство Харьковского университета, 144.

[3] Ярославский, В. И. (1887). Еще о В. Н. Каразине. *Харьковский сборник*, *1*, 69.

[4] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 289-290.

[5] Квітка-Основ'яненко, Г. Ф. (1981). *Зібрання творів* в *7 томах*. Київ, Наукова думка, *7*, 295.

[6] Тихий, Н. И. (1905). *В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 288.

[7] Данилевский, Г. П. (1866). *Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования*. Харьков: Типография Зелинского и Любарского, 150.

[8] Бабкин, Д. С. (1966). *А. Н. Радищев: литературно-общественная деятельность.* Москва, Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 41-42.

this as his son. And there are so many people he has helped in his life, so many people he has defended against the people of power!... "[1].

As much and as long as he could V.N. Karazin extended his patronage to many different areas. Namely, he provided financial support to young, low-income families by giving them the opportunity to receive education. In one of the letters from an unknown author to T. I. Selivanov, we read the following lines, "As for assisting the poor, for really bringing relief to an upset person... for pulling this person out of the abyss of misery, then yes, oh yes! You can go right to Vasyl' Nazarovych, and there is no need to ask for help, No!... This kind soul is so keen to help everyone who asks, there is even no need to ask, as long as the favor is within his reach!..."[2].

V. N. Karazin was also highly praised by many representatives of Kharkiv University, that he has maintained contacts with until his death. He contributed to the University Library some rare books and cartographic publications and visited many events at the University.

L. Nichpaievsky, a student at Kharkiv University Medical Department from 1823 to 1828, recalls: "With the feeling of profound respect to Karazin's memory I now remember Vasyl' Nazarovych, whom I had the pleasure of seeing multiple times at the University. In 1827, V. N. Karazin was present at the public exam for law students. At the time he was quite old, gray-haired, but he was following the students' answers with the energy typical of the youth; he himself asked a couple of questions. I recall that Vasyl' Nazarovych told a lot of pleasantries to student Volodymyr Oldenberg for answering his question on stylistics"[3].

There is also another testimony to the University community's respect for V. N. Karazin. In 1833 Vasyl' Nazarovych had an outstanding debt of 2,400 roubles to count Podgorichani-Petrovych, though he did not have this money. Having learned about that, Kharkiv University professors and instructors collected the necessary amount and thus saved Karazin's estate from bankruptcy[4]. It must be noted that four out of seven Karazin's children graduated from Kharkiv University.

Interestingly, some Karazin's contemporaries who initially held a poor opinion of him changed it later after getting to know him better. For example, it was exactly the case with I. Y. Betsky. He mentioned that his first meeting with Vasyl' Karazin was in the early 1840s. This meeting did not impress the twenty years old Betsky much. He wrote that his first impression of Karazin was that of a person full of hot air, Betsky felt uncomfortable listening to the man's tales of the past, especially his successes and the prominent station at the Emperor's court in the early 1800s[5].

But I. Y. Betsky's opinion gradually started to change. Primarily due to the fact that V. N. Karazin was one of the first people who "reached out with a helping hand" and supported his idea of publishing Ukrainian Literature Almanach called *Molodyk*.

After V. N. Karazin's death I. Y. Betsky wrote to historian M. P. Pohodin, "It seems to me that had the circumstances not turn this restless scholar inside out, he could have achieved much more, he could have made a lot of good, taking into account the energy of his exuberant mind and the passion for being useful..."[6].

It is noteworthy that historian V. G. Anastasevich has a similar opinion, "Our good, clever and even pensive Vasyl' Nazarovych, if only he had limited himself to one field only, either literature, or scholastic endeavors, or even economics, he could have managed to till it, reap the generous harvest and share it with the compatriots and the posterity"[7]. And V. N. Karazin himself admitted at the dawn of his life, "Yes! I was ignorantly overconfident. I was a butterfly that burned its wings and lost its vision in the sphere where I, a modest laborer in the field of science, should not have dared to fly into"[8].

---

[1] Вовк, О. І., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2015). *В. Н. Каразін. Діалоги у часі й просторі: дослідження і матеріали*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 12.

[2] Тихий, Н. И. (1905). *В. Н. Каразин. Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 286-287.

[3] Зайцев, Б. П., Іващенко, В. Ю., Куделко, С. М. (уклад.), Посохов, С. І. (ред.) (2010). *Харківський університет XIX – початку XX століття у спогадах його професорів та вихованців* в 2 томах. Харків: САГА, *1*, 58.

[4] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 267.

[5] Ibid, 280.

[6] Ibid, 281.

[7] Анастасевич, В. Г. (1861). Записка о Василии Назарьевиче Каразине. *Чтения в Обществе истории и древностей Российских, 3,* 198.

[8] Данилевский, Г. П. (1866). *Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования*. Харьков: Типография Зелинского и Любарского, 111.

Vasyl' Nazarovych carried on with his scientific research until his very death. In 1842 he got interested in potential improvement of viticulture and winery in Crimea, so he had the intention to visit Nikitsky Botanical Gardens. However, he caught cold on his way there and on November 4 (16), 1842, he died on the hands of his son Filadelf Vasyl'iovych in Mykolaiv where he was put to final rest. Already after his death I. Y. Betsky wrote, "It is a pity that he did not die in Kharkiv, it would have been a great pleasure for me to take care of him in the last moments of his life because the deceased did not have friends"[1].

It was F. I. Karazin and I. Y. Betsky that became one of the precious few who invested their efforts to commemorate the memory of V. N. Karazin right after his death, thus they started the new ("obituary") development stage of his historiographical images[2].

To sum up, it can be argued that the ego-documents of V. N. Karazin's contemporaries reflect quite a wide spectrum of accounts about this historical figure. The nature and the tone of those accounts depended not only on V. N. Karazin's personal traits and circumstances of his life, but also on a number of objective factors (social, geographic, spatial, temporal). The closer the people knew him (in the social and territorial contexts), the more generally positive accounts they made.

His children remembered him as a clever and caring father. For the peasants from Kruchyk he was a kind and fair master, a person with a strange character who was also demonstrating extraordinary and to some extent supernatural capacities. The educated community of Kharkiv remembered him primarily for his prominent role in founding the University in Kharkiv as well as his philanthropy. However, in his final, rather difficult decades of life, the local society associated V. N. Karazin's name with a number of scandals and court trials.

Of course, the attitude towards V. N. Karazin in his home region was affected by the "waxing and waining" of his career in the state service and the position in the social and political life of the Russian Empire, and the personal disposition of the monarchs. However, the Saint-Petersburg society was more prone to react to those factors. In the eyes of the many V. N. Karazin's image was transforming from an active and energetic person who can be potentially dangerous to a conservatively minded figure who has fallen out of grace, a man charged with treason and he was finally painted as someone who brought those misfortunes on himself.

Of note that both V. N. Karazin's supporters and opponents acknowledged his talents for research and remarked that he could have had much better results, if he had focused only on research.

Finally, the findings presented in the paper will be used further in a more detailed study of the role that V. N. Karazin's images during his lifetime had on the development of his historiographical images.

References:

1. Abaschnik, K. W. (2003). Das Konzept des geschlossenen Handelsstaates Fichtes in der Rezeption von Vassilij Nasarovic Karasin [Fichte's concept of the closed trading state in the reception of Vasyl' Nazarovich Karazin]. *Fichte-Studien* [Fichte Studies], *24*, 143-154. doi: 10.5840/fichte20032478. [in German].
2. Anastasevich, V. G. (1861). Zapiska o Vasilii Nazareviche Karazine [Note about Vasyl' Nazarovich Karazin]. *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostey Rossiyskikh* [Readings in Society of Russian history and antiquities], *3,* 192-199. [in Russian].
3. Babkin, D. S. (1966). *A. N. Radischev: literaturno-obschestvennaya deyatelnost* [A. N. Radishchev: literary and public activities]. Moscow, Leningrad: Nauka, Leningrad branch. [in Russian].
4. Bagaley, D. I. (1905). *Zametki i materialyi po istorii Harkovskogo universiteta. Novyie dannyie dlya biografii V. N. Karazina* [Notes and materials on the history of Kharkov University. New data for the biography of V. N. Karazin]. Kharkiv: [s.n.]. [in Russian].
5. Bagaley, D. I. (ed.) (1910). *Sochineniya, pisma i bumagi V. N. Karazina* [Works, letters and papers of V. N. Karazin]. Kharkiv: Kharkiv University Press. [in Russian].
6. Bolebrukh, A. G., Kudelko, S. M., Khridochkin, A. V. (2005). *Vasyl Nazarovich Karazin (1773–1842)*. Kharkiv: Avto-Enerhiya. [in Ukrainian].
7. Danilevskiy, G. P. (1866). *Ukrainskaya starina. Materialy dlya istorii ukrainskoy literatury i narodnogo obrazovaniya* [Ukrainian antiquity. Materials for the history of Ukrainian literature and public education]. Kharkiv: Typography of Zelinsky and Lyubarskii. [in Russian].

[1] Тихий, Н. И. (1905). В. Н. Каразин. *Его жизнь и общественная деятельность*. Киев: Типография императорского университета Св. Владимира, 281.

[2] Вовк, О. І. (2016). *Постать Василя Каразіна в історіографії*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 91-93.

8. Derzhavin, G. R. (2000). *Zapiski. 1743–1812. Polnyy tekst* [Notes. 1743–1812. Full text]. Moscow: Mysl'. [in Russian].
9. Fadner, F. (1962). *Seventy Years of Pan-Slavism in Russia, Karazin to Danilevskii*. Washington: Georgetown University Press. [in English].
10. Flynn, J. T. (1988). *The University Reform of Tsar Alexander I. 1802-1805.* Washington: The Catholic University of America Press. [in English].
11. Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii [The State Arkhive of Russian Federation], *f. 1717, op. 1, d. 138.* [in Russian].
12. Gracheva, Yu. E. (2012). *"Pozvolte mne byit poleznyim!". Vasiliy Nazarovich Karazin na gosudarstvennoy sluzhbe i v obschestvennoy zhizni Rossii pervoy treti XIX v.* ["Let me be useful!". Vasyl' Karazin in the civil service and public life in Russia the first third of the 19th century]. Moscow: PSTGU. [in Russian].
13. Kvitka-Osnovianenko, G. F. (1981). *Zibrannia tvoriv u semy tomakh* [Collection of works in seven volumes]. Kyiv: Naukova dumka, *7*. [in Ukrainian and Russian].
14. O'Meara, P. (2015). "The opinion of one Ukrainian landowner": V. N. Karazin, Alexander I, and changing Russia. *Word and image in Russian history. Essays in honor of Gary Marker.* Boston: Academic Studies Press, 315-335. [in English].
15. Orlov, V. N., Hmelnitskiy, S. I. (ed.) (1929). *Dnevnik V. K. Kyukhelbekera. Materialy k istorii russkoy literaturnoy i obshchestvennoy zhizni 10–40 godov XIX veka* [The diary of W. K. Küchelbeker. Materials for the history of Russian literary and public life of 1810s–1840s]. Moscow: Priboy. [in Russian].
16. Perwolf, J. (1878). Východni otázka – otázka slovanská [Eastern question – Slavic question]. *Osvěta: listy pro roshled v uměni, vědě a politece* [Enlightenment: notes for insight in art, science and politics], *8, 6,* 419-432. [in Czech].
17. Rommel, K.-D. (2001). *Spohady pro moie zhyttia ta mii chas* [Memories about my life and my time]. Kharkiv: Maidan. [in Ukrainian].
18. Shugurov, N. (1891). Ilya Fedorovich Timkovskiy – pedagog proshlogo vremeni [Ilya Fedorovich Timkovsky – teacher of the past]. *Kievskaya starina* [Kyiv`s ancient], *35 (September)*, 375-406. [in Russian].
19. Slyusarskiy, A. G. (1955). *V. N. Karazin. Ego nauchnaya i obschestvennaya deyatelnost* [V. N. Karazin. His scientific and social activities]. Kharkiv: Kharkiv University Press. [in Russian].
20. Stanchev, M., Zapryanova, A., Georgiev, L., Cholov, P. (comp.) (2005). *Vasiliy Karazin: zhivot i deynost* [Vasyl' Karazin: life and activity]. Sofia: Marin Drinov Academic Press. [in Bulgarian and Russian].
21. Tikhiy, N. J. (1905). *V. N. Karazin. Ego zhizn i obschestvennaya deyatelnost* [V. N. Karazin. His life and social activities]. Kyiv: Kyiv University Press. [in Russian].
22. Turgenev, N. I. (2001). *Rossiya i russkie* [Russia and Russians]. Moscow: OGI. [in Russian].
23. Vovk, O. I., Kudelko, S. M. (comps.), Posokhov, S. I. (ed.). (2015). *V. N. Karazin. Dialohy u chasi y prostori: doslidzhennia i materialy* [V. N. Karazin. Dialogues in time and tpace: studies and materials]. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. [in Ukrainian and Russian].
24. Vovk, O. I. (2016). *Postat Vasylia Karazina v istoriohrafii* [The figure of Vasyl' Karazin in historiography]. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University. [in Ukrainian].
25. Yaroslavskiy, V. I. (1887). Yeshche o V. N. Karazine [More about V. N. Karazin]. *Kharkovskiy sbornik* [Kharkiv digest], *1*, 65-69. [in Russian].
26. Zaitsev, B. P., Ivashchenko, V. Yu., Kudelko, S. M. (comp.), Posokhov, S. I. (ed.). (2010). *Kharkivskyi universytet XIX-pochatku XX stolittia u spohadakh yoho profesoriv ta vykhovantsiv* [Kharkiv University of the 19th–beginning of the 20th centuries in memoirs of its professors and alumnus]. Kharkiv: SAGA, *1*. [in Ukrainian and Russian].
27. Zaitsev, B. P., Posohov, S. I., Prokopova, V. D. (comp.) (1998). *Vasyl' Nazarovych Karazin v otsinkakh suchasnykiv ta nashchadkiv (do 225-richchia z dnia narodzhennia)* [Vasyl' Nazarovych Karazin in the assessments of contemporaries and descendants (to the 225th anniversary of his birth)]. Kharkiv: Biznes-Inform. [in Ukrainian and Russian].
28. Zapiski I. P. Sakharova [Notes of I. P. Sakharov]. (1873). *Russkiy arkhiv* [Russian arkhive], *1*, 941-980. [in Russian].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.2

Olha Buturlimova
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8881-0881
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

THE MEASURES OF PARTY AGITATION DURING THE EARLY PERIOD OF THE BRITISH LABOR PARTY (1891-1931)

Ольга Бутурлімова
Київський національний університет імені Т. Шевченка, Україна

ЗАСОБИ ПАРТІЙНОЇ АГІТАЦІЇ В ПЕРІОД СТАНОВЛЕННЯ БРИТАНСЬКОЇ ЛЕЙБОРИСТСЬКОЇ ПАРТІЇ (1891-1931)

The article analyzes the measures of party agitation, which were used during the period of the British Labour Party`s formation at the end of the 19th – beginning of the 20th century. The activities of the Labour Church, Socialist Sunday Schools, Clarion Vans, and their cooperation with the Independent Labour Party, as the predecessor of the future Labour Representation Committee and the British Labour Party are also determined. Party's achievements in cooperation with the female electorate are examined. Considerable attention is paid to the analysis of the British periodicals of that time. The author concludes that the Labour Party`s press in the early 20th century was popular among a small circle of socialist sympathizers and supporters of the Independent Labour Party, due to their small income and strong pressure of competitors – the liberal and conservative British periodicals. The author also concludes that the different types of activities of these socialist organizations and the spread of socialist literature and periodicals explain the electoral successes of the British Labour Party in 1924 and 1929.
Keywords: Labour Party, Independent Labour Party, Labour Church, agitation, Clarion Vans, press, Socialist Sunday Schools, electorate.

Наприкінці XIX-на поч. XX ст. британські лейбористи пройшли складний шлях об'єднання різних робітничих та соціалістичних організацій у єдину політичну силу, яка замінила лібералів у традиційній двопартійній системі та отримала змогу у січні 1924 р. сформувати свій перший уряд.

В 1893 р. в Бредфорді була сформована Незалежна Робітнича партія (НРП), яка разом з тред-юніонами, Фабіанським товариством і Соціал-Демократичною Федерацією стала основою створеного у 1900 р. Комітету Робітничого Представництва, який у 1906 р. було перейменовано у Лейбористську партію з нагоди обрання 29 кандидатів в Парламент.

Одними з найважливіших чинників, які сприяли консолідації лейбористського руху, стали складні умови життя і праці, що змусили робітників згуртуватися в боротьбі проти роботодавців. Наприкінці XIX – на початку XX ст. відбувалися страйки проти зниження заробітної плати і врегулювання тривалості робітничого дня, судові процеси проти профспілок. Це призвело до усвідомлення керівниками робітничого руху необхідності збільшення робітничого представництва в Парламенті і створення політичної сили, яка і захищатиме інтереси робітників найманої праці. Робітники різної кваліфікації та поглядів об'єднували зусилля та виступали єдиним фронтом в боротьбі за свої права.

Суттєвою перешкодою для участі у парламентських виборах була нестача коштів. Тому, щоб залучити грошові фонди тред-юніонів, доводилося йти на компроміси в ідеологічних питаннях, обираючи шлях, який би задовольнив найширше коло представників праці в їхній спільній меті.

Свій перший політичний досвід представники від робітників отримували в лавах Ліберальної партії. Остання недооцінювала майбутніх конкурентів, та сприймала їх присутність як цілком достатнє, на їхню думку, задоволення інтересів частини робітничого електорату. Однак цей парламентський та партійний досвід надав лідерам лейбористів популярності, впевненості та необхідних практичних знань.

Також, плідною була співпраця НРП і Лейбористської Церкви, заснованої у 1891 р. в Манчестері Дж. Тревором. Наприкінці 1890-х і аж до початку Першої світової війни ці дві організації мали тісні зв'язки. Лейбористська Церква пропагувала, що капіталізм, це є гріх, і суспільство потребує очищення, або за словами першого очільника Лейбористської партії, Кейра Харді «соціального спасіння»[1]. Спочатку девізом церкви було гасло: «Бог – наш Король», пізніше змінене на «Нехай працівники будуть основою громадянського суспільства» (Let Labour be the basis of civil society). Тобто, Лейбористська Церква сповідувала соціалістичні ідеї та була заснована на принципах, які поділялися членами НРП[2]. На нашу думку, саме завдяки активній діяльності Лейбористської церкви, соціалістичному рухові і новоутвореній Лейбористській партії вдалося заручитися підтримкою тих виборців, хто відчував себе ізольованим в Англіканській церкві і нонконформістських деномінаціях, тих, хто ще не мав політичних прав, а згодом і тих, хто під час Першої світової війни відчував вороже ставлення з боку суспільства за свої пацифістські позиції.

Підтвердженням тісних зв'язків Лейбористської церкви та НРП є наказ виконавчого комітету НРП від серпня 1894 р. У цьому документі йдеться про відозву до місцевих відділень НРП "провести недільну зустріч на базі Лейбористської Церкви"[3]. Це свідчить про те, що значна частина перших членів виконавчого комітету НРП, була серед активних діячів та засновників Лейбористських церков. Серед них, наприклад, Фред Броклехерст – генеральний секретар Союзу Лейбористської церкви (січень 1893 – листопад 1895 рр.), якого було обрано членом виконавчого комітету на лютневій конференції НРП, а за рік став її фінансовим секретарем[4]. З інших тогочасних лідерів варто згадати Ф. У. Джоветта (секретар НРП у 1909 – 1911 рр.), який був президентом Лейбористської церкви міста Бредфорд. Він доклав багато зусиль до її піднесення, на противагу місцевим священнослужителям-нонконформістам, які, у свою чергу, підтримували лібералів.

Необхідно зазначити, що становлення осередку Бредфордської Лейбористської церкви було своєрідною «реакцією» на парламентські вибори 1892 р., на яких місцевий нонконформістський священик закликав підтримати кандидата-ліберала, на противагу соціалісту Бену Тілету, в результаті чого той втратив багато голосів. Згадуваний Фред Джоветт попереджав нонконформістів-лібералів: «Якщо ви продовжуватиме виступати проти робітничого руху, то найближчим часом будете більше, ніж будь-коли, скаржитись на відсутність робітників у ваших каплицях. Ми створимо власну робітничу церкву»[5]. Актуальність такої своєрідної «погрози» підтвердила і Перша установча конференція НРП, яка відбулася у співпраці із Лейбористською Церквою Бредфорда. У ній узяли участь 5 тис. чоловік, що стало одним із наймасовіших зібрань Лейбористської Церкви[6].

У 1892 р. Джозеф Берджесс, Маргарет Макміллан та В. Х. Паул Кембелл заснували Лейбористську церкву в Східному Лондоні (хоча вона і проіснувала недовго). К. Харді відкрив Лейбористську церкву в м. Данді, відомо, що і сам Ф. Сноуден (міністр фінансів урядів 1924, 1929, 1931) у 1895 році був активним членом Лейбористської церкви в Кейлі, поки обов'язки лектора НРП не змусили його покинути це місто. Том Манн, перший уповноважений секретар НРП, так само був засновником Лейбористських церков в інших містах. Британський дослідник Г. Мейю

[1] Turner, J. (2009). *Labour's Lost Soul? Recovering the Labour Church* in M. Worley (ed.), The Foundation of The British Labour Party: Identities, Cultures and Perspectives, 1900-1939, 236. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=Fki0YScKbA8C&printsec=frontcover&dq=labour+party&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiQ6-vAz8PcAhUB2CwKHZarCJk4ChDoAQhaMAc#v=onepage&q=labour%20party&f=false> (2020, травень, 20).

[2] Там само.

[3] Mayhew, G. J. (1980). *The Ethical and Religious Foundations of Socialist Politics in Britain: First Generations and Their Ideals, 1884-1931.* (PhD thesis for the degree of Doctor Philosophy). University of York, 308.

[4] Там само.

[5] Turner, J. (2009). *Labour's Lost Soul? Recovering the Labour Church* In M. Worley (ed.), The Foundation of The British Labour Party: Identities, Cultures and Perspectives, 1900-1939, 251. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=Fki0YScKbA8C&printsec=frontcover&dq=labour+party&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiQ6vAz8PcAhUB2CwKHZarCJk4ChDoAQhaMAc#v=onepage&q=labour%20party&f=false> (2020, May, 20).

[6] Там само, 237.

зазначає 60 прикладів, коли члени НРП були важливими діячами Лейбористської церкви і навпаки, коли церковні діячі активно співпрацювали з НРП[1].

Таким чином, співпраця із Лейбористською Церквою позитивно вплинула на зміцнення позицій НРП. Таке своєрідне поєднання духовних потреб, які задовольняла Лейбористська Церква, та соціально-політичних (оскільки активісти НРП, зокрема, К. Харді, Ф. Сноуден та деякі інші були ораторами на зібраннях Лейбористської церкви де «проповідували» шляхи соціального покращення) виявилося вдалим для збільшення прихильників НРП, а згодом і Лейбористської партії.

У цей час виникають і соціалістичні недільні школи, які дослідники часто розглядають як форму діяльності Лейбористської Церкви, яка згодом виокремилася у самостійний рух. Завдяки зусиллям місіс Мері Грей, Соціал-Демократична Федерація в Лондоні (в Баттерсі) заснувала недільну школу для навчання дітей соціалістичним принципам[2]. Перше її зібрання відбулося в листопаді 1892, а в 1903 тут вже займалося близько 90 дітей. Вона навчала дітей соціалізму на простих прикладах допомоги батькам. Схожу мету мали Клуби Попелюшки (Cinderella Club) в Лондонському Іст Енді, створені відомим британським соціалістом Р.Блечфордом. Згодом соціалістичні недільні школи було об'єднало в Союзи соціалістичних недільних шкіл. Вже у 1909 р. нараховувалось 5 таких союзів у Глазго, Лондоні, Единбурзі, Ланкаширі і Чеширі і Йоркширі (разом). У 1912 р. до них приєднався Союз в Тайнсайді. Загалом, в Глазго нараховувалось 115 соціалістичних шкіл, 8 – в Единбурзі, 20 – в графстві Йоркшир, 21 – в графстві Ланкашир, 18 – в Лондоні і 4 в Тайнсайді. Загальна чисельність їхніх відвідувачів становила 4540 дітей, 1788 підлітків і 6238 дорослих[3].

Вже з 1914 р. рух Соціалістичних Недільних шкіл продовжив справу Лейбористської Церкви, як своєрідна «робітнича» релігійна секта, яка, дійсно, мала більшу популярність ніж Лейбористська Церква[4]. Але з початком Першої світової війни відбувся внутрішній поділ на тих, хто був проти війни і тих, хто мріяв здійснити т. зв. антинімецький «хрестовий похід». Саме «пацифістська позиція», яка культивувалася у середовищі Соціалістичних недільних шкіл, що сприяло їхньому зближенню із НРП.

На перший погляд, кількість соціалістичних недільних шкіл (СНШ) під час Першої світової війни зростала, переважно на заході Шотландії, оскільки тут були сильними антивоєнні настрої. Утім, багатьом працівникам військовий час надав реальне зростання заробітної плати, а, отже, це позначилося на їхньому ставленні до війни. Більшість нових членів, які вступали до СНШ у повоєнну добу, підтримували вже оновлену ліву позицію в НРП. Частина членів СНШ вступала до лав Комуністичної партії Великої Британії (КПВБ), але у 1922 КПВБ дистанціювалася від СНШ, адже Лейбористська партія, в свою чергу, офіційно відмовили КПВБ в асоційованому членстві. Загалом, станом на 1920 р. у Великій Британії діяло 10 союзів, які налічували 149 Соціалістичних Недільних шкіл[5].

В 20-х рр. XX ст. спалахнула нова хвиля суперечок між старими членами СНШ («ідеалістами») та новими активістами («мілітантами»). Цінності християнської етики, були вже менш актуальними для нових членів і рух СНШ почав асоціюватися, як більш радикальна течія британського Лейбористського руху 1930-х рр.

Першочерговою метою Незалежної робітничої партії було прагнення розірвати ті чисельні політичні зв'язки, які об'єднували тред-юніони з лібералами і консерваторами, і навчити ці організації займати незалежні позиції в політичних питаннях. На думку активістів НРП, усе це мало призвести до появи політичного робітничого руху.

Під впливом агітації, яку вела Незалежна робітнича партії, конгрес тред-юніонів у 1899 р. підтримав ініціативу створення «Комітету Робітничого Представництва». Саме завдяки діяльності цього «Комітету» і були закладені першооснови незалежного від лібералів робітничого руху в тогочасній британській політиці. Таким чином, Незалежну робітничу партію можна розглядати, як

[1] Mayhew, G. J. (1980). *The Ethical and Religious Foundations of Socialist Politics in Britain: First Generations and Their Ideals, 1884-1931.* (PhD thesis for the degree of Doctor Philosophy). University of York, 308.
[2] Reid, F. (1966). Socialist Sunday Schools In Britain, 1892-1939. *International Review of Social History, 11(1)*, 21. JSTOR digital library <www.jstor.org/stable/44581568> (2020, May, 29).
[3] Там само, 30.
[4] Там само, 38.
[5] Там само, 32.

«фундамент» Лейбористської партії, адже саме НРП займає центральне місце в розумінні витоків посилення лейборизму[1].

Слід звернути увагу на те, що на кінець XIX ст. НРП не була достатньо популярною. У 1895р. трохи більше 10 тис. осіб сплачували внески, як члени партії, але на початок 1901 р. і ця кількість зменшилась майже вдвічі. Найміцніші позиції партії були в Ланкаширі, Йоркширі, Центральних регіонах Шотландії. В цей час членська база НРП хоч і скорочувалася, але була більшою за Соціал-Демократичну Федерацію Х.М.Гайдмана, чисельність якої на 1902 р. становила приблизно 1700 чоловік[2].

НРП ще не мала масової підтримки і залишалась більш-менш потужною лише у містах, зокрема, в Бредфорді, де партія і утворилась. З іншого боку, її пропагандистська робота, а також робота інших соціалістичних товариств та їхніх періодичних видань була впливовою[3]. Треба зазначити, що багато читачів газет «Лейбор Лідер» (Labour Leader), «Кларіон» (Clarion) та локальних періодичних видань позитивно сприймали соціалістичні гасла НРП, однак партійні внески до її каси не сплачували. Це говорить про те, що британські робітники, поділяючи соціалістичні гасла ідейно, не усвідомлювали практичне значення матеріальних внесків до каси НРП або не могли їх сплачувати через скрутне матеріальне становище (в першу чергу це стосувалося робітників фізичної праці). Також, до 1918 р. не існувало механізму індивідуального членства, чіткої партійної програми. Найбільш відомий соціалістичний трактат Р. Блечфорда «Merrie England» (Весела Англія) продавався за одне пенні, у 1890-х рр. більше 1 млн. його копій було поширено серед робітників. Велика кількість асоційованих клубів і товариств утворилися довкола періодичного видання “Clarion” (Горн), заснованого Р. Блечфордом і А.М. Томсоном у 1891 р. Особливо поширеними були мережі велоклубів «кларіон» (виникла у 1894 в Бірмінгемі) і Кларіон-фургонів, які беруть початок із літа 1896 р. (діяли до 1929 р.), дитячі табори «кларіон» та драмгуртки «кларіон».

Треба сказати, що ідею організації пересувних агітаційних фургонів приписують Джулії Доусон, яка була серед авторів тижневика «Кларіон» (Clarion). Жінки-волонтерки їздили по країні проводячи мітинги просто неба. Вони продавали соціалістичну літературу і роздавали листівки. Кларіон-фургон №1 був заснований на честь відомої соціалістки-агітаторки Каролін Мартін (1867-1896). Необхідно наголосити, що життя волонтерок-агітаторів було нелегким. Вони часто помирали молодими, або сильно підривали своє здоров’я.

Перший тур Кларіон-фургонів, який очолювала Джулія Доусон, тривав із червня по вересень 1896 р. Тур охопив територію від Честера (через графства Чешир, Шропшир, Стеффордшир, Йоркшир, Дюркгейм, Нортумберленд) до Хартпула. Кожен день відбувалися зустрічі. Більшість заходів припадало на вихідний день. Пізніше очільниця туру звітувала, що копії «Веселої Англії», «Кларіону», листівок фабіанців поширювалися серед тих, хто відвідував ці зібрання, тисячами. Такі заходи знайомили британців різного матеріального становища та соціального походження із соціалістичними ідеями, вони поєднували освітню і пропагандистську функції.

В 1897 р. функціонували вже два фургони, один із яких здійснював агітацію на території від Брістоля у графстві Глоустершир до Монмаута у південному Уельсі. На перше його зібрання у Брістолі завітало 2 тис людей, завдяки цьому, упродовж двох днів було поширено тисячу копій збірки есеїв Р. Блечфорда «Весела Англія»[4]. Другий фургон використовували на узбережжі, в місті Стокпорт. На його базі влаштували дитячий табір для дівчат з незаможних родин Манчестера.

З 1900 р. Джон Брюс Глазір, який після К. Харді посів місце секретаря НРП, сприяв налагодженню відносин із активістами з «Кларіон». Із 1900 р. до агітації через кларіон-фургони долучилися провідні члени НРП: зокрема, секретар НРП Дж. Брюс Глазір протягом місяця брав участь в турах по Шотландії, а лідер Лейбористської партії і її перший Прем’єр міністр Дж. Рамзі Макдональд із дружиною протягом тижня. Проведену роботу виконавчий комітет НРП відзначив

[1] Laybourn, K. (1995). The Rise of Labour and the Decline of Liberalism: The State of the Debate. *History,* 80(259), 225. JSTOR digital library <www.jstor.org/stable/24422523> (2020, May, 29).

[2] Philips, G. (2001).*The Rise of the Labour Party*. Lnd., Routledge.,14. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=ul6IAgAAQBAJ&pg=GBS.PT4> (2020, May, 29).

[3] Там само, 14.

[4] Mayhew, G. J. (1980). *The Ethical and Religious Foundations of Socialist Politics in Britain: First Generations and Their Ideals, 1884-1931.* (PhD thesis for the degree of Doctor Philosophy). University of York, 309.

листом-подякою, направленим до редакції газети «Кларіон» (Clarion) в 1901р. Серед тогочасних джерел містяться інші вітальні повідомлення та інформація про матеріальну допомогу на подальший розвиток руху від «спонсорів»: графині Де Ла Уор, Дж. Холіяк, Волтера Крейна, а також священиків англіканської церкви: Джона Кліффорда, Стюарта Хедлама, Хенрі Скотта Холлана та інних[1].

Таким чином, Кларіон-фургони були потужним засобом поширення соціалістичних ідей. Рух «Кларіон» із кінця 1890-х років до початку Першої світової війни набирав сили, охоплюючи усе нові території і оновлюючи старі зв'язки на місцях, сприяв об'єднанню сил НРП, СДФ, Фабіанського товариства під своєю егідою. Тури продовжувалися до 1929 р., але наприкінці 20-х – на поч. 30-х XX ст. їм на зміну прийшли вже кіно-фургони, які посіли чільне місце в агітаційній компанії Лейбористської партії.

Важливим засобом впливу на тогочасний британський електорат була партійна періодичні видання. Лейбористська преса кін. XIX – поч. XX ст. представлена, головним чином, двома виданнями: "Labour Leader" (Лейбор Лідер) (до 1904 р. належала К. Харді, пізніше була у власності НРП) та "Clarion" (Горн) (була створена за сприянням Р. Блечфорда). Більшість провідних діячів соціалістичного руху в Британії віддавали перевагу "Clarion", як газеті, яка найбільше вплинула на формування їх соціалістичних поглядів. Наприкінці 1904 р., коли «Лейбор Лідер» (Labour Leader) перейшов у власність НРП, він мав наклад 13 тис. примірників, в той час як «Кларіон» (Clarion) мав наклад 52 тисячі примірників. В 1909 р. наклад «Лейбор Лідер» зріс до 43 тис. копій, а наклад «Кларіон» на травень 1908 р. сягнув до 80-90 тис. примірників в тиждень[2].

Завдяки фінансовій підтримці В.Х.Тейлора із Товариства Композиторів у жовтні 1912 р. було засновано газету "Daily Citizen" (Щоденник Громадянина), яка проіснувала до 1915 року. З кінця січня 1911 р. почала виходити газета "Daily Herald" (Щоденний вісник)[3]. Його редактором був радикальний політик, представник лівого крила партії, Джордж Ленсбері. Газета відображала ліворадикальні погляди. Треба визнати, що зазначені видання не були фінансово вигідними, оскільки не містили інформацію відверто розважального характеру, що традиційно приваблює широке коло читачів, тому потребували постійних витрат на своє утримання. Щоб втриматися на плаву протягом війни, "Daily Herald", приміром, змушена була змінити свій статус із «щоденної» до «тижневої» газети, утім, вже із кінця березня 1919 р. почала знову виходити щодня[4]. Ця газета Лейбористської партії продовжувала обстоювати радикальні погляди з позиції революційного синдикалізму. Утім, економічні труднощі змусили змінити радикальну тональність на ортодоксальну тред-юніоністську, загальноприйнятну для демократичної публіки. У середньому наклад лейбористської преси становив 100 – 150 тисяч примірників[5].

Партійні діячі зазначали, що регіональна лейбористська преса була популярнішою за провідну партійну "Daily Herald", завдяки тому, що враховувала місцеві особливості та потреби[6]. Партійні агітатори, такі як Егертон Уейк, Самуель Хіггенботтам і Херберт Дрінквотер, що були членами партії ще з часів заснування НРП, намагалися сприяти тому, аби місцеві осередки лейбористської партії засновували свої періодичні видання. Деякі місцеві організації сприйняли це з ентузіазмом. Найбільш успішно ця практика втілювалася у регіоні Мідлендсу. Тут на базі лейстерського «Піонеру» (Pioneer), провідного журналу НРП, виходили також бірмінгемський "Town Crier" (Міський Речник), "Nottingham Tribune" (Трибуна Ноттінгема) та газета міста Дербшир – «Worker» (Робітник). Таке об'єднання зусиль допомагало робити якісну періодику, яка повинна була у цьому зрівнятися із центральною газетою партії. ("Daily Herald").

---

[1] Там само.
[2] Там само, 156.
[3] Daily Herald. (26.01.1911) The British Newspaper Archive <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/BL/0000679/19110126/001/0001#> (2020, May, 29).
[4] Daily Herald. (31.03.1919) The British Newspaper Archive <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/search/results/1919-01-01/1919-12-31> (2020, May, 29)
[5] Beers, L. (2010). *Your Britain: Media and the Making of the Labour Party.* Cambridge: Harvard University Press, 25. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=JkVg1vqo0E4C&printsec=frontcover&dq=labour+party+books&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwj5mcq5ysjcAhUCfiwKHQoWA7I4ChDoAQhNMAU#v=onepage&q=labour%20party%20books&f=false> (2020, May, 29).
[6] Howard, C. (1983). Expectations Born to Death: Local Labour Party Expansion in the 1920s. *The Working Class in Modern British History*. Cambridge, 75-76.

На початку 20-х рр. XX ст. Виконавчий Комітет Лейбористської партії ухвалив рішення про щомісячне видання «Labour News», яке місцеві газети могли використовувати для наповнення своїх видань загальнопартійними новинами. Утім, передруковуючи ці матеріали, місцеві газети втрачали свій місцевий колорит, тому на 1924 р. лише 13 місцевих газет використовували "Labour News" для наповнення своїх видань[1]. Однак, без допомоги із центрального офісу більшість регіональних осередків британської Лейбористської партії не могла впоратись із виданням власної періодики, особливо через ускладнення економічної ситуації в країні. Провідними газетами на місцях були "Pioneers" (Піонери), які виходили в містах Вулвіч і Мертір, "Forward" (Вперед), яка виходила в Глазго та "Labour`s Northern Voice" (Голос робітників Півночі). Декілька нових газет з'явилося у 1925 р. Стимулом до їхньої появи стала ціла кампанія у пресі, яку розгорнули конкуренти лейбористів довкола резонансного «листа Г. Зінов'єва», який з'явився під час виборів 1924 р. Найбільш вигідною у фінансовому плані для партії була газета "Newport Labour Searchlight" (Лейбористське Світло Ньюпорта), яка виходила в графстві Монмаусшир (Уельс) накладом 3,5 тис. примірників на тиждень. Проведені нами дослідження місцевої періодики 1920-х рр. дозволяють стверджувати, що у більшості випадків тогочасні газети скидалися радше на сухі партійні бюлетені із офіційними фактами.

Загалом, на 1921 р. кількість провінційних щоденних газет у Великій Британії складала 41 ранкову і 85 вечірніх. Британці, в основному, полюбляли столичну пресу, утім у Шотландії читачі надавали перевагу місцевим виданням[2]. Порівнюючи із "Daily Mail", чий наклад на 1910 р. становив 1 млн. примірників, чи популярною у 1920-ті рр. серед жіноцтва газетою "Mirror" (Дзеркало), чи впливовою "Daily Chronicle", яка із 1918 по 1928 була власністю Д. Ллойд Джорджа, лейбористська преса у перші десятиріччя XX ст. була популярною серед порівняно невеликого кола соціалістичних симпатиків і прибічників НРП. Постійні матеріальні труднощі змушували редакторів змінювати інформаційне наповнення з метою розширення кола читачів, проте газети, загалом, залишалися фінансово нерентабельними. На цьому фоні преса конкурентів (лібералів і консерваторів) була більш популярною і поширеною.

Окремої уваги потребує висвітлення питання про роботу лейбористів із жіночим електоратом. Вони швидко зрозуміли, які можливості для них надала виборча реформа 1918 року, за якою електорат зріс утричі: із 7,7 млн. до 21,75 млн. чоловік[3]. На 1918 р. жінки складали майже 40% від загальної кількості виборців, і 43 % у 1924 р., що змушувало лейбористів уважно ставитися до цієї частини електорату[4]. Зокрема, для роботи із жіночою частиною британського суспільства було сформовано нові організації, однією з яких стала Жіноча Ліга Праці. Спочатку, у 1918 р., вона нараховувала 5,5 тис членів, а в 1925 р. до жіночих секцій вже входило майже 200 тис. осіб.

Жіночі організації були важливою складовою посилення Лейбористської партії в 20-х р XX ст. Як зазначав кандидат лейбористів від Шотландії, жінки були вагомим фактором перемоги «адже вони приводили байдужих до виборчих урн, позичали шалі і тримали немовлят, вони приносили хворих та вмираючих на матрацах і вони перемагали»[5]. У 1918 р., згідно партійної конституції, у виконавчому комітеті партії 4 місця надавалось жінкам. Першими від жіноцтва до нього увійшли Етель Сноуден, д-р Етель Бентам, Сюзан Лоуренс і міссіс Харрісон-Белл, яку в 1919 замінила Мері Макартур[6]. Треба відзначити, що партійне керівництво підтримувало тих жінок, які не були пов'язані із войовничим суфражизмом чи фемінізмом. Також, згідно конституції, з жінок, які мали

[1] Там само.
[2] Beers, L. (2010). *Your Britain: Media and the Making of the Labour Party.* Cambridge: Harvard University Press., 19. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=JkVg1vqo0E4C&printsec=frontcover&dq=labour+party+books&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwj5mcq5ysjcAhUCfiwKHQoWA7I4ChDoAQhNMAU#v=onepage&q=labour%20party%20books&f=false> (2020, May, 29).
[3] Butler, D., Butler, G. (1994). *British Political Facts, 1900-1994*. Lnd., 234.
[4] Pugh, M. (2010). *Speak For Britain! A new History of the Labour Party.* Lnd., 164. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=69EJz1ewsLIC&hl=ru&pg=GBS.PR4.w.3.0.4> (2020, May, 20).
[5] Philips, G. (2001).*The Rise of the Labour Party*. Lnd., Routledge, 57. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=ul6IAgAAQBAJ&pg=GBS.PT4> (2020, May, 29).
[6] Pugh, M. (2010). *Speak For Britain! A new History of the Labour Party.* Lnd., 165-166. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=69EJz1ewsLIC&hl=ru&pg=GBS.PR4.w.3.0.4> (2020, May, 20).

індивідуальне членство, стягувалися нижчі внески, що спрощувало їх входження до партійних лав[1]. На 1921 р. в Лейбористській партії нараховувалося близько 70 тис. жінок, у 1924 – 150 тис. і до початку 1928 р. – 250 тис[2].

Відповідно, зростала і кількість жінок-кандидаток від лейбористів на парламентських виборах. У шести виборчих кампаніях, які проходили у період із 1918 по 1931, їхня загальна кількість склала 116 осіб (приміром ліберали за цей же час виставили 69, а консерватори 35 жінок-кандидаток)[3]. Утім, зіставлення кількості кандидаток від жіноцтва і кількості тих, хто пройшов зрештою у британський Парламент, свідчить про те, що жіночі кандидатури не були, загалом успішними, що, свідчить про прорахунки партії. Зокрема, на виборах 1924 р. із 22 виставлених кандидаток перемогла тільки одна (Е. Вілкінсон від східного Мідлсборо), вибори, які відбулися в грудні 1923 р. були більш успішними, адже із 14 виставлених кандидатур перемогу здобули 3 представниці (С. Лоуренс від північного округу Вест Хем, М. Бондфілд від Норсхемптона та Дж. Джоунс від Норвіча)[4]. Партійний розкол 1931 р. майже загальмував виборчі досягнення і в жіночому представництві: із 36 кандидаток не пройшло жодної, якщо порівнювати з найбільш успішним 1929 р., коли із 30 кандидаток, місце в Парламенті отримали 9-ро[5].

Лейбористська партія наймала жінок на роботу як політичних агітаторів. Як і більшість перших кандидаток до британського Парламенту, вони були не одружені. Необхідно нагадати, що під час виборчої реформи 1918 р. було встановлено віковий ценз у 30 років. Жінка або її чоловік обов'язково мали бути внесеними до списку-реєстру місцевих виборців. Це зумовлювалося намаганням закріпити ситуацію, за якою жіноча складова електорату не мала перевищувати чоловічу, таке обмеження лишало приблизно 5 млн. жінок права голосу[6]. До вказаного реєстру також не вносили жінок, молодших за 30 років (їх нараховувалося приблизно 22%), які були представлені переважно робітницями найманої праці, були неодруженими, жили з батьками. Жіноцтво у віці від 30 років, яке вносили до списку, становило майже 8,5 млн. Як правило, у такому віці жінки вже були дружинами і матерями, консервативними у своїх поглядах і, відповідно, голосували переважно за консерваторів[7]. Саме тому, надання жінкам права голосу в результаті виборчої реформи 1918 р. згадується, як «виборча реформа (для) матерів» або «франшиза домогосподарства»[8]. Принагідно треба зазначити, що домашня роль жінки не ставилась під сумнів, навіть при врахуванні її вагомого політичного значення в розвитку Лейбористської партії.

Щорічно проводились конференції жіночої секції Лейбористської партії, де розглядалися питання здоров'я, опіки, дитячого добробуту, благодійності. Це було незвично як для традиційної політичної діяльності, тому деякі члени партії були занепокоєні, що їхня організація перетвориться на «партію домогосподарок». Дійшло навіть до того, що профспілки заперечували внесення до партійної програми пунктів про надбавки на сім'ю чи допомоги на дитину, бо вважали, що це неодмінно вплине на скорочення заробітної плати чоловіків в важких соціально-економічних умовах, в яких тоді жила країна.

Таким чином, протягом 20-х років XX ст. Лейбористська партія вчасно зреагувала на збільшення жіночого електорату в результаті виборчих реформ 1918 і 1928 рр. Остання надавала всезагальне виборче право особам від 21 року. Партія підтримувала жіночі організації, зробила обов'язковим входження 4 жінок до виконавчого комітету партії (ця структура зберігалася і на місцевому рівні). Згодом, жінки-лейбористки увійшли і до урядових структур: зокрема, у 1924 р. Маргарет Бондфілд було призначено секретарем Міністра Праці, а в 1929 р. вона навіть очолила це міністерство. Все це стало важливими кроками у залученні жіночого електорату на бік партії. Разом

[1] Там само.
[2] Там само.
[3] Butler, D., Butler, G. (1994). *British Political Facts, 1900-1994*. Lnd., 242.
[4] Pugh, M. (2010). *Speak For Britain! A new History of the Labour Party.* Lnd.,166. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=69EJz1ewsLIC&hl=ru&pg=GBS.PR4.w.3.0.4> (2020, May, 20).
[5] Butler, D., Butler, G. (1994). *British Political Facts, 1900-1994*. Lnd., 243.
[6] Butler, D.E. (1963). *The Electoral System in Britain since 1918.* Oxford, 15 *Questia – online library.* <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102002817> (2020, May, 20).
[7] Smith, H.L. (2014). *The British Women Suffrage Compaign 1866-1928*. Lnd – NY:Routledge, 90.
[8] Там само, 16.

з тим, партійне керівництво із обережністю ставилося до войовничо налаштованих суфражисток і феміністок, адже це заважало іміджу партії, як стабільної (конституційної) політичної сили.

Лейбористська партія успішно використовувала агітаційну машину профспілок, освітню функції фабіанців та соціалістичних недільних шкіл, альтернативну релігійність Лейбористської церкви та християнську риторику соціалістів з НРП для залучення більшої кількості виборців на свій бік. Партія усвідомила важливість залучення нових методів агітації, таких як преса, уважно поставилась до залучення жіночої складової електорату для зміцнення своїх позицій. Агітаційна робота кларіон-фургонів та поширення соціалістичної літератури і періодики підготували грунт, завдяки якому Лейбористська партія значно зміцнила свої позиції, що засвідчили її виборчі успіхи 1924 і 1929 років.

References:

1. Turner, J. (2009). *Labour's Lost Soul? Recovering the Labour Church* In M. Worley (Ed.), The Foundation of The British Labour Party: Identities, Cultures and Perspectives, 1900-1939. 236-261. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=Fki0YScKbA8C&printsec=frontcover&dq=labour+party&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiQ6-vAz8PcAhUB2CwKHZarCJk4ChDoAQhaMAc#v=onepage&q=labour%20party&f=false> (2020, May, 20). [in English].
2. Mayhew, G. J. (1980). *The Ethical and Religious Foundations of Socialist Politics in Britain: First Generations and Their Ideals, 1884-1931.* (Phd thesis for the degree of Doctor Philosophy). University of York. [in English]
3. Reid, F. (1966). Socialist Sunday Schools In Britain, 1892-1939. *International Review of Social History, 11*(1), 18-47. JSTOR digital library <www.jstor.org/stable/44581568> (2020, May, 29). [in English].
4. Laybourn, K. (1995). The Rise of Labour and the Decline of Liberalism: The State of the Debate. *History,* 80(259), 207-226. JSTOR digital library <www.jstor.org/stable/24422523 > (2020, May, 29). [in English].
5. Philips, G. (2001). *The Rise of the Labour Party*. Lnd., Routledge. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=ul6IAgAAQBAJ&pg=GBS.PT4> (2020, May, 29). [in English].
6. Daily Herald. (26.01.1911) The British Newspaper Archive <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/viewer/BL/0000679/19110126/001/0001#> (2020, May, 29). [in English].
7. Beers, L. (2010). *Your Britain: Media and the Making of the Labour Party.* Cambridge: Harvard University Press. Library project GoogleBooks <https://books.google.com.ua/books?id=JkVg1vqo0E4C&printsec=frontcover&dq=labour+party+books&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwj5mcq5ysjcAhUCfiwKHQoWA7I4ChDoAQhNMAU#v=onepage&q=labour%20party%20books&f=false> (2020, May, 29). [in English].
8. Howard, C. (1983). Expectations Born to Death: Local Labour Party Expansion in the 1920s. *The Working Class in Modern British History*. Cambridge. [in English].
9. Butler, D., Butler G. (1994). *British Political Facts, 1900-1994*. Lnd. [in English]
10. Pugh, M. (2010). *Speak For Britain! A new History of the Labour Party.* Lnd. Library project GoogleBooks <https://play.google.com/books/reader?id=69EJz1ewsLIC&hl=ru&pg=GBS.PR4.w.3.0.4> (2020, May, 20). [in English].
11. Butler, D.E. (1963). *The Electoral System in Britain since 1918.* Oxford. *Questia – online library.* <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=102002817> (2020, May, 20). [in English].
12. Smith, H.L. (2014). *The British Women Suffrage Compaign 1866-1928*. Lnd. – NY:Routledge. [in English].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.3

Dmytro Kruhliak
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1780-5142
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

SOCIO-POLITICAL PREREQUISITES FOR REFORM OF POWER DECENTRALIZATION IN UKRAINE (2010-2014)

Дмитро Кругляк
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Україна

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ РЕФОРМИ ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ ВЛАДИ В УКРАЇНІ (2010-2014 рр.)

The article examines socio-political prerequisites for reform of local self-government and territorial organization of power in Ukraine. The focus is on the political context of the reform, on the real state of local self-government in the run-up to change, and the involvement of government and civil society in addressing key issues of local self-government in Ukraine. The author also analyzes the connection of institutional problems of local self-government and local democracy with the emergence of tendencies towards regionalization, federalization and separatism. The author of the article concluded that the reform was ready on the eve of the Revolution of Dignity, but the government de facto had no political will. Instead, the government tried to centralize power and change the foreign policy vector, which eventually delayed the resolution of systemic problems in local government and threatened the sovereignty of the country.

Keywords: local self-government, administrative-territorial structure, decentralization, regionalization, separatism.

Реформа децентралізації влади в Україні, започаткована 1 квітня 2014 року розпочала новий етап модернізації існуючої моделі місцевого самоврядування, системи регіонального управління та адміністративно-територіального устрою в Україні. Безумовно, маховик перетворень, покликаний перебудувати систему організації влади на місцях, ще тільки набирає обертів, незважаючи на те, що станом на квітень 2020 р. в Україні, внаслідок реформи було утворено 982 об'єднані територіальні громади (ОТГ) (156 – міські ОТГ; 262 – селищні ОТГ; 564 – сільські ОТГ)[1], наразі процес триває і наприкінці 2019 – у 2020 рр. новообраний Президент України В. Зеленський, Верховна Рада України та Кабінет Міністрів підтримали необхідність завершення реформи, що може свідчити про наближення фінальної стадії цього процесу. Та, вже сьогодні ми можемо розглядати підґрунтя реформи та її передумови, з огляду на завершеність попереднього етапу, що й призвів до необхідності її проведення.

Метою цього дослідження є з'ясування суспільно-політичних передумов реформи децентралізації влади в Україні, в першу чергу, в контексті впливу на процес формування національної моделі місцевого самоврядування. Разом з тим, ми звернемо увагу на загальне тло часу і простору у якому перебували владні інституції України напередодні та на момент старту реформи.

Досягнення мети дослідження передбачає виконання наступних **завдань**:

1. Охарактеризувати суспільно-політичний контекст напередодні реформи децентралізації влади в Україні.
2. Проаналізувати становище місцевого самоврядування та участь політичного керівництва країни у здійсненні місцевої і регіональної політики в цей період.
3. З'ясувати позиції сторін, що ініціювали пожвавлення розгляду питань реформування місцевого самоврядування та адміністративно-територіального устрою України.

[1] Портал «Децентралізація» (2020). *Об'єднання громад: перелік громад* <https://decentralization.gov.ua/gromada> (2020, квітень, 15).

Виклад основного матеріалу. Інституціональна історія місцевого самоврядування в Україні складна і неоднозначна. Однак, модель місцевого самоврядування, яка виникла в 1990-ті рр. зі здобуттям Україною незалежності і була закріплена у Конституції та профільних нормативно-правових актах держави від самого початку подавала великі надії на розбудову в Україні демократичного суспільства і водночас не сприяла фактичній реалізації самоврядного потенціалу українського народу, адже із самого початку містила чимало недоліків, неузгодженостей і безпосередніх правових колізій.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. У науковій літературі дослідженню проблем місцевого самоврядування та адміністративно-територіального устрою присвячено ряд праць вітчизняних та закордонних вчених. Становище місцевого самоврядування у процесі інституціоналізації та напередодні реформи децентралізації розглядають у своїх працях Б. Андресюк, О. Батанов, О. Бондаренко, Я. Верменич, О. Євтушенко, В. Заблоцький, Н. Камінська, В. Кампо, Ю. Ковбасюк, М. Пухтинський, А. Ткачук, В. Федоренко, Ю. Шемшученко та інші.

Джерельну і нормативну базу статті складають Конституція України, Європейська хартія місцевого самоврядування, Закон України «Про Місцеве самоврядування в Україні», Закон України «Про місцеві державні адміністрації», Концепція реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні, а також ґрунтовні щорічні аналітичні звіти «Місцеве самоврядування в Україні», підготовлені Асоціацією міст України, офіційні урядові електронні ресурси реформи децентралізації тощо.

Безумовно, негативні тенденції накопичувались в українській системі організації влади і суспільно-політичному полі протягом двох десятиліть. Зрештою, ми не можемо не згадати і невдалі спроби реформування розподілу повноважень між державною владою і місцевим самоврядуванням, у 2004-2006 рр. та у 2008-2010 роках[1]. Жодна з цих ініціатив, однак, не стала каталізатором реальних змін, з різних причин. Проте, тепер ми точно знаємо, що з моменту обрання Президентом України В. Януковича, сумнозвісного своєю злочинною політикою, що значною мірою призвела до численних жертв і втрати територіальної цілісності України, жодна з цих демократичних ініціатив, спрямованих на розбудову місцевого самоврядування і громадянського суспільства зрештою не знайшла підтримки, навіть більше, скасовувалися попередньо розроблені і узгодженні пакети реформ, як у випадку з Концепцією реформи місцевого самоврядування[2], схваленої розпорядженням Кабінету Міністрів України за №900-р, від 29 липня 2009 року[3].

Звісно, цілковито передбачити Революцію Гідності, жертв режиму тодішнього президента-втікача, подальшу анексію Кримського півострова та Війну на Сході України годі було сподіватись, однак, деякі суттєві тенденції дійсно мали місце в суспільно-політичному контексті зі зміною вищого керівництва державу, у зв'язку із виборами 2010 та 2012 років.

Так, новообране керівництво держави провадило, за влучним висловом А. Ткачука політику «нової повзучої централізації» влади[4]. По-перше, було незаконно, як пізніше встановило слідство, рішенням Конституційного Суду України, скасовано комплекс змін до Конституції України, від 8 грудня 2004 р., що фактично повернуло Україну до президентсько-парламентської моделі управління за Конституцією 1996 р., новообраний Президент зосереджував у своїх руках значні владні повноваження, а Верховна Рада України втратила велику частку повноважень.

Також було проведено ряд поспішних змін до виборчого законодавства й з рядом порушень проведено чергові місцеві і регіональні вибори 2010 р., а пізніше, у 2012 р., під тиском соціологічних маніпуляцій, пропаганди та підкупу ситуація повторилась з обранням нового підконтрольного складу парламенту. Такі тенденції, а також, переслідування політичних опонентів призвели до значного падіння рівня демократії в Україні, так, ще в 2010 р. експертні оцінки Європейського Парламенту, Парламентської Асамблеї Ради Європи та уряду США – унаочнювали,

[1] Федоренко, В. Л., Чернеженко, О. М. (2017). *Конституційні моделі місцевого самоврядування у державах-учасницях ЄС, Швейцарії та Україні.* Київ: Видавництво Ліра-К, 186-187.

[2] Куйбіда, В. (2008). Концепція реформи місцевого самоврядування (проект). *Європейські орієнтири місцевого і регіонального розвитку: Збірник матеріалів і документів.* Київ: Видавництво Академії муніципального управління, 448-459.

[3] *Постанова про схвалення Концепції реформи місцевого самоврядування, 2009* (Кабінет Міністрів України). *Офіційний сайт Верховної Ради України* <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/900-2009-р> (2020, квітень, 15).

[4] Prometheus.org.ua. (2017). *Децентралізація в Україні – теорія та практика.* <https://edx.prometheus.org.ua/courses/course-v1:Prometheus+DC101+2017_T4> (2020, квітень, 15).

що Україна в той час, після 5 років демократичного поступу, опинилась у колі країн з «гібридним» становищем демократії, а отже, ставала на шлях авторитаризму[1].

Подальші події: суспільно-політична конфронтація, падіння рівня довіри до влади та численні політичні протести, що зрештою вилились у Революцію Гідності 2013-2014 рр. не є предметом нашого дослідження, однак, серед цього виру боротьби і кровопролиття, ми маємо звернути увагу на декілька аспектів: на сам акт відмови від підписання Угоди про асоціацію з Європейським Союзом, а також, пізніше на спробу політичного керівництва країни, яке втрачало владу, підбурити населення південно-східних областей до конфронтації і сепаратизму на тлі падіння виконавчої вертикалі і значної регіоналізації управління на місцях. Незважаючи на те, що ці аспекти тісно між собою пов'язані, як причинно-наслідковим зв'язком, так і в якості загроз суспільно-політичній стабільності України та навіть державному суверенітетові, однак, на нашу думку, у частині впливу на модернізаційні потуги у місцевому самоврядуванні, такі явища мали нищівний, але різнорідний характер.

Так, відмова від підписання Угоди з ЄС за ініціативою української сторони фактично спричиняла цілий пакет наслідків для місцевого самоврядування. По-перше, позбавляла вітчизняне місцеве самоврядування можливостей прогресивного розвитку за європейськими стандартами якості, у випадку потенційного приєднання до кола впливу ЄС, не кажучи вже про ймовірне переорієнтування на «цінності», що панують у Митному союзі. По-друге, навіть нереформовані органи місцевої влади і самоврядування були в очікуванні інвестиційних можливостей ЄС, на прикладі потужного інфраструктурного розвитку громад у країнах Європи[2]. Третім і неконтрольованим наслідком такого рішення якраз була «неоднозначна реакція як усього суспільства, так і органів місцевого самоврядування різних рівнів та різних регіонів»[3]. Спільним болем суспільства усієї України якраз і були: неспроможність громад, недофінансованість місцевого самоврядування, організаційна неорганічність розвитку регіонів тощо, це природні проблеми недобудованої моделі місцевого самоврядування в Україні, однак, дії влади та гібридне тривале втручання Російської Федерації, як ми бачимо, стало каталізатором посилення болю глибокої регіоналізації країни[4]. І таким чином, під тиском пропаганди, з одного боку, і вистражданого вибору з іншого, країна, за умов зламу владної вертикалі, з невміло керованої, регіоналізованої і централізованої стала на поріг федералізації, сепаратизму і війни.

Поза сумнівом, порушення Росією суверенітету України та діяльність, що цьому передувала, мають бути вивчені, задокументовані та відповідно кваліфіковані, однак, в контексті нашого дослідження, звернімо увагу на дії влади і провладних сил в контексті сприяння агресивним намірам сусідньої держави. Такі дії мали місце у спробі організації Харківського з'їзду депутатів всіх рівнів з південно – східних областей та Автономної Республіки Крим[5], а також у ряді відомих виступів представників обласних та районних рад з сепаратистськими закликами. В даному випадку, звертаємо увагу саме на заклики, що передували сумнозвісним захопленням територій сепаратистами. І знову бачимо спробу використати «регіональну опору» провладних сил, базовану на штучній суспільно-політичній регіоналізації як і у випадку сепаратистських закликів 2004 р.[6], а також відносній слабкості та бідності місцевого самоврядування, що за умов падіння центру та відсутності керованості і водночас слабкій саморегуляції, часто не мала змоги вживати рішучих заходів щодо протидії незаконним діям воєнізованих груп, не кажучи вже про парад референдумів, що не мав під собою жодних правових підстав.

Яким же чином у досить централізованій, як ми вже розглянули, країні могли виникнути тенденції до регіоналізації, федералізації та сепаратизму? Безумовно, варто дослідити характер цих явищ, їх взаємозв'язок із державною політикою у сфері місцевого самоврядування та регіонального управління, а також із зовнішніми впливами на їх появу.

---

[1] Пітцик, М. (2010). *Місцеве самоврядування в Україні в 2010 році.* Київ: Асоціація міст України, 28-36.

[2] Ведерникова, И. (2014). Децентрализация: войдет ли Украина в открытую дверь, как Польша в 1989? *Зеркало недели.* <https://zn.ua/internal/decentralizaciya-voydet-li-ukraina-v-otkrytuyu-dver-kak-polsha-v-1989-m-_.html> (2020, квітень, 18).

[3] Пітцик, М. (2013). *Місцеве самоврядування в Україні в 2013 році.* Київ: Асоціація міст України, 88.

[4] Верменич, Я. (2018). *Феномен пограниччя: Крим і Донбас в долі України.* Київ: Інститут історії України НАН України, 7-20.

[5] Адамович, С. (2016). Всеукраїнські з'їзди депутатів всіх рівнів у 1991, 2004, 2008, 2014 рр. як засіб збереження влади проросійських панівних верств. *Вісник Прикарпатського університету. Історія, 28*, 49-51.

[6] Там само, 47-50.

Розпочнемо із регіоналізації і звернемо увагу, що в даному контексті, розуміючи багатозначність цього терміну, вживаємо його саме у негативному значенні, а саме, як процесу виникнення диспропорції у розвитку окремих територій, за рахунок взаємозв'язку з центральною владою, що призводить до неправомірного і нерівномірного забезпечення інтересів окремих регіонів за умов різного рівня лояльності до політичної влади[1].

Таке явище, на наш погляд, сформувалось ще до приходу Партії Регіонів до влади, воно сформувалось внаслідок ручного управління територіями за президенства Л. Кучми і остаточно кристалізувалось на піку політичного протистояння під час та після Помаранчевої революції, під впливом популізму, політичної пропаганди і не виключено, за участі Російської Федерації, адже знову ж таки, ми можемо пригадати так званий «Перший Всеукраїнський з'їзд народних депутатів та депутатів місцевих рад» у м. Сєвєродонецьк, 28 листопада 2004 р.[2], який на щастя завершився провалом сепаратистських настроїв, однак, безумовно, підігрів деякі нездорові настрої населення. Це і подальші місцеві вибори на тлі політичних баталій за новою системою, призвели до політизації місцевих рад[3], які проіснували до приходу В. Януковича до влади і стояли на заваді консолідації суспільства довкола дійсних проблем місцевого значення.

З приходом у 2010 р. нової влади, інтерес і увага до самоврядування взагалі зникли, спершу фактично не потрапивши до президентської стратегії, потім, ігноруючись як предмет уваги політичних еліт і зрештою, нехтування закликами міжнародних спостерігачів та громадськості до необхідності реформування національної моделі місцевого самоврядування[4], в тому числі, призвело до вже відомих нам історичних подій. На місцевому рівні владу цікавив здебільшого ресурсний та фінансовий інтерес, тож, не дивно, що в такому разі простіше було обмежити потенційні повноваження місцевої влади і керувати в ручному режимі більш масштабними регіонами. Пізніше ми ще повернемось до цього питання.

Що ж до федералізації та сепаратизму, то ці явища між собою мають безпосередній зв'язок. Звісно, федералізм як такий, явище багатогранне і має семантично негативне навантаження тільки в окремих випадках[5]. Таким випадком, зокрема, є і спроба «федералізувати» суверенну Україну, яка згідно з Конституцією є унітарною державою[6], тож, такі спроби, тим більше під впливом зовнішніх чинників і в кризовий час є особливо цинічними і небезпечними. Проте, маємо констатувати, що саме на хвилі перемоги Революції Гідності загроза федералізації країни, як менше зло, як вимога і як потреба регіонів представлялось представниками політичної реакції, яка фактично втратила державну владу, як інструмент умиротворення південно-східних регіонів, на тлі їх спроб проведення сепаратистських псевдореферендумів. Звісно, сьогодні ми можемо побачити неспростовні докази російського сценарію, що мав на меті порушення суверенітету і територіальної цілісності України з метою її політичного контролю, однак на початку 2014 р. однозначно передбачити масштаби агресії видавалося доволі складним.

У контексті вищесказаного, варто проаналізувати становище місцевого самоврядування та ставлення керівництва держави до питань місцевого і регіонального значення. Щоб зрозуміти це, достатньо звернути увагу на участь влади у процесі реформування місцевого самоврядування – однієї з базових основ демократичного суспільства.

Як ми вже розглянули, на момент приходу до влади В. Януковича у 2010 р., система місцевого самоврядування вже мала ряд суттєвих проблем: по-перше, існуюча модель не відповідала ухваленій у 1997 р. Верховною Радою України Європейській хартії місцевого самоврядування[7],

---

[1] Карасевич, А., Шачковська, Л. (2016). Регіоналізм. *Політологічна енциклопедія.* Умань: ФОП Жовтий, О.О., *6,* 42-51.

[2] Адамович, С. (2016). Всеукраїнські з'їзди депутатів всіх рівнів у 1991, 2004, 2008, 2014 рр. як засіб збереження влади проросійських панівних верств. *Вісник Прикарпатського університету. Історія, 28*, 47-50.

[3] Заблоцький, В. (2013). *Взаємодія держави та місцевого самоврядування України в історичній ретроспективі.* Луганськ: ЛНУ ім. Тараса Шевченка, 197-199.

[4] Пітцик, М. (2010). *Місцеве самоврядування в Україні в 2010 році.* Київ: Асоціація міст України, 17-18.

[5] Карасевич, А., Шачковська, Л. (2016). Федералізм. *Політологічна енциклопедія.* Умань: ФОП Жовтий, О.О., *8,* 327-334.

[6] Тацій, В.Я. (ред.) (2011). *Конституція України: науково-практичний коментар*. Харків: Право, 15-16.

[7] *Європейська хартія місцевого самоврядування, 1985* (Рада Європи). *Офіційний сайт Верховної Ради України* < https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_036> (2020, квітень, 15).

тобто не виконувала взятих на себе Україною зобов'язань у побудові демократичного суспільства, з ефективним делегуванням повноважень місцевим громадам за принципом субсидіарності, по-друге, існуюче місцеве самоврядування базувалося на адміністративно-територіальній основі, що уходила корінням в СРСР і не мала нічого спільного з органічним розвитком громад і територій, по-третє, замість системи представництва інтересів громад, місцева влада здебільшого представляла партійні інтереси центральної влади і сприяла регіоналізації, в найгіршому її розумінні. Останнє твердження ми вже частково розглянули вище, а от на інших двох аспектах зупинимось детальніше.

Було б несправедливим сказати, що організаційна модель місцевого самоврядування якось занепала або перестала ефективно функціонувати безпосередньо напередодні реформи, чи то за каденції В. Януковича. Очевидно, що системні і ґрунтовні інституціональні проблеми самоврядування були наслідком досить непослідовного і неповного транзиту від авторитаризму до демократії[1]. Загалом процес демократизації і побудови організаційно-правових основ місцевого самоврядування і механізмів локальної демократії значною мірою залежав від домінуючих у суспільстві тенденцій, як і в інших країнах пострадянського простору.

Натомість, справедливим є те, що, оскільки, в Україні все ж є основні ознаки демократичного суспільства, то кожне чергове законне оновлення політичної еліти несе з собою і нові очікування та перспективи. Саме такими, на нашу думку, словами можна було б окреслити стан громадянського суспільства і, зокрема, тої його частини, що переймалась необхідністю довгоочікуваної реформи місцевого самоврядування.

Так, у 2010 р. представники та актив місцевого самоврядування, зокрема представлені однією з найпотужніших організацій у цій сфері – Асоціацією міст України, очікували на підтримку новообраним президентом розробленої протягом 2008-2010 років[2]. Концепції реформування місцевого самоврядування в Україні та законопроектної бази, яка б за належної політичної волі керівництва держави та консенсусу між усіма гілками влади могла б сприяти реформуванню цієї сфери протягом 2011 – 2014 рр. Проте так не сталося і у підсумку, 2010 р. «став роком не прогресу, а обмеження правових та фінансових ресурсів місцевого самоврядування в Україні»[3].

Окрім цього, 31 жовтня 2010 р. пройшли місцеві вибори за нашвидкуруч зміненим законодавством, яке знайшло чимало негативних відгуків від іноземних спостерігачів та сигналізували про чергові маніпуляції порівняно з попереднім п'ятирічним терміном демократизації в країні.

Подібний висновок експертів бачимо і у 2011 р., цей рік для реформи місцевого самоврядування вони назвали «втраченим»[4], адже було остаточно відхилено напрацювання ініціаторів реформи за 2008-2010 рр., натомість же, влада запропонувала власну Концепцію реформування місцевого самоврядування, яка, до слова, «не мала істотних відмінностей» від скасованої[5], але це потягнуло за собою потребу подальших обговорень, громадських слухань та інших процедур, які насправді забирали в суспільства час.

2012 р. був роком імітації владою підтримки та «бурхливої діяльності» довкола реформування системи місцевого самоврядування, територіальної організації влади, системи підготовки органів державного управління на місцях тощо. За дорученням Президента України, від 25.01.2012 р. новий проект Концепції було розроблено і передано до Адміністрації Президента, щоб розглянути 19 вересня 2012 р. на засіданні Ради Регіонів, однак, в останній момент питання було вилучене з порядку денного, а в подальшому пропонувалося «активізувати діяльність робочої групи» з цих питань[6].

Для представників місцевого самоврядування у 2013 р. стало зрозумілим затягування процесу реформи, адже розроблена і багаторазово затверджена чергова редакція проєкту Концепції реформи місцевого самоврядування та територіальної організації влади, лише в лютому 2013 р. надійшла до Адміністрації Президента України. І тому, навесні і влітку 2013 року проєкт Концепції проходив

[1] Хантингтон, С. (2003). *Третья волна. Демократизация в конце XX века.* Москва: РОССПЭН, 130-131.
[2] Пітцик М. (2010). *Місцеве самоврядування в Україні в 2010 році.* Київ: Асоціація міст України, 59-60.
[3] Там само.
[4] Пітцик М. (2011). *Місцеве самоврядування в Україні в 2011 році.* Київ: Асоціація міст України, 66.
[5] Там само.
[6] Пітцик М. (2012). *Місцеве самоврядування в Україні в 2012 році.* Київ: Асоціація міст України, 18-19.

ряд нових обговорень, оцінок, розглядів, аж поки 22 жовтня 2013 р. Прем'єр-міністр М. Азаров надіслав Главі держави відповідний проєкт Указу Президента про її затвердження[1].

Незважаючи на те, що згідно з експертною оцінкою[2], хоч проєкт Концепції і було погоджено з представниками громадськості, однак фактично, нова законодавча база містила чимало «запобіжників» для комфорту центральної влади, все ж ця реформа мусила наблизити Україну до європейських стандартів місцевого самоврядування та регіональної політики. Однак, Указ Президента, винесений спочатку до Саміту глав держав – членів ЄС у Вільнюсі (29 листопада 2013 р.), а потім до Дня місцевого самоврядування (7 грудня), все ж за невідомих обставин питання так і не було розглянуте, а документ підписаний, в той час як через відомі обставини в Україні розпочались події, що увійшли в історію як Революція Гідності.

Зимове протистояння 2013 – 2014 рр., розпочавшись як протест проти відмови влади від підписання Угоди про асоціацію з ЄС, зрештою заповнило весь суспільно-політичний вакуум, що сформувався за каденції В. Януковича і Партії Регіонів. Чимало питань, які свідомо, або за недалекоглядністю роками, незважаючи на протести громадськості, відсувалися з політичної площини, чи цілковито піддавалися викривленням і маніпуляціям – враз постали на порядку денному.

Подібна ситуація була і з реформою місцевого самоврядування. Новостворений Уряд в особі Прем'єр-міністра А. Яценюка та віце-прем'єр-міністра В. Гройсмана, екс очільника м. Вінниця, майже одразу після призначення задекларував намір здійснити цю давно назрілу реформу найближчим часом[3]. За підтримки громадськості та Асоціації міст України, при Міністерстві регіонального розвитку, будівництва та житлово-комунального господарства України було утворено робочу групу, яка складалась із фахівців міністерства та зовнішніх експертів. Протягом березня 2014 р. робоча група доопрацювала проєкт, повернувши вилучені попередньою владою аспекти, і після короткого, але інтенсивного обговорення з представниками місцевих рад, зокрема, на нараді Прем'єр-міністра з міськими головами 25 березня та на Форумі місцевого самоврядування у Львові, 27-28 березня , вже 1 квітня 2014 р. Концепція реформи місцевого самоврядування та територіальної організації влади була схвалена розпорядженням Уряду №333-р разом з повернутим до тексту баченням орієнтовного розподілу повноважень між рівнями місцевого самоврядування та між органами місцевого самоврядування і місцевими органами виконавчої влади.

Таким чином, ми можемо дійти до наступних висновків: незважаючи на тривалу неврегульованість та незрівноваженість місцевого самоврядування та регіональної політики в Україні після фактичної організаційно-правової регуляції цієї сфери та імплементації принципів Європейської хартії місцевого самоврядування, протягом 2000-х рр., що було характерним для транзитного періоду від соціалізму до демократії, напередодні приходу до влади В. Януковича нормативно-правова та організаційна база для проведення реформи місцевого самоврядування та територіальної організації влади була готова і значною мірою схвалена провідними фахівцями та громадськими об'єднаннями органів місцевого самоврядування. Однак, нова влада, натомість, своїми діями та бездіяльністю поглибила кризу муніципальної влади, скоротивши ресурси місцевого самоврядування, поглибивши регіоналізацію України у найгіршому вимірі цього явища і наостанок, позбавивши громадянське суспільство надії на модернізацію місцевого самоврядування за підтримки міжнародних партнерів. Останнім штрихом і наслідком «повзучої централізації» після зламу вертикалі влади були відверто злочинні заклики деяких представників Партії Регіонів до федералізації і сепаратизму з трибун місцевих рад.

References:

1. Adamovych, S. (2016). Vseukrayinski zyizdy deputativ vsikh rivniv u 1991, 2004, 2008, 2014 rr. yak zasib zberezhennya vlady prorosijskykh panivnykh verstv [Ukrainian Congress of deputies of all levels in 1991, 2004, 2008, 2014 as the mean of the pro-Russian ruling strata's power preserving.]. *Visnyk Prykarpatskogo universytetu. Istoriya,* [Bulletin of the Carpathian University. History,] *28*, 49-51. [in Ukrainian].
2. Decentralizaciya v Ukrayini – teoriya ta praktyka [Decentralization in Ukraine – theory and practice]. (2017). *Prometheus.org.ua* <https://edx.prometheus.org.ua/courses/course-v1:Prometheus+DC101+2017_T4> (2020, April, 15). [in Ukrainian].

[1] Пітцик М. (2013). *Місцеве самоврядування в Україні в 2013 році.* Київ: Асоціація міст України, 73-74.
[2] Там само, 71-72.
[3] Пітцик М. (2014). *Місцеве самоврядування в Україні в 2014 році.* Київ: Асоціація міст України, 4.

3. Fedorenko, V. L., Chernezhenko, O. M. (2017). *Konstytucijni modeli miscevogo samovryaduvannya u derzhavax-uchasnycyax YeS, Shvejczariyi ta Ukrayini* [Constitutional models of local self-government in the EU member States, Switzerland and Ukraine]. Kyiv: Lira-K. [in Ukrainian].
4. Huntington, S. (2003). *Tretya volna. Demokratyzacyya v konce XX veka* [The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century]. Moscow: ROSSPJeN. [in Russian].
5. *Postanova pro skhvalennya Koncepciyi reformuvannya miscevogo samovryaduvannya ta terytorialnoyi organizaciyi vlady v Ukrayini, 2014* (Kabinet Ministriv Ukrayiny) [Decree on approving the Concept of reforming local self-government and territorial organization of government in Ukraine, 2014 (Cabinet of Ministers of Ukraine)]. *Ofitsiynyy sayt Verkhovnoyi Rady Ukrayiny* [Official site of the Verkhovna Rada of Ukraine]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/333-2014-p> (2020, April, 15). [in Ukrainian].
6. *Postanova pro skhvalennya Koncepciyi reformuvannya miscevogo samovryaduvannya 2009* (Kabinet Ministriv Ukrayiny) [Decree on approving the Concept of reforming local self-government, 2009 (Cabinet of Ministers of Ukraine)]. *Ofitsiynyy sayt Verkhovnoyi Rady Ukrayiny* [Official site of the Verkhovna Rada of Ukraine]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/900-2009-p> (2020, April, 15). [in Ukrainian].
7. Karasevych, A., Shachkovska, L. (2016) *Regionalizm. Politologichna encyklopediya* [Regionalism. Political Science Encyclopedia]. Uman: FOP Zhovtyj, O.O., *6*, 42-51. [in Ukrainian].
8. Karasevych, A., Shachkovska, L. (2016). *Federalizm. Politologichna encyklopediya. Knyga 8* [Federalism. Political Science Encyclopedia]. Uman: FOP Zhovtyj, O.O., *8*, 327-334. [in Ukrainian].
9. Tatsiy, V.Y. (ed.) (2011). *Konstytutsiya Ukrayiny: naukovo-praktychnyy komentar* [The Constitution of Ukraine: scientific and practical commentary]. Kharkiv: Pravo. [in Ukrainian].
10. Kujbida, V. (2008). Koncepciya reformy miscevogo samovryaduvannya (proekt) [The concept of local self-government reform (project)]. *Yevropejski oriyentyry miscevogo i regionalnogo rozvytku: Zbirnyk materialiv i dokumentiv.* [European Landmarks for Local and Regional Development: Collection of Materials and Documents.] Kyiv: Vydavnycztvo Akademiyi municypalnogo upravlinnya, 448-459. [in Ukrainian].
11. Portal Decentralizaciya (2020). *Obyednannya gromad: perelik gromad* [Community unions: a list of communities]. <https://decentralization.gov.ua/gromada> (2020, April, 15). [in Ukrainian].
12. Pitcyk, M. (2010). *Misceve samovryaduvannya v Ukrayini v 2010 roci* [Local self-government in Ukraine in 2010]. Kyiv: Asociaciya mist Ukrayiny. [in Ukrainian].
13. Pitcyk, M. (2011). *Misceve samovryaduvannya v Ukrayini v 2011 roci* [Local self-government in Ukraine in 2011]. Kyiv: Asociaciya mist Ukrayiny. [in Ukrainian].
14. Pitcyk, M. (2012). *Misceve samovryaduvannya v Ukrayini v 2012 roci* [Local self-government in Ukraine in 2012]. Kyiv: Asociaciya mist Ukrayiny. [in Ukrainian].
15. Pitcyk M. (2013). *Misceve samovryaduvannya v Ukrayini v 2013 roci* [Local self-government in Ukraine in 2013]. Kyiv: Asociaciya mist Ukrayiny. [in Ukrainian].
16. Pitcyk, M. (2014). *Misceve samovryaduvannya v Ukrayini v 2014 roci* [Local self-government in Ukraine in 2014]. Kyiv: Asociaciya mist Ukrayiny. [in Ukrainian].
17. Vedernikova, I. (2014). Decentralizacija: vojdet li Ukraina v otkrytuju dver, kak Polsha v 1989? [Decentralization: Will Ukraine enter the open door like Poland did in 1989?] *Zerkalo nedeli (2014, Ijul, 18)* [The mirror of the week (2014, July, 18)]. <https://zn.ua/internal/decentralizaciya-voydet-li-ukraina-v-otkrytuyu-dver-kak-polsha-v-1989-m-_.html> (2020, April, 15). [in Russian].
18. Vermenych, Ya. (2018). *Fenomen pogranychchya: Krym i Donbas v doli Ukrayiny* [Border phenomenon: Crimea and Donbass in the fate of Ukraine]. Kyiv: Instytut istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny. [in Ukrainian].
19. *Yevropeyska khartiya mistsevoho samovryaduvannya, 1985* (Rada Yevropy) [European Charter of Local Self-Government, 1985 (Council of Europe).]. *Ofitsiynyy sayt Verkhovnoyi Rady Ukrayiny* [Official site of the Verkhovna Rada of Ukraine]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_036> (2020, April, 15). [in Ukrainian].
20. Zabloczkyj, V. (2013). *Vzayemodiya derzhavy ta miscevogo samovryaduvannya Ukrayiny v istorychnij retrospektyvi* [Interaction between the state and local self-government of Ukraine in historical retrospect]. Lugansk: LNU im. Tarasa Shevchenka. [in Ukrainian].

PARTICULAR ISSUES OF PHILOSOPHY

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.4

Anastasiia Prushkovska
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2419-8755
Odesa I.I. Mechnikov National University, Ukraine

BATAILLE'S ONTOLOGY OF INNER EXPERIENCE AND ITS BASIS IN DESCARTIAN TRADITION METAPHYSICS

Анастасія Прушковська
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, Україна

ОНТОЛОГІЯ «ВНУТРІШНЬОГО ДОСВІДУ» БАТАЯ У ЇЇ ВІДШТОВХУВАННІ ВІД ТРАДИЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ ДЕКАРТА

The paper reveals the role of the notion of fortune in Descartes' philosophy in comparison with the concept of chance, central to Bataille's philosophy (based on Passions of the Soul and Inner Experience). The author demonstrates how the differences introduced by Bataille sharpen the differences between them and at the same time emphasize that his approach is grounded on the Cartesian one. Descartes' fortune marks a space of ignorance and delusion that opposite to Divine Providence and Ratio. Bataille's chance assumes ontological dimensions and, keeping the attributes of classical fortune, becomes a force that creates and threads the world. Bataille, criticizing the rational, religious, and productive dogmatism of classical philosophy, presents an alternative ontology of contingency, characterized by the understanding of man as a chance opened to the world and others in contrast to isolated, self-sufficient cogito.
Keywords: the passions of the soul, inner experience, fortune, chance, ontology of chance.

Вступ. XX століття, особливо структуралізм і феноменологія Гайдеггера, критикують ідею суб'єкта як тимчасової цілісності, ідентичності і континуальности, натомість пропонуючи суб'єкта множинного, нетотожного і фрагментарного. Трансцендентальне Я стає фікцією, наділеною ідеальними позитивними атрибутами, якими не володіє емпіричний суб'єкт. Натомість в онтологіях негативності людина є представником або втілювачем ніщо. У Хайдеггера це виражено в можливості людини екзистувати – виходити поза себе і ставити питання про буття. У Кожева людина – єдина істота, здатна породжувати новизну як результат творчого акту. У Сартра негативність людини виражена здатністю продукувати свободу. Таким чином, на людину покладається місія задавати онтологічний контур світу як темпоральний, діяльний і індетермінований. Онтологія Батая ставить в центр своєї філософії поняття «шанс», яке позбавляє суб'єкта онтологічної переваги. У цьому його філософія вписується в традицію, що має витоки в філософії Ніцше (але її варіації ми зустрічаємо, наприклад, у Геракліта), де суб'єкт позбавлений абсолютної привілейованості у порівнянні з класичною філософією Нового часу, постаючи як і будь-який інший феномен світу контингентною грою сил або шансом. Така позиція знайде вираження у філософії другої половини XX століття (постструктуралізм, Дельоз, Дерріда, Фуко), яка представляє реальність як гру відношень.

Актуальність нашої теми обґрунтована низкою проблем. З одного боку, проблема внесення текстів Батая в певну філософську традицію залишається невирішеною. Батай рахується батьком пост-структуралізму й найяскравішим критиком релігії і класичної філософії 20 століття, він водночас ніцшеанець, геґельянець, містик, сюрреаліст і не признає за собою ні один із цих статусів. Сьогодні, не зважаючи на його признаний вплив на філософію, літературу й мистецтво, ми все ще не можемо говорити про певну філософську школу чи течію, при тому, що можна виділити певні

сюжетні лінії, з яких скроєна думка Батая, як то: сакральна економіка, безформне, теорія релігії чи еротизм. Якщо ж говорити про філософські тексти Батая, то ключовими мотивами постають поняття внутрішнього досвіду, жертвоприношення, сміху та шансу. Наше дослідження присвячене саме поняттю «шанс», яке, на нашу думку, є центральним для Батаєвої епістемології, етики та онтології, та яке досі не розглядалося в спорідненості з класичним поняттям фортуни.

З іншого боку, однією із ключових ліній філософії Батая є критика раціоналізму, дискурсивного пізнання та науки загалом. У цьому світлі сліпою плямою батаєзнавства виступає дослідження впливу Декарта. У даній статті через аналіз суміжних понять шансу та фортуни ми прослідковуємо, як класичне поняття фортуни, сформульоване Декартом на зорі Нового часу в просторі епістемології, в наші часи трансформується Батаєм у поняття «шанс», яке виступає своєрідним хіазмом поняття «фортуна».

Окрім зазначеного, аналіз шансу через його спорідненість з фортуною проливає світло на онтологію Батая і її оригінальність у порівнянні з тогочасними онтологіями негативності. Постгеґелівська онтологія стверджує, що буття непізнаване, але воно може нам відкриватися через досвід ніщо. Антропологізація негативності в XX столітті признає за людиною статус ніщо явленим у бутті завдяки її історичності, смертності та здатності ставити під питання буття і трансцендувати, виходити із себе (у Гайдеггер). Людина як ніщо заперечує «тут даність» буття (тотожність природи) і може виступати творцем нового (у Кожева). Негативність людини розкривається у її приреченості на свободу, вона є інструментом індетермінації буття (у Сартра). У статті ми зупинимося на Батаєвій онтології шансу, що «звільнюється» від антропоцентризму філософських систем першої половини XX століття.

Основний матеріал. Батай у «Внутрішньому досвіді» повертається до емпіричного суб'єкту, щоб описати його миттєвість через зв'язок з поняттям шансу. Розуміння суб'єкта як автономного, перманентного і самотворящого покоїться на філософії Р. Декарта. Стабільність суб'єкта думки (res cogitans), онтологічної і епістемологічної основи істинності, дестабілізують природні, психологічні, соціальні, інституційні та політичні чинники. Такий суб'єкт повинен перемагати розриви, які у Декарта здійснюються при випаданні суб'єкта зі знання і волі в оманливість пристрастей, простір, де керує випадковість, фортуна. У «Пасіях душі» Декарт з позиції моралі, заснованій на християнському вченні, визначає фортуну як спокусу, що відволікає людину від справжнього шляху осяяного Божественним провидінням.

Традиційно дослідники (Baitinger, Golding, Krell, Lubecker) головною точкою дотику Декарта та Батая визначають зачарованість шишковидною залозою, вона постає своєрідною метафорою діалогу, який віртуально розігрується між Декартом і Батаєм. У «Пасіях душі» Декарта шишковидна залоза (glande pinéale) мозку постає місцем взаємодії душі та тіла та зародження пристрастей[1]. Найменший порух залози впливає на людську поведінку та душевний стан. При цьому людина може або приручити пристрасті, озброївшись богодарованими розумом та волею, або дати пристрастям оволодіти собою – віддатися у владу фортуни[2]. В «Пасіях» до чесноти веде застосування вільної

[1] Descartes R. (1649). *Les passions de l'âme*. Paris : H. Legras, 45-49.

[2] Французькі лексеми «chance» (лат. cdere, форма cado –випадати (Bréal, M., Bailly A. (1906). *Dictionnaire étymologique latin*. Paris: Librairie Hachette, 23) та «fortune» (від лат. fors, форма fero від гр. φέω –нести (Bréal, M., Bailly, A. (1906). *Dictionnaire étymologique latin*. Paris: Librairie Hachette, 103) перекладаються, як випадок, проте історично склалося, що саме фортуна грала важливу роль в класичній філософії. Найяскравіше свідчення класичного уявлення про статус фортуни у філософії знаходимо у Боеція. В трактаті «Розрада філософією» він вперше вводить протистояння Філософії та Фортуни. Заняття філософією покликане розкрити ілюзорну та пагубну природу останньої і вказати на (протилежний) напрямок до щастя та істини (Бога): «Фортуна є сьогодні і, можливо, зникає вже завтра, а зникаючи лишає по собі лиш відчай» (Boèce (1861). La consolation philosophique de Boèce. Paris: Librairie Hachette, 53-55). Акцентується взаємозв'язок між фортуною, волею та пізнанням: «Оволодівши собою [пізнавши себе, послуговуючи волею], ти володітимеш тим, що ніколи не забажаєш втратити, і що Фортуна ніколи не зможе відібрати» (ibid, 73-75). Якщо у Боеція ми зустрічаємо вжиток «Фортуни» з великої літери, то у Декарта «фортуна»з маленької остаточно концептуалізується, хоч і зберігає семантичне навантаження «Фортуни». Концепт фортуни у опозиції до долі і Божественного провидіння залишається певною магнетичною силою, що зваблює людину ілюзією дарів з рогу достатку. Так само у Декартовій моралі людина віддаляється від чесноти, коли слідує за фортуною. В його епістемології фортуна – це не так протиставлення розуму (безглуздя), як його темна зона, сліпа пляма, яку когіто окреслює, проте в яку не може проникнути.

волі, яка «дозволяє володіти собою і уподібнює нас Богові»[1], тоді як «людьми зі слабкою і низькою душею управляє фортуна»[2]. Таким чином, у картезіанській парадигмі протистояння фортуні – це шлях до Бога, а заняття філософією дають владу над собою і чуттєвим світом. При цьому, фортуна є втіленням багатства, розмаїття природи, даром чуттєвості. Природа в цій парадигмі – свого роду книга, яку написав Бог, а людська свобода – всього лише шлях до її пізнання.

У «Пасіях душі» Декарт дає апофатичне визначення фортуни як того, що не залежить від нас, і відвертає нас від речей, які є в нашій владі[3]. Фортуна – це незнання причин, або ствердження світу, у якому панують не причинно-наслідкові зв'язки, а контингентність, безгрунтовність. Оскільки Бог не може бути неправдивим, усі види неістинності і помилковості існують під емблемою фортуни, поміщаються у сферу, котра поступово закріплюється у філософії у якості «іманентної», «внутрішньої» чи «суб'єктивної».

Жан-Крістоф Барду звертає увагу на те, що Декарт, протиставляє «відносну непохитність наукових істин абсолютній контингентності стану речей, що залежить виключно від фортуни»[4]. Фортуна в Декарта означає фундаментальне перевертання будь-якого методичного знання і вказує на негативну межу будь-якого можливого пізнання. Її можна визначити як несвідоме раціоналізму, вона оберігає нас від його крайності. Фортуна набуває чинності, коли когіто втрачає свою владу, а его усвідомлює свою кінечність через відкритість світу.

Повертаючись до метафори пінеального ока розглянемо її місце у філософії Ж. Батая. Цікаво, що шишковидній залозі присвячений один з перших текстів Батая «Досьє пінеального ока» (Dossier de l'oeil pinéal). Основою «Досьє» є критика раціоналізму, чиїм символом, безперечно, виступає Декарт. Шишковидна залоза для Батая – це третє око в зародковому стані, яке він охрещує «сонячним анусом» – символом звільнення від тиранії розуму. На думку Деніса Ольє, «сонячний анус» – це екстеріоризована шишковидна залоза Декарта[5]. Він виступає хіазмом ідеї залози у Декарта: лишаючись у певному сенсі вмістилищем душі як відкритості світу, пінеальне переноситься в підкреслено низький гротескний вимір, де пристрасті здобувають повну свободу від розуму. Тема пінеальності розкриває важливий для подальшої творчості Батая розрив із картезіанською традицією, означений рухом екстеріоризації та десуб'єктивації філософської оптики.

У «Внутрішньому досвіді», де Батай критикує[6] «комедію оригінальності» – ідею людини, що має царювати над природою. На думку Батая філософи даремно поміщають контингентне Я в центр світобудови водночас відрізаючи його від світу. Навпаки, вони мають жагати знищити цю «оригінальність», якою є суб'єкт класичної метафізики, а разом із нею – ілюзію пізнаваності світу. «Природний шлях пізнання обмежує мене мною. Він змушує мене повірити, що світ закінчиться разом зі мною»[7]. Крім цього, людина хапається за безпеку ілюзорного за своєю природою бажання кінцевого пізнання через оволодіння речами, яке повинно перетворити її на царя природи. Але, думаючи, що він володіє речами, вони самі володіють нею. «Ці «існування», результати світу товарного обороту, світу загальної міри можуть бути лише ампутованими існуваннями, «роз'єднаними», як скаже Батай»[8].

Ця ілюзорність суб'єктоцентризму має свій крайній наслідок – ідею можливості пізнання Бога, «розумної природи без обмежень», як пише Декарт у процитованому Батаєм листі. У внутрішньому досвіді Бог відчувається як неможливе, а спроба його дискурсивного схоплення може лише перетворити божественне невловиме на легку можливість. Щоб отримати доступ

[1] Descartes, R. (1649). *Les passions de l'âme*. Paris : H. Legras, 209.
[2] Там само, 218.
[3] Там само, 218.
[4] Bardout, J. (1996). *Descartes et la fortune*. Paris: Editions du Cerf, 98.
[5] Hollier, D. (1995). *Georges Bataille après tout*. Paris: Belin, 164.
[6] Декарту присвячена однойменна глава «Внутрішнього досвіду». В ній Батай наводить уривок з листа Декарта від травня 1637 року: «Якщо достатньо довго зупинитись на цій медитації, помалу вдається отримати дуже ясне, і, наважуся сказати, інтуїтивне розуміння інтелектуальної природи взагалі, ідея якої, розглянута без обмежень, представляє нам ідею Бога, а обмежена –ідею ангела чи людської душі» (Bataille G. (1943). *L'Expérience intérieure*. Paris: Edition Gallimard, 123-124) і супроводжує його критичним коментарем.
[7] Bataille, G. (1943). *L'Expérience intérieure*. Paris: Edition Gallimard, 150.
[8] Bataille, G. (1961). *Le Coupable*. Paris: Edition Gallimard, 131.

до прихованого, від дискурсивного потрібно здійснити стрибок у неможливе. Для Батая таким стрибком стає шанс як ідея контингентності сущого.

Звідси витікає критика ідеї про можливість ясної і виразної аперцепції Я в дискурсивному досвіді когіто. Класична опозиція рефлексії та досвіду загострюється у філософії Батая, для якого внутрішній досвід – єдиний модус схоплення функціонування людської душі, пристрастей за рахунок відкритості світу, на противагу замкнутому в собі когіто. Досвід, особливо досвід межевий (яким є внутрішній досвід, але також переживання пристрастей у Декарта як взаємодії душі й тіла), не може бути описаний за допомогою родо-видових чи суб'єкт-предикатних конструкцій. Якщо ж говорити про внутрішній досвід, досвід виходу із себе, чиїм об'єктом виступає незнання чи неможливе, дискурсивне пізнання «виходить з гри». Коли дискурс наближається до межі, він починає деформуватися і функціонувати особливим чином. Звідси, коли мова йде про границі пізнаваного, витікає необхідність використання недискурсивної структури пізнання, за умови виявлення її можливості взагалі. Поняття шансу в Батая є спробою виявлення такої структури.

Нарешті, перейдімо до поняття «шанс» у Батая, яке, на нашу думку, апелює до Декартового розуміння фортуни як браку знання та буття. Вперше поняття «шанс» виникає у Батая в есе 30-х років, зокрема в «Учні чародія» 1937 року, де шанс розглядається як структурне поле відносин між індивідами в групі. Пізніше, в трилогії «Сума атеології», концепт шансу набуває онтологічний статусу. Шанс у філософських текстах Батая критикою розглядається в кількох горизонтах. Сьогодні дослідники все частіше розглядають шанс в контексті економічних теорій (Stoekl; Meiches). А. Стокл, базуючись на Батаєвій філософії, економіці, та зокрема на понятті «шанс», вибудовує свою екологію. У рамках нашого дослідження слушно звернути увагу, що Батай в «Межах корисного» вживає термін «фортуна» у значенні багатства в контексті трактування принципів накопичення та трати, і цей термін стає ключовим, тому що вказує на процеси обміну у моделях дару/браку та купівлі/продажу, на яких ґрунтуються світ профанного та сакрального. Це виводить поняття «фортуна» на онтологічний рівень. Так у «Внутрішньому досвіді» Батай відштовхується від понять загальної економіки, де Шанс відкриває простір ритуального обміну енергіями, а Проект (який ототожнюється одночасно і з Декартовим когіто, і з Геґелевим духом) обмежений світськими (рабськими) економічними стосунками.

У контексті апелювання Батая до філософії Геґеля (Derrida; Sorensen) шанс протиставляється ідеї кінечного пізнання та роботі негативності. Проте продуктивність і робота в Батая постає не як творче звільнення, а як ще більше рабство, забуття у світі речей: «раб звільняється від господаря через роботу (головний рух «Феноменології духа»), але продукт його роботи стає його господарем»[1]. Геґелевому суб'єкту як продукту роботи негативності Батай протиставляє людину «бездіяльної негативність» (négativité sans emploi), яка здобуває суверенність ставши людиною «признаної негативності» (négativité reconnue)[2], саме через признання шансу як єдиної сили, що організовує світ.

Якщо ж говорити про вплив Ніцше на Батаєве розуміння випадковості, то «волiння могутності» Ніцше, світ як вічне становлення в грі сил, він замінює «волінням шансу». Мораль шансу розуміється Батаєм як подолання ніцшеанскої волі до могутності («volonté de puissance»). Філософський рух, яким Ніцше прагне уникнути авторитарної негативності, стверджує Батай, має втілюватися не в перевершенні або запереченні людини, а в операціях відмінності та гри, власне в волі до шансу («volonté de chance»). У Ніцше людина повинна вийти поза себе, стати тим, ким повинна, – надлюдиною. Як зауважує Б. Сішер, Батай перевершує антропологію Ніцше, показуючи, що людина не може зводитись тільки до суб'єктивності, як не може зводитись до res cogitans. Для Батая траєкторія виходу з себе завжди проходить через іншого, передбачає повідомлення. Таким чином, шанс є волею відкритості іншому. Ця направленість на іншого є принциповою відмінністю антропології Батая від сучасних йому феноменології та екзистенціалізму.

Дослідники (Baitinger, Nancy, Lurson, Тимофеева) погоджуються, що «Метод медитації» Батая прочитується як «комічна (чи суверенна) інтерпретація» «Дискурсії про метод» Декарта. Батай робить спробу більш методичного викладу можливості «неможливого» модусу думки, що б не підпорядковувалася вимогам пізнання й розвивала «виходячи з досвіду сміху пізнання

[1] Bataille, G. (1943). *L'Expérience intérieure*. Paris: Edition Gallimard, 150.
[2] Bataille, G. (1961). *Le Coupable*. Paris: Edition Gallimard, 187-188.

«нейтральне» і «звільнене», тобто не підпорядковане певній цілі»[1]. Крім того, метод медитації Батая маркує розрив із медитаціями Декарта через зміну оптики зсередини суб'єкта на зовнішню. Зовнішнє залишається непізнаваним, неможливим. Водночас внутрішнє, наше Я у світлі когіто так само неможливе з погляду пізнаваності, воно нам розкривається лише через шанс – у момент виняткової і випадкової взаємодії з зовнішнім. На думку Батая, якби Декарт довів до межі власний метод сумніву, то він би сформулював: «Я знаю лиш одне: людина ніколи нічого не знатиме»[2].

Пориваючи з догматом розуму, Батай водночас здійснює розрив з релігійним догматизмом. Якщо в класичній парадигмі людина визначається через співвіднесеність з Богом, таким є і розуміння людини у Декарта, то вже задовго до Батая вона опиняється в ситуації, де Бог перестає бути компасом внутрішнього світу. Психоаналіз і соціологія заявили, що здійснюючи пошуки себе тільки по напрямку вгору (в горизонті Бога або раціо), людина відрікається від свого низу: сексуального, огидного, тваринного.

Секулярная парадигма, в якій місце Бога пустує, повинна на його місце поставити якусь іншу величину. Батай на відміну від екзистенціалізму або структуралізму не вдається до атеїзму як заперечення або затвердженню неіснування Бога, але поміщає в центр своєї онтології відсутність Бога. Батаєва атеології як онтологія відсутності Бога, відштовхуючись від суб'єктивного досвіду, досліджує наслідки такої відсутності для людини. Наслідком є встановлення онтології контингентності, в якій світ і людина постають як випадковість і де місце Бога займає шанс.

У «Внутрішньому досвіді» називаючи «Фортуною» розділ, де мова йде про шанс, Батай немов наголошує на ролі витісненої класичною метафізикою фігури фортуни для пізнання. І в цьому контексті, шанс у Батая не просто втілює «мораль контингентного»[3], а надає контингентному світу структури, що ґрунтується на вільній грі сил (Ніцше) чи відношень (Дельоз, Деріда), яку ми можемо схоплювати тільки в русі шансу, котрому підкорене навіть когіто: «Всі речі і всі закони визначилися примхою випадку, шансу, а зрештою розум вступив лише тією мірою, яку дозволило обчислення вірогідності»[4]. Якщо Декартова оптика, скерована безсумнівними істинами, лише була свідома власної сліпої плями пристрастей, то Батаєва оптика шансу навпаки прямує від неможливого до конкретного. Якщо Декартова фортуна залишається рабом класичної парадигми, де вона протистоїть Божественному Провидінню і Філософії, то шанс організовує внутрішній досвід так, що той звільняється від догмату опозицій, стає сам собі авторитетом.

Висновки. В даній статті «Внутрішній досвід» Батая розглядається як продовження Декартового руху до непізнаваного, а його поняття шансу як витіснене з проєкту метафізики поняття фортуни. Таким чином онтологія контингентного перевертає класичну метафізику через критику її центральних понять: когіто, Бог, знання та продуктивність. Батаєва онтологія контингентного будується довкола поняття шанс – випадковості і кінечності сущого, де й сама людина існує як шанс. Антропологія шансу виражається у подвійній ситуації суб'єкта, продиктованій контингентностю буття: шанс розпорядився так, що людина водночас ізольована у власному ipse та відкрита іншому у досвіді сполучення. Відкритість буттю та іншому – це головна відмінність Батая від сучасних йому онтологій негативності. Саме розуміння людини як точки зустрічі різних сил та думка про спільноту стануть одними з ключових ідей філософії другої половини XX століття (Дельоз і Гваттарі, Бланшо, Дерріда) і залишається актуальним сьогодні (Нансі, Агамбен).

References:

1. Baitinger, F.-C. (2015). Je ris, donc je pense Rire et souveraineté dans la pensée de Georges Bataille [I laugh, so I think Laughter and sovereignty in the thought of Georges Bataille]. *Humoresques* [Humorous], *41*, 117-130. [in French].
2. Bardout, J. (1996). Descartes et la fortune [Descartes and fortune]. *Les Études Philosophiques* [Philosophical Studies], *1/2*, 89-99. [in French].

[1] Bataille, G. (1961). *Le Coupable*. Paris: Edition Gallimard, 187-188.
[2] Baitinger, F.-C. (2015). Je ris, donc je pense Rire et souveraineté dans la pensée de Georges Bataille. *Humoresques, 41*, 128-129.
[3] Lurson, G. (2018). Georges Bataille mystique et expérience intérieure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 99 (3)*, 312.
[4] Bataille, G. (1961). *Le Coupable*. Paris: Edition Gallimard, 110-111.

3. Bataille, G. (1961). *Le Coupable* [The guilty]. Paris: Edition Gallimard. [in French].
4. Bataille, G. (1943). *L'Expérience intérieure* [The inner experience]. Paris: Edition Gallimard. [in French].
5. Bataille, G. (1973). *Notes. OC V* [Notes. OC V]. Paris: Edition Gallimard. [in French].
6. Boèce (1861). *La consolation philosophique de Boèce* [Boethius' philosophical consolation]. Paris: Librairie Hachette. [in French].
7. Bréal, M., Bailly, A. (1906). *Dictionnaire étymologique latin* [Etymological Latin Dictionary]. Paris: Librairie Hachette. [in French].
8. Descartes, R. (1649). *Les passions de l'âme* [The passions of the soul]. Paris: H. Legras. [in French].
9. Hollier, D. (1995). *Georges Bataille après tout* [Georges Bataille after all]. Paris: Belin. [in French].
10. Jacquard, A. (2018). Le matérialisme psychologique de Georges Bataille: de la revue Documents à La Critique sociale [Georges Bataille's psychological materialism: from the review Documents to La Critique sociale]. *Actuel Marx* [Current Marx], *1 (63)*, 134-148. [in French].
11. Lurson, G. (2018). Georges Bataille : mystique et expérience intérieure [Georges Bataille: mysticism and interior experience]. *Revue de Métaphysique et de Morale* [Journal of Metaphysics and Morals], *99 (3)*, 307. [in French].
12. Meiches, B. (2019). Wars of excess: Georges Bataille, solar economy, and the accident in the age of precision war. *Security Dialogue*. DOI: https://doi.org/10.1177/0967010619887845 [in English].
13. Naaman-Zauderer, N. (2018) Human action and virtue in Descartes and Spinoza. *Philosophical Explorations 21 (4)*, 1-16. [in English].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.5

Oleksandr Havva
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1230-8195
National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute", Ukraine

INTERSUBJECTIVITY IN NON-ACADEMIC AND NON-INSTITUTIONAL FORMS OF THEORETICAL COMMUNICATION: APPROACHES OF M. SIEMEK AND V. BIBLER

Олександр Гавва
Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут ім. Ігоря Сікорського», Україна

МІЖСУБ'ЄКТНІСТЬ У НЕАКАДЕМІЧНИХ НЕІНСТИТУЦІЙНИХ ФОРМАХ ТЕОРЕТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: ПІДХОДИ М. СЕМЕКА ТА В. БІБЛЕРА

This article is dedicated to a comparative analysis of two approaches towards intersubjective communication shown by Polish philosopher Marek Jan Siemek and Soviet and Russian philosopher Vladimir Bibler in the context of "creative dialogue" theory. A conclusion about the principal importance of thoughts struggle as a reflection of social practice contradictions in general as a condition of emergence of non-institutional and non-academic forms of theoretical communication is based on a theoretical achievements of classical German philosophy, represented by works of Johann Fichte and Georg Hegel. Research presented in this article is based on a hypothesis that social, concrete historical, dialectically contradictive human nature leads to necessary self-emergence of various informal centers of theoretical communication.
Keywords: dialogue, monologue, dialectics, logic, coterie, philosophical club, intersubjectivity, communication, community, Siemek, Fichte, Hegel, Bibler, Ilyenkov, Rousseau.

В наш час питання про плідну комунікацію з продукування практичного і теоретичного знання постає не менш, а навіть більш гостро, ніж це було повсякчас у людській історії, оскільки потреба у свідомій побудові суспільних відносин, заснованих на наукових принципах, різко контрастує зі стихією нинішнього способу суспільного розвитку. Це чудово демонструє вже та глобальна економічно-епідеміологічна криза, що розгортається просто на наших очах, наслідки якої наразі мало хто може передбачити навіть попри те, що число так званих think tank'ів, які спеціально займаються прогнозуванням суспільних процесів, дедалі більшає. Звісно, для вирішення окресленої задачі мова має йти не тільки про прогнозування, а й про свідомий цілеспрямований вплив на суспільні глобальні процеси, їхню раціоналізацію, в сенсі – створення розумної дійсності.

У таких умовах наш інтерес звертається до неінституційних форм теоретичної комунікації, які із необхідністю виникали протягом історії людства й чинили на неї – на історію – визначний вплив. Дійсно, інколи навіть здається, що куди не кинь, якого видатного діяча світової культури не візьми – обов'язково натрапиш на якийсь гурток, салон, журнал чи газету як організуючий довкола себе центр спільної праці, на теоретичний клуб, школу чи академію в класичних значеннях цих слів. Фактично саме ці осередки як форми комунікації, а не їхні члени самі по собі, й виступали дійсними центрами продукування ідей в історії людства. Тим не менш, зараз хотілося б поміркувати не про те, як часто людський геній опинявся в тих умовах, коли міг найповніше реалізувати себе, а про те, яка «сила» примушує індивідів повсякчас об'єднуватися в подібні співтовариства. Чому неодмінно виникає та комунікація, що в різні історичні періоди

«відливається» в форми гуртків, салонів, таємних чи відкритих товариств, філософських клубів, «вечорів» (в тому сенсі, яке «вечорам» надавали Аронсон і Рейсер у відомій книзі «Літературні гуртки і салони»); де переважають то усні, безпосередні, то літературні, «заочні» способи спілкування – чи навіть змішані, мультимедійно-мережеві? Наше припущення полягає в тому, що люди об'єднуються різноманітними неформальними формами теоретичної комунікації через те, що просто не можуть не об'єднуватися; така комунікація є природним і необхідним шляхом вільного розвитку думки, не закріпаченої формалізмом, оскільки ідеї виробляються людьми лише суспільним шляхом – проте, беззаперечно, індивідами.

Зважаючи на це, цікавим буде звернутися до праці польського філософа Марека Яна Семека «Дві моделі міжсуб'єктності» (1998), яку нещодавно переклали російською мовою. Свою працю Семек відкриває так званим «принципом взаємності», що є для нього «невіддільною, істинно "трансцендентальною" причиною не лише різних взаємодій і міжлюдських відносин, але також того повертаючогося [рос. "возвращающегося", – прим. О.Г.] до себе відношення "мене до мене", що формує сутність особистості як суб'єкта»[1]. Ця міжсуб'єктність, інтерсуб'єктивність лежить у основі самого процесу усуспільнення людства, – самотворення людства як суспільства, – через що навіть такий важливий для європейської культури «принцип суб'єктивності» формується саме на ґрунті цієї першопочаткової діалогічної інтерсуб'єктивності, відносин із Іншим, «чужим» як із принаймні потенційно рівнозначним суб'єктом[2].

Спираючись на теоретичний спадок Й. Фіхте та Г. Гегеля, Семек виділяє дві «моделі» інтерсуб'єктивної комунікації: моделі «взаємності як діалогічного обміну свободи» та «взаємності між боротьбою і діалогом» відповідно. Марек Ян Семек стверджує, що саме Й. Фіхте був першим, хто описав діалогічну структуру першопочаткової інтерсуб'єктивності в традиції німецького ідеалізму, зробивши це задовго до відкриттів нашої доби, здійснених у межах герменевтики, «лінгвістичного повороту» чи філософії мови[3]. В контексті нашого розгляду нас цікавить те, що Фіхте в розгляді Семека розуміє під такою інтерсуб'єктивністю. Так, у «Декількох лекціях про призначення вченого» Фіхте говорить про «суспільне прагнення» (також можна перекласти з російської як «спрямованість», «направленість»), яке відноситься до «основних прагнень людини»: «це прагнення формує потребу в тому, "щоб знайти вільні розумні істоти поза нами"», і робить суб'єктивність невіддільною від міжсуб'єктності в суспільствотворенні від самого початку[4]. В свою чергу, за Фіхте воно потребує обопільного визнання суб'єктів як вільних і розумних, комунікативної взаємності: якщо один суб'єкт не визнає іншого суб'єктом, не відповідає рівноцінно на виклик, то рівноправної комунікації не відбувається.

Гегелівська модель виглядає дещо інакше, на перший погляд, навіть протилежно до фіхтевської. Але при детальнішому розгляді, до якого вдається Семек, виявляється, що різниця їхніх підходів полягає у «різному способі полемічного схоплювання і вираження по суті близьким чином мислимої структури»[5]. Якщо у Фіхте розмова точиться довкола «виклику» та «відповіді», то у Гегеля в основі лежить боротьба самосвідомостей, у якій вони й постають як вільні та рівноцінні. Гегель називає це «боротьбою не на життя, а на смерть», конфліктом протилежних самосвідомостей, що й постає перед нами як найперше міжособистісне відношення. Та попри слова про смерть, ця модель працює лише в тому разі, коли обидва її учасники залишаються живими, й таким чином мають змогу обопільно стверджувати одне одного: якщо хтось один загине, ствердження самосвідомості через Іншого не відбудеться. У цьому пролягає і границя між людьми та тваринами – у відносинах Пана і Раба, де Рабом опиняється той, хто уникає власного страху смерті, таким чином переймаючи на себе страх Пана. В той же час, Пан приречений на несамобутність у таких стосунках, адже його власний страх смерті знаходиться у рабській свідомості, а Раб натомість продовжує свою боротьбу за визнання, і т.д. Насильницький монолог Пана, таким чином, має бути виголошений лише в просторі діалогу, там, де його можуть почути й відповісти; у такому діалектичному кружлянні самосвідомості

[1] Семек, М. Я. (2020). Две модели межсубъектности. *Spinoza.in.* <http://spinoza.in/theory/dve-modeli-mezhsub-ektnosti.html> (2020, травень, 26).
[2] Там само.
[3] Там само.
[4] Там само.
[5] Там само.

постають, зрештою, як вільні й самодостатні, аж до повного взаємного визнання в усуспільнююче-діалоговому просторі. Та головне тут – формула, що самосвідомості взаємно визнають одна одну такими, що взаємно одна одну визнають. Для Фіхте це звучить як питання про те, як «перетворити стихійну взаємність примусу на раціональний примус взаємності»[1], який твориться в дійсному діалозі, а не шляхом насильства.

Певним чином це підводить нас і до ідеї «діалогу культур», яку розробляли, як відомо, В. Біблер та його школа (А. Ахутін, І. Берлянд, С. Курганов, В. Литковський та ін.). Адже, якщо за Фіхте у викладі Семека, «сутністю "суспільного прагнення"... є діалогічний взаємообмін, в якому розумні істоти взаємодіють і визначають один одного як вільних істот»[2], то логічно звідси заключити й про діалогічний взаємообмін у просторі всієї людської культури, людства. Так, для В. Біблера «культура є загальною формою одночасного спілкування і буття людей різних – теперішніх, минулих і майбутніх – культур, кожна з яких є загальною формою одночасного спілкування і буття людей», в основу якої покладена «самоспрямованість [в рос. оригіналі "самоустремленность", – прим. О.Г.] всіх форм людської діяльності (спрямованість нашої діяльності на неї саму)», а «кожен твір культури є кристалізованим початком вільних форм людського спілкування, спів-буття [в рос. оригіналі "со-бытия", – прим. О.Г]»[3]. Проте питання власне боротьби у Біблера розглядається набагато бідніше. Принаймні, такий важливий для Фіхте й Гегеля «взаємний примус», коли одна індивідуальність «вимагає» від іншої визнання її як суб'єкта, чим провокує саму цю другу індивідуальність до суб'єктності навіть «попри її волі», нібито повністю відсутній у теорії Біблера чи залишається поза увагою. В його книзі «Мислення як творчість» неодноразово піднімається питання побудови такої логіки, що здатна самообґрунтовувати («самообосновывать» – рос.) свої поняття й саму себе[4]. Мова йде про те, що будь-які зміни в логіці як у теорії, її саморозвиток, мають якось виводитися з самої логіки. Проте таке самообґрунтування, на нашу думку, має ту саму ваду, що й логіка Гегеля, яку критикує Біблер, лише доведену до крайнощів. Якщо підхід Гегеля «годиться або для окремих позитивних теорій (для нефілософської науки), або для логіки чисто гегелівського типу (логіки абсолютного ідеалізму)»[5], то підхід Біблера остаточно відриває логіку від її земної основи, якою є безліч разів повторена предметна суспільна практика, відображена в понятті, й робить їй «коротке замикання». В результаті гегелівська містифікація тут лише посилюється, й навіть той пафос, який помітив у Гегеля (та Фіхте) Семек, – що колективність як жива боротьба передує існуванню суб'єкта, – виявляється відкинутим.

Ми схиляємося до того, що діалог варто розглядати саме як боротьбу думок (якщо брати його у зрізі мислення, а не всіх суспільних стосунків взагалі), у якій індивідуальності створюють для себе певну тотальність свого становлення як суб'єктів. Таким чином, з огляду на працю Семека, маємо напружену, глибоко діалектичну структуру: суб'єкти в своєму самоствердженні саме як людські, суспільні індивіди, потребують взаємного прийняття, але ця взаємність досягається тільки шляхом їхньої запеклої боротьби «не на життя, а на смерть»; для того, щоб створити самого себе як суспільну істоту, що обумовлена іншими людьми, треба активно відстоювати власні межі. В цьому і є, на наш погляд, ключ до розуміння того, як і довкола чого утворюються теоретичні гуртки: виробіток мислення можливий лише в боротьбі з іншими точками зору, й ця боротьба, де протилежна думка не знищується як така, а стає моментом, який має бути подолано утворює сутність творчого діалогу, необхідного для становлення суб'єкта. Ця боротьба, у свою чергу, є іманетною до людського існування, адже є його необхідною умовою так само, як і спілкування, усуспільнення людей.

Напевне, в цьому полягає також і розгадка (хоча й дуже абстрактна) «незнищуваності» і самовиникнення неформальних гуртків протягом усієї людської історії, яка, як відомо, є

[1] Семек, М. Я. (2020). Две модели межсубъектности. *Spinoza.in.* <http://spinoza.in/theory/dve-modeli-mezhsub-ektnosti.html> (2020, травень, 26).
[2] Там само.
[3] Библер, В. С. (1993). Диалог культур и школа XXI века. В.С. Библер (ред.), *Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы* (стр. 9-106). Кемерово: «АЛЕФ» Гуманитарный Центр, 24-26.
[4] Библер, В. С. (1975). *Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога).* Москва: Политиздат, 27.
[5] Там само, 19.

історією боротьби суспільних класів, а отже й історією суспільного поділу праці та приватного способу привласнення вироблених суспільством благ. У цих умовах вільний розвиток думки (читай – боротьба думок), обумовлений лише питаннями пошуку істини, можливий тільки як окрема специфічна форма діяльності, що потребує й відповідних форм своєї організації. Ці форми будуть конкретно-історичними, залежними від того, яку «віддушину» відкриває історія людям – і кому саме із людей, адже форми діяльності також розподіляються приватним порядком. У цьому контексті треба відзначити принциповий допуск тим же В. Біблером положення, що його теорія «діалогу культур», зокрема, в школі – це «теоретична іронія», яка передбачає тільки участь, а не домінування цього проекту в поліфонії інших варіантів «освіти» майбутнього, що постійно сперечатимуться між собою[1]. Напевне, В. Біблер натякає тут на те, що будь-яка, навіть найкращим чином пророблена «в голові» картинка прийдешнього, не може бути життєздатною, коли вона ігнорує реальні суперечності суспільного розвитку, ту реальну боротьбу, що точиться в суспільстві й яка лише віддзеркалюється в голові мислячого суб'єкта. Адже ми рішуче нічого не можемо знати про те, які конкретно нові форми віднайде нова суспільна практика в майбутньому, чи збережеться у ній школа як спосіб комунікації в освіті і т.п. Про це цікаво писав Е.В. Ільєнков у статті «У истоков философии», характеризуючи етап зародження філософії як форми суспільної свідомості у Давній Греції: «Демократична полеміка, відкрите зіткнення думок, що групуються завжди навколо альтернативних полюсів, – ось та атмосфера, в якій тільки і народжується справді теоретичне мислення і дійсна, яка заслуговує цієї назви, філософія»[2]. Саме вирішення реальних проблем розумним шляхом є суттю дійсного діалогу, а не перенесення проблем із реальності до голови так, ніби вони від початку й були проблемами суто мисленнєвими: філософію породила «гостра й нагальна потреба раціонально розібратися в найгостріших проблемах, що постали перед суспільством»[3], а оскільки філософія, як відомо, є наукою про мислення, то і логіку треба сьогодні розглядати не через «саму себе», а через суспільну практику взагалі. Про те ж, що філософія від самого початку була ділом колективним, ми тут писати не будемо: це здебільшого є загальновідомим для спеціалістів фактом.

Теорії в буквальному сенсі не виникають із теорій так само, як літературні твори не виникають із літературних творів – вони беруться з життя. Дотичним до цього є дотепне місце з роману Жан-Жака Руссо «Нова Елоїза», де Сен-Пре радить Юлії в одному з листів: «Читати не багато, але багато розмислювати про прочитане, або, що одне і те ж, подовгу бесідувати один із одним – ось засіб, що допомагає краще засвоювати знання»[4]. Важливим тут є саме це «одне і те ж»: ясно, що такі бесіди не можуть обійтися без зіткнення думок (інакше як розмислювати?), тобто суто зовнішня боротьба думок і взаємокритика ніяк не заперечують такої боротьби у власній голові, й навіть певного роду «вербального насильства», монологізму, якого потребує визнання індивідом думки іншого індивіда як тотальної у своїй істинності. Так, за Семеком «фіхтеанська модель навіть виразніше за гегелівську дозволяє побачити, що боротьба – хоч і в дуже ідеалізованому вигляді – також є невід'ємним моментом у трансцендентальних рамках комунікативного діалогу. Діалогічне спілкування виступає тут не стільки "вільною від зіткнень" протилежністю монологічних полемік панування, скільки саме є своєрідним посередником мовленнєвого, або символічно опосередкованого розгортання конфліктів і антагонізмів, які від самого початку пов'язані з пануванням і підпорядкуванням, але піддаються вимушеній раціоналізації. Тільки той особливий примус раціональності, здійснюваний не Панами й Рабами, і в цілому не кимось над кимось, а однаково над усіма за посередництва спільних для всіх підстав, норм і прав, які відкривають і створюють своєрідний простір суспільного діалогу. Це міжсуб'єктний простір повсюдних зобов'язань створює справжній горизонт людської дійсності, в якій формуються такі суспільні (рос. "со-общественные", – прим. О.Г.) смислові конфігурації

[1] Библер, В. С. (1993). Диалог культур и школа XXI века. В.С. Библер (ред.), *Школа диалога культур: Идеи. Опыт. Проблемы* (стр. 9-106). Кемерово: «АЛЕФ» Гуманитарный Центр, 9-10.
[2] Ильенков, Э. В. (1986). У истоков философии. В. И. Толстых (ред.), *Общественное сознание и его формы* (с. 329-339). Москва: Политиздат, 336.
[3] Там само, 329.
[4] Руссо, Ж. (1968). *Юлия, или новая Элоиза.* Москва: Художественная литература, 51.

цієї дійсності, як мова, право, держава, етична спільність культури»[1]. Діалог і монолог не виключають одне одного, а є складовими одного і того ж простору культури, самого людського спілкування, і жоден не є «кращим» за іншого, оскільки тільки в боротьбі, в суперечності діалог і монолог взаємно обґрунтовуються. Це можна порівняти з наступними висновками Біблера, зробленими хоча й не на його користь: «...якщо ж мова йде про можливе логічне перетворення теорії, тобто про необхідність обґрунтування (і критики) всієї логіки її розвитку в цілому, коли вже недостатньо того, що поняття перевіряється теорією, а теорія – поняттям, а необхідно обґрунтувати відношення "поняття – теорія" в світлі іншого поняття, іншої логіки, тоді гегелівська логіка відмовляє, не "спрацьовує". Вона працює тільки на умовах абсолютної тотожності мислення і буття. Монологіка (в сенсі одна-єдина логіка) – це синонім логіки абсолютного ідеалізму. Вона не може обґрунтовувати саму логіку, вона може тільки роз'яснювати наявний теоретичний рух»[2]. Як бачимо, висновки Біблера про монологіку грають радше проти його теорії діа-логіки, ніж проти німецького ідеалізму, що в заочному спорі й продемонстрував нам Семек.

Відтворений вище розбір може здатися дещо відірваним від його заявленої теми, яка стосувалася теоретичних самоорганізованих гуртків. Проте, на наш погляд, такий розбір має принципове значення в розумінні природи подібних «осередків думки». У вже цитованій роботі «Мислення як творчість» Володимир Біблер приділяє великої уваги тому, як із спілкування «Я-Ти» може народитися дійсний творчий діалог суб'єктів[3]. На противагу йому Марек Ян Семек по суті стверджує, що така постановка питання безперспективна. «Ідеал безпосереднього спілкування "сам на сам" найвиразніше маячить перед учорашніми й сьогоднішніми "філософами діалогу" або "зустрічі", які закликають повністю замінити опредметнене відношення "Я-Це" формами справжньої зв'язку "Я-Ти". Але такий ідеал виявляється вельми сумнівним у якості найвищої мети або дуже бажаної цінності. Він закликає нас із кожним "бути на Ти", чого ми не тільки не можемо, але і взагалі не хочемо», – зауважує Семек. На його думку, дійсна сфера «суспільного спілкування» «радше починається разом із відношенням "Я-Він", а можливо і ще раніше – з "Ми-Вони", яке напевно є спочатку переживанням радикальної чужості Іншого, але разом із тим одразу ж стає діалогічним процесом її подолання. Отже, цей діалог постає і розвивається також за допомогою присутніх у ньому монологів, які завжди містять у собі можливість застрягання в одному з монологів»[4]. Для нашого розгляду це важливо в тому плані, що самі по собі осередки неінституційних неакадемічних форм теоретичної комунікації виникають радше не з відношення «Я-Ти», а з відношення «Ми-Вони», яке слід розуміти не просто як зіткнення двох логік, за якого б «інше Я» «втілювало і персоналізувало логіку іншого буття»[5], а як боротьбу всередині однієї логіки суспільного буття, доведену подекуди й до антагонізму, проте виражену в формі комунікації у теоретичному вигляді. Тому така «відстороненість» проведеного вище розбору пояснюється, напевно, самим дискурсом, у якому розбір було почато. Це перегукується з інтерв'ю вже згадуваного Е. Ільєнкова під назвою «Клуб філософів і філософи в клубі», де автор спеціально відповідає на питання про те, як «штучно» організувати філософський клуб. «Надзавдання клубу – виховувати діалектичне мислення, вміння самостійно формулювати протиріччя життя, шукати їм розумних рішень, здатність не відсахуватися при зіткненні з різними точками зору, а вбачати в розбіжностях різноманітні аспекти предмета спору» , пояснює Ільєнков, і нам тут хочеться виділити слова «протиріччя життя»: вони не є питаннями «логіки іншого буття», й в принципі окремим індивідуальним буттям не обумовлені. Саме від того, чи зможе клуб вийти на такі всезагальні питання, що стосуються всіх без огляду, залежить і «живучість» такого клубу, те, чи бажатимуть люди взагалі

[1] Семек, М. Я. Две модели межсубъектности. *Spinoza.in*. <http://spinoza.in/theory/dve-modeli-mezhsub-ektnosti.html> (2020, май, 26).
[2] Библер, В. С. (1975). *Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога)*. Москва: Политиздат, 25-26.
[3] Там само, 74-80.
[4] Семек, М. Я. Две модели межсубъектности. *Spinoza.in.* <http://spinoza.in/theory/dve-modeli-mezhsub-ektnosti.html> (2020, травень, 26).
[5] Библер, В. С. (1975). *Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога)*. Москва: Политиздат, 79.

збиратися. Варто припустити, що цей самий «закон» справедливий і для не «лабораторно» утворюваних клубів, адже самовільно виникаючі теоретичні гуртки, салони, клуби тощо важливі зовсім не тим, як вони вплинули на долі їхніх членів, а тим, як діяльність такого осередку вплинула на життя суспільства в цілому, на людську історію, тобто – на які всезагальні питання людської практики його члени змогли вийти та як саме їх вирішили.

References:

1. Aronson M., Rejser S. (2000). *Literaturnye kruzhki i salony.* [Literary coteries and salons]. Saint Petersburg: Akademicheskij proekt. [in Russian].
2. Bibler, V. S. (1993). Dialog kultur i shkola XXI veka. [Dialogue of cultures and the school of XXI century]. In V. S. Bibler (Ed.), *Shkola dialoga kultur: Idei. Opyt. Problemy* [The school of the dialogue of cultures: Ideas. Experience. Problems], 9-106. Kemerovo: ALEF Gumanitarnyj Centr. [in Russian].
3. Bibler, V. S. (1975). *Myshlenie kak tvorchestvo. (Vvedenie v logiku myslennogo dialoga).* [Thinking as creativity. (Introduction to logics of mental dialogue)]. Moscow: Politizdat. [in Russian].
4. Ilyenkov, E. V. (2020). Klub filosofov i filosofy v klube. [Club of philosophers and philosophers in club]. *Chitaja Ilyenkova* [Reading Ilyenkov]. <http://caute.ru/ilyenkov/texts/int/club.html> (2020, May, 26). [in Russian].
5. Ilyenkov, E. V. (1986). U istokov filosofii [At the origins of philosophy]. In V. Tolstykh (Ed.), *Obshhestvennoe soznanie i ego formy* [Social consciousness and its forms], 329-339. Moscow: Politizdat. [in Russian].
6. Russo, Zh. (1968). *Julija, ili novaja Jeloiza.* [Julie, or the New Heloise]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura. [in Russian].
7. Semek, M. Ja. Dve modeli mezhsub'ektnosti. [Two models of intersubjectivity]. *Spinoza.in*. <http://spinoza.in/theory/dve-modeli-mezhsub-ektnosti.html> (2020, May, 26). [in Russian].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.6

Vitaliya Gotynyan-Zhuravlyova, PhD in Philosophy
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0830-3893
Odesa I. I. Mechnikov National University, Ukraine

STANDARDLESS MEASUREMENT, CLASSIFICATION AND ARISTOTLE'S ONTOLOGY

Віталія Готинян-Журавльова, к. філос. н.
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, Україна

БЕЗЕТАЛОННЕ ВИМІРЮВАННЯ, КЛАСИФІКАЦІЯ ТА ОНТОЛОГІЯ АРИСТОТЕЛЯ

There is no clear univocal definition of the method of standardless measurement in the modern scientific literature. Some methodologists of science believe that the concept of "classification" may be used in the definition of standardless measurement. Classification is one of the most common methods of cognition. Every science applies this method. What is classification? To answer this question, we should appeal to Aristotle's ontology of being. Moreover, the classification is methodologically and logically linked to the measurement procedure. The concept of classification is a generic term in the definition of standardless measurement. There is a definite connection between the ontological kinds of being according to Aristotle and types of standardless measurement. You can also find a mutual connection between the kinds of being according to Aristotle and the content of classification cells. So, is there any ontological relationship between such metods as classification and standardless measurement?

Keywords: classification, differentiation of concepts, sorting of things, Aristotle's ontology, essence, kinds of being, standardless measurement.

Вимірювання залишається одним з найпоширеніших методів, який використовується як в природничих, так і в суспільно-гуманітарних науках. З розвитком суспільно-гуманітарних наук та деяких напрямків природничих наук виявилося, що для вимірювання певних величин неможна використовувати еталонне вимірювання. Методологи звернулися до пошуку і використання альтернативних еталонному видів вимірювання, зокрема, до безеталонного вимірювання. Але в сучасній науковій літературі немає чіткого визначення безеталонного вимірювання. Перед методологами і логіками науки постає нове завдання: визначити поняття «безеталонне вимірювання». При визначенні поняття «вимірювання» як родове поняття часто використовується поняття «класифікація». Тому звернімося до аналізу методу класифікації і можливого онтологічного взаємозв'язку класифікації та безеталонного вимірювання.

Важко уявити сучасну розвинену науку, яка б не використовувала метод класифікації задля удосконалення і систематизації отриманих знань. Якщо для науки XIX століття класифікація була чимось особливим і надзвичайним, то наука XX і XXI століть не лише почала активно використовувати цей метод, а пред'являти свої вимоги щодо способів створення класифікації, визначення класифікації, чіткого розрізнення класифікації і класифікування, змісту класифікаційних чарунок.

Питання про зміст класифікаційних чарунок набуває особливого значення завдяки тому, що поняття «класифікація» є родовим поняттям при визначенні поняття «безеталонне вимірювання». Безеталонне вимірювання нами було визначено як класифікацію об'єктів, в ході якої з родового поняття вимірюваного об'єкту (до вимірювання) виокремлюються види за певною ознакою – вимірюваною величиною або вимірюваною властивістю. Але подальшій аналіз цього визначення і подальше його уточнення привели до визначення поняття «безеталонне вимірювання» як виду вимірювання, де відбувається класифікація об'єктів за способом вимірювання, який може бути

за зміною вимірюваної ознаки, наявністю-відсутностю вимірюваної ознаки або схожістю-несхожістю вимірюваної ознаки з умовним еталоном.

Слід підкреслити, що крім логічного, гносеологічного і методологічного видів аналізу існують і онтологічні питання, пов'язані з природою об'єктів, що класифікуються. Виникає питання: чим насправді є елементи, які містяться у класифікаційних чарунках – ідеальними конструкціями (тобто поняттями) або фрагментами матеріального світу (реальними об'єктами)?

З онтологічної точки зору, зокрема, спираючись на онтологію Аристотеля, зміст класифікаційних чарунок буде другою сутністю або четвертим сущим, якщо класифікаційні чарунки наповнюються ідеальними конструкціями, або ж першою сутністю або третім сущим, якщо класифікаційні чарунки наповнюються фрагментами матеріального світу. Тому іншою важливою і цікавою з онтологічної точки зору темою щодо обговорення проблем класифікації є питання: чим насправді є класифікація – поділом понять або сортуванням речей.

Думки провідних філософів і методологів науки різняться щодо того, чим є класифікація. Так перша точка зору полягає в тому, щоб як класифікацію слід розуміти багаторівневий поділ родового поняття на види за певними ознаками. Такої точки зору дотримуються такі провідні вітчизняні та закордоні логіки і методологи науки як О. Д. Гетманова, І. В. Хоменко, М. Г. Тофтул, В. П. Плавич, Є. А. Іванов, А. І. Уйомов. Отже, і класифікаційні чарунки повинні містити у собі ідеальні конструкції, поняття про речі. Інші автори, такі як Г. І. Челпанов, М. І. Кондаков, А. Л. Суботін, А. Є. Конверський, С. М. Повторева розуміють класифікацію як розподіл множини досліджуваних предметів певного роду на класи відповідно до найбільш суттєвих ознак. В цьому випадку класифікаційні чарунки будуть містити у собі реальні речі, досліджувані об'єкти.

Оскільки, як зазначалося раніше, поняття «класифікація» є найближчим родовим поняттям при визначенні поняття «безеталонне вимірювання», а безеталонно вимірюються як матеріальні речі, які неможна виміряти за допомогою еталону, так і ідеальні речі, тому проблема змісту класифікаційних чарунок тісно пов'язана із механізмами безеталонного вимірювання.

Раніше нами було розглянуто взаємозв'язок існуючих думок щодо того як пов'язана класифікація з видами буття за Аристотелем[1]. В інший роботі розглянуті онтологічні аспекти безеталонного вимірювання, тобто взаємозв'язок видів безеталонного вимірювання і видів буття за Аристотелем[2].

Тому **метою даної статті** є пошук певного онтологічного взаємозв'язку між методом класифікації і методом безеталонного вимірювання, оскільки існують взаємозв'язки між видами буття за Аристотелем і видами безеталонного вимірювання та видами буття за Аристотелем і змістом класифікаційних чарунок.

В онтології Аристотеля центральним поняттям є категорія сутності: «Якби не існувало перших сутностей, не могло б існувати нічого іншого»[3]. В «Категоріях» Аристотель виділяє дві ознаки, два параметра, за якими поділяє буття: знаходиться у підлягаючому і позначатися про підлягаюче. Знаходитися у підлягаючому може все те, «що не є частиною, не може існувати окремо від того, у чому воно знаходиться»[4]. Наприклад, знаходяться у підлягаючому різні якості предметів – розумний, яскравий, істинний... Позначатися про підлягаюче може все те, що можна приписати йому як властивість. Наприклад, предикат в простому категоричному суджені можна приписати всьому або частині суб'єкта. Тому предикат позначається про підлягаюче, про суб'єкт. Аристотель дихотомічно поділяє кожну ознаку на два види: знаходиться у підлягаючому та не знаходиться у підлягаючому, позначається про підлягаюче та не позначається про підлягаюче. Далі він комбінує ці ознаки: «Із всього існуючого одне позначається про будь-яке підлягаюче, але не знаходиться ні в якому підлягаючому, наприклад, людина; про підлягаюче – окрему людину говориться як про людину, але людина не знаходиться ні в якому підлягаючому; інше знаходиться у підлягаючому, але не позначається ні про яке підлягаюче…; наприклад, певне уміння читати і писати знаходиться[5] у підлягаючому – в-душі, але ні про яке підлягаюче не говориться як про певне

[1] Готинян-Журавльова, В. (2012). Онтологические аспекті класификации. *Ученые записки Таврического университета им. В.И. Вернадского. Научный журнал. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология, 4,* 333-338.

[2] Готинян-Журавльова, В. (2005). *Логико-системніе аспекті проблемі измерения*. Одеса: ОНУ.

[3]

[4] Аристотель (1978). *Категории*. Москва: Мысль, 2в, 6-7.

[5] Аристотель (1978). *Категории*. Москва: Мысль, 1а, 20-25.

уміння читати і писати. І певне біле знаходиться у підлягаючому – у тілі (тому що будь-який колір – у тілі), але ні про яке підлягаюче не позначається як про певне біле. А інше і позначається про підлягаюче, і знаходиться в підлягаючому – у душі – і про підлягаюче – уміння читати і писати – позначається як про знання. Нарешті, інше не знаходиться у підлягаючому і не позначається про будь-яке підлягаюче, наприклад, окрема людина й окремий кінь»[1]. Таким чином, Аристотелем бути виділені чотири категорії буття: 1-а сутність, 2-а сутність, 3-е суще, 4-е суще, котрі як запропонував ак. А. І. Уйомов можна представити у вигляді таблиці[2].

Таблиця 1

Таблиця сутностей і сущого

Сутності	Знаходиться у підлягаючому	Позначається про підлягаюче
1-а сутність	ні знаходиться	Не позначається
2-а сутність	ні знаходиться	позначається
3-е суще	знаходиться	Не позначається
4-е суще	знаходиться	позначається

Перша сутність має наступну комбінацію: «не знаходиться ні в якому підлягаючому» і «не позначається ні про яке підлягаюче». До першої сутності Аристотель відносить: «вочевидь всього, як думають, сутність властива тілам; тому ми називаємо сутностями тварин, рослини і їхні частини, а так само природні тіла такі, як вогонь, вода і земля і кожне тіло цього роду, а також усе те, що є частиною їх чи складається з них – або з їхніх частин, або з усієї сукупності їхній, – наприклад, небо і його частини, Місяць і Сонце»[3].

Другі сутності не знаходяться ні в якому підлягаючому тобто існують окремо, але можуть позначатися про підлягаюче. До других сутностей не можна віднести окремі предмети, які можна вказати за допомогою знаків чи імен, бо ці сутності позначаються про підлягаюче. Другі сутності – це сутності, які стосовно предметів будуть тим, що в логіці має назву рід чи вид. «Що стосується других сутностей, – зазначає Аристотель, – то про підлягаюче позначається і їх визначення, і їх ім'я: адже визначення людини стосується до окремої людини і визначення живої істоти – точно також»[4].

Трете суще «знаходиться у підлягаючому», але «не позначається ні про яке підлягаюче». Оскільки знаходиться у підлягаючому, то неможна назвати сутністю, бо сутність – це усе те, що має самостійне існування. Це здатність читати і писати, що знаходяться в душі людини; це синява, що властива тільки серпневому небу. Відокремити ознаку третього сущого, наприклад, від душі (якщо вона знаходиться в душі) неможливо.

Четверте суще «знаходиться у підлягаючому», «позначається про підлягаюче». Жодна з цих властивостей не існує від природи сама по собі і не може відокремлюватися від предмету. Це властивості, що виявляються не в окремому об'єкті, а в цілому ряді класів чи об'єктів. Це здатність читати і писати, яка знаходиться в душі кожної людини, це синява, яка властива небу, це вміння пекти пиріжки, це вміння співати, тощо.

Звернімося до визначення поняття «класифікація» і пригадаємо що до цього часу логіки і методологи науки не відповіли на питання: чим насправді є класифікація – багаторівневим поділом поняття чи сортуванням речей? А звідси випливають інші питання: що повинні містити у собі класифікаційні чарунки – видові поняття або реальні речі; як може вплинути багатозначність терміну «класифікація» на онтологічний «зміст» класифікаційних чарунок та інші питання.

[1] Аристотель (1978). *Категории*. Москва: Мысль, 1а, 20-25; 1в, 5.
[2] Уёмов, А. (2010). *Метафизика: учебное пособие*. Одесса: Астропринт.
[3] Аристотель (1976). *Метафизика*. Москва: Мысль, 1028а, 8-14.
[4] Аристотель (1978). *Категории*. Москва: Мысль, 3а, 15-20.

Розуміючи класифікацію як сортування речей, в рамках онтологічних уявлень Аристотеля, ми аналізуємо перші сутності – окремі речі і їх частини. Основним принципом цього процесу є порівняння об'єктів, що розглядаються, з заданими зразками, так званими еталонними представниками класів. Якщо ми пригадаємо, що способів створення класифікації може бути два: дедуктивний та індуктивний, то нашому випадку відповідає саме індуктивний спосіб створення класифікації, при якому аналізуються окремі об'єкти, що об'єднуються у класи, на основі подібності або відмінності ознак.

Розуміючи класифікацію як поділ понять, в рамках онтології буття Аристотеля, ми аналізуємо роди, виокремлюємо з них види за певними правилами, тобто аналізуємо другі сутності. При цьому ми не наповнюємо класифікаційні чарунки реальними об'єктами – зоряними сузір'ями чи різновидами мінералів, чи гірськими породами. В даному випадку вчених цікавлять питання аналізу понять, дедуктивного аналізу понять. Пригадаємо, що при дедуктивному створені класифікації «оперують з поняттями і на основі подібностей або відмінностей їх ознак встановлюють між ними родо-видове відношення»[1].

Аналіз змісту поняття «класифікація» вказує на те, що найчастіше це поняття використовується, принаймні, в двох значеннях: як найменування вже створеної класифікації і як позначення процесу її створення, побудови. Найчастіше для позначення вже існуючої класифікації використовується термін «класифікація», а для позначення процесу створення – термін «класифікування».

Як зазначає І. Я. Чупахін: «призначення будь-якої класифікації в науках міститься в тому, щоб бути засобом найкращого пізнання об'єктів, що вивчаються, про які до класифікації ще не було сформовано понять»[2]. Більшість задач, які виникають перед нами в процесі нашого дослідження, вимагають застосування вже існуючих класифікацій, існуючих в певних галузях знання, а, значить, і існуючих у підлягаючому – в цих галузях знання. А це означає, що створені класифікації належать до третього або четвертого сущого залежно від їх загального застосування. Крім того, якщо створення класифікації відбувалося індуктивним шляхом, то вона базується на сортуванні речей і, імовірніше, належить до третього сущого, яке знаходиться у підлягаючому, але не позначається про нього. Якщо створення класифікації відбувалося дедуктивним шляхом, тобто шляхом поділу понять, то, імовірніше, створена класифікація належить до четвертого сущого, яке і знаходиться у підлягаючому (у певній галузі знання) і позначається про нього, бо «про підлягаюче позначається і їх визначення, і їх ім'я»[3].

Проаналізуємо взаємозв'язки видів безеталонного вимірювання і видів буття за Аристотелем. Ретельний аналіз цього питання був проведений в роботі[4].

На наш погляд, об'єкти вимірювання, які слід віднести до перших сутностей, тобто реальні речі і їх частини, вимірюються за допомогою еталонного вимірювання або, у при неможливості виміряти еталонно, тим видом безеталонного вимірювання, яке засновано на порівнянні двох речей (m1, m2), одна з яких виступає в якості деякого «умовного» еталона для порівняння (m1), а інша є об'єктом вимірювання (m2) – **R(m1, m2)**. Імовірно, для якісного вимірювання тілесних (просторових) одиничних об'єктів, найбільше підходить саме даний вид безеталонного вимірювання. Пригадаємо один із прикладів цього виду безеталонного вимірювання, а саме вимірювання твердості мінералів за шкалою Мооса. З погляду онтології, у даному випадку відбувається порівняння двох одиничних об'єктів – двох перших сутностей. Якщо мінерал, твердість якого треба виміряти, залишає подряпину на квазіеталоні, то його твердість більше за твердість квазіеталона. Якщо квазіеталон залишає подряпину на вимірюваному об'єкті, то його твердість менше за твердість квазіеталона. Якщо вимірюваний об'єкт залишає подряпину на квазіеталоні і квазіеталон може залишити подряпину на вимірюваному зразку, то твердості квазіеталона й об'єкта вимірювання збігаються. В усіх розглянутих ситуаціях операції порівняння піддавалися два конкретних мінерали, два одиничних об'єкта, що є першими сутностями. Пригадаємо також приклад з нормативно-орієнтовними тестами, завданням яких є не лише оцінювання знань учнів, а їх

[1] Розова, С. (1986). *Классификационная проблема в современной науке*. Новосибирск: Наука, 12.
[2] Цит. за Розова, С. (1986). *Классификационная проблема в современной науке*. Новосибирск: Наука, 12.
[3] Аристотель (1978). *Категории*. Москва: Мысль, 3а, 15-20.
[4] Готинян-Журавльова, В. (2005). *Логико-системніе аспекті проблемі измерения*. Одеса: ОНУ.

оцінювання і аналіз задля створення рейтингу учнів. Отже знову відбувається порівняння перших сутностей – конкретних учнів.

Об'єкти вимірювання, які слід віднести до других сутностей, на наш погляд, виміряються за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на комбінації ознак, властивостей вимірюваного об'єкта: **R (R_1, R_2,…)**. Звернімося до прикладу. Не залежно від расової приналежності, віку, статті, будь-яких інших ознак у людини може бути одна з чотирьох груп крові, які визначаються комбінацією ізоантигенів А, В та ізоантитіл α і β з урахуванням певних умов, а саме, що разом у крові можуть знаходитися тільки різнорідні ізоантигени та ізоантитіла (наприклад, ізоантиген А та ізоантітіло β або ж ізоантиген В та ізоантітіло α). Завдяки комбінації цих параметрівз урахуванням зазначеної умови, виокремлюють чотири групи крові: О αβ (I), Aβ(II), Bα(III), AB (IV). Однак слід підкреслити, що комбінацією параметрів вимірюється група крові не лише конкретної людини. Кожна з чотирьох комбінацій параметрів визначає, так би мовити, вид людей, яким належить деяка властивість – мати певну групу крові. Відповідно до онтології Аристотеля, за допомогою даного виду безеталонного вимірювання ми вимірили другі сутності.

Пригадаємо й інший приклад цього виду безеталонного вимірювання, а саме, досліди по моногібридному схрещуванню рослин, які проводив Георг Мендель. Моногибрідне схрещування – це схрещуванню двох організмів, які відрізняються один від одного за однією парою ознак. При такому схрещуванні прослідкуються закономірності спадкування тільки двох ознак, розвиток яких обумовлений парою алельних генів. Всі інші ознаки до уваги не беруться. В результаті у гібридів першого покоління з кожної пари альтернативних ознак розвивається тільки одна, так звана, домінантна ознака, а рецесивна ознака не виявляється. Якщо нащадків першого покоління, які є однаковими за досліджуваною ознакою, схрестити між собою, то в другому поколінні ознаки обох батьків виявляються у визначеному числовому співвідношенні: ¾ особин будуть мати домінантну ознаку, ¼ частина особин будуть мати рецесивну ознаку. Так відповідно до третього закону Г. Менделя комбінація генів особин, які схрещуються, повністю описує і вимірює наступне покоління. І тут мова йде не про конкретні особини першого, другого і подальших поколінь. Закон Г. Менделя стосується цілої низки особин, тобто того, що, за Аристотелем, слід віднести до других сутностей.

Об'єкти вимірювання, які слід віднести до третього сущого, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, яке засновано на зіставленні (порівнянні) ознаки (P_1), властивої вимірюваної речі (m) з ознакою (P_2), що представляє деякий «умовний» еталон вимірювання: **R[(m∗)P_1, P_2]** Прикладом даного виду безеталонного вимірювання може бути оцінювання знань учня з певної змістовної області, тобто оцінювання обсягу знань, які повинні бути засвоєні учнем протягом відповідного терміну навчання. В даному прикладі об'єктом дослідження (m) виступає учень, а безеталонно вимірюються знання учня за визначеною дисципліною (P_1). Знання, відповідно до представлень Аристотеля, є третім сущім тому що знаходяться в підлягаючому – у нашому випадку «в учні». Позначатися вимірювані знання будуть не про «рід чи вид» учнів, а про конкретного учня. Нагадаємо, що механізм даного виду безеталонного вимірювання полягає в зіставленні вимірюваної властивості P_1 із властивістю P_2, що узята в якості деякого умовного квазіеталону. В розглянутому прикладі квазіеталоном є перелік того, що повинен знати і вміти учень по даному предмету, щоб його знання оцінювалися відповідним балом. Перелік являє собою сукупність деяких властивостей. Однак, всупереч онтології Аристотеля, ці властивості розглядаються окремо від об'єкта, якому вони належать.

Пригадаємо інший приклад даного виду безеталонного вимірювання, в якому йшлося про вимірювання висоти хвиль за шкалою адмірала Дугласа. Так висота хвиль (P_1), яку вимірювали моряки в даному конкретному випадку, при хвилюванні моря чи океану, була вимірюваною властивістю, яка належала конкретному вимірюваному об'єкту (m). В результаті вимірювання відбувалося порівняння з ознаками хвилювання моря чи океану, які спостерігав і занотував адмірал Дуглас (P_2), визначаючи ступінь хвилювання і приблизну висоту хвилі. Якщо знаходили збіг, то позначали хвилювання певною назвою і певним балом. При цьому відбувалося порівняння ознак, які належали конкретним речам, тобто порівнювалися те, що в онтології має назву третє суще.

Нарешті, об'єкти вимірювання, що є четвертим сущим, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на зіставленні ознаки (P) з вимірюваною річчю (m) – **R(P, m)**. Результатом даного виду безеталонного вимірювання є відповідь на питання: чи

належить розглянута ознака (P) вимірюваній речі (m)? При цьому можливі ситуації, за яких досліджувана ознака належить не тільки даному конкретному об'єкту, а цілому ряду іншим об'єктів, які є схожими з тим, що розглядається. Розглянемо приклад з вимірюванням вірусних гепатитів. Вірусні гепатити можуть бути розділені на два види: інфекційні і сироваткові гепатити. Якщо вимірюваному гепатиту (відповідно до наших позначень m) відповідає контактний механізм зараження, також групова захворюваність з формуванням епідемічних вогнищ, то вимірюваний гепатит відноситься до класу інфекційних чи епідемічних гепатитів. Однак слід уточнити, що до цього класу відносяться, принаймні, два види гепатитів, так звані гепатит А та гепатит Е. Для більш докладного опису вимірюваної речі необхідно подальше уточнення – продовження процедури безеталонного вимірювання, але вже з іншою ознакою ($P^{/}$). Таким чином, можна висловити припущення, що розглянутим видом безеталонного вимірювання легше виміряються властивості, які належать цілим класам об'єктів, ніж одиничним об'єктам.

Пригадаємо інший приклад, а саме операцію кодування, яку, деякі методологи науки відносять до процесу вимірювання тому що при кодуванні відбувається процес приписування значенням змінної певного коду, або шифру чи будь-яких інших показників, умовних позначок за певними правилами. Найчастіше буває так, що властивість, яка цікавить дослідника, якісно повністю не є визначеною і вона аналізується як крапкова властивість. При таких вимірюваннях відбувається фіксація, констатація наявності або відсутності у певних об'єктів (або об'єкту – m) вимірюваної ознаки (P), тобто відбувається безеталонне вимірювання. При цьому властивість, яка приписується об'єкту вимірювання, не є лише його властивістю, не є третім сущім. Вона належить певній кількості об'єктів і, з точки зору онтології Аристотеля, є четвертим сущім.

Отже ми розглянули взаємозв'язок між природою об'єкта, властивості або властивість якого вимірюється, з видами безеталонного вимірювання, які найкраще застосовувати саме цього об'єкту. Підкреслимо, що найкраще застосовувати, а не лише застосовувати тільки цей механізм вимірювання.

Відповідно усьому вище викладеному, можна доповнити таблицю сутностей, яку ми розглядали вище, четвертим стовпчиком, а саме видами безеталонного вимірювання. Але пригадаємо, що об'єкти, які можна віднести до перших сутностей, піддаються так само й еталонному вимірюванню.

Таблиця 2

Взаємозв'язок видів буття та видів безеталонного вимірювання

Сутність	Знаходиться у підлягаючому	Позначається про підлягаюче	Види безеталонного вимірювання
1-а сутність	не знаходиться	не позначається	R (m_1, m_2)
2-а сутність	не знаходиться	Позначається	R (P_1, P_2,…)
3-е суще	знаходиться	не позначається	R [(m∗) P_1, P_2]
4-е суще	знаходиться	Позначається	R (P, m)

Таким чином, нами було виявлено певні онтологічні закономірності щодо взаємозв'язку понять «класифікація» та «безеталонне вимірювання». Пригадаємо, що цей взаємозв'язок встановлюється задля найбільш вдалого визначення поняття «безеталонне вимірювання» в загалі і визначення кожного з видів безеталонного вимірювання окремо.

Якщо предметом нашого дослідження є об'єкти, які слід віднести до перших сутностей, а до них належать окремі об'єкти і їх частини, то зазвичай перші сутності вимірюються за допомогою еталонного вимірювання, або ж виду безеталонного вимірювання, який засновано на порівнянні двох об'єктів – вимірюваного об'єкту і квазіеталону (R (m_1, m_2)). Якщо нашим завданням буде класифікувати перші сутності, то найчастіше вони будуть класифікуються за допомогою процедури сортування речей. Вимірюючи певний матеріальний об'єкт за допомогою еталону, або ж квазіеталону, ми визначаємо його певне місце в класифікації і вимірюваний об'єкт займає це місце. На нашу думку, на цей факт слід звернути увагу при визначенні даного виду безеталонного вимірювання, оскільки при визначенні як родове поняття

може бути використано поняття «класифікування». Зазначимо, що в даному випадку класифікування відбувається переважно індуктивним шляхом.

Якщо в процесі нашого дослідження необхідно виміряти об'єкт або об'єкти, які можна віднести до других сутностей, а до них належать не окремі об'єкти, а ідеальні конструкції – те, що в логіці має назву «роди, види», то вимірюватися вони будуть за допомогою виду безеталонного вимірювання, заснованого на комбінації суттєвих ознак вимірюваного об'єкту (R (R_1, R_2,…)). Класифікуватися об'єкти, які належать до других сутностей, будуть за допомогою логічної операції поділу понять, причому класифікація ця буде створюватися суто дедуктивним шляхом. Тобто при визначенні даного виду безеталонного вимірювання як родове поняття можна використовувати поняття «класифікація».

Об'єкти, які слід віднести до третього сущого, зазвичай вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, який засновано на порівняні ознаки, що належить вимірюваному об'єкту, з іншою ознакою, прийнятою за умовно обраний квазіеталон вимірюваної величини (R [(m∗) P_1, P_2]). Вимірюється ознака, яка належить об'єкту дослідження, і це підкреслюється навіть в позначені даного виду вимірювання ((m∗) P_1), а отже можна вважати, що дослідник працює з третім сущим. При цьому дослідник, коли відносить виміряну ознаку до певного класу, найчастіше створює індуктивним шляхом класифікацію. В даному випадку, родовим поняттям для виду безеталонного вимірювання, що позначається як R [(m∗) P_1, P_2], може бути поняття «класифікація».

Об'єкти вимірювання, які можна віднести до четвертого сущого, а це ознаки, властивості, які належать не одному об'єкту, а цілій низці об'єктів, вимірюються за допомогою виду безеталонного вимірювання, який засновано на зіставлені ознаки з вимірюваною річчю (R (P, m)). Дослідник вимірює певний об'єкт маючи певний набір ознак, які є суттєвими в рамках його дослідження і можуть належати або не належати вимірюваному об'єкту. При цьому дослідник фіксує: чи належить ознака, яка цікавить дослідника, вимірюваному об'єкту, чи не належить. Він знаходить певне, найбільш вдале, місце у вже існуючій класифікації для вимірюваного об'єкту. А для цього необхідно мати ці «еталонні» ознаки. На наш погляд, це стає можливим лише за наявності вже існуючого усталеного набору ознак, або ж вже існуючої усталеної класифікації, створення якої відбувалося дедуктивним шляхом. І відповідно це поняття «усталена класифікація, яка створена дедуктивним шляхом» може бути родовим поняттям при визначені виду безеталонного вимірювання, що позначається як R (P, m).

Безеталонне вимірювання продовжує бути одним з найактуальнішим альтернативних еталонному методів вимірювання. Але в сучасній науковій літературі немає чіткого визначення безеталонного вимірювання. Аналізуючи визначення поняття «вимірювання» ми виокремлюємо групу визначень, в яких родовим поняттям є поняття «класифікація». Але аналізуючи саме поняття «класифікація» ми зіштовхуємося з цілою низкою питань, зокрема, чим є класифікація: поділом понять або сортуванням речей. Тому тема, яка пов'язана з питаннями механізму класифікації, змістом класифікаційних чарунок, потребує подальшого ретельного аналізу, причому аналізу не лише логічного, а й онтологічного, адже, цікавим є той факт, що поняття «класифікація» при різних умовах може належати до різних видів буття. А різні види буття вимірюються за допомогою різних видів вимірювання. На нашу думку, саме цей факт може допомогти у визначенні безеталонного вимірювання.

References:

1. Gotynyan-Zhuravlova, V. (2012). Ontolohichni aspekty klasyfikatsii [The ontological aspects of classification]. *Uchjonye zapiski Tavricheskogo nacionalnogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Nauchnyj zhurnal. Serija: Filosofija. Kulturologija. Politologija. Sociologija* [The scientific notes of the Taurida National University named after V. Vernadsky. Science Magazine. Series: Philosophy. Culturology. Political science. Sociology], *4*, 333-338. [in Ukrainian].
2. Gotynyan-Zhuravlova, V. (2005). *Lohiko-systemni aspekty problemy vymiriuvannia* [The logical and systems aspects of the problem of measurement]. Odesa: ONU. [In Ukrainian].
3. Aristotel (1978). *Kategorii* [Category]. Moscow: Mysl. [in Russian].
4. Ujomov, A. (2010). *Metafizika: uchebnoe posobie* [Metaphysics: study guide]. Odesa: Astroprint. [in Russian].
5. Aristotel (1976). *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: Mysl. [in Russian].
6. Rozova, S. (1986). *Klassifikacionnaja problema v sovremennoj nauke* [The classification problem in the modern science]. Novosibirsk: Nauka. [in Russian].

ART HISTORY

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.7

Tetyana Pavlyuk, PhD in Art History
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3940-9159
Kyiv National University of Culture and Arts, Ukraine

BALLROOM CHOREOGRAPHY IN JAPAN: HISTORY AND MODERNITY

Тетяна Павлюк, кандидат мистецтвознавства
Київський національний університет культури і мистецтв, Україна

БАЛЬНА ХОРЕОГРАФІЯ В ЯПОНІЇ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

The article is dedicated to the evolution of ballroom choreography in Japan. It was established that for a long time ballroom dancing in the country has been considered contradictory. At the end of the 19th century, they entered the archipelago as an exotic culture of foreign diplomacy and the Japanese elite. But the spread of ballroom choreography as a social dance in the 1930s, its presence in the nightlife industry, tactile freedom, and close contacts between couples formed a negative reaction to this type of leisure. In the postwar period, there was a gradual rehabilitation of ballroom choreography. However, until the 1990s, ballroom dancing evoked an ambivalent attitude: on the one hand, they were considered «elegant», «beautiful» and «civilized», on the other – they were assessed as «vulgar», «obscene», «foreign». Today, ballroom choreography in Japan is a common cultural form that has passed the stage of specific «nationalization» and adaptation.

Keywords: ballroom choreography, dance art of modern Japan, modern Japanese history.

Японія – країна, хореографічна культура якої вирізняється своєю самобутністю та унікальністю. За понад півтора тисячоліття свого існування танцювальне мистецтво архіпелагу пережило значно еволюцію. Танець для японців – це не лише рухи під музику, а своєрідний ритуал, у якому відбивається історія цілої нації. Саме тому рецепція місцевими мешканцями таких західних форм, як бальна хореографія, може слугувати яскравою ілюстрацією соціокультурних трансформацій, що спіткали Японію у її новітній історії. Своєрідність японської ментальності, яка подеколи демонструє химерне поєднання далекосхідної та європейської культури, актуалізує необхідність ретельного вивчення процесу адаптації бальних танців у Японії, зокрема зміну естетичної оцінки та суспільного ставлення до цього феномену з кінця XIX ст. до наших днів.

Попри наявність сформованої бально-хореографічної школи в сучасній Японії та присутності японських виконавців на всіх значних міжнародних конкурсах та змаганнях, специфіка рецепції та побутування бальних танців як соціокультурної складової життя мешканців архіпелагу недостатньо висвітлена в західній науковій літературі. Бальна хореографія побіжно згадана в публікаціях, присвячених питанню розповсюдження класичних танців в Японії (наприклад, статті А. Жукової[1] та Н. Сердюк[2]). Досліджуючи шляхи поширення балету, автори цих розвідок описують загальні труднощі засвоєння естетики, техніки та навчальної методики західної хореографії, що, безперечно, є справедливим і для адаптації бальних танців в Японії. З англомовної літератури варто згадати

[1] Жукова, А. (2006). Об этническом темпераменте японцев в связи с изменениями музыкально-исполнительской культуры в XX–XXI вв. *Этнографическое обозрение Online.* <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, травень. 10).

[2] Сердюк, Н. (2019). Из истории рецепции классического балета в Японии в первой половине XX века. *Вестник Академии русского балета им. А.Я. Вагановой, 1(60),* 62-69.

дисертаційне дослідження Р. Караці, ученого з університету Осаки. Предметом його наукового інтересу став компаративістський аналіз національної та західної культурної традиції, і саме в такому ракурсі Р. Караці висвітлює деякі аспекти історії та естетики бальної хореографії в Японії. Окремі згадки про мистецтво бальної хореографії присутні в працях фахівців-японістів. Наприклад, в дослідженнях історика О. Мещерякова, окрім подання широкого соціокультурного контексту загальних змін у процесі вестернізації Японії, описана бальна практика в Токіо кінця XIX ст.[1],[2]. Отже, через брак у науковій літературі спеціального дослідження з питань історії розвитку та ролі бальної хореографії в сучасному культурно-мистецькому житті Японії, системне вивчення цього питання постає надзвичайно перспективним.

Поява бальних танців в Японії збігається з початком модернізації японської культури в останній половині XIX ст. У часи реставрації Мейдзі («просвітленого правління») у 1868 р., тобто повернення імператорської влади після тривалого панування сьогунатів, відбуваються реформи в різних галузях суспільного життя Японії: об'єднання країни, прийняття конституції, створення виборного парламенту, регулярної армії та судів європейського типу, зміна аграрної політики, відкриття нових шкіл і університетів, заохочування молодих японців до навчання на Заході тощо.

Відкриття кордонів призвело до масштабного впливу соціокультурних форм інших країн, особливо Європи та США. Після початку роботи посольств та масового потоку інвесторів, бізнесменів, моряків, емігрантів, політиків, що хлинув на Японський архіпелаг, місцеве населення вимушено було контактувати з європейцями в незвичних до цього часу форматах – вечірки, дипломатичні прийоми, розважальні програми в спеціальних закладах тощо. Вишуканість, аристократизм західного світського життя приваблювали японську еліту, аристократія прагнула зрозуміти європейські традиції, набути необхідних навичок, які б дозволили зручно спілкуватися із іноземцями[3].

Бальний зал у західному архітектурному стилі Рокумейкан, побудований в Токіо як місце для проведення інтернаціональних зустрічей, символізував радикальну політику вестернізації. Наприкінці XIX ст. Рокумейкан поставав елітним центром розповсюдження західної культури в Японії. Двоповерхова псевдоренесансна споруда, спроектована британськими архітекторами, коштувала уряду Мейдзі величезні гроші. Бальні танці виявилися найбільш зручним, доступним з погляду сприйняття засобів художньої виразності, методом залучення місцевої публіки до європейських традицій. У Рокумейкан влаштовували не лише концерти, благодійні базари, а й бали, на яких танцювали вальс, мазурку, польку, кадриль під модні мелодії з європейських оперет[4]. Саме функціонування Рокумейкана змінило ставлення в країні до західної хореографії. Згідно з японістом О. Мещеряковим, «лише пару десятиліть назад, в 1860 році, коли японська місія відвідала Америку, танці справили на делегацію жахливе враження. Але тепер все вище суспільство відвідувало бали і танцкласи, можна було побачити, як військовий міністр танцює в парі разом з губернатором Токіо (на балах, які влаштовуються в Рокумейкан, кількість чоловіків зазвичай перевищувала кількість жінок)»[5].

Новий погляд на чужорідне мистецтво був підтриманий урядом Японії: реформи Міністерства освіти кінця XIX ст. проголосили початок вивчення західної музики, класичного балету та сучасного європейського танцю. Система безкоштовної шкільної освіти передбачала відкриття шкіл по всій країні, й незабаром діти навіть у провінційних містечках віддалених островів архіпелагу отримали можливість вивчати ази європейської культури, в тому числі танці та музику[6].

Хореографічна освіта того часу наштовхнулася на цілу низку труднощів об'єктивного та суб'єктивного характеру. Справа в тому, що видовищні мистецтва Японії, які здебільшого походили від ритуалів синтоїзму, базувалися на енергетичному обміні між виконавцем і глядачем.

---

[1] Мещеряков, А. (2009). *Император Мэйдзи и его Япония*. Москва: Наталис, <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/236720?format=read> (2020, травень. 10).
[2] Мещеряков, А. (2014). *Стать японцем. Топография тела и его приключения.* Москва: Наталис, 432.
[3] Там само, 180-181.
[4] Мещеряков, А. (2009). *Император Мэйдзи и его Япония.* Москва: Наталис, <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/236720?format=read> (2020, травень. 10).
[5] Там само.
[6] Жукова, А. (2006). Об этническом темпераменте японцев в связи с изменениями музыкально-исполнительской культуры в XX-XXI вв. *Этнографическое обозрение Online,* 2. <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, травень. 10).

Це радикально суперечило європейській традиції, де сценічна бальна хореографія або танцювання на балах поставали лише фоном для соціальної взаємодії між публікою та, почасти, танцюристами (так, під час перегляду бального дивертисменту аристократія у театральних ложах вирішувала важливі державні чи приватні справи, а мазурки, вальси, кадрилі на балах узагалі мали своєрідну семантику залицянь, освідчень, перемовин тощо). Світське розуміння хореографії, притаманне європейцям, суперечило японському ставленню до танців як до сакрального дійства, яке потребує благоговіння, абсолютного занурення та зосередження. Показово й те, що першим виконавцям бальних танців було важко звикнути до обов'язкового взування вузьких шкіряних туфель, адже все життя вони носили вироблені з рослинних матеріалів *дзорі* та *гето*, які не стискували стопи; до того ж вбивство тварин та виробництво з них взуття, згідно з поширеними на архіпелазі буддистськими поглядами, вважалося дикістю та «спричиняло» погані кармічні наслідки[1].

Традиційна пластика японців, присутня в ритуальній поведінці та тогочасній мистецькій практиці, суперечила притаманній західній бальній хореографії поставі. Так, особливе положення корпусу та рук, що легко давалося звиклим до сидіння за столом європейцям, японці засвоювали через великі зусилля, адже опущені плечі характеризували і всі їх побутові пози (сидіння, ходіння), й традиційні танці вистав Но і Кабукі. Позиції кінцівок, спосіб переміщення у японській традиції обов'язково розрізнявся за чоловічим та жіночим типом (навіть якщо жіночу роль виконував юнак). Тому наявність однакових для кожної статі елементів пластики європейського танцю спочатку шокували японців.

Зовсім іншою була й система підготовки місцевих танцюристів. Виконавці традиційних народних і сценічних танців ретельно відточували техніку стрибків, присідань (тут символічне значення мала не лише позиція ніг, а й глибина розташування корпусу, дрібна моторика пальців і зап'ястків). Статичність нижньої частини тіла нерідко поєднувалася з рухливістю рук та голови. На відміну від класичного танцю, японці приділяли велику увагу тренуванню виразності поз. Це пов'язано з особливостями дзен-буддистського естетичного сприйняття, притаманного самурайській культурі: пауза в танці є фігурою, під час споглядання якої глядач медитативно осмислює попередній динамічний матеріал. Окрім того, низькі поклони, які легко виконували європейські танцівники, були фізично неможливі в традиційному японському одязі, частиною якого завжди був широкий, до 30 см, пасок[2].

Важливо й те, що розкуті, емоційні, амплітудні рухи бальних танців суперечили японському етикету – пластичній витонченості, мінімалізму, помірності, особливо притаманній жінкам (маленькі кроки, плавність ходи, поклонів, присідань і поворотів, відсутність виразної міміки тощо)[3]. Широка посмішка, необхідна при виконанні бальних танців, узагалі перебувала за межами пристойної поведінки: японці ніколи не показували свої зуби та ретельно прикривали рот, коли посміхались, адже вишкіритися – означало бути негідником, злодієм, дикуном і розпусником[4]. Так само було заборонено торкатися одне одного. Традиційні танці виконувалися здебільшого одним актором, а під час дуетного або групового виступу фізичні контакти були зовсім відсутні. Ба більше, виходячи із нормативів японської поведінки, публічні прояви прихильності між чоловіками та жінками вважалися табу, навіть якщо вони перебували у шлюбі (ця норма збереглася і в сучасному японському суспільстві). Тому до різностатевого парного виконавства треба було звикнути не лише фізично, а й з морально-етичного боку.

Японцям було надзвичайно важко витримувати жорсткі та незвичні тренування за європейською методикою. Специфічне харчування тогочасних городян (вегетаріанська дієта та морепродукти, при цьому мінімум м'ясо-молочних страв), обумовлювало низький рівень м'язової маси японців, що негативно позначалося на їхньої працездатності та загалом структурі тіла[5]. З анатомічного погляду японці й донині мають інші пропорції, ніж західні танцівники: більш довгий

[1] Мещеряков, А. (2009). *Император Мэйдзи и его Япония.* Москва: Наталис, <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/236720?format=read> (2020, травень. 10).
[2] Жукова, А. (2006). Об этническом темпераменте японцев в связи с изменениями музыкально-исполнительской культуры в XX-XXI вв. *Этнографическое обозрение Online,* 13-14. <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, травень. 10).
[3] Там само, 5.
[4] Мещеряков, А. (2014). *Стать японцем. Топография тела и его приключения.* Москва: Наталис, 140.
[5] Там само, 124-125, 164.

торс і коротші ноги, що вважається не дуже зручним для виконання бальних танців, але є умовою набуття майстерності в далекосхідній хореографії.

Японці не користувалися механічними пристосуваннями для розвитку танцювальної техніки – всі вправи учні робили всередині залу, тому екзерсиси біля станку, запропоновані вчителями західної хореографії, поставали надзвичайно важкими для виконання. Також місцевим танцівникам було нелегко засвоювати європейську термінологію, якою позначали вправи та переміщення, оскільки місцеві пластичні школи передбачали безпосередній показ учителя учню. Методика викладання традиційних танців у Японії (яка є актуальною і в нинішній час) заснована на візуальному сприйнятті матеріалу та дуже лаконічному вербальному поясненні його емоційно-енергетичного змісту. Екзерсиси, що супроводжувалися численням дводольного чи тридольного метру та постійними коментарями вчителя-хореографа, не давали можливості зосередитися на внутрішньому значенні рухів, до чого звикли японці.

Отже, за традиційною манерою пластичного виконавства в Японії стояли культурно-релігійні та психофізичні особливості, багатовікова обрядова, релігійна і філософська історія, завдяки якій вироблялася техніка досягнення певного емоційно-енергетичного стану. Тому знадобилося пару десятиліть, поки місцеві пластичні традиції, що передавалися з покоління у покоління, перестали заважати японцям вчитися європейським танцям. Тренаж західного танцкласу, створений для «європейського» антропологічного типу, іншої статури та психіки, необхідно було адаптувати під місцеві реалії.

На початку XX ст. бальні танці, які були вже прийняті верхівкою суспільства, стали популярними серед японського середнього класу. Зокрема, з'являються модернізовані хореографічні форми, які отримали назву *сінбуйо* («нові традиційні японські танці»). З одного боку, вони частково відображали культуру давньої Японії, з іншого – сучасність накладала відбиток на засоби художньої виразності, змінюючи пластику, ритм і характер виконання танцювальних рухів[1]. Видатним вчителем сінбуйо в 1920-ті рр. став Баку Ісія, який фактично створив у Токіо власну школу некласичної хореографії європейського типу[2]. З 1920-х рр. в Японії починає розвиватися класичний балет. Поштовхом для цього процесу стали регулярні гастролі іноземних труп та зміна ставлення японців до цього виду мистецтва[3]. Як і деякі майстри з бальної хореографії, перші танцівники балету проходили навчання за кордоном.

Починаючи з 1920-х рр. країна швидко перетворювалася на індустріальну державу, мілітаризувалася та переживала неабиякі культурні потрясіння. У цей період бальні танці, дещо спрощені та адаптовані під масове виконання, стали популярною міською розвагою. І націоналістична влада імператорської Японії, і середній клас, що швидко розростався, прагнули задоволень. Через це в 1920-30х рр. відбувся розквіт комерційних танцювальних закладів, у програмах яких брали участь як чоловіки, так і жінки. З одного боку, нове захоплення японців призвело до розширення мережі університетських клубів бальних танців та гуртків танцюристів-аматорів. З іншого боку, бальна хореографія опинилася на зіткненні традиційної міської культури японців та західної секс-індустрії. Період 1930-40х рр. став часом розквіту американського формату «taxi dance hall» в Японії. По всіх крупних містах масово відривали танцювальні зали, які обслуговували лише заможних чоловіків. Молоді жінки зустрічали гостей закладу та, згідно з купленими за певну таксу квитками, танцювали з ними. Так бальні танці стали частиною розважальної індустрії *мізушубай* (*mizushoubai*, буквально означає «торгівля водою»), яка проходила під гаслом давньої практики гейш – комфортний відпочинок без сексу. На жаль, присутність бальної хореографії в «нічному житті» чоловіків середнього класу змінила її імідж від елітарно-аристократичного до тіньового та непристойного. Данс-холи опинилися у тій самій культурній ніші, що й кабаре та бари[4].

---

[1] Ojapan.ru – самое интересное из Японии (2020). Культура Японских танцев: традиционных и современных. <https://ojapan.ru/yaponskie-tancy/#Sovremennye_tancy_Sinbue> (2020, травень. 10).

[2] Жукова, А. (2006). Об этническом темпераменте японцев в связи с изменениями музыкально-исполнительской культуры в XX–XXI вв. *Этнографическое обозрение Online,* 4. <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, травень. 10).

[3] Сердюк, Н. (2019). Из истории рецепции классического балета в Японии в первой половине XX века. *Вестник Академии русского балета им. А.Я. Вагановой, 1(60),* 65.

[4] Karatsti, R. (2002). Cultural Absorption of Ballroom Dancing in England and Japan / Degrees of Kitsch: Japanese and English Intercultural Understanding. *PhD thesis. School of Educational Studies*, 196-237, 221-223. <http://etheses.whiterose.ac.uk/3434/1/251332.pdf> (2020, травень. 10).

Під час другої світової війни, особливо від початку прямих бойових зіткнень з армією США, розвиток бальних танців припинився з ідеологічних міркувань: імператорські чиновники намагалися заборонити імпортовані культурні форми своїх супротивників[1].

Повоєнний час (друга половина 1940-х рр.) позначився новим етапом вестернізації японського життя. Всі засоби масової інформації, система освіти й культури контролювалися цензорами з американського штабу окупаційних військ. Радіо та телеефір були насичені західною музикою та розважальними програмами, й навіть літературні читання творів японських письменників звучали англійською[2]. Незвична демократична атмосфера в суспільстві стимулювала широкий інтерес японців до всіх донині малознайомих видів мистецтв, у тому числі, й до бальних танців. Данс-холи стали доступними не тільки для чоловіків, а й для подружніх пар, що значно трансформувало значення бальної хореографії в Японії: зі складової тіньового напівлегального бізнесу вона перетворилася на різновид соціальних танців. У 1950 р. була створена Японська федерація танцювальних змагань (Japan Competitive Dance Federation), яка відродилася на початку 1990-х й існує по сей час у дещо трансформованому вигляді[3].

З 1960-х рр. бальні танці стали викликати менший інтерес у публіки, спочатку через популярність мамби, «імпортованої» із США в 1955 р., і згодом через масове відкриття дискотек. Хоча бальні танці як соціальне явище перетворилися на щось «старомодне», танцювальні школи та студії продовжували працювати, а танцюристи-професіонали та аматори – вдосконалювати свою техніку. Попри те, що бальна хореографія знов займала елітарну культурну нішу, в суспільстві продовжували існувати негативні стереотипи щодо її надмірної «сексуальності»: так, до 1984 р. неповнолітнім було заборонено відвідувати данс-холи, а японські школи з бальної хореографії й донині облаштовані залами з дуже великими вікнами, покликаними демонструвати, що всередині не відбувається нічого «непристойного»[4].

Поступово імідж бальних танців, пов'язаний з розважальною індустрією *мізушубай (mizushoubai)*, втратив актуальність. Бальні танці почали відновлювати загублений колись образ дозвілля середнього та вищого класу. До того ж на архіпелазі активно поширювалося розуміння англійського бального стилю як конкурсної хореографії, що пропагує здоров'я, красу та елегантність.

Залишки амбівалентного ставлення японського суспільства до бальних танців добре демонструє кінокартина «Давайте потанцюємо» («Shall We Dance?») 1996 р. Виношуючи ідею фільму, його режисер Масаюкі Суо звернув увагу, що японці, які займаються бальними танцями, ведуть себе більш відкрито та вільно[5]. Тому фабула цієї романтичної комедії є досить нетиповою для тогочасного японського кінематографа. Головний герой Шохей Сугіяма – зовні успішний чоловік. Він працює бухгалтером, має непогану зарплатню, будинок в передмісті, віддану дружину і доньку-підлітка. Однак, незважаючи на налагоджене життя, Сугіяма впадає в депресію, аж поки випадково не потрапляє в танцювальну студію. Він починає брати уроки бальної хороеографії та згодом шалено захоплюється нею. Сугіяма змушений приховувати свої заняття і від дружини, й від друзів і колег, оскільки західні танці для успішної людини вважаються непристойними, адже близький тілесний контакт із партнеркою розцінюється як той, що має відверто сексуальний характер. Коли нарешті таємницю розкрито, родина та знайомі Сугіями приймають його нове хобі, а дружина намагається розділити пристрасть чоловіка до бальної хореографії та починає відвідувати танцклас.

Ця кінострічка, з одного боку, відбиває трансформацію суспільного ставлення до бальних танців, з іншого – ініціює подальше переосмислення їх як такого явища культури новітньої Японії, що демонструє зміну парадигми традиційного мислення. На думку дослідників О. Голдшейн-Гідоні та М. Деліота-Була, через конфліктну драматичну ситуацію між персонажами фільму «Давайте

[1] Там само, 223.

[2] Жукова, А. (2006). Об этническом темпераменте японцев в связи с изменениями музыкально-исполнительской культуры в XX-XXI вв. *Этнографическое обозрение Online,* 9. <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, травень. 10).

[3] Japan Ballroom Dance Federation (2020). *Homepage* <https://www.jbdf.or.jp/eng/> (2020, травень. 10).

[4] Karatsti, R. (2002). Cultural Absorption of Ballroom Dancing in England and Japan / Degrees of Kitsch: Japanese and English Intercultural Understanding. *PhD thesis. School of Educational Studies*, 196-237. <http://etheses.whiterose.ac.uk/3434/1/251332.pdf> (2020, травень. 10).

[5] Теракопян, М. (2018). *Современные режиссеры Японии.* Москва: ЛитРес.

потанцюємо» можна простежити загальні тенденції сприйняття, екзотизації та відтворення західної культури в сучасній міській Японії[1].

Ментальний зсув у рецепції японцями бальної хореографії наприкінці XX ст. призвів до того, що у 1992 р. з метою надання державних послуг під юрисдикцією Міністерства освіти (зараз Міністерство освіти, культури, спорту, науки та технологій) була створена Японська федерація бальних танців (JBDF – Japan Ballroom Dance Federation). Відтоді JBDF організовує щорічні конкурси з бальної хореографії, як національного, так і міжнародного рівнів, наприклад Міжнародний чемпіонат Японії з танців (Japan International Dancing Championships). З 1992 р. федерація проводить щорічні кваліфікаційні іспити для інструкторів-аматорів і тренерів зі спортивних організацій. З 1999 р. JBDF збирає загально-національні конгреси та приймає щорічні екзамени, проходження яких дозволяють отримати ліцензію професійного інструктора чи тренера з танців. Окрім організаційної діяльності, федерація проводить також наукову роботу з дослідження методів навчання, історії та регіональної специфіки бальної хореографії, а також тричі на рік видає бюлетень JBDF «Танці – моє життя» («Dance My Life»)[2].

У 1998 р. в Японії відбувся перший чемпіонат світу по танцях в інвалідних візках. Пари стилю «комбі», в складі яких були танцюрист-користувач коляски та партнер без фізичних особливостей, виконували класичні бальні танці (вальс, танго, віденський вальс, повільний фокстрот, квікстеп) і латиноамериканські – самбу, ча-ча-ча, румбу, пасодобль і джайв[3].

На початку XXI ст. (в грудні 2001 р.) Японська федерація бальних танців затвердила програму стратегічного розвитку бальної хореографії. Згідно з цим документом, з 2002 р. почалося впровадження уроків бальних танців в державних школах. З 2005 р. JBDF проводить щорічні загально-національні чемпіонати з бального танцю серед студентів вищих навчальних закладів. Такі заходи заохочують молодь до занять, оскільки за статистикою левову долю аматорів складають особи літнього віку, адже в старіючому японському суспільстві для багатьох непрацюючих пенсіонерів бальні танці стали частиною повсякденного життя.

Федерація регулярно проводить наступні чемпіонати: Міжнародний чемпіонат Японії (Japan International Dancing Championships), професійні змагання (JBDF Professional Dancing Championships), загально-японський конкурс аматорів (All Japan Amateur Dancing Championships), чемпіонат Японії з десяти бальних танців (All Japan Ten Dance Championships), суперкубок країни (Super Japan Cup Dance), загально-національний чемпіонат для студентів вишів (All Japan Championships for Primary, Junior and Senior High School Students), а також змагання між підрозділами федерації та рейтинг чемпіонатів. Японська федерація бальних танців співпрацює з різними зацікавленими установами та органами, які пропонують альтернативні методи розвитку танцювальної та фізичної культури. Також практикується взаємообмін фахівцями різних національних та закордонних структур хореографічної освіти. Визнаючи різницю між західним і традиційно-японським стилем життя та водночас надзвичайну корисність бальної хореографії в її соціокультурному аспекті, федерація пропагує бальні танці як нове органічне явище національної культури[4]. Гаслами ентузіастів цієї організації є наступні: «Об'єднаймо наші серця разом та утворимо глобальну спільноту!» («Join our hearts together and make a "global society"!»), а також «Пропагувати танцювальну культура як спорт на все життя» («To promote the dancing culture as a life-long sport»)[5].

Таким чином, бальні танці, що тривалий час розцінювалися як суто іноземне, чужинне для японської ментальності явище з естетичної категорії *гайдзін* (буквально – іноземець) з численними негативними конотаціями (грубість, варварство, неорганічність, розпусність тощо), все більше входять в коло загальноприйнятної місцевої естетики. Хоча бальні танці через властивий їм фізичний контакт, широкі посмішки та яскраво виражену емоційність й досі перебувають за нормативними межами побутової поведінки сучасних японців, вони популяризуються

[1] Goldstein-Gidoni, O., Daliot-Bul, M. (2002). Shall We Dansu?: Dancing with the 'West' in contemporary Japan». *Japan Forum, 14 (1)*, 63-75. doi: 10.1080/09555800120109032, 65-72.
[2] Japan Ballroom Dance Federation (2020). *Homepage* <https://www.jbdf.or.jp/eng/> (2020, травень. 10).
[3] Wheelchair dancing (2020). *Березіль: громадська організація «Спортивно-танцювальний клуб».* <http://www.berezil.kiev.ua/tancu-na-kolyaskah/> (2020, травень. 10).
[4] Japan Ballroom Dance Federation (2020). *Homepage* <https://www.jbdf.or.jp/eng/> (2020, травень. 10).
[5] Там само.

за допомогою традиційних і новітніх філософсько-естетичних ідей. Концептами, що насамперед адаптують бальну хореографію до японської ментальності, є естетичні категорії *ікі* (сформувалася в міському середовищі в XVII-XVIII ст.), що означає «витонченість», «спонтанність», «оригінальність», «невимушена простота», та більш сучасне поняття *кавай* – «милий», «чудовий», «гарний».

На думку дослідника бальної хореографії Р. Караці, для японців бальні танці не просто розвага чи спорт, а естетична діяльність, яка символізує витонченість людського бажання. Щоб зрозуміти сучасний інтерес до цього виду мистецтва, треба звернутися до феноменів традиційної культури, зокрема до чайної церемонії, яка постає не звичайним чаюванням, а «витонченим бажанням напитися», «соціальною драмою», що виховує манери спілкування. Сучасні бальні танці цілком вписуються і в такий принцип японської естетики, як *ма* (буквальний переклад «між ними»). Західними мовами *ма* зазвичай позначають як простір, але це «сенсорний простір, що включає фізичний простір, а також простір-час»[1]. Ця концепція вважається важливою для всіх видів традиційного японського мистецтва. У музиці це тиша між музичними фразами або окремими нотами, в ікебані це відстань між квітами та гілками, в театрі це паузи в дії (статичні пози чи мовчання у декламації).

Окрім того, сучасні викладачі бальної та інших видів хореографії, користуючись багатовіковим досвідом школи національних бойових мистецтв, говорять про те, що ефективна взаємодія між партнерами може бути досягнута через активний взаємообмін потоками енергії *кі*. Техніку енергетичного керування використовують в айкідо, дзюдо, карате-до для виявлення та нейтралізації агресивних намірів суперника. Оскільки бальні танці також передбачають інтуїтивну реакцію виконавця на рух чужого тіла (й не лише партнера, а й інших пар на танцювальному майданчику), актуальними стають методики пошуку енергетичної гармонії, вправи, давно опрацьовані майстрами з бойових мистецтв, особливо з айкідо, де імпульс атакуючої енергії перетворюється на засіб самооборони[2].

Також сучасне розуміння мистецтва бальної хореографії входить в унісон з деякими постулатами конфуціанської етики, яка й донині регламентує соціальні стосунки в Японії. Адже відвідування танцкласів учать поваги до наставника-інструктора, самодисципліні, культивації духовно-фізичного потенціалу та, головне, почуттю органічної співпричетності до співгромадян (досить знов згадати гасло Федерації бальних танців Японії «Об'єднаймо наші серця разом») (Join our hearts together)[3].

На сьогодні в Японії зареєстровано понад 2000 приватних та державних шкіл, де, за різними підрахунками, бальним танцям навчаються від 10 до 15 млн осіб. Японська федерація бальних танців має близько 13 млн активних членів (7 млн професійних тренерів і 6 млн інструкторів-любителів), які викладають бальну хореографію класичного англійського стилю та латиноамериканські танці[4]. Засоби масової інформації висвітлюють розвиток не лише японської, а й західної бальної хореографії, транслюють найбільш відомі національні та всесвітні конкурси та чемпіонати.

Таким чином, у сьогоднішній Японії бальні танці постають як загальноприйнята культурна форма, що пройшла етап своєрідної «націоналізації» та адаптації з боку японської етики й естетики. Після подолання низки труднощів об'єктивного та суб'єктивного характеру в країні сформувалася ефективна система спеціальної хореографічної підготовки, здатна виховувати виконавців високого класу. Бальна хореографія здобула підтримку японського уряду як важливий ресурс оздоровлення, виховання, соціалізації населення; вона органічно вписується в національну систему освіти, дозвілля, культури та спорту. Мистецтво бальної хореографії продовжує розвиватися та здобувати прихильників серед професіоналів та аматорів різних вікових груп.

Подальше дослідження історії та сучасного побутування бальної хореографії в Японії, а також педагогічного досвіду місцевих хореографів, сприятиме вдосконаленню методики підготовки

[1] Karatsti, R. (2002). Cultural Absorption of Ballroom Dancing in England and Japan. Degrees of Kitsch: Japanese and English Intercultural Understanding. *PhD thesis. School of Educational Studies*, 196-237. <http://etheses.whiterose.ac.uk/3434/1/251332.pdf> (2020, травень. 10).
[2] Там само.
[3] Japan Ballroom Dance Federation (2020). *Homepage* <https://www.jbdf.or.jp/eng/> (2020, травень. 10).
[4] Там само.

танцюристів з Європи та інших країн. Значущим є й урахування досвіду японців в структурній організації центрів бальної хореографії, які, не зважаючи на велику частку приватних закладів, діють згідно з урядовою програмою розвитку цього виду мистецтва. Успіхи танцівників з країни, що з історичного погляду не так давно перейняла бальні танці як соціокультурну форму, роблять цей феномен гідним подальшого наукового аналізу.

References:

1. Goldstein-Gidoni, O., Daliot-Bul, M. (2002). Shall We Dansu?: Dancing with the 'West' in contemporary Japan. *Japan Forum, 14 (1),* 63-75. doi: 10.1080/09555800120109032 [in English].
2. Japan Ballroom Dance Federation (2020). *Homepage* <https://www.jbdf.or.jp/eng/> (2020, May, 10). [in English].
3. Karatsti, R. (2002). Cultural Absorption of Ballroom Dancing in England and Japan / Degrees of Kitsch: Japanese and English Intercultural Understanding. *PhD thesis. School of Educational Studies*, 196-237. <http://etheses.whiterose.ac.uk/3434/1/251332.pdf> (2020, May, 10). [in English].
4. Ojapan.ru is the most interesting of Japan (2020). *Kultura Japonskih tancev: tradicionnyh i sovremennyh* [The culture of Japanese dance: traditional and modern] <https://ojapan.ru/yaponskie-tancy/#Sovremennye_ tancy_Sinbue> (2020, May, 10). [in Russian].
5. Meshcheryakov, A. (2014). *Stat japoncem. Topografija tela i ego prikljuchenija.* [Become a Japanese. Topography of the body and its adventures]. Moscow: Natalis.
6. Meshcheryakov, A. (2009). *Imperator Mjejdzi i ego Japonija*. [Emperor Meiji and his Japan]. Moscow: Natalis, <http://maxima-library.org/knigi/genre/b/236720?format=read> (2020, May, 10). [in Russian].
7. Serdyuk, N. (2019). Iz istorii recepcii klassicheskogo baleta v Japonii v pervoj polovine XX veka. [From the history of reception of classical ballet in Japan in the first half of the 20th century]. *Bulletin of the A.I. Vaganova's Academy of Russian Ballet*, *1 (60)*, 62-69. [in Russian].
8. Terakopyan, M. (2018). *Sovremennye rezhissery Japonii* [Modern directors of Japan]. Moscow: LitRes.
9. Wheelchair dancing (2020). *Berezil: gromadska organizacija Sportivno-tancjuvalnij klub* [Wheelchair dancing. Berezil: public organization Sports and Dance Club] <http://www.berezil.kiev.ua/tancu-na-kolyaskah/> (2020, May, 10). [in Ukrainian].
10. Zhukova, A. (2006). Ob jetnicheskom temperamente japoncev v svjazi s izmenenijami muzykalno-ispolnitelskoj kultury v XX-XXI vv. [About the ethnic temperament of the Japanese in connection with changes in the musical and performing culture in the XX-XXI centuries]. *Ethnographic Review Online.* <http://journal.iea.ras.ru/online/2006/EOO2006_2a.pdf> (2020, May, 10). [in Russian].

THEOLOGICAL DISCOURSE

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.8

hieromonk Dmytro (Frankiv)
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2342-0951
National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

PERIODIZATION OF JEWISH LAW: A THEOLOGICAL RECONSIDERING

ієромнонах Дмитро (Франків)
Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

ПЕРІОДИЗАЦІЯ ЄВРЕЙСЬКОГО ПРАВА: БОГОСЛОВСЬКЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ

The aim of the article was to study the periodization of Jewish law and its reinterpretation from the point of view of theology. The author used abstract-logical methods, historical-legal, phenomenological, axiological, epistemological, method of critical and systematic analysis, and comparative theology. As a result, a holistic and complex analysis of the phenomenon of Jewish law as a religious legal system was conducted, modern approaches to its periodization were characterized, and basic periodization models were outlined. Based on the accentuated theological approach, and the rethinking of the theological processes inside of Jewish law and their projection on the historical-law area, allowed us to develop our own periodization of Jewish law development in its holistic vision with the reflection of deep processes of its qualitative changes, that became the core value of this research.
Keywords: Jewish law, Biblical law, theology, periodization, history of the Jewish people.

Постановка проблеми. Важливим аспектом дослідження проблематики іудейського права як нормативної основи іудаїзму є розгляд історії його формування і становлення. Іудейське право посідає важливе місце в історії єврейського народу, в його житті, в його саморефлексії. Воно пройшло досить довгий і суперечливий період становлення, який супроводжувався численними його змінами, неоднозначними тлумаченнями норм, принципів та положень з вельми різноманітними доповненнями. За свою більш ніж тритисячолітню історію ця релігійно-правова система істотно вплинула на формування єврейського народу як окремого етно-політичного утворення, дозволивши йому зберегти свою національну ідентичність за різних історичних обставин[1]. Як зазначає Менахем Елон, єврейське право не тільки не деградувало й не загинуло, але дуже збагатилося й розвинулося саме в період, коли єврейська держава була зруйнована й народ був розсіяний по всьому світові[2]. Проте без правильної орієнтації та коректного розставлення акцентів в історії єврейського народу, без богословського осмислення зробити правильну періодизацію єврейського права не вдасться[3]. А періодизація необхідна для кращого розуміння права, і в той же час вона ілюструє саме таке правильне його розуміння, яке виражається в коректній періодизації. Безперечно, історичний контекст в цьому важливий, не менш важливий історично-правовий погляд, який іде паралельно, але не завжди збігається з суто історичними процесами[4], так само як і

[1] Марченко, М. (2001). *Правовые системы современного мира.* Москва: Зерцало-М, 329.
[2] Элон, М. (2002). *Еврейское право.* Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс, 36.
[3] Керимов, Д. (2001). *Методология права (предмет, функции, проблемы философии права).* Москва: Аванта+. 110.
[4] Гартман, М. (2015). Генезис розвитку єврейської правової системи. *Вісник Запорізького національного університету, 1 (11),* 48; також: Давидов, Д. (2017). Исторические основы формирования иудейского права, *Историческая методология в правовой теории: вторая ежегодная международная научная конференция, посвященная памяти проф. В.М.Курицына (Москва, 20 декабря 2017 г.),* 61-67.

богословсько-обґрунтоване конфесійне бачення. Спробуємо з одного боку поєднати ці всі аспекти, а з іншого – вийти за межі усталених підходів і поглянути цілісно, в комплексі на феномен єврейського права та відобразити таке комплексне бачення у відповідній періодизації. Причому в нашому дослідженні і нашій періодизації акцент буде робитись на богословському аспекті розвитку, формування і дії єврейського права. Зазначимо також, що на жаль, правники не дуже прислуховуються до думки богословів при визначенні періодизації єврейського права (так само як богослови подібно чинять з правниками, хоча і ті, й інші активно використовують історичну базу таких досліджень[1]).

Ступінь наукової розробки проблеми. Сама по собі періодизація єврейського права розглядалась багаторазово і різнопланово[2], але якраз в контексті історії, як вираження богословських процесів засобом права − не досліджена. Що стосується проблеми періодизації самого єврейського права, то найбільшими спеціалістами можна назвати М.Елона[3], на його праці так чи інакше посилаються фактично всі сучасні дослідники цієї проблеми. Також серед потрібно згадати наступних дослідників: Р.Банка, Г.Греца, Ш.Еттінгера, С.Рота, Ф.Бренье, Г.Аллона, М.Гартман та ін. В науковій літературі існує кілька варіантів та критеріїв поділу всієї історії розвитку єврейського суспільства, держави та іудейської правової системи на різні періоди, стадії та етапи[4]. Однією з найбільш поширених підстав періодизації процесу становлення та розвитку іудейського права є застосування змішаних юридично-соціально-політичних критеріїв[5]. Зокрема, назвемо наступні прізвища: М.Марченка, С.Дубнова, Ю.Заблоцку, В.Нарсесянца та інших. Потрібно сказати, що в будь-якому підручнику з історії держави і права стародавнього світу, чи в порівняльному праві, чи в спеціалізованій правничій літературі – цій проблемі приділяється невелика, але часта увага. Наприклад, підручники Б.Тищика, Л.Бостан, Л.Маймескулова, І.Мудрак тощо. Але на наш погляд, така увага не підтверджується якістю і страждає на калькування та некомплексність в своєму підході.

Новизна. В даному дослідженні ми поглянемо на періодизацію єврейського права як на акцентовано богословські зміни самого єврейського права, його принципів та підходів, які виразились в історично-правовій площині, і ці зміни були настільки серйозними, що навіть можна говорити про два різних єврейських права. І саме богословські зміни в середині єврейського права є основними і вирішальними, а їх вираження в правових нормах та навіть в історичних обставинах були проекцією таких процесів. І такий підхід дозволяє, і навіть змушує ввести нову періодизацію, яка зможе проілюструвати таку концепцію.

Мета статті. Таким чином, метою статті є системне, феноменологічне дослідження періодизації єврейського права в його смисловій (концептуальній) формі, синтез такої періодизації від спільних до крайніх моментів зі спробою побачити цілісно (наскрізно) феномен цієї правової системи, з акцентом на його богословській суті.

Виклад основного матеріалу. Якщо поглянути на історичну періодизацію загальної історії євреїв, то сучасна історична наука сходиться на тому, що основні епізоди ранньої (домонархічної) історії Стародавнього Ізраїлю не піддаються однозначній верифікації[6], але це не означає, що ми не можемо робити ніяких висновків про цей період. Наприклад, Н.Мерперт пропонує обчислювати біблійну періодизацію від початку часів, які сягають в неосяжну глибінь, до вавилонського полону: «Верхня <...> хронологічна межа огляду визначена серединою I тис. до Р. Х. − вавилонським полоном і подальшим різкими зрушеннями в історичній долі Палестини, які ознаменували фактичний кінець старозавітній історії»[7]. Тому скоріше мова йде про те, що можуть бути

[1] Докладно про іст. Ізраїля від найдавніших часів див. напр.: Михайлова, Л. (2013). *Религиозные традиции мира: иудаизм, христианство, ислам.* Москва: МПГУ, 5-20.

[2] Див. напр.: Маймескулов, Л. (2011). *Історія держави і права зарубіжних країн.* Харків: Право; Тищик, Б. (2001). *Історія держави і права країн стародавнього світу.* Львів: Світ; Бостан, Л. (2008). *Історія держави і права зарубіжних країн: навчальний посібник.* Київ: Центр учбової літератури; та багато інших.

[3] Элон, М. (2002). *Еврейское право.* Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс, 611.

[4] Марченко, М. (2001). *Правовые системы современного мира.* Москва: Зерцало-М, 316-317.

[5] Гедалия, А. (1994). *История евреев Эрец-Исраель в талмудическую эпоху.* Иерусалим: Б-ка Алия, *1*, 23, 48-49.

[6] Докладніше про історію біблійної критики див. наприклад тут: Мисецкий, Е. (2014) Проблемы библейской историографии. Библейская критика. *«Белые пятна» российской и мировой истории, 5*. 63.

[7] Мерперт, Н. (2000). *Очерки археологии библейских стран.* Москва: ББИ, 12.

запропоновані конкуруючі гіпотези, що пояснюють появу ізраїльтян в Ханаані, причому ці теорії не обов'язково вважати взаємовиключними: цілком ймовірно, що одночасно протікали різні процеси, а саме − консолідація місцевих племен і інфільтрація кочівників[1]. Причому для істориків саме вихід Авраама з Уру Халдейського і вхід в Ханаан є початком самої історії єврейського народу, а відтак і його права. Взагалі навіть на прикладі цієї проблеми можна побачити і класифікувати різні підходи в історичній біблійній науці. Конкретно в історичній науці з середини XX ст., за твердженням А.Дєсніцкого[2], присутні три основні теорії походження ізраїльтян в Ханаані, які і задають тон всім подальшим дослідженням своєю вихідною методологією (школа Олбрайта, школа Альта, школа Готтвалда). А це важливо для нас, щоб зорієнтуватись в історичному контексті розвитку права.

У першій половині XX в. в біблійній науці панувала майже безроздільно школа У.Олбрайта, яка, по суті, брала за основу біблійний наратив, тільки коригуючи його за новими археологічними даними. Однак в міру того, як накопичувався матеріал, дотримуватися цієї моделі ставало все важче[3]. А за останні 30-40 років, за твердженням сучасних дослідників, така гіпотеза «втратила свої позиції, і можна сказати, була відкинута науковим товариством»[4]. Втім, як завжди буває з будь-якими теоріями, з таким твердженням не погодились також багато сучасних науковців[5].

Тим часом запропонована А. Альтом модель поступового переходу зайорданських кочівників до осілого способу життя по суті виключала активне завоювання. Цю думку розвинув згодом М. Нот[6], який запропонував ідею амфіктіонії: хананейські племена об'єдналися навколо загального святилища і поступово створили свою релігію. Ця модель наводить історію Стародавнього Ізраїлю у відповідність із зразками класичної греко-римської античності, яка довгий час розумілась як найбільш «правильний», магістральний шлях розвитку людства, що особливо було характерно для німецької наукової школи, де ця теорія і з'явилася. Якщо є загальне святилище (скинія, храм) і є племена, які його шанують, − це явище потрібно розглядати в термінах амфіктіонії, грецького священного союзу.

Дж. Менденхолл[7] і слідом за ним, набагато докладніше, Н. Готтвалд[8] запропонували модель соціальної революції: пригноблені низи повстали проти своїх господарів, залишили міста і переселилися з рівнин в гірські області, щоб жити в атмосфері рівності і братерства. Оскільки в ті часи будь-яка ідеологія висловлювала себе в релігійних термінах, вони створили релігію Яхве. Ця, третя модель, була вперше запропонована в бунтарські 60-ті і ретельно опрацьована в 70-ті рр. XX ст. в американському академічному середовищі на тлі боротьби за права чорношкірих, проти війни у В'єтнамі і на ґрунті захоплення марксизмом. По суті, це перекидання в минувшину тих уявлень про класову боротьбу, які були характерні для лівого руху американської академічної спільноти того часу[9].

---

[1] Desnitsky, A. (2019). Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica,* 2, 416-418; а також: Тищенко, С. (2008). Конец классической гиппотезы источников. Новые теории происхождения Пятикнижия. *Материалы 15-ой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике (Москва, 2008 г.),* 47-63.

[2] Desnitsky, A. (2019). Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica, 2*, 402, 416.

[3] Брюггеман, У. (2008). Тора. *Страницы: Богословие. Культура. Образование, 11:4*, 487-488. Також: Горохов, В. архим. (2011). Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского Царя Давида. *Христианское чтение, 5*, 101.

[4] Тищенко, С. (2008). Конец классической гиппотезы источников. Новые теории происхождения Пятикнижия. *Материалы 15-ой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике (Москва, 2008 г.),* 47.

[5] Так виступаючи на конференції "Новітні тенденції в реконструкції історії древнього Ізраїля" (березень 2003 р. в Римі) Уільям Девер наголосив, що "Біблія − це історичне джерело" (Горохов, В. (2011). Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского Царя Давида, *Христианское чтение,* 5, 101).

[6] Нот, М. (2014). *История древнего Израиля.* Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.

[7] Mendenhall, G. E. (1962). The Hebrew Conquest of Palestine. *The Biblical Archaeologist, 25 (3)*, 66-87.

[8] Gottwald, N. K. (1980). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050.* London: S.C.M. Press Ltd.

[9] Див. також полеміку по цьому питанню: Брюггеман, У. (2008). Тора. *Страницы: Богословие. Культура. Образование, 11:4*, 489.

Таким чином, ми можемо констатувати, що а) історична періодизація цінна своїм фактажем та конкретними історичними прив'язками до подій та дат[1], б) але історична періодизація в своїй мотиваційній складовій не влаштовує нас в цьому дослідженні.

Безперечно, кожна гуманітарна галузь науки може, і навіть пропонує, свою періодизацію історії єврейського народу. Наприклад, періодизацію, яка базується на соціальній динаміці, пропонує російський дослідник С.М.Дубнов[2]. Тут історія єврейського народу ділиться не за релігійною чи історичною ознакою, а «за ознакою політичною, в зв'язку з положенням Палестини серед світових монархій древнього Сходу»[3]. Це цікаво, але навряд чи повністю відображатиме пошуковані нами критерії, які дозволять адекватно і чітко провести періодизацію єврейського права. Також в науковій літературі існує, крім історичної та соціальної, ще багато інших варіантів та критеріїв поділу всієї історії розвитку єврейського суспільства, держави та іудейської правової системи на різні періоди, стадії та етапи[4]. Втім, існують і змішані системи, які якраз набагато більше цікавлять нас в межах цієї роботи[5]. Однією з найбільш поширених підстав періодизації процесу становлення та розвитку іудейського права є застосування змішаних юридично-соціально-політичних критеріїв[6]. Так, наприклад, Д. Рід виділяє п'ять періодів «історії Сіону»:

1) «епоха левітів», які у 621 р. до н.е. закінчили укладення законодавчої основи іудаїзму – Законодавства Мойсея;

2) «епоха фарисеїв», які прагнули по-своєму з огляду на тогочасні суспільно-економічні умови витлумачити Тору – перші п'ять книг Біблії;

3) «епоха талмудистів» (до кінця XVIII ст.);

4) «проміжний» період емансипації євреїв (XIX ст.);

5) «епоха сіонізму» (з початку XX ст. і по сьогодення)[7]. Незважаючи на простоту, дана періодизація, на нашу думку, не відображає достатньою мірою складність даного питання. Хоча би тим, що сприймає укладання Біблії суто справою левітів, і фактично починаючи історію ізраїльського народу з набагато пізніших часів, ніж це декларує сама Біблія, і цим відкидає основний богословський посил − Богоданість Святого Письма. Тому такі підходи в періодизації, які не враховують богословського моменту, також не влаштовують наше дослідження. Детально не зупинятимемось на історії формування такої періодизації, а лише відобразимо останні дослідження в цій царині.

Сучасна юридична наука, що найбільше досліджує саме єврейське право, послуговується періодизацією, яку ввів в науковий обіг євр. правник М.Елон, використавши в ній великою мірою періодизацію, якою користується, і фактично запровадив, іудаїзм в оцінці всього єврейського права від самих початків до сучасності. Менахем Елон зазначає, що древньоєврейське право розпочало формуватись як цілісна правова система у V-II ст. до н.е[8]. Причому письмова фіксація цього процесу відбулась, згідно дослідження п.Елона, початком I ст. н.е. Воно історично прив'язується до повернення народу Ізраїлю з вавилонського полону та законодавчої діяльності Ездри. І треба відзначити, що причиною такої діяльності первосвященика стала необхідність узгодження правової системи Біблійного права з тими реаліями, в яких опинилась єврейська

---

[1] Загально про історичну періодизацію, та саму періодизацію див.: Шиффман, Л. (2000). *От текста к традиции: История Иудаизма в эпоху второго храма и перехода Мишны и Талмуда.* Москва-Иерусалим: Мосты культуры-Гешарим, 3-5, 8. Також: Фишман, Д., Высоцки, Б. (2002). *От Авраама до современности.* Москва: РГГУ, 1-389.

[2] Усова, Е. (2013). Исторические корни современной израильской государственности: определение точки отсчета. *Научные труды по иудаике: материалы XX Международной ежегодной конференции. (Москва, 2013 г.), 3*, 180.

[3] Дубнов, С. (2016). *История еврейского народа на Востоке.* Санкт-Петербург: Альфабет, *1*, 17.

[4] Марченко, М. (2001). *Правовые системы современного мира.* Москва: Зерцало-М, 316-317.

[5] Володина, Н. В. (2006). Иудейская государственно-правовая система. *Современное право. 12 (2),* 106-110; наприклад З. Фальк бере за основу своєї періодизації сімю та її правовий статус: Falk, Z. (2001). *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction.* Provo, US: Brigham Young University Press, 192.

[6] Гедалия, А. (1994). *История евреев Эрец-Исраель в талмудическую эпоху.* Иерусалим: Б-ка Алия, *1*, 23, 48-49; про необхідність такого підходу: Абсаитова, М. (2013). Методологические аспекты постижения истины в сравнительно-правовых исследованиях. *Порівняльне правознавство: сучасний стан і перспективи розвитку,* 44.

[7] Марченко, М. (2001). *Правовые системы современного мира.* Москва: Зерцало-М, 316-318.

[8] Саме виникнення єврейської релігії науковці датують межею II-I тис. до н.е., див: Крылов, А. (2012). Иудаизм. *Религиоведение,* 305 і далі.

громада після повернення до Іудеї[1]. На думку М.Елона, історію єврейського права слід розділити на два основних етапи, кожен з яких розчленовується на кілька стадій[2]. Перший етап охоплює час до складання Талмуда (етап Письмового вчення), другий – від завершення укладення Талмуда до сьогодення (час, коли продовжує розвиватися й збагачуватися галаха). Два основних етапи (до і після завершення Талмуда) він розділяє, виходячи з історичних умов і зручності вивчення й дослідження, на кілька періодів.

Перший етап поділяє на наступні періоди: біблійний (до пророків Ездри та Неємії, приблизно середина V ст. до н.е.)[3]; період від Ездри та Неємії до періоду так званих пар (160 р. до н.е.)[4]; період пар (від 160 р. до н.е. до початку н.е.)[5]; період танаїм (від Другого Храму до 220 р. н.е.); період амораїм, під час якого були створені два Талмули (від 220 р. до кінця V ст.); перехідний етап (від кінця V до кінця VI ст., а на думку деяких істориків – до середини VII ст.)[6].

Другий етап після завершення Талмуда ділить на наступні періоди: період гаонів (геонім) (від кінця періоду савораїм приблизно до 1040 р.); раввінський період, який поділяється на три етапи:

1. Етап перших рабинів (рішонім) – від XI до XVI ст[7].

2. Етап останніх рабинів (ахаронім) – від Іосифа Каро до кінця XVIII ст. й руху емансипації.

3. Етап втрати єврейської судової автономії – до утворення держави Ізраїль (від кінця XVIII ст. до наших днів)[8].

Більшість дослідників єврейського права в тій чи іншій мірі приймають таку періодизацію та послуговуються нею. Зокрема, подібна, хоч трохи модифікованіша (з доречним поглибленням періоду Біблійного права) періодизація євр.права є в української дослідниці М. Гартман. Ось основні пункти.

I. Біблійна епоха. 1. Період патріархів (від XX-XIX ст. до н.е. до середини XIII ст. до н. е.) 2. Період синайського законодавства (середина – початок XIII ст. до н.е.) 3. Період суддів (з XII ст. до н. е. до XI ст. до н. е.) 4. Період Першого Храму (від середини X ст. до н.е. до VI ст. до н.е.) 5. Галут і період Другого Храму (від VI ст. до н.е. до першої половини IV ст. до н.е).

II. Еллінізація та період зугот (пари). Від 331 р. до н.е. до початку 1 ст.

III. Епоха Талмуда. 1. Танаім (від I – II ст. до завершення Мішни). 2. Амораім (від початку III до кінця IV ст.).

IV. Постталмудична епоха (гаонім). Від кінця періоду савораім до середини XI ст.

V. Раввинська епоха (від середини XI ст. до XVIII ст.). Поділяється на два етапи: 1. Рішонім, з XI до середини XVI ст. 2. *Ахаронім*, з другої половини XVI ст. до XVIII ст.

VI. Період від втрати судової автономії до трансформації єврейської правової системи в правову систему держави Ізраїль. Він розпочався з середини XVIII ст. та тривав до другої половини XX ст[9].

---

[1] Элон, М. (2002). *Еврейское право.* Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс, 66-70.

[2] Там само, 76-80.

[3] Михайлова, Л. (2013). *Религиозные традиции мира: иудаизм, христианство, ислам.* Москва: МПГУ, 39; також: Рашковский, Б. (2012). Библейский луч: (вместо введения). *Философия права Пятикнижия,* 14; Крылов, А. (2012). Иудаизм. *Религиоведение,* 305; Фейгин, А. (2012). К вопросу о сохранности Торы в свидетельствах еврейской религиозной классики (от Талмуда до наших дней). *Язык иврит: исследование и преподавание: материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике, (Москва, 2012),* 16.

[4] Шиффман, Л. (2000). *От текста к традиции: История Иудаизма в эпоху второго храма и перехода Мишны и Талмуда.* Москва-Иерусалим: Мосты культуры-Гешарим, 181.

[5] Гіллель і Шамай вважаються пятою і останньою "парою" законовчителів, а також першими танаями (Урбах, Э. (1989). *Мудрецы Талмуда.* Иерусалим: Библиотека Алия, 323; Элон, М. (2002). *Еврейское право.* Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс, 278-279.

[6] Пилкингтон, С. (2002). *Иудаизм: Религии мира.* Москва: Фаир-Пресс, 77.

[7] Sinagoga.Jeps (2020). *Кицур Шулхан Арух*, 3-18 <https://sinagoga.jeps.ru/Pdf/pervoistochniki/Glavy1-20.pdf> (2020, травень, 12).

[8] Гартман, М. (2014). Історичні умови формування єврейського права в період Першого Храма. *Право і суспільство, 6-2, 3,* 49. Також її: Гартман, М. (2015). Генезис розвитку єврейської правової системи. *Вісник Запорізького національного університету, 1 (11)*, 47.

[9] Гартман, М. (2015). Генезис розвитку єврейської правової системи. *Вісник Запорізького національного університету, 1 (11)*, 48.

Тож, щоб підкреслити богословський аспект, який є вирішальним, ввести нові назви періодів, які чіткіше будуть відображати періодизацію розвитку єврейського релігійного права, послуговуючись всіма вищенаведеними аргументами та використовуючи попередні найкращі взірці періодизації історії розвитку єврейського права, вважаємо за потрібне ввести власну модифіковану періодизацію, яка користуватиметься змішаними історично-соціально-юридично-богословськими підходами. А також спробуємо максимально спростити таку періодизацію, для зручності і зрозумілості, та звести її до основних істотних і богословсько-вмотивованих моментів.

І. Біблійний період / древньо-іудейський. *Поділяється на:*

І.1. До-Синайський (патріархальний, до Синайського законодавства). Починається від початку часів, включаючи і часи патріарха Авраама (XX-XIX ст. до н.е.) та завершується виходом ізраїльського народу з єгипетської неволі (сер. XIII ст. до н.е).

І.2. Синайський (отримання і затвердження). Від виходу єврейського народу з єгипетської неволі до моменту отримання Мойсеєм Закону на горі Синай (середина – початок XIII ст. до н.е).

І.3. Пост-Синайський (перипетії). Від входу в Землю Обіцяну (Ханаан) (XII ст. до н. е.), включаючи період Першого Храму (середина X ст. до н.е. – VI ст. до н.е.), період Другого Храму (VI ст. до н.е.), до завоювання в першій половині IV ст. до н.е. Юдеї Олександром Македонським.

ІІ. Пост-Біблійний / перехідний. Це був відносно невеликий перехідний період від Біблійного права до епохи Талмуду. Від часів грецького завоювання в 331 р. до н.е. до початку І ст. (зруйнування Другого Храму в 70 р. н.е.)[1]. І якщо говорити про хронологію закінчення періоду біблійного права, то він, як по суті і період самої Біблії, закінчується приблизно серединою І тисячоліття до н.е[2]. Далі через означений перехідний період біблійне право не просто природно розвинулось та еволюціонувало, а втративши остаточно в цей період зв'язок з біблійною суттю, почало перетворюватись в якісно інше − талмудичне право, яке хоч і зберігало формальну прив'язку до біблійного, по суті остаточно від нього від'єдналось і втратило сутнісну біблійну основу в правотворчості.

ІІІ. Талмудичний / іудейський. *Поділяється на:*

ІІІ.1. До-Талмудичний (період підготовки). Від покоління, що жило під час загибелі Другого Храму (Гілель і Шаммай) до 220 р. н.е.. Від цього періоду крім кодифікованої Мішни до нас дійшли збірники Мідрашів і Барайти. Фактично збігається з періодом танаїм.

ІІІ.2. Талмудичний (початок складання − завершення складання). Тривав від початку ІІІ до кінця V ст. Період амораїм.

ІІІ.3. Пост-Талмудичний (період розвитку). З кінця V ст. до кінця XVIII століття й руху емансипації єврейські мудреці цього періоду займалися, головним чином, завершенням редагування Вавилонського Талмуда, установленням правил остаточного рішення (на користь одного з варіантів) і розвитком супутнього законодавства.

IV. Ізраїльський. *Поділяється на:*

IV.1. До-Ізраїльський (повернення з розсіяння). Від кінця XVIII ст. до початку XX ст., тобто від втрати судової автономії до початку національного відродження єврейського народу.

IV.2. Ізраїльський (встановлення державності). Від початку XX століття до утворення держави Ізраїль (1948 р.).

IV.3. Мета-Ізраїльський (сучасність). Від 1948 р. до наших днів.

І все це може називатись «Єврейське релігійне право» в його концептуальній цілісності, хоча де факто являється якісно різним правом, що й ілюструє вищенаведена періодизація.

Висновки. Отже, в даній статті ми, виходячи з богословських підходів та користуючись розумінням історії як проекції богословських процесів, виражених засобом єврейського права, розглянувши різні підходи до періодизації єврейського права та самі такі періодизації, оцінивши їх переваги та проаналізувавши їх недоліки, ввівши певні нові поняття та логіку поділу, паралельно модифікувавши вже пророблені пункти попередніх періодизацій, зуміли: а) вивести власну періодизацію, б) богословсько осмислити та обґрунтувати її, в) відобразити нею глибинні процеси, зміни і трансформації єврейського права.

[1] Запрометова, О. (2003). Темпоральность и атемпоральность Закона. Целостность бытия в еврейской мысли периода Второго Храма. *Тирош – труды по иудаике, 6*, 72.

[2] Мисецкий, Е. (2014). Проблемы библейской историографии. Библейская критика. *«Белые пятна» российской и мировой истории,* 5, 59.

References:

1. Absaitova, M. (2013). Metodologicheskie aspekty postizhenija istiny v sravnitelno-pravovyh issledovanijah. [Methodological aspects of comprehension of truth in comparative legal studies]. *Porivnjalne pravoznavstvo: suchasnij stan i perspektivi rozvitku* [Comparative Law: Current State and Prospects for Development]. Odesa: Feniks. [in Russian].
2. Bostan, L. M., Bostan, S. K. (2008). *Istorija derzhavy i prava zarubizhnih krain* [History of the state and law of foreign countries]. Kyiv: Centr uchbovoji literatury. [in Ukrainian].
3. Brjuggeman, U. (2006). Tora. [Torah]. *Stranicy: Bogoslovie. Kultura. Obrazovanie.* [Pages: Theology. Culture. Education], *11:4*, 483-497. [in Russian].
4. Davidov, D. (2017). Istoricheskie osnovy formirovanija iudejskogo prava [The historical foundations of the formation of Jewish law]. *Istoricheskaja metodologija v pravovoj teorii: vtoraja ezhegodnaja mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija, posvjashhennaja pamjati prof. V.M.Kuricyna (Moscow, 20 dekabrja 2017 g.)* [Historical methodology in legal theory: the second annual international scientific conference dedicated to the memory of prof. V.M. Kuritsyna (Moscow, December 20, 2017)], 61-67. [in Russian].
5. Desnitsky, A. (2019). Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica, 2 (2)*, 399-420. [in English].
6. Dubnov, S. (2016). *Istorija evrejskogo naroda na Vostoke* v 3 t.*:* Drevnejshaja istorija. Ot vozniknovenija Izrailja do konca persidskogo vladychestva v Iudee [The History of the Jewish People in the East: in 3 volumes: Ancient History. From the rise of Israel to the end of Persian rule in Judea.]. St. Petersburg: Alfabet. [in Russian].
7. Falk, Z. W. (2001). *Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction.* Provo, US: Brigham Young University Press. [in English].
8. Fejgin, A. (2012). K voprosu o sohrannosti Tory v svidetelstvah evrejskoj religioznoj klassiki (ot Talmuda do nashih dnej) [To the question of the preservation of the Torah in the evidence of Jewish religious classics (from the Talmud to the present day)]. *Jazyk ivrit: issledovanie i prepodavanie: materialy XIX Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii po iudaike. (Moscow, 2012)* [Hebrew Language: Research and Teaching: Proceedings of the 19th International Annual Conference on Jewish Studies. (Moscow, 2012)], *43*, 16-29. [in Russian].
9. Fishman, D., Vysocki, B. (2002). *Ot Avraama do sovremennosti* [From Abraham to the present]. Moscow: RGGU. [in Russian].
10. Gancfrid, Shlomo rav. (1999). Kicur Shulhan Aruh s primechanijami Mishna Brura [Kitsur Shulchan Arukh with notes of Mishnah Brurah]. Moscow: KEROOR. [in Russian].
11. Gartman, M. T. (2015). Genezys rozvytku jevrejskoji pravovoji systemy [The genesis of the development of the Jewish legal system]. *Visnyk Zaporizkogo nacionalnogo universytetu* [Bulletin of Zaporizhzhya National University], *1 (11)*, 44-50. [in Ukrainian].
12. Gartman, M. T. (2014). Istorychni umovy formuvannja jevrejskogo prava v period Pershogo Hrama [Historical conditions for the formation of Jewish law during the First Temple]. *Pravo i suspilstvo* [Law and Society], *6-2 (3)*, 3-8. [in Ukrainian].
13. Gedalija, A. (1994). *Istorija evreev Jerec-Israel v talmudicheskuju jepohu* [The history of the Jews of Eretz Yisrael in the Talmudic era]. Ierusalim: B-ka Alija, *1*. [in Russian].
14. Gorohov, V. arh. (2011). Istoriko-arheologicheskij kontekst vremeni pravlenija drevneizrailskogo Carja Davida [The historical and archaeological context of the reign of the ancient Israeli King David]. *Hristianskoe chtenie* [Christian reading], *5 (40)*, 96-100. [in Russian].
15. Gottwald, N. K. (1980). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.* London: S.C.M. Press Ltd. [in English].
16. Jelon, M. (2002). *Evrejskoe pravo.* [Jewish law]. St. Petersburg: Juridicheskij centr Press. [in Russian].
17. Kerimov, D. A. (2001). *Metodologija prava (predmet, funkcii, problemy filosofii prava)* [Methodology of law (subject, function, problems of philosophy of law)]. Moscow: Avanta+. [in Russian].
18. Krylov, A. (2012). Iudaizm [Judaism]. *Religiovedenie* [Religious studies.]. Moscow: Jurajt, 305–320. [in Russian].
19. Majmeskulov, L. M. (2011). *Istorija derzhavy i prava zarubizhnih krajin.* [History of the state and law of foreign countries]. Kharkiv: Pravo. [in Ukrainian].
20. Marchenko, M. N. (2001). *Pravovye sistemy sovremennogo mira.* [Legal systems of the modern world]. Moscow: Zercalo-M. [in Russian].
21. Mendenhall, G. E. (1962). The Hebrew Conquest of Palestine. *The Biblical Archaeologist, 25 (3)*, 65-87. [in English].
22. Merpert, N. (2000). *Ocherki arheologii biblejskih stran* [Essays on Archeology of Bible Countries]. Moscow: BBI. [in Russian].
23. Mihajlova L. (2013). *Religioznye tradicii mira: iudaizm, hristianstvo, islam* [Religious traditions of the world: Judaism, Christianity, Islam]. Moscow: MPGU. [in Russian].
24. Miseckij, E. (2014). Problemy biblejskoj istoriografii. Biblejskaja kritika. [Problems of biblical historiography. Biblical criticism]. *«Belye pjatna» rossijskoj i mirovoj istorii.* ["White spots" of Russian and world history], *5*, 57-73. [in Russian].

25. Not, M. (2014). *Istorija Drevnego Izrailja* [History of Ancient Israel]. St. Petersburg: Dmitrij Bulanin. [in Russian].
26. Pilkington, S. M. (2002). *Iudaizm: Religii mira.* [Judaism: Religions of the world]. Moscow: Fair-Press. [in Russian].
27. Rashkovskij, B. (2012). Biblejskij luch (vmesto vvedenija) [Biblical ray (instead of introduction)]. *Filosofija prava Pjatiknizhija* [Philosophy of Law of the Pentateuch]. Moscow: LUM. [in Russian].
28. Shiffman, L. (2000). *Ot teksta k tradicii: Istorija Iudaizma v jepohu vtorogo hrama i perehoda Mishny i Talmuda.* [From text to tradition: The history of Judaism in the era of the second temple and the passage of the Mishnah and Talmud]. Moscow-Ierusalim: Mosty kultury-Gesharim. [in Russian].
29. Tishhenko, S. (2008). Konec klassicheskoj gippotezy istochnikov. [The end of the classic source hypothesis]. *Novye teorii proishozhdenija Pjatiknizhija. Materialy 15-oj ezhegodnoj mezhdanarodnoj mezhdisciplinarnoj konferencii po iudaike (Moskva, 2008).* [New theories of the origin of the Pentateuch. Materials of the 15th annual inter-national interdisciplinary conference on Jewish studies (Moscow, 2008)], 47-63. [in Russian].
30. Tishhik, B. I. (2001). *Istorija derzhavi i prava kraïn Starodavn'ogo svitu* [History of the State and Law of the Ancient World]. Lviv: Svit. [in Russian].
31. Urbah, Je. Je. (1989). *Mudrecy Talmuda.* [The sages of the Talmud]. Ierusalim: Biblioteka Alija. [in Russian].
32. Usova, E. (2013). Istoricheskie korni sovremennoj izrailskoj gosudarstvennosti: opredelenie tochki otscheta [The historical roots of modern Israeli statehood: defining a reference point]. *Nauchnye trudy po iudaike: materialy XX Mezhdunarodnoj ezhegodnoj konferencii* [Jewish Studies: Proceedings of the 20th International Annual Conference], *III (Akademicheskaja serija), 47*, 179-196. [in Russian].
33. Volodina, N. V. (2006). Iudejskaja gosudarstvenno-pravovaja sistema [The Jewish state legal system]. *Sovremennoe pravo.* [Modern law], *2, 12*, 106-110. [in Russian].
34. Zaprometova, O. (2003). Temporalnost i atemporalnost Zakona. Celostnost bytija v evrejskoj mysli perioda Vtorogo Hrama [Temporality and atemporality of the Law. The integrity of being in Jewish thought of the period of the Second Temple]. *Tirosh – trudy po iudaike* [Tirosh − works on Jewish studies], *6*, 70-89. [in Russian].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.9

Valentyn Syniy
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2340-6081
National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

TYPOLOGICAL ANALYSIS OF CHRISTIAN LEADERSHIP MODELS

Валентин Синій
Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

ТИПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МОДЕЛЕЙ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЛІДЕРСТВА

The study proves that in line with the changing epochs, the models of Christian leadership in general, and in education in particular, have been transformed in the general development of social life. Accordingly, it is necessary to distinguish: 1) a traditional model, typical for the pre-modern period, based mainly on virtue theology; 2) a corporate model of leadership, dominant in the modern era, based on the fulfillment of formal rules by all members of vertical structures and projects; 3) a dialogical (network) model common in the post-industrial era, which sees community leadership as a modern realization of the ideas of communion theology and universal priesthood theory. Awareness of the possibility of applying elements of models of earlier eras within the dialogical model makes possible the heredity not only in leadership, but also in theology education.

Keywords: theological education, leadership theory, paradigms in Christian spirituality, virtue ethics, Christian pedagogy, corporate leadership, network leadership model, community leadership, the new Reformation.

В кінці XX – на початку XXI століть активно розвивається лідерологія як частина практичної теології. Ця богословська дисципліна із західного дискурсу ввійшла у вітчизняний протестантський контекст ще в другій половині 1990-х. Дискусії навколо християнського лідерства активізувалися у другій декаді XXI століття, чому сприяє певна вичерпаність наявних шляхів розвитку лідерології, поява нових викликів перед християнськими церквами, можливість застосування для аналізу феномену «лідера» нового богословського інструментарію. У пошуках нових шляхів для розвитку лідерології представники цієї богословської дисципліни намагаються критично переосмислити напрацювання попередніх десятиліть, провадять численні опитування щодо лідерства у церквах, намагають віднайти нове знання щодо лідерства та нові практики. Такі нові знанні та практики покликані стати чудодійним засобом для якісно нового етапу церковного життя. Але кожен новий рецепт готових «технологій» стикається зі значними труднощами у практичній реалізації. Достатньо згадати відставку з поста голови мега-церкви одного з провідних теоретиків і практиків лідерології Марка Дрісколла. Не випадково, що все більше представників лідерології приходять до висновку, що лідерство – це більше мистецтво, ніж технологія. Саме такий висновок можна зробити після прочитання численних звернень до етики чеснот, до біблеїстичного розуміння лідерства-вчительства Христа і апостолів, з наступною контекстуалізацією віднайдених концептів у контекстах підготовки лідерів для сучасних церков. Разом із тим, у межах власне лідерології численні досягнення сучасної теологічної думки щодо нових моделей осмислення лідерства все ще не враховані.

Головним недоліком усіх концепцій лідерології є неврахування впливу фактору зміни соціальної свідомості у традиційній, індустріальній та інформаційній епохах. Між тим, різноманітні аспекти лідерства, які аналізуються у межах лідерології без їх прив'язки до основних цивілізаційних епох, часто можуть бути пояснені виключно тоді, коли вони будуть розглядатися як належні до різних історичних типів лідерства. Ми пропонуємо виділяти як історично перший традиційний тип лідерства. Для нього характерними є концентрація уваги на чеснотах лідера, на його покликанні

та на його харизмах. У часи модерну панувала корпоративна модель лідерства. Лідером був той, хто мав владу та ставав організатором найбільш ефективних проектів. У часи постіндустріального інформаційного суспільства формується діалогічна модель лідерства. Це лідерство, яке реалізується через мережі, через діалог, який ведеться на рівних. У багатьох аспектах діалогічна модель лідерства критично переосмислює досвід корпоративного лідерства і намагається актуалізувати надбання традиційного типу лідерства. Але в цілому на наших очах відбувається народження нового типу лідерства, який не можна вважати просто відродженням новозавітного вчительства чи оновленим харизматичним лідерством чи лідерством через виявлення традиційних чеснот. Звичайно, що аналіз того, який є новий тип лідерства значно утруднений через те, що діалогічне лідерство лише формується і потрібна значна богословська рефлексія для виділення основних рис такого християнського лідерства у добу інформаційного суспільства.

Особливо уважно традиційна, корпоративна і діалогічна моделі лідерства мають розглядатися при аналізі того як вони втілюються у християнській освіті, а також через християн – у загальноосвітньому просторі. Свідоме використання методології розрізнення трьох моделей лідерства також повинно привести до виділення тих рис, які належать до постійної «ядра» феномену християнського лідерства, в тому числі – в освіті. Прямий зв'язок між лідерологією та християнської педагогікою заданий вже тим, що християнство як таке є учнівством у відношенні до Божественного Вчителя, а покликання учнів включає у себе готовність стати вчителями, «навчаючи народи» (Пор. Мф. 28:19). Забезпечення християнського лідерства у загальному просторі освіти напряму пов'язане з готовністю сучасних теологів бути у діалозі з науковцями, філософами, інтелігенцією, надаючи все нові свідчення користі від християнства як способу мислення та способу життя.

Сама герменевтика поняття «лідер», яка звертається до етимології цього слова актуалізує смисли, характерні для традиційного світогляду. Усі тлумачення лідера як «того, хто веде», «того, хто вказує шлях» «того, хто вказує як успішно досягти кінця шляху» є глибоко архаїчними. Захоплення такими значеннями не може не викликати у нас певної стривоженості. Адже цілком аналогічними є смисли концепту «фюрер», тобто провідник у горах, який теж покликаний був вказувати шлях. Смислові сліди традиціоналістського патерналізму провокують до сповідування ідеології вождизму, яка у церквах є не менш небезпечною, ніж у світській соціальній реальності. Разом із тим, герменевтика поняття «лідера» як того, що вказує на певний шлях духовного розвитку для своїх послідовників, може мати цілком церковну спрямованість. А саме, сучасні теологи постулюють, що лідер-вчитель у своєму характері являє необхідні для християнської довершеності чесноти, заохочуючи своїх послідовників також культивувати такі ж риси характеру і навички, спонукаючи їх шукати таких же духовних харизм. Все це є актуалізацією головних елементів традиційної моделі лідерства. Здатність лідера бачити духовний шлях прямо пов'язана з такими чеснотами, які культивувалися у традиційній християнській культурі як мудрість та віра. Також здатність «бачити» і вести до побаченого майбутнього невидимого трансцендентного прямо передбачалася у тлумаченнях концепту «єпископ» у багатьох представників грецької патристики. Звичайно, що таке розуміння «єпископа» як носія особливої харизми «бачення ідеального» історично пов'язане з впливом платонівської традиції. В останній даром мудрості як бачення ідеального та мети духовного розвитку наділялися філософи як вища каста ідеальної держави, і саме завдяки наявності такої здатності на цих філософів покладався обов'язок бути провідниками для всього суспільства на шляху до довершеного способу життя.

Окрім бачення, яке пов'язане з мудрістю, необхідними є чесноти, що сприяли б втіленню у життя особистості та спільноти певних ідеальних моделей діяльності по досягненню довершених цілей. Відповідно, ряд богословів звертаються до етики чеснот та фігури лідера-вчителя як носія множини взаємопов'язаних чеснот. Між тим, очевидно, що чеснота – це завжди певна навичка, і на це цілком вірно звертає увагу Н.Т.Райт у книзі «Бог є. Що далі?», присвяченій питанням етики. І це не просто навичка, а саме звичка швидко діяти певним чином швидко, без роздумів, у тому числі – за умов критичного дефіциту часу. Такі звички відіграють провідну роль в успіхові професіоналів, але також вони цілком затребувані у житті християнських громад. Загальна оцінка в сучасній лідерології чеснот як благородних і величних сформована під очевидним впливом Аристотеля. Разом із тим, конкретні основні чесноти, які вважаються необхідними для лідера, виділяються на основі більш широкого аналізу. Констатується, що чотири платонівські чесноти розсудливості, мужності, справедливості та володіння собою є дійсно важливими, а також у якості

головних відмічені в біблійних книгах мудрості. Інші чесноти або походять від Аристотеля (наприклад, великодушність) або є власне релігійними (наприклад, смирення). Наголос на великодушності та смиренні покликаний стимулювати жертовність лідера, і тому вони є формально-зовнішніми проявами такої чесноти як любов. Останнього теоретики лідерології не помічають. Також ми не бачимо у них проявів розуміння тієї нової етики чеснот, яка розвивається у сучасній теології доби постмодерну та передбачає певну релятивізацію етики. Теоретики лідерології намагаються показати внутрішню мотивацію, яка б наново спонукала дотримуватися усіх приписів релігійної етики, а не бажають переформатування етики у напрямку визнання відносності традиційних християнських норм.

Після зростання впливу екзистенціалізму в XX столітті релігійні організації вже більше не можуть експлуатувати схильність релігійних людей до смиренних послуху і самопожертви. Смирення є можливим лише там, де є глибоко розвинуті міжособистісні відносини, подібні до родинних. Забезпечити формування відповідної атмосфери, що християнські спільноти були пронизаними духом родинності – це завдання лідерів, з якими вони не завжди справляються. Теоретики сучасної лідерології підкреслюють, що формування і розвиток усього комплексу чеснот, необхідних для лідера є наслідком не втілення певних технологій, але є значно більш складним процесом, який вимагає великої свідомої відповідальності, створення комплексу навичок. Разом із тим, оскільки чесноти породжуються навичками діяти певним чином, теоретики сучасної лідерології визнають наявність широких можливостей практично для всіх християн бути моральними лідерами.

Певний парадокс полягає у тому, що традиційна етика чеснот була пов’язана з теорією про необхідність приборкання пристрастей та використання їх енергії для досягнення ідеальних цілей. Цілком вірно М.Шелер відмічав, що самі по собі цінності не мають енергії для власного втілення, а потребують людської діяльності, яка стимулюється волею та почуттями. Платон вважав, що воля і емоції уводять розум і людину в цілому від божественного, але їх приборкання через формування чеснот надає правильної спрямованості особистості. Перетворення пристрастей душі для надання їй енергії духовного розвитку було постійною темою у мислителів грецької патристики. Для нас важливо, що вся ця проблематика не цікавить сучасну лідерологію. Внаслідок неусвідомленого впливу модерну, представники лідерології вважають, що особистість сама по собі може втілювати розвивати чесноти, докладаючи систематичних зусиль. Ми не беремося судити, хто є правий у цій проблематиці, але лише констатуємо, що сучасна етика чеснот лідерологією використовується лише частково.

Корпоративна модель християнського лідерства, характерна для доби модерну передбачає формалізацію ролі лідера. Церковні спільноти розглядаються як організації, які є аналогічними до світських підприємств. Так само вони ставлять цілі, долучають людські та матеріальні ресурси, досягають поставлених цілей, перевіряють ефективність власної діяльності тощо. Разом із тим, від кожного окремого християнина вимагається бачення церковної спільноти не як соціального механізму, на який вже вона перетворена, а як органічної єдності. Такого роду бачення є необхідним для формування особистої відданості організації. Це є часте явище у корпораціях доби модерну: крайня формалізація функціонування корпорації сполучається із вимогами служити корпорації як неформальній спільноті. Оскільки часто неможливо надати рис неформальної органічності самій корпорації, то об’єктом до якого виховується відданість може виступати щось більш абстрактне: множина цінностей, ідеалізований спосіб життя, чудодійні засоби впливу тощо. Цікаво, що часто формування культури відданості та командного духу відбувається взагалі за методиками, у яких люди скоріше відіграють роль піддослідних тварин, ніж повноцінних особистостей. Дуже частим явищем є те, що сама корпорація використовує кожну окрему особистість нераціонально з одного боку та не показує необхідної солідарності з членом корпорації у разі необхідності задоволення його особливих потреб. Таким чином, формується певна культура лицемірства, коли від особистості вимагається раціональне служіння корпорації та ірраціональна відданість їй же, але у відповідь сама особистість не може ні на що розраховувати. Сказане може стосуватися не лише особистостей, а й спільнот, що входять до більшої корпорації. Так, організація одного з теоретиків лідерології М.Дрісколла, що будувалася як мега-церква розпочала підвищення ефективності людських і матеріальних витрат із скорочення соціальних програм як затратних і нерезультативних. Потім перейшла до відмов у поставленні молодіжних та додаткових пасторів у спільноти. У результаті у членів церкви виникало два питання. Перше було чисто моральним: навіщо існує церква, якщо

вона відмовляється виконувати євангельські приписи, але спрямовує усі матеріальні та людські ресурси на залучення нових членів? Друге питання було більш еклезіологічним: навіщо окремій трьохтисячній спільноті вкладати у центральний офіс та його програми, якщо їй забороняється найняти ще одного пастора? Цікаво, що розпуск мега-церкви М.Дрісколла був пов'язаний не лише з цими проблемами, а з особистим волюнтаризмом лідера, його важким характером. Формування культури християнського лідерства значно утруднене в умовах, коли церква розуміється як корпорація. Лідер може бути вкрай свідомим необхідності сумлінно виконувати свої обов'язки, бути слугою всім, але церковна спільнота все одно перебуватиме у кризі та страждатиме від прихованої гордості лідера. Так було з католицької церквою у часи Пія XII, так часто буває з різноманітними церковними спільнотами різних традицій, у яких одноосібний лідер переконаний у тому, що він гарний слуга усім, але в реальності він стає причиною комплексної стагнації. При подолання таких негативних явищ церкви звертаються до колективного лідерства, застосовуючи механізми скликання соборів, пасторських рад тощо. Часто ці механізми дозволяють церковним корпораціям краще усвідомити власну ідентичність та ефективніше себе позиціонувати у контексті. Разом із тим, саме по собі колективне лідерство, відірване від інших засобів переосмислення феномену лідерства, не гарантує успіху для церковних спільнот. Актуалізація традиційних рис лідерства, органічна при плеканні дійсної спільнотності, теж не завжди виявляється ефективною. Церкви приходять до необхідності врахування характеру сьогоднішнього суспільства для формування нових стратегій лідерства.

Діалогічна (мережева) модель лідерства виникає багато у чому стихійно, але деякі спроби осмислення цього нового різновиду лідерства наявні у роботах закордонних та українських богословів. Сьогоднішнє суспільство розуміє встановлення соціальної правди та вироблення ефективних стратегій практичного розвитку як результат дискусій, які відбуваються у суспільстві як постійній комунікації. В постіндустріальну епоху головною цінністю стали знання. Але скрізь, де ці знання виходять за межі експериментальної перевірки та розрахунку, вони стають предметом обговорення та домовленостей. Г.Гьосле підкреслює, що у історії людської думки змінилися три епохи: об'єктивістського мислення, суб'єктивного мислення та інтерсуб'єктивного мислення. Метафізичне мислення першої епохи передбачало наявність об'єктивної істини як світу ідей, що або самостійно існував або був думками Бога. У другу епоху критерієм істини слугував розум або досвід особистості, який піддавався універсалізації та мав значні претензії на постійну значимість. Третя епоха наступає після усвідомлення провідної ролі мови для людського мислення та факту, що мова існує як динамічна реальність у її здійсненні: правила мови визначаються комунікативною прагматикою, а прагматика у свою чергу обмежена правилами конкретної мови. Українські богослови визнають, що релігійне мислення вже фактично перейшло до інтерсуб'єктивної парадигми. Більше того, навіть теологічні уявлення попередніх десятиліть інтерпретуються як результат згоди спільнот. Особливу роль у визначенні цієї згоди відігравали та відіграють наративи, які спільноти розповідають про себе, Бога, світ, боротьбу добра і зла, спасіння, майбутнє Царство Боже. Відповідно, традиційна та модерна моделі лідерства розвивалися саме як приховано інтерсуб'єктивні, як сформовані під впливом наративів та концептів, які наративи несли в собі. Таке бачення дозволяє зрозуміти джерела натхнення для лідерства у попередньому поколінні. А саме, наративи про навернення всього пострадянського простору внаслідок небувалого раніше духовного відродження більше спонукали до дій, ніж просто приклади чеснот попередників чи модерні уявлення про обов'язок проповідувати. Залежність богословського розуміння лідерства від наративів та інтерсуб'єктивної згоди членів релігійних спільнот у дійсності були постійними, але лише а кінці XX – на початку XXI століть цей факт було визнано відкрито.

Перехід до діалогічної моделі лідерства як свідомо прийнятої парадигми світогляду відбувається в основному через критику модерного сприйняття лідерства як менеджменту. Дійсно, у XX столітті зростання християнських місій, а потім і церков, часом планувалося і здійснювалося за аналогією з світським плануванням, характерним для корпорацій. Культура менеджменту підміняла культуру спільнотного життя. Залучення до громад та життя у них відбувалися за певними технологіями, значення яких абсолютизувалося. Людина потрапляла у певний полон, характерний для модерної свідомості: на тлі наративів та великий ідей конкретна людина могла ставати предметом для механічного інструментального впливу, а це вело до того, що вона відчувала себе не унікальною особистістю, а рядовим індивідом, у всьому подібним до інших. Тому відмова від модерного сприйняття лідерства пов'язана з визнанням цінності міжособистих відносин,

наголосом на унікальності кожного голосу в спільноті. Лідерство сьогодні має бути спрямоване на розкриття талантів кожної особистості. Відповідно, закономірним є перехід від монологічності у спільнотах (правий завжди представник керівництва) до поліфонії (важливо почути всіх та виявити вічну істину під час практичної дискусії у громаді). Саме життя спільноти, яке звичайно розцінювали як ритуальне, соціально-етичне, моральне тепер описується як практики, в якій спільнота виявляє саму себе, усвідомлює власну ідентичність, формує своє ставлення до Бога та світу. Лідер виступає не як пастир, що має послідовників, а як провідний член громади лідерів, із яких кожен має унікальну роль та унікальне покликання.

Корпоративна культура взаємодії в суспільстві змінюється на мережеву культуру як основний спосіб спілкування. Рівноправність лідера та послідовників є реальністю незвичною для лідерів, вихованих у старій парадигмі. Тому формально визнаючи нову ситуацію, вони постійно пропонують певні проекти, при реалізації яких передбачається їх особлива відповідальність, їх керівні та контролюючі функції. Між тим, мережева взаємодія передбачає більшу роль спілкування, яке є творчим, виявляє лідерів вже під час різноманітних процесів, показує невідомі раніше можливості. В цілому у межах мережевої культури лідер не претендує на владу, але дії через налагодження ефективних зв'язків між усіма зацікавленими сторонами. Наслідком лідерства є значне зростання результативності, оскільки при взаємодії можуть виникати ситуації, коли зусилля кількох людей дають прогрес не у вигляді суми їх діяльностей, але значно більше, часто – у рази. Феномен ефективної синергії мережевих спільнот давно відомий із діяльності творчих спільнот. Але лише зараз він почав враховуватися в економіці, в політиці, в релігійно-церковній сфері.

За часів мережевої взаємодії особисте лідерство передбачає здатність формального керівника ділитися власними повноваженнями для напрацювання нових ідей та їх втілення у життя. Пострадянська культура відрізняється тим, що відмова від корпоративної моделі відбувається з великими труднощами. Більше того, для ряду церков і освітніх проектів характерними є авторитарні тенденції. Останні походять як від радянських моделей поведінки, так і від деяких харизматичних проектів. Між тим, надання повноважень навіть молоді, при певному збереженні контролю та наставництва, дає чудові результати в будь-яких обставинах.

Мережева структура церковності повертає соборовість до всіх елементів церкви – до помісної громади, до церковних об'єднань, до семінарій, до місій. У межах цих мереж постійно відбувається діалог серед віруючих. Також діалог стає засобом взаємодії церковних мереж із «світом». Діалог усвідомлюється як можливість прояву істини, і це відповідає давнім філософським та богословським уявленням про педагогічну цінність спілкування, необхідність самостійного духовного пробудження учнів при спонуках від спілкування з вчителями. При цьому вже Платон підкреслював, що значення вчителя пов'язане не стільки з ним самим, скільки з цінностями, які він у собі являє для учнів. Також все більш важливим стає практичне підтвердження заявлених цінностей, оскільки важливим є свідчення не самими лише словами, а своєю особистістю, своїм способом життя, дій та спілкування. Як під час Єрусалимського апостольського собору при діалогічному спілкуванні спільноти знаходять рішення найскладніших проблем найоптимальнішим чином. Релігійне та богословське пізнання в інтерсуб'єктивній парадигмі визнається суттєво залежним від мови та її використання, а, отже, саме пізнання розгортається у спільнотах, що використовують цю мову та ведуть діалог, і це пізнання відбувається за типом герменевтичної спіралі (Р.Осборн).

У межах мережевої взаємодії між вірними лідер вперше діє цілком і повністю як лідер-слуга. Адже у традиційному та модерному типах церковних спільнот лідер завжди ніби сходив до ролі слуги, зазвичай завжди будучи провідником. Тепер у мережевих дискусіях та практиках дійсно слід служити усім заради пробудження їх потенціалу, реалізації цього потенціалу та породження нових поколінь лідерів. Фактично лідер стає модератором соціальних дискусій та практичних дій, в яких має розкриватися потенціал кожного члена спільноти. І це модерування є служінням, а не владою. Деякі католицькі та православні автори уподібнюють сьогоднішню церкву до саду, а вірних – до прекрасних дерев. Лідер – це лише садівник, який може допомагати деревам рости. І частою помилкою корпоративного і традиційного способів здійснення лідерства було те, що лідери мислили себе як частина самого саду і намагалися досягти результатів через маніпуляції з деревами, підміняючи їх самостійне зростання власними зусиллями. Все це вбивало сад, перетворювало його на музей дерев'яних скульптур, а не на прекрасний образ раю. Але навіть у традиційному лідерстві існувало розуміння необхідності стимулювати самостійний розвиток

всіх вірних, перетворення їх на повноцінних суб'єктів позитивних змін. В часи мережевих інституцій все більше усвідомлюється потреба у масовому лідерстві. Ширяться рухи християн-професіоналів, які б ставали лідерами у певних сферах життя, були проактивними, були «агентами змін». У протестантизмі уявлення про масове лідерство рядових вірних викристалізувалося після поширення католицького вчення про «апостолат мирян». Для нас особливо важливими є уявлення про християн-професіоналів із сфери освіти, які могли б змінити всю українську світську систему виховання та освіти, посилити конфесійну освіту. Разом із тим, відмітимо, що потенціал кожної окремої особистості залишається не таким значним, як розраховували засновники руху християн-професіоналів або ініціатори «Школи без стін». Певні імпульси затухають без формування загального бачення. Останнього немає, бо протестантські церкви відстають у формуванні ефективного контекстуалізованого соціального вчення, не мають власних цілісних національних стратегій. Підкреслимо, що саме у межах інтерсуб'єктивного вироблення рішень можливими є формування соціального вчення національних протестантських об'єднання та напрацювання міжконфесійних стратегій, зокрема і щодо освіти.

References:

1. Metzger, B. M., Coogan, M. D. (ed.) (1993). Babylon. *The Oxford Companion to the Bible*. New York: Oxford University Press, 71-72. [in English].
2. Ayers, M. (2006). Toward a theology of leadership. *Journal of Biblical Perspectives in Leadership, 1*, 3-27. [in English].
3. Blackaby, R, Blackaby, T. (2001). *Spiritual Leadership: Moving People to God's agenda*. Broadmans Holman Publishers. [in English].
4. Ferenczi, J. (2015). *Serving Communities: Governance and the Potential of Theological Schools*. Jason Ferenczi. Cumbria, UK: Langham. Global Library. [in English].
5. Greenleaf, R. K. (2003). *The servant-leader within: A transformative path.* NJ. USA: Paulist Press. [in English].
6. Greenleaf, R. K. (2002). *Servant Leadership: A journey info Nature of Legitimate Pover and Greatness*. Indianapolis: Paulist Press. [in English].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.10

Stanislav Stepanchenko
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3035-358
National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

THE VESSEL AS A MAN'S BODY IN 1 THESSALONIANS 4:4. ANALYSIS AND CRITICISM OF INTERPRETATION

Станіслав Степанченко
Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

ПОСУДИНА ЯК ТІЛО ЛЮДИНИ В 1 СОЛУНЯН 4:4. АНАЛІЗ ТА КРИТИКА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

The passage 1 Thessalonians 4: 4 remains the Crux Interpretum for biblical scholars from the period of the Church Fathers to the present day. The main problem of the text is the ambiguous understanding of the Greek word κτᾶσθαι "to hold, to take, to possess," and as a result of the next word σκεῦος "vessel". Thus, three options were suggested for understanding the text, reflected in the translations. Those who understood the verb κτᾶσθαι in the ingressive sense, translated the text as "to take a wife in holiness and honor". Those who saw in the word κτᾶσθαι a durative sense, understood the text as "living a holy life with his wife". The third variant took the durative sense of the verb κτᾶσθαι but changed the meaning of the noun σκεῦος on the body of a man. Thus the text was translated as "keep your own body in holiness and honor". This article proposes that in terms of vocabulary and syntax analysis, the text of 1 Thessalonians 4:4 is better understood as: "that each of you should learn to control your own body in holiness and honor".

Keywords: vessel, body, σκεῦος, gain, control, κτᾶσθαι.

Головна проблема уривку 1 Солунян 4:4 пов'язана з неоднозначним взаємозв'язком двох слів κτάομαι «тримати/володіти» і σκεῦός «посудина». Зазвичай вважалось, що слово κτάομαι вживається в теперішньому часі лише в інгресивному сенсі і тоді має значення «заволодіти, придбати для себе, придбати, отримати»[1]. В такому разі слово σκεῦός дійсно краще розуміти як вказівку на дружину, оскільки для σκεῦός є випадки фігуративного вживання зі значенням «жінка, дружина»[2]. Тоді фраза може набути значення «взяти собі дружину». Такому значенню слідують деякі дослідники та окремі англійські переклади[3].

Однак, як буде показано нижче, існують суттєві аргументи, які унеможливлюють таке розуміння дієслова, оскільки контекст потребує іншого сенсу, а саме продовженої/дуративної дії дієслова. В такому разі уривок буде означати, що солунянам потрібно навчитись постійно «контролювати, тримати» κτᾶσθαι свою посудину в святості і честі. Як зазначає Кріс Карагуніс «очевидно ідея уривку містить як початковий/інгресивний, так і тривалий/повторюваний або дуративний сенси»[4].

[1] Bauer, W., Danker, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature*. Chicago: University of Chicago press, 455; Liddell, H. G., Scott, R., Stuart, H., Jones, A. (1996). *Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon, 1001.
[2] Louw, J. P., Nida, E. A. (1988). *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains*. New York, NY, USA: United Bible Societies, 132.
[3] Revised Standard Version, New American Standard Bible.
[4] Caragounis, C. (2002). Parainesis on ἁγιασμος (1 Th 4:3–8). *Filología neotestamentaria*, *15*, 145.

Мета статті: дослідити вживання слова κτᾶσθαι та σκεῦός в Біблійній та екстрабіблійній літературі.

Далі, відштовхуючись здебільшого від філологічного дослідження та окремих праць, спочатку будуть наведені десять ключових тез, які вказують на продовжувану дію дієслова κτᾶσθαι на відміну від початкової, інгресивної дії, потім буде розглянуті контексти вживання слова σκεῦός зі значенням «тіло».

1. Як зазначає Антоніус Яннаріс, інгресивний сенс слова «взяти, набути» легко може перейти у дуративний сенс «володіти»[1].

2. Дуративний сенс κτᾶσθαι видно з його поєднання в реченні[2].

3. Кріс Карагуніс стверджує, що похідні від цього кореня мають дуративний сенс (тривалого) володіння[3].

4. Ігнатій Антіохійський звично вживає це слово в лінійному, тривалому значенні[4].

5. Златоуст, який розмовляв майже тією ж грецькою мовою що й Павло, пояснює інфінітив теперішнього часу κτᾶσθαι в тривалому значенні: «Ἄρα ἡμεῖς αὐτὸ κτώμεθα, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ·ὅταν δὲ ἀκάθαρτον, ἁμαρτία»[5].

6. В грецькій мові папірусів існують свідчення дуративного сенсу не тільки для перфекту, але й для теперішнього і майбутнього часу. Наведемо лише декілька з багатьох прикладів. В оксирінхському папірусі 23 р. н.е., P.Oxy. II.259.6[6], Теон присягається, що він має (володіє) тридцять днів κτήσεσθαι ἡμ[έ]ρας τρίακοντα, щоб повернути людину яку він витягнув із в'язниці.

Також два випадки вживання в Tebtunis Papyri датований 118 р. до н.е.. Перший, «…πάντας τελεῖν καθὰ καὶ οἱ ἄλλοι [οἱ] τὴν [φό]ριμον κεκτημένοι…»[7], тут перфект κεκτημένοι вживається у значенні теперішнього часу і можна перекласти «володіти». Оскільки в контексті мова йде про різні деталі оподаткування тих, хто володіє κεκτημένοι хорошою для землеробства землею. Другий випадок вживання з'являється в кінці документу «μηδ' ἄλλους κτᾶσθαι μηδὲ χρῆσθαι τοῖς τε λινυφαντικοῖς καὶ βυσσουργικοῖς ἐργαλείοις»[8]. В даному прикладі мова йде про те, що забороняється набувати κτᾶσθαι знаряддя для праці певних видів робіт[9]. Як зазначає Ріго, тут слово κτᾶσθαι однозначно має продовжуване значення[10].

Більше того, свідчення з папірусів взагалі не дозволяють провести чітку різницю між вживанням теперішнього часу і перфектом в повсякденній або народній грецькій мові[11].

7. Слово κτᾶσθαι зустрічається 6 разів в Новому Заповіті[12], окрім нашого випадку. Зазвичай прийнято було тлумачити Aktionsart всіх випадків входження κτᾶσθαι інгресивним способом дії, або починальним. Але, як зауважив Кріс Карагуніс, в двох з цих шести випадків при глибшому аналізі,

---

[1] Jannaris, A. N. (1897). *An historical Greek grammar, chiefly of the Attic dialect as written and spoken from classical antiquity down to the present time: founded upon the ancient texts, inscriptions, papyri and present popular Greek.* London: Macmillan, 438.

[2] Наприклад у Фукідіда 4:86, ἐχθίονα...ἀρετὴν κατακτώμενοι. Thucydides (1920). *History of the Peloponnesian War*, Volume II: Books 3-4. Translated by C. F. Smith. (Loeb Classical Library 109). Cambridge, MA: Harvard University Press, 360-361.

[3] Caragounis, C. (2002). Parainesis on ΑΓΙΑΣΜΟΣ (1 Th 4:3–8). *Filología neotestamentaria, 15*, 145. Також це видно у Horsley, G. H. R. (1982). *New Document Illustrating Early Christianity*. Macquarie University, *2*, 89.

[4] Ehrman, B. (2003). *The Apostolic Fathers. I: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache* (Loeb classical library 24). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 218-220, 254, 284, 318-320.

[5] Migne, J. P. (1862). *Patrologia Graeca*. Paris, *62*, 421. Schaff, P. (1978). *A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the christian Church*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 345.

[6] Abercrombie, J. R. (1978). The University Museum's Collection of Papyri and Related Materials. *Expedition, 20 (2)*, 32-37. «ὀμνύω Τιβέριον Καίσαρα Νέον Σεβαστὸν Αὐτοκράτορα εἶ(*) μὴν κτήσεσθαι ἡμ[έ]ρας τρίακοντα ἐν αἱ(*) ἀ[πο]καταστήσω ὃν ἐνγεγύημαι(*) παρὰ σοῦ ἐκ [τ]ῆς πολιτικῆς φυλα[κ]ῆς». Повний перелік входжень в папірусах в статті Caragounis, C. (2002). Parainesis on ΑΓΙΑΣΜΟΣ (1 Th 4:3–8). *Filología neotestamentaria, 15*, 146-147.

[7] Grenfell, B., Hunt, A. S., Smyly, J. G. (1902). *The Tebtunis papyri* (Graeco-Roman memoirs 4). London: Frowde, 24.

[8] Там само, 30.

[9] Там само.

[10] Edgar, C., Hunt, A. S. (1963). *Non-literary papyri: Public documents*. London: Heinemann, 75.

[11] Rigaux, B. (1956). *Saint Paul, les épîtres aux Thessaloniciens (Études bibliques)*. Paris: Gabalda, 505.

[12] Elgvin, T. (1997). To master his own vessel. 1 Thess 4.4 in light of new Qumran evidence. *New Testament Studies, 43 (4)*, 611.

інгресивний спосіб дії дуже сумнівний, натомість продовжувана дія, дуративна, краще вписується в контекст[1]. Перший текст це Єв. від Матвія 10:9 «Μὴ κτήσησθε χρυσὸν … εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν» інгресивне значення κτᾶσθαι в перекладі може бути таким, як наприклад в перекладі Огієнка «Не беріть ані золота … до своїх поясів»[2], або в словнику BDAG «придбати золото (щоб покласти його) в свої (грошові) пояси»[3]. Але такий сенс штучний і вимушений, оскільки продиктований припущенням що в інфінітиві κτᾶσθαι повинен мати інгресивний, початковий спосіб дії. Тому виникає питання, чому не вжити тут слово «покласти», оскільки κτήσησθε не має цього значення? Кращим змістом тексту, зважаючи на те, що мова йде про тривалу подорож, був би продовжуваний, дуративний спосіб дії «не носіть (зберігайте) гроші в своїх гаманцях».

Другий важливий текст, це Луки 21:19 «ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν». В перекладі Огієнка текст звучить так «терпеливістю вашою душі свої ви здобудете». Карагуніс влучно зазначає, що навіть якщо цей текст відноситься до есхатологічного спасіння, а не до збереження (або володіння) душ в терпінні, тут не говориться про те що вони набудуть, чи отримають те, чого в них ще немає, тобто життя вічного, але «збережуть» те, що в них вже є, тобто їх душі. А це передбачає продовжувану дію дієслова.

Але, окрім цих двох текстів Нового Заповіту, є ще один, третій. Це уривок з Єв. від Луки 18:12 «νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμαι»[4]. Каррас, слідуючи словнику Ліддела Скотта[5] відносить теперішній час κτῶμαι[6] до можливого перфекту і вказує що слово набуває дуративного сенсу[7]. Незважаючи на заперечення Карагуніса[8], ідея в Лк. 18:12 виражає продовжувану дію, оскільки десятина дається з усього що людина надбала за певний проміжок часу, що передбачає дуративну дію. Вірогідно Карагуніс сплутав два дієслова «давати» і «набувати», де «давати десятину» ἀποδεκατῶ дійсно має інхоативний сенс, на відміну від κταῶμαι, де мова йде про набування того, з чого потім в один момент буде дана десятина.

Отже, ми бачимо, що вживання κτᾶσθαι в Новому Заповіті не таке однозначне, як вважалось раніше, але половина випадків вживання має продовжену дію дієслова.

8. В септуагінті представлено багато входжень для κτᾶσθαι з тривалим способом дії для неперфектних форм дієслова. Наведемо декілька прикладів: Прип. 1:14 «і будемо всі мати κτησώμεθα один гаманець, і всі матимемо γενηθήτω одну сумку. Також Іс.1:3 «ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον…», у Огієнко «віл знає свого власника…». Весь перелік вживань у септуагінті наводять Ласт Дж., Е. Айнікель та К. Хаушпі[9].

9. Маурер висловив припущення, що Павло який вільно говорив і єврейською і грецькою, переклав би єврейську фразу בעל אשה «володіти жінкою сексуально» грецькою κτᾶσθαι γυναικα[10]. Таким чином в грецькому варіанті слово κτᾶσθαι мало би дуративний сенс. Але, тут є декілька суттєвих проблем в аргументації. Слово בעל в септуагінті зазвичай перекладається як συνοικέω «жити разом у шлюбі». Наприклад: Бут. 20:3; Повт. Закону 21:13; 22:22; 24:1; Прип. 30:23; Іс. 62:4,

---

[1] Тут і далі, грецький текст Нового Заповіту буде цитуватись по виданню Nestle, E., Aland, K., Nestle, E., Aland, B. (2012). *Novum Testamentum Graece* (28. rev. Aufl. ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Матф. 10:9 «Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν»; Лук. 18:12 «νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατῶ πάντα ὅσα κτῶμ»; Лук. 21:19 «ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν»; Дії 1:18 «οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας»; Дії 8:20 «εἴη εἰς ἀπώλειαν ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι»; Дії 22:28 «ἀπεκρίθη δὲ ὁ χιλίαρχος· ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην».

[2] Caragounis, C. (2002). Parainesis on ΆΓΙΑΣΜΟΣ (1 Th 4:3-8). *Filología neotestamentaria, 15*, 146.

[3] Тут і далі, Український переклад Біблії буде цитуватись по виданню *Біблія, або, Книги Святого Письма Старого и Нового Заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена* (1523 p. ed.). (1977). Toronto: Canadian Bible Society.

[4] Bauer, W., Danker, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature* / (3rd ed.). Chicago: University of Chicago press, 572.

[5] Лк. 18:12 «Я пощу два рази на тиждень, даю десятину з усього, що тільки надбаю!»

[6] Liddell, H. G., Scott, R., Stuart, H., Jones, A. (1996). *Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon, 1001.

[7] Carras, G. (1990). Jewish Ethics and Gentile Converts. Remark on 1 Thess 4:3-8. In Collins, R. F. (ed.) (1990). *The Thessaloniav Correspondence*. Leuven: Peeters/Leuven University Press, 309.

[8] Caragounis, C. (2002) Parainesis on ΆΓΙΑΣΜΟΣ (1 Th 4:3–8). *Filología neotestamentaria 15*, 146.

[9] Lust, J. (2003). *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 736. Мураока наводить дещо інші варіанти в Muraoka, T. (2009). *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters, 416.

[10] Kittel, G. (1964). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 360.

Сираха 25:8; 42:10. Дієслово ж κτάομαι не вживається по відношенню до сексуальних стосунків чи одруження взагалі. Два рази зустрічається дієприкметник κεκτημένοις від κτάομαι який перекладається іменникової формою בעל, це Прип. 16:22 і Сираха 6:4, але жоден з цих текстів не говорить ні про шлюб ні про сексуальні стосунки.

Еквівалент грецького κτάομαι в єврейській Біблії це зазвичай слово קנה «набувати». Приблизно 68 випадків з всіх 90 входжень κτᾶσθαι в септуагінті, вживається קנה в єврейському тексті. Тому з точки зору слововживання в септуагінті і тексті масоретів не можна стверджувати, що фраза набуває значення «володіти жінкою сексуально».

10. На дуративне значення інфінітиву κτᾶσθαι вказує також його вживання в тісному взаємозв'язку з інфінітивом εἰδέναι, який забарвлює значення κτᾶσθαι. Дієслово οἶδα в сполученні з інфінітивом означає «знати (як) щоб…», «вчитись (як) щоб…». Така конструкція означає процес навчання, де навчання передбачає постійні спроби та продовжувану дію. Наприклад, Павло в листі до Филип'ян пише: «Οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν…» (4:12). В цьому тексті він має на увазі що навчився жити і в потребі і в достатку, тобто стан який неодноразово повторювався, під час якого він навчився цим речам. Також ще один раз вживається конструкція інфінітив εἰδέναι у сполученні з інфінітивом в посланні до Колосян 4:6 «εἰδέναι … ἀποκρίνεσθαι» і означає «вчитись або вміти як відповідати». Саме в такому сенсі треба розуміти текст в 1 Сол. 4:4, Солунянам треба навчитись κτᾶσθαι свою «посудину» в святості і честі. Тому розуміння даного уривку у значенні «взяти собі дружину» неможливо. Дієслово κτᾶσθαι не тільки саме по собі може мати продовжену дію, але також у зв'язку з εἰδέναι набуває дуративного сенсу «тримати під контролем, контролювати».

Даний аналіз виявляє давно відому річ, але яка часто ігнорується дослідниками Нового Заповіту. Працюючи з грецькою мовою треба мати на увазі, по перше, що лексика не є жорстко закріпленою річчю, але гнучкою, по друге, треба зважати на діахронічний аспект мови, оскільки сам Новий Заповіт виникає в момент переходу від давньогрецької до сучасної грецької мови[1], треба розуміти що це передбачає постійний стан змін як лексики так і синтаксису. Тому з однієї сторони нечутливість до мінливості мови, і з іншої, тенденції осмислення синтаксису Нового Заповіту в так званих класичних нормах, буде неминуче викривляти розуміння тексту.

Отже, представивши достатньо доказів, що вживання κτάομαι не обмежується виключно перфектом або плюперфектом, але розширилось на інші часи, включаючи теперішній, як в 1 Сол. 4:4, розглянемо другу проблему, а саме розуміння слова σκεῦος. Як буде показано нижче, його краще розуміти як фігуративне значення для слова «тіло» в широкому сенсі, і у вузькому, локальному контексті 1 Солунян 4:3-8 як евфемізм для чоловічих геніталій. Отже, нижче будуть розглянуті Біблійні та екстрабіблійні тексти де «посудина» вживається фігуративно для «тіла».

2 Кор. 4:7 «Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν» – «А ми маємо скарб цей у посудинах глиняних, щоб велич сили була Божа, а не від нас».

В цьому тексті ми однозначно бачимо, що метафора сфокусована на тілі Павла та його співпрацівників. І навіть якщо тут є ще й інші відтінки значення, воно безумовно підкреслює конотацію тіла[2]. Про це говорить прикметник ὀστρακίνοις, а також σῶμα далі по тексту в тому же розділі 4:10; 5:6,8. Також в посланні до Римлян 9:20-23 Павло неодноразово використовує σκεῦος для позначення людини, щоб підкреслити тілесний аспект. В даному контексті Бог це гончар, а людство це глиняні πηλος глечики, посудини, які Бог створив[3].

В 2 Тим. 2:21 Павло згадує людину яка очищує себе щоб бути «посудиною на честь». Не дивлячись на те що в даному випадку σκεῦος стосується всієї людини, а не лише конкретно тіла,

[1] Важливі роботи для розуміння цього процесу Caragounis, C. (2014). *New Testament Language and Exegesis: A diachronic approach* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 323). Tübingen: Mohr Siebeck; Caragounis, C. (2010). *Greek: A language in Evolution: Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*. Hildesheim: Georg Olms Verlag; Caragounis, C. (2004). *The development of Greek and the New Testament : Morphology, syntax, phonology, and textual transmission* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 167). Tübingen: Mohr Siebeck.

[2] Plümacher, E. (1990). Σκεῦος. In H. Balz, G. Schneider (Ed.), *Exegetical dictionary of the New Testament* (Vol. 3, p. 250). Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.

[3] Існують десятки випадків вживання σκεῦος у розумінні «тіло». Майже весь перелік таких входжень можна знайти в статті Smith, J. E. (2001). 1 Thessalonians 4:4: Breaking the Impasse. *Bulletin for Biblical Research 11*(1), 91.

воно включає в себе і фізичне тіло. Випадки такого вживання ми знаходимо і в біблійній і не біблійній літературі, наприклад Дії 9:15 «І промовив до нього Господь: Іди, бо для Мене посудина вибрана він, щоб носити Ім'я Моє перед народами, і царями, і синами Ізраїля», тут Павло названий «вибраною посудиною» σκεῦος ἐκλογῆς. Мейсон зауважив, що σκεῦος в 1 Сол. 4:4 може бути «інструмент» щоб робити щось, а не ємкість або посудина, щоб щось містити[1]. Він пише, що такі уривки як 2 Тим. 2:21 та Дії 9:15 є ближчими паралелями до 1 Сол. 4:4 ніж 2 Кор. 4:7. Це дійсно виглядає правдоподібно, але це не виключає відсилки до фізичного тіла[2] в 1 Сол. 4:4, бо тіло часто розглядається як інструмент для якоїсь праці чи завдання[3].

Далі, є декілька цікавих контекстів в Посланні Варнави, текст написаний приблизно в кінці 1 століття. Тут «посудина» вживається в двох конотаціях, як просто «тіло», і як ємкість для духа людини.

Послання Варнави 7:3:

«γεγραμμένης ἐντολῆς Ὃς ἂν μὴ νηστεύσῃ τὴν νησ τείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται.» Ἐνετείλατο κύριος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν, ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τελεσθῇ»[4]

«В законі написана заповідь: хто не буде поститись постом, смертю згине, – так заповів Господь, тому що Він сам за гріхи наші мав принести в жертву посудину Свого духа, щоби виконалось і преображення бувше на Ісаку, коли він був покладений на жертівник»

Послання Варнави 21:8:

«Ἐρωτῶ ὑμᾶς, χάριν αἰτούμενος, ἕως ἔτι τὸ καλὸν σκεῦός ἐστιν μεθ' ὑμῶν, μὴ ἐλλείπητε μηδενὶ αὐτῶν, ἀλλὰ συνεχῶς ἐκζητεῖτε ταῦτα καὶ ἀναπληροῦτε πᾶσαν ἐντολήν–ἔστιν γὰρ ἄξια»[5]

«Прошу вас та потребую цього замість подяки: доки з вами ця прекрасна посудина, на залишайте жодної з настанов, але безперестанку вникайте в них і виконуйте всяку заповідь, бо вони достойні того».

Розуміння σκεῦός як «тіла» людини часто зустрічається в Старому Заповіті, апокрифах СЗ, а також в сувоях мертвого моря[6]. Декілька прикладів:

Заповіт Нефталіма 2:2[7]:

«καθὼς γὰρ ὁ κεραμεὺς οἶδε τὸ σκεῦος, πόσον χωρεῖ, καὶ πρὸς αὐτὸ φέρει πηλόν, οὕτω καὶ ὁ κύριος πρὸς ὁμοίωσιν τοῦ πνεύματος ποιεῖ τὸ σῶμα, καὶ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἐντίθησι,»

«Бо як гончар знає посудину, скільки вона має вміщати, і відповідно приносить глину, так і Господь створює тіло у відповідності до духа, відповідно до того скільки тіло зможе вмістити»

1QS XI:21[8]:

[21]וילוד אשה מה י (ח) שב לפניכה והואה מעפר מגבלו ולחם רמה מדורו והואה מצירוק

[22] חמר קורץ ולעפר תשוקתו מה ישיב חמר ויוצר יד ולעצת מה יבין

«І народжений жінкою чим розрахується перед Твоїм обличчям? Адже він – від пилу його заміс і їжа черв'яків – житло його. І він – порожня посудина. Відщипнута глина, і до праху його устремління. І що відповість глина і створене рукою? І яку пораду зрозуміє?»[9]

Отже, наведених вище прикладів достатньо, аби продемонструвати вживання σκεῦος як вказівку на тіло людини. Такий широкий спектр входжень, як в корпусі текстів Павла так і поза ним, не виключає можливості що і в 1 Солунян 4:4 Павло міг вжити слово σκεῦος в тому ж сенсі.

Підсумовуючи дослідження, можна вказати на два важливих здобутки статті. По перше, аналіз синтаксису показав, що причин для обмеження слова κτάομαι в теперішньому часі лише

[1] Mason, A. J. (1902). The Epistle to the Thessalonians. In C. J. Ellicott (Ed.), *A Bible Commentary for English Readers* (Vol. 8, p. 138). 10 vols. London: Cassell.

[2] Bauer, W., Danker, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature* / (3rd ed.). Chicago: University of Chicago press., 799.

[3] Рим. 6:13, 12:1, 1 Кор. 6:20, 2 Кор. 4:10

[4] Ehrman, B. (2005). *The Apostolic Fathers. II: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The shepherd of Hermas* (Reprint ed., Loeb classical library 25). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.. 14.

[5] Там само.

[6] Йов 10:9, 38:4; Пс. 2:9; Іс. 29:16; 45:9-10

[7] Charles, R. H. (1908). *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Oxford: Clarendon.

[8] Barthélemy, D., Milik, J. T. (1955). *Discoveries in the Judaean Desert*. Oxford: Clarendon Press, *1*, 107-118.

[9] García, M., Tigchelaar E. (2008*). The Dead Sea scrolls study edition*. Seoul: Bestun Korea agency, 98.

інгресивним способом дії немає. Продовжена дія дієслова κτάομαι має багато контекстів, як в грецькій мові Нового Заповіту, так і в грецькій мові папірусів та септуагінті. На це також вказує поєднання в реченні κτάομαι з εἰδέναι, що вказує на його дуративний сенс. Таке розуміння дієслова κτάομαι дає можливість для іншої інтерпретації слово σκεῦος. Як було показано, воно має широкий спектр входжень зі значенням «тіло», як в біблійній так і в позабіблійній літературі. Отже, в такому поєднанні уривок 1 Солунян 4:4 може набувати значення «щоб кожен із вас навчився контролювати своє тіло в святості й честі».

References:

1. Antonets, N. B. (2015). V. Sukhomlynskyi u polemitsi shchodo stvorennia shkil-internativ [Sukhomlinsky in the controversy on the establishment of boarding schools]. *Pedahohichnyi almanakh* [Pedagogical almanac], *26*, 258-265. <http://nbuv.gov.ua/UJRN/pedalm_2015_26_44> (2020, January, 26). [in Ukrainian].
2. Abercrombie, J. R. (1978). The University Museum's Collection of Papyri and Related Materials. *Expedition, 20 (2)*, 32-37. [in English].
3. Barthélemy, D., Milik, J. T. (1955). *Discoveries in the Judaean Desert*. Oxford: Clarendon Press, *1*, 107-118. [in English].
4. Bauer, W., Danker, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature*. Chicago: University of Chicago press. [in English].
5. *Bibliia, abo, Knyhy Sviatoho Pysma Staroho y Novoho Zapovitu: iz movy davnoievreiskoi y hretskoi na ukrainsku doslivno nanovo perekladena* (1977) [The Bible, or, the Book of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments: from the language of Hebrew and Greek into Ukrainian literally re-translated (1977)]. Toronto: Canadian Bible Society. [in Ukrainian].
6. Caragounis, C. (2002). Parainesis on ἁΓΙΑΣΜΟΣ (1 Th 4:3–8). *Filología neotestamentaria, 15*, 145. [in English].
7. Caragounis, C. (2004). *The development of Greek and the New Testament : Morphology, syntax, phonology, and textual transmission (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 167)*. Tübingen: Mohr Siebeck. [in English].
8. Caragounis, C. (2010). *Greek: A language in Evolution: Essays in Honour of Antonios N. Jannaris*. Hildesheim: Georg Olms Verlag. [in English].
9. Caragounis, C. (2014). *New Testament Language and Exegesis: A diachronic approach (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 323)*. Tübingen: Mohr Siebeck. [in English].
10. Carras, G. (1990). *Jewish Ethics and Gentile Converts. Remark on 1 Thess 4:3-8. In R. F. Collins (Ed.), The Thessaloniav Correspondence*. Peeters/Leuven University Press: Leuven. [in English].
11. Charles, R. H. (1908). The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Oxford: Clarendon. [in English].
12. Edgar, C., Hunt, A. S. (1963). *Non-literary papyri: Public documents*. London: Heinemann. [in English].
13. Ehrman, B. (2003). *The Apostolic Fathers. I: I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. [in English].
14. Ehrman, B. (2005). *The Apostolic Fathers. II: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The shepherd of Hermas*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. [in English].
15. Elgvin, T. (1997). To master his own vessel. 1 Thess 4.4 in light of new Qumran evidence. *New Testament Studies, 43 (4)*, 611. [in English].
16. García, M., Tigchelaar E. (2008). *The Dead Sea scrolls study edition*. Seoul: Bestun Korea agency. [in English].
17. Grenfell, B., Hunt, A. S., Smyly, J. G. (1902). *The Tebtunis papyri*. London: Frowde. [in English].
18. Horsley G. H. R. (1982). *New Document Illustrating Early Christianity*. Macquarie University, *2*. [in English].
19. Jannaris, A. N. (1897). *An historical Greek grammar, chiefly of the Attic dialect as written and spoken from classical antiquity down to the present time: founded upon the ancient texts, inscriptions, papyri and present popular Greek*. London: Macmillan, 438. [in English].
20. Kittel, G. (1964). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 360. [in English].
21. Liddell, H. G., Scott, R., Stuart, H., Jones, A. (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon. [in English].
22. Louw, J. P., Nida, E. A. (1988). *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains*. New York, NY, USA: United Bible Societies. [in English].
23. Lust, J. (2003). *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. [in English].
24. Mason, A. J. (1902). The Epistle to the Thessalonians. In C. J. Ellicott (Ed.), *A Bible Commentary for English Readers*. 10 vols. London: Cassell, *8*, 138. [in English].
25. Migne, J. P. (1862). *Patrologia Graeca*. Paris, 62. [in English].
26. Muraoka, T. (2009). *A Greek-English lexicon of the Septuagint*. Leuven: Peeters. [in English].
27. Nestle, E., Aland, K., Nestle, E., Aland, B. (2012). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. [in English].
28. Plümacher, E. (1990). Σκεῦος. In H. Balz, G. Schneider (ed.) *Exegetical dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, *3*, 250. [in English].

29. Rigaux, B. (1956). *Saint Paul, les épîtres aux Thessaloniciens (Études bibliques)* [Saint Paul, the Thessalonic Stories (Bible Studies)]. Paris: Gabalda. [in French].
30. Schaff, P. (1978). *A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the christian Church*. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans. [in English].
31. Smith, J. E. (2001). 1 Thessalonians 4:4: Breaking the Impasse. *Bulletin for Biblical Research, 11 (1)*, 91. [in English].
32. Thucydides (1920). *History of the Peloponnesian War*. Cambridge, MA: Harvard University Press, *II (3-4)*, 360-361. [in English].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.11

Fedir Stryzhachuk, PhD in Theology
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3644-938213
National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

MISSIO DEI AND MISSION OF THE CHRISTIAN CHURCH

Федір Стрижачук, кандидат богословських наук
Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

MISSIO DEI І МІСІЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

For most of the history of the Christian mission to the nations, the mission was considered as the work and task of the church. The article shows that the renaissance of Trinitarian theology in the 20th century allows us to comprehend the Christian mission in a new way: the mission is the work of the triune God. The mission is based on the Trinity and reflects the nature, will, and activity of the Father, the Son, and the Spirit. The missiological emphasis on Missio Dei calls for the unification of missiology and trinitarian theology into a single theological discourse. In the light of Missio Dei as the foundation of the mission, the Christian church is called and equipped by God to become a living instrument in God's mission and to become an active participant in it. The mission of the church is directly related to the soteriological work of Christ and the mission of the Spirit. The mission of the church is to continue the work of Christ for reconciliation, which is inclusive and covers the whole universe. The reconciliation is the exclusive work of Christ in union with the Father and the Spirit, but it is all-encompassing in scale. The purpose of the mission is to bring people and all creation into living communion with the Trinity and through Him with one another.

Keywords: Christian mission, missiology, doctrine of the Trinity, Missio Dei, church.

Вступ. До недавнього часу богослов'я місії не було помітною дисципліною серед богословських дисциплін, ще в меншій мірі богослов'я місії будувалося на фундаменті доктрини про Трійцю. Кінець колоніалізму та завершення доби спільного домінування християнської церкви та християнської держави (*Corpus Christianum*) зумовили значну дискусію про природу місії та її функцію у житті церкви та богословському мисленні. Единбургська місіонерська конференція 1950 року стала вододілом у місіонерській активності та мисленні. Проте, її основним досягненням стало не посилення місіонерської активності і рефлексії над нею, а початок екуменічного руху. Сучасний місіонерський рух та богослов'я місії є досить різноманітним. В останні десятиліття з проникненням тринітарного богослов'я у всі сфери християнського життя і служіння, сфера місіології не залишилася поза впливом тринітарної рефлексії[1]. У цьому дослідженні ми звернемо увагу на тринітарну основу місії та імплікації доктрини про Трійцю у розумінні природи та завдань місії.

Основа місії: Missio Dei. Термін *Missio Dei* почав використовуватися і став звичним у богословському дискурсі після місіонерської конференції у Веллінгені в 1952 році[2]. Після Веллінгенської конференції розуміння місії як *Missio Dei* прийняли практично всі християнські конфесії[3]. Проте, ідея місіонерства як дії Самого Бога була виражена на Брандербургській місіонерській конференції у 1932 році Карлом Бартом. Та сама думка була переконливо сформульована в монографії Карла Хартенштейна *Місіонерство як богословське питання*[4].

[1] Crisp, O. (ed.) (2014). *Advancing Trinitarian theology: explorations in constructive dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 171.
[2] Manecke, D. (1972). *Mission als Zeugendienst: Karl Barths theol.* Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 183-184.
[3] Бош, Д. (1997). *Преобразование миссионерства, Библейская кафедра.* Санкт-Петербург: Библия для всех, 427.
[4] Hartenstein, K. (1993). *Die Mission als theologisches Problem: Beitrage zum grundsatzlichen Verstandnis der Mission*. Berlin: Furche.

Концепція *Missio Dei* вказує на те, що місія не є переважно людським завданням, але вона є в першу чергу ділом триєдиного Бога. Місія має фундаментом та відображає природу, волю і діяльність Бога. Місія церкви може бути правильно усвідомлена лише як участь у місії Бога. Леслі Ньюбігін пише: «Місія не є нашою, але Божою» і додає – «ми запрошені брати участь у діяльності Бога, яка має визначальне значення для всього творіння»[1]. Ньюбігін закликає розробити експліцитну тринітарну концепцію для богослов'я місії у відповідь на «церкво-центричну» концепцію місії, яка була характерна для Міжнародної місіонерської конференції 1938 року в Тамбарані. Він вважає, що місіологія цієї конференції була «обґрунтована виключно на особі і ділі Христа, без належного врахування всієї тринітарної доктрини Бога»[2]. Він пропонує розвинуту тринітарну доктрину про Бога з метою помістити діло Христа і місію церкви у всеохоплюючий контекст провидіння Бога Отця над усім життям світу і суверенної свободи Духа, який є Господом церкви. Католицький богослов Стівен Беванс навіть заявляє: «Бог є місія. Не те що Бог має місію, але Бог є місія»[3]. Бог у своїй глибинній сутті є все-проникаючою любов'ю, яка творить, визволяє і зцілює творіння.

Джон Хофмаєр у короткій статті Місіональна Трійця зауважує, що задовго до використання терміну *missio Dei* і перш ніж слово «місія» увійшло у вжиток для описання життя і завдання церкви, термін місія використовувався у богословському дискурсі, а саме для означення тринітарних відносин[4]. Тома Аквінський (1225-1274) присвятив 43 питання Суми Теології темі «Про місію божественних Осіб»[5]. Тома говорить про дві тринітарні місії: місію/посилання Сину і місію/посилання Духа. Тринітарні місії описують те, як Син і Дух приходять у створений світ. Для Томи місії Сина і Духа відрізняються від внутрішньо тринітарної ідентичності як друга і третя Особи Трійці. Син народжується і Дух ісходить у вічності і тому походження Сина і Духа є вічними. Місії в свою чергу передбачають входження у просторово-часову реальність і тому є тимчасовими і темпоральними.

Триєдиний Бог як Отець, Син і Святий Дух є не статичним буттям поза людським буттям, який не турбується про людину і ніяк не відноситься до людини. Навпаки, Бог є рухом і спілкуванням у Собі, Він сходить у створений світ щоб явити Свою славу і принести людям спасіння. Триєдиний Бог, який відкривається людям через Ісуса з Назарету і в силі Святого Духу може бути краще описаний при допомозі дієслова, а не іменника. Бог не є статичною «особистістю», Бог є особистістю-у-русі. Він завжди присутній у Своєму творінні і працює над його зціленням і спасінням. Він запрошує людей з маленької планети Земля до співпраці і партнерства з собою. Тома Аквінський говорив про Бога як про «першу сутність», яка «необхідно актуальною» і є «чистим актом»[6]. Бонавентура (1221-1274) називав Бога «проникаючою добротою та любов'ю»[7]. Бог у Своїй глибинній ідентичності є спілкуванням. Це тринітарне спілкування виливається на все творіння, зціляючи і освячуючи його і запрошуючи його до цього спілкування[8].

Бог підносить людей до участі в Його благодаті і спільноті Його вічного життя. Ця участь завдячує своєму походженню і силі не є людським зусиллям, а діяльності Бога як Трійці. Бог є Богом місії. Бог є Богом, який відправляє на місію[9]. Посилання Сина і Духа Святого у створений світ є найвищим вираженням божественної місіонерської активності. Реальна божественна таємниця місії полягаю у пришесті і втілені Сина, який посланий Отцем, є змістом цієї місії, і в свою чергу надихається Духом і посилає Духа. Хоча традиційно християнське богослов'я відрізняє божественні Особи і приписує кожній тринітарній Особі особливі дії (*appropriationes*) такі як Творець, Спаситель і Освячуючий, було б неправильно відокремлювати Отця, Сина і Святого Духа на основі їх діяльності в ікономії, тому що кожна божественна Особа задіяна в діях двох інших[10]. Неподільний

[1] Newbigin, L. (1964). *Trinitarian faith and today's mission*. Richmond: John Knox Press, 78.
[2] Там само, 198-199.
[3] Bevans, S. (2009). The Mission has a Church: An Invitation to the Dance. *Australian eJournal of Theology*, *14 (1)*, 3.
[4] Hoffmeyer, J. F. (2001). The Missional Trinity. *Dialog: A Journal of Theology 40 (2)*, 108.
[5] Аквинский, Ф. (2002). *Сумма теологии*, *1*, 518.
[6] Там само, 29.
[7] Delio, I. (1999). *Bonaventure's Metaphysics of the Good, 60 (2)*, 232.
[8] Boff, L. (1993). Trinity, in *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts Of Liberation Theology*. N.Y: Orbis Books, 389.
[9] Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives*. New York: Oxford University Press, 69.
[10] Там само.

Бог присутній своєю місією у кожній тринітарній Особі, хоча кожна Особа має свою унікальну і особливу місію, яка звершується в єдності з іншими Особами.

Це розуміння місії, основане на діяльності триєдиного Бога по відношенню людей містить у собі критику інших поглядів на основу місіонерської діяльності християнської церкви. В минулому богослов'я місії намагалося обґрунтувати необхідність місії посилаючись на Біблію, потребу людей, завдання церкви і завдання розповсюджувати християнську культуру і цивілізацію. Були також спроби аргументувати на користь місії усвідомленими чи неусвідомленими потребами нехристиян або суб'єктивними чи об'єктивними потребами християн передавати свою віру іншим[1]. Для руху євангельських християн також було характерним фундувати місію на гріховності людини. Харді і Форд критикували цей підхід, який базувався на проблемі гріха. Вони говорять, що проповідники змушують людей «відчувати гріх і нещастя, а також визнати себе винними і неадекватними, а потім пропонують їм Євангелію як відповідь»[2]. Вони ж вважають, що суттю місії та євангелізму є внутрішня цінність, краса та любов Бога, радість пізнання Бога і довіри Йому. Цей підхід узгоджується з трансформацією місіонерської діяльності багатьох християнських церков у 20-му столітті. Християнська місія починалася як місія Західної церкви, з часом вона стала місією світової церкви і в кінці місією Бога до церкви і світу.

У місії триєдиного Бога Він є Тим, хто посилає, є посланим і є Тим, хто приходить. Враховуючи відмінність божественних Осіб, слід відрізняти також особливу місію кожної Особи, але у перспективі єдності триєдиного Бога. Бог не посилає на місію когось іншого як Його представника, як це вважає аріанство. Карл Барт говорить: «Бог діє і приходить як Господь у повноті своєї божественності, а також у формі великого смирення, пониження, страждання і служіння і в цей же час у величній силі і любові»[3]. В історії творіння не існувало моменту, коли Бог не був присутній у творінні. Стівен Беванс називає динаміку Божої присутності у твориві «буттям зсередини-назовні»[4]. Сповідуючи єдність божественної сутності і єдність дії божественних Осіб, ми розглянемо участь у місії Бога кожної Особи окремо.

Місія Бога як Творця. За Божим задумом створений всесвіт має бути сферою миру, свободи і справедливості. Всесвіт потрапив у полон людського гріха та зла, проте Бог обіцяє визволення. Підсумковий документ Лютеранської всесвітньої федерації, який був прийнятий на конференції в Аддіс Абаба в Ефіопії в 1988 році твердить: «Місія Бога Творця є детермінантою, основою і обіцянкою для всього творіння»[5]. Текст з послання до Римлян 8 розділ вказує на цю обіцянку Бога Творця: «Бо чекання створіння очікує з'явлення синів Божих, бо створіння покорилось марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих. Бо знаємо, що все створіння разом зідхає й разом мучиться аж досі. Але не тільки воно, але й ми самі, маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зідхаємо, очікуючи синівства, відкуплення нашого тіла» (Рим. 8:19-23). Ця обіцянка визволення від поневолення тлінню говорить про участь усього творива у славній свободі дітей Божих. Божа обіцянка включає не лише «нове творіння» для створених особистостей через навернення від гріха до Бога, але також новий космос, який здобуде змінений порядок природи. Щоб зберегти Своє творіння благодаттю і врятувати його від хаосу Отець посилає Свого Сина. П. Т. Форсіт пише: «Першим місіонером був Бог Отець, який відправив Свого Сина у подобі гріховної плоті. Це є печатка та основа місії – благодать, незаслужена милість Бога, вічне серце і мета Отця, який дарував нам не лише пророка, але умилостивлення»[6]. Окремі богослові, як Барт і Ньюбегін вважають, що сотеріологічна діяльність Бога є основою и смислом творіння. Ньюбегін говорить, що зосередженість проповіді Ісуса на проголошенні Царства Божого є «справжнім секретом всесвітньої і космічної історії»[7]. Карл Барт

[1] Georg., F.(1958). *Vicedom, Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. Munich: Ch. Kaiser, 12.
[2] Ford, H., Ford, D. (1984). *Jubilate: Theology in Praise*. London: Darton, Longman and Todd, 149.
[3] Bevans, S. (2009). The Mission has a Church: An Invitation to the Dance. *Australian eJournal of Theology*, *14 (1)*, 4.
[4] Там само.
[5] Reinbold, W. (1989). *Lutherischerweltbund – Dokumentation, Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe*. Göttingen: Kreuz Verlag, 7.
[6] Taylor, P. (1908). *Forsyth, Missions in state and church: sermons and addresses*.(London: Hodder and Stoughton, 270.
[7] Newbigin, L. (1995). *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 110.

вбачає сенс творіння зосередженим в обрані і завіті, які є волею Бога Отця щоб за посередництвом Сина примирити космос з Собою[1]. Божа місія є всесвітньою і космічною у своєму всеохоплюючому масштабі. Якщо Отець є Творець, то Син є агентом творіння і зберігає весь космос у єдності, попереджуючи скочування творіння в хаос.

Місія Бога Сина. Бог Отець діє в особливий спосіб, посилаючи Сина як Слово, який не лише проголошує, але також і втілює Царство Боже у своєму житті і своїй особі. У цьому полягає Євангелія Його місії у світ. Син засвоює людську природу, приймаючи і переживаючи Божий гнів та суд за людські гріхи, і смертю і воскресінням перемагає гріх, смерть і всі сили темряви. Місія Сина примирення творіння з Творцем є унікальною і ексклюзивною, проте вона є інклюзивною з своєю місіонерською перспективою. Вона є центром і фокусом *missio Dei*. П. Т. Форсіт говорить: «Другим місіонером був Син, апостол нашого сповідання, справжній попередник апостолів… Він умалив себе у цій чужій країні «земля», упокорив себе до смерті, навіть до смерті на хресті»[2]. У документі Лютеранської всесвітньої федерації зазначається «Посилання Христа для спасіння світу є центром місії Бога у людську історію, яка знаходиться у проміжку між творінням і його оновленням у славі»[3]. «Як настало ж виповнення часу, Бог послав Свого Сина» (Гал. 4:4), Боже Слово стало тілом, Божа присутність здобула людське обличчя. Бог стає присутнім у видимий, виразний і конкретний спосіб. Ісус був людиною, яка є ведена і натхнена Божим Духом. Всі синоптичні Євангелії починають свою розповідь про служіння Христа з слів «Ісус був поведений Духом» (Мт. 4:1, Мк. 1:12, Лк. 4:1). Інавгураційна проповідь Христа в Назареті починається словами: «На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав… Послав Він …» (Лк. 4:18). Робота Духа у пророка Ісаї стає завданням Ісуса – це Його програма служіння. Стівен Беванс говорить: «У цьому служінні Ісус відкриває Бога, який є дієсловом. Бог є Богом, який панує, прощає, оздоровлює, спасає, і несе примирення»[4].

Уругвайський богослов визволення Хуан Луїс Сегундо пише «Бог схожий на Ісуса»[5]. Слід зауважити, що Сегундо не говорить, що Ісус подібний до Бога, як ніби люди вже знають, хто такий Бог. Сегундо хоче сказати що, саме Ісус показує нам, який є Бог. Коли ми бачимо те, як Ісус навчав, діяв і страждав, ми бачимо, як Бог навчає і діє, і страждає. Через три століття християнська церква зіткнулася саме з цим питанням у полеміці з Арієм. Якщо Ісус не був істинним Богом (*homoousios* з Отцем), то люди насправді не знали б який є Бог. Проте, ми знаємо який є Бог, тому що Ісус є істинним Богом.

Місія Святого Духа. Місія Святого Духа є близько пов'язаною з місією Сина. Дух сходить на Ісуса і наділяє Його здібністю проповідувати, вчити, оздоровлювати і здійснювати чудеса і в такий спосіб здійснювати Своє месіанське покликання. Дух Святий надихає Сина перебувати в радості спілкування з Отцем, Він прославляє Сина і Отця і разом з Сином прославляє Отця. У деяких текстах Писання Дух майже ототожнюється з Сином, проте Дух є відмінний від Сина[6]. На відміну від Сина, який є об'єктивною реальністю одкровення, Дух є суб'єктивною реальністю одкровення і знаходиться на стороні віруючого[7]. Дух Святий є духом Христа, Він робить віруючих «новим творінням» у Христі. Дух створює спільноту віри і формує віруючих в образ Христа. Він дає людям дари і завдання і цим готує їх на служіння і місію. Дух є знаком і печаттю майбутнього спадку віруючих. Він об'єднує віруючих з Христом, що вказує на Його роль у Трійці – бути фактором єдності і спільності Отця і Сина.

Божою постійною місією є Його діяльність у світі через Духа Святого. Стівен Беванс говорить: «З першої наносекунди існування творіння Бог був там, у повноті Божественної таємниці, через присутність Святого Духу»[8]. Дух Святий є Божим «буттям з середини-назовні». На перших сторінках Біблії Дух описаний як дихання, вітер, *ruach* Божий. Він ширяє над первісним хаосом як птах висиджує над своїм гніздом. Він є Духом, який вдихається в Адама, щоб зробити його «душею

[1] Barth, K. (1961). *Church Dogmatics*. T. & T. Clark, *IV,1*, 22.
[2] Forsyth, P. T. (1908). *Missions in state and church: sermons and addresses.* London: Hodder & Stoughton, 270-271.
[3] The Lutheran World Federation (2020). *Homepage* <https://www.lutheranworld.org> (2020, травень, 08).
[4] Bevans, S. (2009). The Mission has a Church: An Invitation to the Dance. *Australian eJournal of Theology*, *14 (1)*, 6.
[5] Segundo, J. L. (1987). *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 22.
[6] Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives*. N.Y.: Oxford University Press, 71.
[7] Barth, K. (1961). *Church Dogmatics*. T. & T. Clark, *IV, 2*, 322.
[8] Bevans, S. (2009). The Mission has a Church: An Invitation to the Dance. *Australian eJournal of Theology*, *14 (1)*, 4.

живою». Дух Святий надихав пророків, перебував з Ісусом з початку і до кінця Його місії на землі, Він посилає і споряджає церкву на виконання місії. Дух Святий посилає і надихає на виконання місії людей усіх історичних епох. Форсіт пише: «Третім місіонером є Святий Дух, якого Спаситель посилає на всю землю, який приходить і в силі та ніжності впорядковує весь всесвіт і підпорядковує всі народи Царству Христа»[1].

Дух Святий здійснює місію разом з Отцем і Сином у творінні і спасінні, у приході і житті Христа. Дух є посланим і приходить до людей. Він є так само як Христос заступником і захисником перед Богом Отцем (Рим. 8).

Отець, Син і Дух Святий постійно взаємодіють у кожній дії, перебуваючи відмінними Особами. Діяльність тринітарних Осіб є спільною по відношенню до створених істот і фактично є одним ділом. Діяльність Трійці об'єднана спільністю цілі, волі і єдиної божої сутності. Ця ідея виражається принципом – *opera trinitatis ad extra indivisa* (діяльність Трійці поза нею є неподільною)[2]. Цей принцип не веде до поглинання відмінностей єдністю Трійці і він не нівелює відмінностей божественних Осіб, а скоріше вказує на участь кожної божественної Особи в діяльності двох інших Осіб.

Місія церкви. Концепція *missio Dei* розглядає місію, в першу чергу, як діяльність триєдиного Бога, проте це не означає, що людина не допускається до участі у цій діяльності. Попередня критика концепції місії як завдання церкви чи людей була спрямована не на вилучення церкви чи людської передачі Євангелії взагалі. Метою цієї критики було показати залежність місії церкви від місії триєдиного Бога. Під Божим правлінням все знаходить своє місце і свій порядок. *Missio Dei* не означає, що Бог робить усе, а люди не можуть і не роблять нічого. У світлі *missio Dei* триєдиного Бога як основи і агента місії люди покликані та споряджені Богом стати живим знаряддям в Божій особливій місії і стати її учасником.

На початку 21-го століття ідея тринітарної місії вже знайшла богословське обґрунтування і навіть з'явилося декілька поглядів на місію церкви в тринітарному контексті. Дєвід Фітч і Гофрей Холскло виділяють три концепції тринітарно-орієнтованої місії: погляд на місію, орієнтований на Духа, погляд на місію, орієнтований на Ісуса, погляд на місію, орієнтований на втілення[3].

Погляд на місію, орієнтований на Духа розглядає місію як всеохоплюючу діяльність Бога по визволенню і встановленню миру у світі через послання Духа Отцем і Сином. Посланий Богом Отцем Син проголошує прихід Царства Божого, здійснює його інавгурацію і посилає Своїх апостолів у світ з проповіддю про реальність Царства. Центральною подією тут є доручення Христа Своїм учням: «Мир вам! Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю! Сказавши оце, Він дихнув, і говорить до них: Прийміть Духа Святого!» (Ів. 20:21,22). Це текст показує роль церкви у тринітарній місії. Отець посилає Сина, Отець і Син посилає Духа, і Син посилає церкву у силі Духа. Дєвід Фітч і Гофрей Холскло вважають, що місіонерський рух післявоєнної Європи розумів себе в термінах послання Божого Духу у світ для здійснення Божої місії, в якій церква покликана брати участь[4]. *Missio Dei* не є завданням окремої церкви або народу. Церква не повинна вважати, що вона має місію, скоріше, церква є покликаною брати участь в місії Бога у світ, яка вже-у-процесі. Рання монографія Юргена Мольтмана *Церква в силі Святого Духу* (1993) також є вкладом в тринітарний погляд на місію, орієнтований на Духа. Він зображає місію триєдиного Бога у світі як створення Духом нового майбутнього, і церква має долучитися до цієї роботи Духа[5].

Погляд на місію, орієнтований на Ісуса визначається головним чином «посиланням Сина». Прихильники цього погляду вважають, що єдність діяльності Трійці має бути збережена, проте, слід усвідомлювати, що місія повинна завжди мати «христологічне ядро», тому що Отець і Дух не можуть бути пізнаними без Сина. Дух Святий походить від Отця і Сина, проте, Він посилається з метою актуалізувати в теперішньому сотеріологічні результати уже здійсненого Ісусом Христом спасіння. Особа, діло і вчення Ісуса, відкрите у Писані через Духа Святого для окремої людини є

[1] Forsyth, P. T. (1908). *Missions in state and church: sermons and addresses.* London: Hodder & Stoughton, 270-271.
[2] Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives*. N.Y.: Oxford University Press, 72.
[3] Fitch, D. E., Holsclaw, G. (2013). Mission amid Empire: Relating Trinity, Mission, and Political Formation. *Missiology: An International Review, 41 (4)*, 390. DOI: https://doi.org/10.1177/0091829613480626.
[4] Там само.
[5] Moltmann, J. (1993). *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology.* Minneapolis: Fortress Press.

основою для Божої діяльності у світі. Таким чином, христологія визначає місіологію, а місіологія, в свою чергу, визначає еклезіологію[1].

Дєвід Фітч і Гофрей Холскло вважають, що обидва погляди на місію, орієнтований на Духа та орієнтований на Ісуса є недостатньо політично ангажованими і тому пропонують третій погляд, орієнтований на втілення[2]. На нашу думку два попередніх погляди є недостатньо тринітарними і страждають однобоким акцентом на одній Особі Трійці. Для погляду на місію, орієнтованого на втілення, характерне розуміння тринітарної місії Бога через історичне спасіння Бога здійснене через життя, смерть, воскресіння і прославлення Христа. Проте, на відміну від погляду, орієнтованого на Ісуса, третій погляд вважає, що втілення Бога у Христі не було одноразовою подією – прихід і вихід зі світу. Скоріше боговтілення продовжується в посиланні Духа Отцем і Сином, як продовженні присутності Христа у церкві – тілі Христа. Церква є соціальним продовженням кенотичного боговтілення у світі, і виражає кенотичне існування[3]. Після вознесіння Христа, боговтілення не просто повернулося до Отця. Скоріше, боговтілення розширилося і тепер включає два елементи: (1) космічне панування Христа над усім світом, і (2) тіло Христа, церкву. Юрген Мольтман називає це продовження боговтілення Christus prolongatus і наголошує, що церква є тілом Христа в повному розумінні цього слова. Девід Фітч говорить: «Церква як соціальне тіло Христа живе у світі і в контексті діл Бога. Вона є продовженням втілення Христа посланого Отцем з метою долучитися до того, що Він уже здійснює через Духа. Церква є невідривною частиною тринітарної місії, яка вже триває»[4].

У документі Лютеранської всесвітньої федерації заявляється: «Місія церкви бере свій початок від місії самого Бога»[5]. Джон Томпсон вважає, що одним із способів виразити цю ідею може бути проведення аналогії між роллю та місцем людської природи Христа в божественній економії[6]. Так само як людина Ісус є причетним до життя Бога завдяки єдності з Сином, християни також введені в спілкування з Сином силою Святого Духу і стають причетними до сенсу, сили, праведності і миру сотеріологічного діла Христа. Джордж Вісдом говорить: «Місія – це не лише слухняність слову Господа, це не лише обов'язок церковної спільноти, місія – це участь у апостольстві Сина, missio Dei – це всеосяжне завдання по встановленню панування Христа над усім визволенним творінням»[7]. В подібний спосіб висловлюється і документ Лютеранської всесвітньої федерації: «Основне завдання церкви полягає в участі у місії Бога. Місія церкви бере свій початок від місії самого Бога і основується на Божому само-одкровенні»[8]. Участь церкви в місії Бога не полягає в повторені чи імітації Божої діяльності у світі, завдання церкви полягає в тому щоб словом і ділом проголошувати присутність і пришестя Царства Божого і виголошувати послання Бога про спасіння в Ісусі Христі. Місія має подвійний імпульс: Царство Боже і його справедливість і вістка про спасіння у Христі. Царство Боже вказує на справедливі відносини у суспільстві, вість спасіння через Христа закликає встановити правильні відносити з Богом та один з одним в християнській спільноті. Було б неправильно протиставляти ці два завдання як це часто траплялося у минулому. Царство і вість про спасіння є невід'ємними частинами *missio Dei* та Його церкви до світу.

Якщо церква належить Богові, є тілом Христа і храмом Святого Духу, то місія є притаманною самій природі церкви. Новозавітні метафори для церкви – тіло Христа, народ Божий, наречена Христа – не описують статичну групу, а скоріше, живу спільноту, яка діє у світі і для світу. Карл Барт підкреслював, що всі служіння в церкві, всі види діяльності церкви, навіть ті, які спрямовані на збудування спільноти повинні мати спрямованість на досягнення людей світу поза церквою[9].

---

[1] Hirsch, A. (2006). *The forgotten ways: reactivating the missional church*. Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 142-144.
[2] Fitch, D. E., Holsclaw, G. (2013). Mission amid Empire: Relating Trinity, Mission, and Political Formation. *Missiology: An International Review, 41 (4)*, 396. DOI: https://doi.org/10.1177/0091829613480626.
[3] Yoder, J. H., Hauerwas, S. (2011). The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel, 145. *Ebookcentral* <https://ebookcentral.proquest.com/lib/exeter/detail.action?docID=4699918>. (2020, березень, 08).
[4] Fitch, D. E. (2011). *The end of evangelicalism? discerning a new faithfulness for mission: towards an evangelical political theology*. Eugene, Or: Cascade Books, 170.
[5] The Lutheran World Federation (2020). *Homepage* <https://www.lutheranworld.org> (2020, травень, 08).
[6] Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives*. N.Y.: Oxford University Press, 73.
[7] Vicedom, G. F. (1975). *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Kaiser, 12.
[8] The Lutheran World Federation (2020). *Homepage* <https://www.lutheranworld.org> (2020, травень, 08).
[9] Barth, K. (1961). *Church Dogmatics*. T. & T. Clark, *IV, 2*, 322.

Уся церква та кожен її член покликані брати участь у місії. До місії церкви також належить пошук єдності церкви, яка з одного боку є даром Божим, я з другого боку є завданням віруючих – реалізовувати єдність церкви в історичному просторі[1].

Місія церкви безпосередньо пов'язана з сотеріологічним ділом Христа і місією Святого Духа. Місія церкви полягає в продовжені справи Христа по примиренню, яке має інклюзивний характер і охоплює все людство та увесь всесвіт. Діло примирення є ексклюзивним ділом Христа в єдності з Отцем і Святим Духом, проте воно є всеохоплюючим по своєму масштабу. Ще одним важливим фактором місії церкви є те, що вона здійснюється в силі Святого Духу. Автор Дії Апостолів говорить: «Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі». (Дії 1:8). Дух Святий надихає церкву на свідчення не лише для всіх народів та етносів, але також робить це на протязі усієї історії до її завершення у есхатоні. Таким чином, місія церкви має пневматологічне і есхатологічне вимірювання які базуються на природі та місії триєдиного Бога. П. Т. Форсіт влучно підсумовує: «Четвертим місіонером є церква і ці чотири місіонери (Отець, Син, Дух і Церква) всі залученні до одного божественного спасіння, якому ми завдячуємо»[2].

Висновки. В останні десятиліття тринітарного богослов'я також проникає у сферу місіології. Тринітарна концепція *Missio Dei* вказує на те, що місія не є лише завданням для церкви, але вона є в першу чергу ділом триєдиного Бога. Місія має основу в Трійці та відображає природу, волю і діяльність Отця, Сина і Духа. У місії триєдиного Бога Бог є Тим, хто посилає, є посланим і є Тим, хто приходить. Місіологічний наголос на *missio Dei* закликає до того, щоб об'єднувати місіологію і тринітарне богослов'я в єдиний богословський дискурс.

Бог є Богом місії. Початковою основою місії триєдиного Бога є Бог Отець, який створив світ і посилає Сина у силі Святого Духа для спасіння світу. Безпосередньою основою місії Бога є спасіння, здійснене Сином через своє життя, смерть і воскресіння. І найближчою основою місії Трійці є Дух Святий, який діє у віруючих. Місія базується на волі, історії і діяльності благодаті і любові триєдиного Бога Отця, Сина і Святого Духа.

Розуміння місії як діла Отця, Сина і Святого Духу допомагає будь якому руху за ріст церкви уникнути поверховості і надто великого наголосу на людських методах здійснення місіонерської роботи. Тринітарне розуміння місії дає можливість християнину бути відкритим до діалогу, проповідувати і вчитися, давати і приймати, задавати питання і слухати відповіді.

References:

1. Alekseyeva, O. (1989). Konets monopolizmu [The end to monopoly]. *Komsomolskaya pravda. Sobesednik* [Komsomol truth. Interlocutor], *41 (294)*. [in Russian].
2. Akvinskiy, F. (2002). *Summa teologii* [Sum of theology], *1*. [in Russian].
3. Barth, K. (1961). *Church Dogmatics*. T. & T. Clark, *IV, 2*. [in English].
4. Bevans, S. (2009). The Mission has a Church: An Invitation to the Dance. *Australian eJournal of Theology*, *14 (1)*, 3-6. [in English].
5. Boff, L. (1993). Trinity, in *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts Of Liberation Theology*. N.Y: Orbis Books. [in English].
6. Bosh, D. (1997). *Preobrazovaniye missionerstva, Bibleyskaya kafedra* [Transformation of Missionary Work]. Bible Chair]. St. Petersburg: The Bible for All. [in Russian].
7. Crisp, O. (ed.) (2014). *Advancing Trinitarian theology: explorations in constructive dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan. [in English].
8. Delio, I. (1999). *Bonaventure's Metaphysics of the Good, 60 (2)*, 232-235. [in English].
9. Fitch, D. E. (2011). *The end of evangelicalism? discerning a new faithfulness for mission: towards an evangelical political theology*. Eugene, Or: Cascade Books. [in English].
10. Fitch, D. E., Holsclaw, G. (2013). Mission amid Empire: Relating Trinity, Mission, and Political Formation. *Missiology: An International Review, 41 (4)*, 390-396. DOI: https://doi.org/10.1177/0091829613480626. [in English].
11. Ford, H., Ford, D. (1984). *Jubilate: Theology in Praise*. London: Darton, Longman and Todd. [in English].
12. Forsyth, P. T. (1908). *Missions in state and church: sermons and addresses.* London: Hodder & Stoughton, 270-271. [in English].

[1] The Lutheran World Federation (2020). *Homepage* <https://www.lutheranworld.org> (2020, травень, 08).

[2] Forsyth, P. T. (1908). *Missions in state and church: sermons and addresses.* London: Hodder & Stoughton, 271.

13. Georg., F.(1958). *Vicedom, Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. Munich: Ch. Kaiser. [in English].
14. Hartenstein, K. (1993). *Die Mission als theologisches Problem: Beitrage zum grundsatzlichen Verstandnis der Mission*. Berlin: Furche. [in English].
15. Hirsch, A. (2006). *The forgotten ways: reactivating the missional church*. Grand Rapids, Mich: Brazos Press, 142-144. [in English].
16. Hoffmeyer, J. F. (2001). The Missional Trinity. *Dialog: A Journal of Theology 40 (2)*. [in English].
17. Manecke, D. (1972). *Mission als Zeugendienst: Karl Barths theol.* Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 183-184. [in English].
18. Moltmann, J. (1993). *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology.* Minneapolis: Fortress Press. [in English].
19. Newbigin, L. (1964). *Trinitarian faith and today's mission*. Richmond: John Knox Press. [in English].
20. Newbigin, L. (1995). *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans. [in English].
21. Reinbold, W. (1989). *Lutherischerweltbund – Dokumentation, Gottes Mission als Gemeinsame Aufgabe*. Göttingen: Kreuz Verlag. [in English].
22. Segundo, J. L. (1987). *Christ in the Spiritual Exercises of St. Ignatius.* Maryknoll, N.Y: Orbis Books. [in English].
23. Taylor, P. (1908). *Forsyth, Missions in state and church: sermons and addresses*.(London: Hodder and Stoughton. [in English].
24. The Lutheran World Federation (2020). *Homepage* <https://www.lutheranworld.org> (2020, May, 08). [in English].
25. Thompson, J. (1994). *Modern trinitarian perspectives*. N.Y.: Oxford University Press. [in English].
26. Vicedom, G. F. (1975). *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Kaiser. [in English].
27. Yoder, J. H., Hauerwas, S. (2011). The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel, 145. *Ebookcentral* <https://ebookcentral.proquest.com/lib/exeter/detail.action?docID=4699918>. (2020, May, 08). [in English].

DOI: 10.46340/ephd.2020.6.2.12

Eduard Sablon Leiva
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3743-9271
National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine

THE INFLUENCE OF WESTERN THEOLOGY ON THE CONCEPT OF TRADITION IN PRE-REVOLUTIONARY ORTHODOX THOUGHT

Едуард Саблон Лейва
Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, Україна

ВПЛИВ ЗАХІДНОЇ ТЕОЛОГІЇ НА РОЗУМІННЯ КОНЦЕПТУ ПЕРЕДАННЯ В ДОРЕВОЛЮЦІЙНІЙ РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ДУМЦІ

The proposed article explores the features and key preconditions to the emergence and development of the pro-Western intellectual orientation in pre-revolutionary Russian Orthodoxy. Particular attention is given to the way Russian Orthodox theologians-dogmatists formed and formulated the theology of the Eastern tradition under the influence of Protestant and Catholic dogmatic ideas, presumptions, and emphases. The outcome of such influence on the tenor of theological education and scholarship was that Russian Orthodox theology has started to gradually acquire more formal, rationalistic features. Special emphasis is placed on how theologians like Archbishop Theophanes (Procopovich) and Metropolitan Macarius (Bulgakov) defined the boundaries for the interpretation of the concept of "tradition" and its role in the Church, including its correlation to Holy Scripture, in a pro-Western spirit.
Keywords: tradition, the relationship between Scripture and tradition, Archbishop Theophanes (Procopovich), Metropolitan Macarius (Bulgakov).

Вступ. Незважаючи на те що східне (православне) і західне (католицьке і протестантське) богослов'я від самого початку розвивалися в принципово різних парадигмальних площинах, останнє справило детермінуючий вплив на перше, багато в чому визначивши як його методологію, методи наукового дослідження, так і понятійно-категоріальний апарат. Такий вплив не міг не торкнутися центрального вчення православної церкви, вчення, яке лежить в основі православ'я як такого, – вчення про передання. У результаті воно зазнало значної трансформації і переосмислення тими авторами, які підхопили латинсько-схоластичні ідеї і до певної міри інтегрували їх у східний інтелектуальний контекст. Точніше кажучи, лояльно налаштовані щодо латинських інтерпретацій і формулювань передання російські мислителі використовували богословські напрацювання і побудови як протестантів, так і римо-католиків для того, щоб надати цьому концепту більш розумне (раціональне) обґрунтування, визначити його сутність та окреслити його межі.

Початок «західного» періоду в російському православ'ї різні вчені датують по-різному. На думку протоієрея Георгія Флоровського, історія цього періоду бере свій початок у XVII столітті, продовжившись включно до другої половини XIX століття, якщо не далі[1]. О. В. Чумічева більш точно відзначає, що перші ознаки вестернізації Сходу можна простежити навіть до XVI століття[2].

[1] Див.: Флоровский, Г. (2017). Русская Церковь. *Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 364.
[2] Більш детальну інформацію див.: Чумичева, О. В. (2012). Киев и Москва в борьбе с протестантским влиянием: две книги в защиту иконного образа (конец XVI-первая половина XVII в.) в Дмитриева, М. В. (ред.), *Православие Украины и Московской Руси в XV-XVII веках: общее и различное*. Москва: Индрик, 58-69.

Але, незважаючи на відмінності в підходах до датування, багато вчених погодилися б з тим, що цей період фактично збігся і навіть певною мірою був обумовлений стагнацією православної богословської думки й освіти. Метою поданої статті є з'ясування особливостей впливу західного богослов'я на східне, зокрема західних теологічних підходів на розуміння концепту передання в дореволюційному російському православ'ї.

Західнохристиянський погляд на передання: короткий огляд. Перш ніж досліджувати західний вплив на російську релігійно-богословську думку і давати йому оцінку, видається доцільним коротко й оглядово розглянути особливості розуміння передання в західній традиції – у римсько-католицькій і протестантській, а потім звернути увагу на особливості й різноманітність (види або рівні) в розумінні передання у східній церкві.

При розгляді католицьких дефініцій передання (як, власне, і дефініцій інших християнських традицій) завжди слід ураховувати принципову відмінність між офіційним ученням церкви і думкою окремого богослова чи думкою «меншості» голосів, що не отримали офіційного статусу. Безумовно, рівні, або ступені, авторитетності цих двох категорій не рівнозначні. Для того щоб адекватно аналізувати й оцінювати позицію Римської церкви щодо передання, слід виходити і ґрунтуватися на її офіційних документах і постановах, які можуть значною мірою відрізнятися від популярних інтерпретацій усередині неї. Отже, ми в першу чергу звернемося до документів Другого Ватиканського собору (1962-1965), які істотною мірою прояснюють і доповнюють контрреформаційне розуміння передання богословів Тридентського собору (1545-1563).

У догматичній конституції «Про Божественне Одкровення» (лат. «Dei Verbum») собор стверджує так: «…[о]тже, Священне Передання і Святе Письмо тісно пов'язані і взаємно сполучаються один з одним: адже обидва вони, випливаючи з одного і того самого божественного джерела, певним чином зливаються воєдино і спрямовуються до однієї і тієї самої мети»[1]. Наприкінці конституції стверджується, що «Одкровення подано як ініціатива Бога, Який являє свій задум спасіння через події і слова; людина покликана з любов'ю сприйняти їх усім своїм єством. Писання і Передання – дві річки, що випливають з єдиного божественного джерела…»[2].

Обидві вищенаведені цитати, щонайменше, прояснюють те, що Святе Письмо і Святе Передання в римському католицизмі не іменуються та не є джерелами одкровення всупереч багатьом популярним інтерпретаціям латинського богослов'я. Замість цього собор чітко і недвозначно називає єдиним джерелом одкровення Бога. При цьому Писанню і Переданню в цих догматичних постановах належить роль каналів, по яких повідомляється Божественне Одкровення[3].

У Декреті про канонічні Писання Тридентського собору передається аналогічна ідея, хоч і менш чітко й докладно: «...усунувши помилки, зберегти в Церкві чистоту тієї Євангелії, яку Господь наш Ісус Христос, Син Божий, раніше виражаючи обітницю через пророків у Святих Писаннях, потім проголосив власними устами і, нарешті, через своїх апостолів повелів проповідувати всьому створінню (Мт. 28:19) як джерело всякої спасительної істини і дисципліни моралі»[4]. У відповідності з цим документом, єдиним джерелом одкровення є «Бог або Євангелії в широкому значенні, або Боже мовлення, *eloquium Dei*»[5], тоді як Писання та Передання є двома передавачами цього одкровення. З цим положенням погодилися б багато богословів як католицької, так і православної традиції. Наприклад, за спостереженням Теодора Стіліанопулоса, такі відомі богослови, як Іоганн Адам Мьолєр, Ів-Марі-Жозеф Конгар, Анрі-Марі-Жозеф-Соньєр де Любак, Володимир Лосський і Георгій Флоровський, вірили в те, що Дух Святий – єдине джерело одкровення в контексті спільноти, Він же і «перший творець та носій передання»[6].

---

[1] *Документы II Ватиканского собора* (2004). Москва: Паолине, 289.
[2] Там само, 300.
[3] Див.: Хейз, М. А., Джирон, Л. (ред.) (2007). *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, *XXII*.
[4] Ассоциация Una Voce Russia (2020). *Тридентский собор. Каноны и декреты*. <http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02> (2020, березень, 16).
[5] Напюрковський, С. Ц. (2010). *Як займатися теологією*. Київ: Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 93.
[6] Стилианопулос, Т. (2008). *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 58.

Окрім того, слід відзначити, що в латинському богослов'ї присутня диференціація Передання, або Традиції, з великої літери і традиції з малої літери. Звісно, у соборних документах, що згадані вище, не міститься будь-якого експліцитного вчення стосовно цього; вони всього лише виділені великою і, відповідно, малою буквами. Але, судячи з контексту, перший вид передання є чимось більшим, ніж перелік еклесіастичних звичаїв. Воно є, як характеризують його Майкл Хейз і Лайам Джірон, динамічною реальністю, даром єдиного Духа[1]. «Катехизм Католической церкви» проливає трохи більше світла на те, чим Передання є для Римської церкви: «Передання, про яке ми говоримо тут, походить від апостолів і передає те, що вони отримали від навчання і прикладу Ісуса, і те, чому вони навчилися через Духа Святого. Адже перше покоління християн не мало ще письмового Нового Завіту, а сам Новий Завіт свідчить про процес живого Передання. Треба відрізняти його від "передань (традицій)" богословських, дисциплінарних, літургійних або молитовних, народжених протягом століть у помісних церквах. Вони становлять собою особливі форми, в яких велике Передання виражається так, як це властиво цьому місцю і цій епосі. Саме у світлі Передання ці місцеві традиції можуть зберігатися, змінюватися або ж скасовуватися під керівництвом Учительства Церкви»[2].

З причини деяких цілком помітних подібностей між східним і західним ученнями про передання виникає цілком слушне запитання: у чому полягає та принципова відмінність між ними, яка розділяє західне та східне розуміння передання? Серед окремих відмінних рис цих традицій коротко слід виділити те, що західний підхід до передання, на відміну від східного, має більш формальний і раціональний характер. У латинській традиції воно виступає в ролі зовнішнього, канонічного авторитету. Ще однією важливою і однією з основних відмінностей католицького погляду від православного є те, що, відповідно до першого, передання має властивість з часом зростати і розвиватися як кількісно, так і якісно[3].

Що ж стосується класичної протестантської позиції, то її дуже часто невірно викладають представники інших християнських традицій, як, втім, що більш дивно, і самі протестанти. Говорячи конкретніше, сутність загальновідомого принципу *«sola scriptura»* часто поверхнево і помилково розуміється як «тільки Писання і нічого окрім нього»[4]. Проте насправді цей принцип ніколи не означав для Лютера та багатьох інших реформаторів (наприклад, для Тіндаля, Гуса, Меланхтона, Кальвіна й Буллінгера) *«nuda scriptura»*[5]. Ці великі мислителі глибоко цінували передання. Відносно Лютера і його мотивів сучасний американський баптистський богослов Деніел Уільямс у своїй праці «Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church» пише, що «[в]ідстоюючи достатність Писання, Лютер ніколи не мав наміру відкинути джерела, які церква зберігала і які вона використовувала протягом останніх півтори тисячі років»[6]. Далі Уільямс говорить, що Лютер завжди цінував ранні символи віри та писання Отців «як засоби захисту церкви від помилок»[7]. Баптистський богослов переконаний, що «Реформація мала за свою мету

[1] Див.: Хейз, М. А., Джирон, Л. (Ред.) (2007). *Современное католическое богословие. Хрестоматия*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 17.

[2] *Катехизис католической церкви* (2001). Москва: Духовная библиотека, 38.

[3] Заради точності слід сказати, що в православному середовищі зовсім не всі богослови дотримуються думки про те, що догматичний розвиток передання неможливий. Одним із прикладів цього є погляд на це питання сучасного вченого Пола Вальєра. Більш детально див.: Вальер, П. (2006). «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? *Православное богословие и Запад в двадцатом веке: история встречи: материалы международной конференции Синодальной богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004 г.)*. Москва: Христианская Россия, 52-63.

[4] Для отримання більш детальної інформації див.: Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In D. H. Williams (ed.), *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 101-126; Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A sourcebook of the ancient church*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 96-102; Allert, C. D. (2004). What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and *Sola Scriptura*. *Evangelical Quarterly*, *76*, 327-348.

[5] Див.: Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In Williams, D. H. (ed.). *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 96.

[6] Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 72-73.

[7] Там само, 73.

не протиставляти Писання переданню, а виправити викривлення давнього передання або того, що в кінцевому результаті вилилося в конфлікт між Переданням і переданнями»[1].

Отже, очевидно, що як католицькі, так і протестантські вчення про церковне передання мають багато спільного з точки зору мови і термінологічного апарату. Їх відрізняє від східного підходу те, що в них ідею передання подано в пропозиціональних і стверджувальних категоріях. Інакше кажучи, західні визначення передання характеризуються граничною точністю і чіткістю. Не менш значущою рисою західного типу мислення є раціональне сприйняття самої природи передання, що разюче відрізняється від сприйняття останнього містико-досвідним чином. Далі буде показано, яким чином такий тип або типи богословствування відбилися і навіть до певної міри визначили траєкторію розвитку східного богослов'я в цілому та шляхи концептуалізації передання східними авторами зокрема.

Рецепція західних моделей розуміння передання російськими дореволюційними мислителями. У світлі стрімкого розвитку і повсюдного поширення філософсько-теологічних ідей європейського походження, зокрема реформаторських ідей, методів і концептів, з одного боку, і переглянутих та вдосконалених під впливом появи протестантизму католицьких ідей, методів і концептів – з іншого, західно-раціональному впливу піддалася ціла когорта російських богословів XIX століття. Під впливом схоластичної освіти і підручників стали з'являтися підручники з догматичного богослов'я, що їх написали російські автори, які за своїм характером і стилем багато в чому нагадували католицькі й протестантські. За свідченням Флоровського, «[л]ютеранські й реформаторські підручники богослов'я були широко поширені в російських семінаріях XVIII–XIX століть, а західний оригінал часто проглядається в працях самих православних богословів»[2]. Ця інтелектуальна зустріч з християнським Заходом була сприйнята антизахідним крилом російської релігійної думки як «троянський кінь», завдяки якому в Російську церкву просочилися чужі її духу й етосу богословська термінологія, ідеї, акценти, постановки проблем, суворі й витончені способи і форми богословствування, а також раціональні методи обґрунтування і верифікації богослов'я.

Окрім безпосереднього впливу ззовні, дореволюційне покоління мислителів зазнало на собі відчутний усередині православ'я вплив попередніх богословів, які багато в чому мислили західними категоріями. Значною мірою проєвропейський вектор був детермінований поглядами архієпископа Феофана (Прокоповича; 1681–1736) – найяскравішого російського православного богослова-догматиста синодальної епохи і водночас провідника протестантського (а якщо бути більш точними, то найпевніше пієтистського[3]) впливу на православному Сході, про якого Флоровський писав, що він був людиною, яка повністю покладалася «на протестантські джерела як у богослов'ї, так і у власній концепції відносин держави і Церкви»[4].

Богослов'я архієпископа Феофана можна назвати в широкому значенні «біблійним», оскільки головним орієнтиром у богословській праці було, як не дивно, не передання, не ісихастський досвід, а Писання[5]. Заклавши основу нової богословської школи, яку протоієрей Хондзінський називає

---

[1] Williams, D. H. (1999). *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub., 176.

[2] Флоровский, Г. (2017). Эллинистический и римский разум в ранние века Церкви. *Свидетельство Истины. Сборник статей.* Санкт-Петербург: Духовное наследие, 151.

[3] Див.: Хондзинский, П. В. (2017). *Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского.* Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет), 46.

[4] Флоровский, Г. (2017). Русская Церковь. *Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 360. А. В. Карташев шляхом аналізу богослов'я Феофана Прокоповича доходить висновку, що «[в]ін [Феофан Прокопович] був протестантом справжнім, так би мовити, релігійний іноземець серед російської ієрархії» (Карташев, А. В. (1913). К вопросу о православии Феофана Прокоповича. *Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко*. СПб., 12. Цит. за: Черняев, А. В. (2009). *Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли*. Москва: ИФ РАН, 126).

[5] Тут ми опираємося головним чином на результати досліджень протоієрея Павла Хондзінського: Хондзинский, П. В. (2017). Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского (канд. дис., ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет); Хондзинский, П. В. (2010). *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. Москва: ПСТГУ.

школою «наукового богослов'я», він тим самим надовго визначив траєкторію розвитку російського богослов'я, яке багато в чому завдяки його зусиллям отримало біблійно-догматичну орієнтацію, протилежну загальнопоширеній у той період часу аскетико-ісихастській традиції. Отже, період XVIII – першої чверті XIX століття, тобто аж до святителя Філарета (Дроздова), митрополита Московського і Коломенського, цілком можна характеризувати як «школу преосв. Феофана», оскільки «1) богословські курси цього часу повсюдно ґрунтувалися на його лекціях; 2) у цих лекціях викладався не тільки зміст догматів, а й методологічні принципи богословської праці…»[1].

Цьому видатному богослову домодерного православ'я вдалося вплинути значним чином не тільки на шляхи розвитку православного богослов'я в цілому, але і на розвиток концепту передання зокрема. Згідно з думкою протоієрея Павла Хондзінського, методологія, яку взяв за основу Феофан у своїх догматичних побудовах, мала таку структуру: слово Боже, тобто Писання, – це єдине джерело богослов'я, яке різко розмежовує «Одкровення (або Божественне богослов'я) як об'єктивну даність і "наукове богослов'я" як суб'єкт, що її вивчає. Передання, яке, власне, перебуває "між ними", було оголошено схильним до "упереджених думок" і таким, що підлягає критиці "наукового богослов'я" стосовно відповідності його – передання – Писанню»[2]. Інакше кажучи, абсолютним критерієм істини є тільки Писання, у той час як передання, що належить до сфери інтерпретації, хоч і цінне саме по собі, завжди потребує переосмислення, верифікації з боку богословської науки як допоміжне і до того ж суб'єктивне джерело. Ця методологічна настанова істотно прояснює, яким чином і, найголовніше, чому багато наступних поколінь російських богословів, включаючи митрополита Макарія (Булгакова), про якого йтимете далі, розвивали православне богослов'я значною мірою також методично, систематично, науково і, найголовніше, логоцентрично (Писання), як це було властиво західній протестантської науці.

Сліди стикання і пересікання західного й східного богословських дискурсів у XIX столітті особливо виявляються в творчості Макарія (Булгакова; 1816–1882), митрополита Московського і Коломенського, який багато в чому додержувався поглядів, що їх запропонував архієпископ Феофан, і навіть перевершив його у своїх спробах синтезувати, систематизувати та структурувати величезний масив богословських знань за допомогою західноєвропейського інструментарію. Окрім того, що митрополит Макарій відомий як видатний церковний діяч, історик церкви і богослов, він увійшов в історію православної думки як автор декількох програмних підручників з догматичного богослов'я, що надовго окреслили межі, в яких у царській Росії велося вивчення православної догматики. Як слушно зауважує Н. Н. Лісовой, «[в]сі наступні покоління російських богословів виросли на "Догматиці" митрополита Макарія»[3].

Цю працю зустріли та оцінили в академічному середовищі неоднозначно. Її як приймали, так і відкидали багато які богослови тієї епохи. За словами Роуена Уільямса, «Киреєвський і Хомяков одностайно висловлюють неприязнь до "Догматичного богослов'я" єпископа Макарія Булгакова, стандартного підручника XIX ст. й типового за своєю схоластичністю для етосу академій»[4]. Схожим чином висловлювався і архієпископ Антоній (Амфітеатров), який уважав цей підручник наслідувальним, складеним «наче за взірцем лютеранським»[5]. Зі свого боку Флоровський, згідно з думкою Роуена Уільямса, підкреслював «відсутність зв'язку між Макарієм та колами, в яких перекладалося і вивчалося "Добротолюбіє"»[6]. Врешті, внаслідок своїх особливостей «Догматика»

[1] Хондзинский, П. В. (2017). *Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского*. Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 43.

[2] Феофанове розуміння того, як Писання та богослов'я співвідносяться між собою, протоієрей Павло Хондзінський резюмує двома тезами: «1) Священе Писання – єдине та самодостатнє джерело богослов'я; 2) богослов'я – це наука і, будучи такою, має бути позбавлене «упереджених» думок. Навіть точніше, існують два богослов'я: Божественне – яке дається в Писанні, і людське – яке вивчає Писання. Між ними пролягає різка межа» (Хондзинский, П. В. (2010). *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. Москва: ПСТГУ, 17).

[3] Лисовой, Н. Н. (2002). Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия. *Богословские труды*, 37, 14. Повна назва цієї п'ятитомної праці – «Православно-догматическое богословие» (дати публікації: т. 1 – 1849; т. 2 – 1851; т. 3 – 1851; т. 4 – 1852; т. 5 – 1853).

[4] Уильямс, Р. (2009). *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*. Киев: Дух и літера, 223.

[5] Флоровский, Г. (2009). *Пути русского богословия*. Москва: Институт русской цивилизации, 283.

[6] Уильямс, Р. (2009). *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*. Киев: Дух и літера, 223.

Макарія, як уважав Микола Ніканорович Глубоковський, зводилася до схоластичних схем, архітектонічна витриманість усієї витонченої конструкції яких «не мала для себе внутрішньої опори у співприсутній живильності та зовнішній життєвості»[1].

У цій праці, як і в інших своїх творах догматичного характеру, митрополит певною мірою виразив своє прозахідне розуміння концепції передання. Це пояснюється тією обставиною, що «при побудові своєї системи, – як відзначає протоієрей Олег Давиденков, – митрополит Макарій частково опирався на праці західних догматистів»[2]. До того ж він був «вихований у традиціях школи преосв. Феофана»[3] і значною мірою опирався та навіть залежав від «Православного визнання» митрополита Петра (Могили; 1597 – 1647), яке, на думку сучасних православних богословів, є «“найбільш ‘латинствуючим’ текстом із символічних пам’яток XVII століття”, особливо за формою та за цілковито запозиченою схоластичною термінологією»[4]. Головна відмінність богословського методу митрополита Макарія полягає в тому, що він, як і окремі інші богослови того періоду, у своїх догматичних працях передає ідею передання за допомогою раціонально-юридичних і катафатичних формулювань.

За словами митрополита Макарія, «під ім’ям священного Передання розуміється Слово Боже, не поміщене в письмена самими богонатхненними письменниками, а усно передане Церкві та з того часу в ній збережене»[5]. За таким поглядом, священне передання відрізняється від Священного Писання переважно формою передачі, що є співзвучним одному з католицьких підходів (хоч і неофіційним) щодо питання передання, а саме – теорії двох джерел. У цій теорії суть передання і Писання, а також їх взаємодії зводиться до того, що вони є двома, що доповнюють один одного, джерелами богослов’я або догматів. Більш конкретно: перше покликане «заповнити» лакуни й замовчування другого. У такому разі, як уважали критики Макарія, передання зводиться на рівень усної або кодифікованої інформації, суми знань, а по суті – до букви.

Окрім того, у працях Макарія можна помітити, як він при описі передання та Писання використовує термін «джерело». Він уважав, що вони є рівнозначними джерелами православного богослов’я і догматів. Отож, у своїй «Догматиці» він пише так: «Догмат – 1) істина одкровенна і, отже, така, що міститься у Святому Писанні, або Священному Переданні, або в обох разом: бо інших джерел для християнської Релігії немає, і вчення, яке не міститься в цих джерелах, ніколи не може бути християнським догматом»[6]. Дещо далі він схожим чином підсумовує: «…[є]диним джерелом для православного догматичного Богослов’я є Божественне Одкровення, тобто Священне Писання та Священне Передання»[7]. В іншій його праці, яка була написана трохи раніше – «Вступ до православного богослов’я» (1847) – та за яку йому було присуджено ступінь доктора богослов’я,

---

[1] Глубоковский, Н. Н. (1928). *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*. Москва: Изд-во Свято-Владимирского братства, 7.

[2] Давыденков, О. (2013). *Догматическое богословие: учебное пособие*. Москва: Издательство ПСТГУ, 34. Як писав протоієрей Георгій Флоровський, «у своєму задумі він [Макарій] йшов за прикладом сучасного римського богослов’я» (Флоровский, Г. (2017). Православное богословие. *Свидетельство Истины. Сборник статей*. Санкт-Петербург: Духовное наследие, 373).

[3] Хондзинский, П. В. (2017). Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Москва: ОЧУ Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 229.

[4] Кривошеин, архиепископ Василий (1968). Символические тексты в Православной Церкви. *Богословские труды*, *4*, 21. Цит. за: Лисовой, Н. Н. (2002). Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX-начале XX столетия. *Богословские труды*, 37, 16. Заради справедливості слід відзначити, що Лісовой у цьому разі цитує архієпископа Василія не з метою засудити митрополита Макарія, але, навпаки, щоб показати, що схоластика зовсім не редукувала і не вихолощувала православний етос у догматичному богослов’ї останнього: «З одного боку, над богослов’ям тяжіла “Києво-Могилянська” традиція, змушуючи його втискати вельми багатий біблійний та святоотецький зміст у прокрустове ложе формальних визначень. З іншого боку, живий благодатний дух церковного богослов’я не вміщався в них, “розривав зсередини” оболонку схоластичних формул» (там само).

[5] Булгаков, митрополит Макарий (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 421.

[6] Булгаков, митрополит Макарий (1883). *Православно-догматическое богословие*. Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, I, 7.

[7] Там само, 20.

простежується схожа риторика: «Джерелами православного Богослов'я обов'язково слід визнавати як св. Писання, так і св. Передання, і причому не інакше, як за розумінням православної Церкви»[1]. Далі він повторює цю ідею таким чином: «…[а]ле, оскільки сам Бог благоволив повідомити нам своє одкровення двояким чином: усно і письмово та, повідомивши, доручив його своїй св. Церкві на збереження та провіщення всім, – то з такою ж справедливістю можна сказати, що, зокрема, джерел православного Богослов'я два: св. Писання і св. Передання…»[2].

Отже, цілком очевидно, що у своїй спробі систематизувати й узагальнити всю православну догматичну традицію митрополит Макарій вдається до раціонально-катафатичного методу богословствування. Йому до певної міри вдається побудувати свою систему, свою православну систематичну теологію, яка за своєю структурою і змістом дуже нагадує схоластико-протестантські сентенції (sentences) і системи. Однак водночас Макарій, відповідно до висунутих проти нього звинувачень, до певної міри позбавляє східне догматичне богослов'я його унікальних контемплятивних (споглядальних) і апофатико-ісихастських рис. У кінцевому результаті митрополит сайєнтифікує (онаучнює) богослов'я, маючи намір подати його як різновид науки, що виявляється з його дефініцій догматичного богослов'я[3]. Отже, внаслідок його використання наукового підходу до богослов'я, передання, поруч із Писанням, стає для нього, як уважали антизахідні богослови, одним з артефактів або ж давніх, застиглих у часі першоджерел для вивчення християнської теології[4].

Незважаючи на величезну кількість критики, яка прозвучала в адресу митрополита Макарія з боку багатьох богословів і релігійних мислителів, його богословський метод і система мають власних адептів та захисників. Серед них можемо відзначити вищезгаданого Лісового, який стверджував, що «[д]огматику митрополита Макарія інколи звинувачували у схоластичності, схематизмі, у тяжінні до шкільно-богословської традиції. Проте, як правило, при цьому до неї ставили вимоги, яких не ставив перед собою (і котрі, природно, не намагався задовольнити) її автор, митрополит Макарій, а, відповідно, були до неї несправедливі»[5]. Тут же у своєму посиланні автор пояснює, що «[т]акий помилковий підхід міститься в основі багатьох гіперкритичних оцінок пам'яток російської богословської думки. Особливо грішили цим світські "релігійно-філософствуючі" критики, які щедро присвоювали церковно-богословським працям свої ярлики»[6]. Один з основних аргументів Лісового, що використовується при обґрунтуванні методу Макарія, можна сформулювати таким чином: поважне підсумування всієї догматики, яка передувала Макарію, було неможливе без «схоластичного схематизму», а без таких «підсумків», у свою чергу, був би неможливим подальший розвиток російської богословської думки[7].

Висновки. Починаючи з XVI і закінчуючи XIX, якщо не першою половиною XX століття, у східному православ'ї істотно переважали спроби викладу церковного вчення про передання в західно-догматичному ключі. Для цього періоду була характерною поява і широке вживання в православній богословській освіті підручників з догматичного богослов'я, які за своїм характером і спрямованістю багато в чому були схожі із західними. У них передання подавалося в раціональних формулюваннях як віронавчальне джерело, яке не перевищує і не поглинає собою Писання.

---

[1] Булгаков, митрополит Макарий (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 421.
[2] Там само, 318.
[3] Прикладом цьому є такі формулювання: «…[н]еобхідна участь розуму і в третій частині вступу в православне Богослов'я: бо побудувати загалом системи наук, відповідно, і систему наук Богословських, розділити їх на частини – є справою нашого розуму з його логічними Формами та законами» (Булгаков, митрополит Макарий (2000). *Введение в православное богословие*. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 8). «Православно-догматичне Богослов'я, що розуміється в значенні науки, мусить викласти християнські догмати в систематичному порядку, з можливою повнотою, чіткістю та ґрунтовністю, і при тому не інакше, як за духом православної Церкви» (Булгаков, митрополит Макарий (1883). *Православно-догматическое богословие* (4-е изд.). Санкт-Петербург: Типография Р. Голике, I, 7).
[4] Схожу риторику використовує Лосський, виражаючи свою незгоду з розумінням передання о. С. Булгаковим. Див.: Лосский, В. Н. (2006). Спор о Софии. *Боговидение*. Москва: Act, 25.
[5] Лисовой, Н. Н. (2002). Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия. *Богословские труды*, *37*, 14.
[6] Там само, 97.
[7] Див.: Там само, 14.

References:

1. Galian G. (2008). *Zvit pro etnohrafichnu ekspedytsiiu-rozvidku do Khorolskoho raionu* [Report on the ethnographic exploration expedition to the Khorol district]. [in Ukrainian].
2. Bulgakov, Metropolitan Macarius (1883). *Pravoslavno-dogmaticheskoe* bogoslovie [Orthodox dogmatical theology]. Saint Petersburg: Tipografija R. Golike, *I*. [in Russian].
3. Bulgakov, Metropolitan Macarius (2000). *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [An introduction to Orthodox theology]. Minsk: Harvest; Moscow: AST. [in Russian].
4. Valliere, P. (2006). *«Parizhskaja shkola» bogoslovija: edinstvo ili raznoobrazie? Pravoslavnoe bogoslovie i Zapad v dvadcatom veke: istorija vstrechi: materialy mezhdunarodnoj konferencii Sinodal'noj bogoslovskoj komissii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i italjanskogo fonda «Hristianskaja Rossija» (Italija, 2004)* [«Paris school» of theology: unity or diversity? Orthodox theology and West in the twentieth century: a history of the meeting: the materials of the international conference of the Synodal theological commission of the Russian Orthodox Church and the Italian foundation «Christian Russia» (Italy, 2004)]. Moscow: Hristianskaja Rossija. [in Russian].
5. Glubokovskij, N. N. (1928). *Russkaja bogoslovskaja nauka v ee istoricheskom razvitii i novejshem sostojanii* [Russian theological scholarship in its historical development and newest interpretation]. Moscow: Izd-vo Svjato-Vladimirskogo bratstvaю [in Russian].
6. Davydenkov, O. (2013). *Dogmaticheskoe bogoslovie: uchebnoe posobie* [A manual of dogmatic theology]. Moscow: Izdatelstvo PSTGU, 34. [in Russian].
7. *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* (2004) [Documents of the second Vatican council]. Moscow: Paoline. [in Russian].
8. Kartashev, A. V. (1913). K voprosu o pravoslavii Feofana Prokopovicha [On the issue of Theophanes Prokopovich's Orthodoxy]. *Sbornik statej v chest' D. F. Kobeko* [Collection of articles in honor of Dmitry Fomich Kobeko]. Saint Petersburg. [in Russian].
9. *Katehizis katolicheskoj cerkvi* (2001) [Catechism of the Catholic church]. Moscow: Duhovnaja biblioteka. [in Russian].
10. Krivoshein, Archbishop Basil (1968). Simvolicheskie teksty v Pravoslavnoj Cerkvi [Symbolic texts in the Orthodox church]. *Bogoslovskie trudy* [Theological works], *4*, 21. [In Russian].
11. Lisovoy, N. N. (2002). Obzor osnovnyh napravlenij russkoj bogoslovskoj akademicheskoj nauki v XIX-nachale XX stoletija [Overview of the main directions in Russian theological academic scholarship in the XIX-XX]. *Bogoslovskie Trudy* [Theological works], *37*, 14. [in Russian].
12. Lossky, V. N. (2006). Spor o Sofii [The dispute about Sophi]. *Bogovidenie* [The vision of God]. Moscow: Act. [in Russian].
13. Napyurkovskyj, S. C. (2010). *Yak zajmatysya teologiyeyu* [How to do theology]. Kyiv: Instytut Religijnyx Nauk sv. Tomy Akvinskogo. [in Ukrainian].
14. Stilianopulos, T. (2008). *Novyj Zavet: pravoslavnaja perspektiva. Pisanie, predanie, germenevtika* [The New Testament: an Orthodox perspective. Scripture, tradition, hermeneutics]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja. [In Russian].
15. *Tridentskij sobor. Kanony i dekrety* [The canons and decrees of the council of Trent]. Associacija Una Voce Russia. <http://trent.unavoce.ru/trent_fulltext_ru.html#s05d02> (2020, March, 16). [in Russian].
16. Williams, R. (2009). *Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika* [The theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an exposition and critique]. Kiev: Dukh i litera. [in Russian].
17. Florovsky, G. (2017). Pravoslavnoe bogoslovie [Orthodox theology]. *Svidetel'stvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
18. Florovsky, G. (2017). Russkaja Cerkov [Russian Church]. *Svidetelstvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
19. Florovsky, G. (2017). Jellinisticheskij i rimskij razum v rannie veka Cerkvi [Hellenistic and Roman minds in the early centuries of the Church]. *Svidetelstvo Istiny. Sbornik statej* [The witness of Truth. Collection of articles]. Saint Petersburg: Duhovnoe nasledie. [in Russian].
20. Florovsky, G. (2009). *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian theology]. Moscow: Institut russkoj civilizacii. [in Russian].
21. Hayes, M. A., Gearon, L. (ed.) (2007). *Sovremennoe katolicheskoe bogoslovie. Hrestomatija* [Contemporary Catholic theology. A reader]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, XXII. [in Russian].
22. Hondzinskij, P. V. (2010). *Svjatitel Filaret Moskovskij: bogoslovskij sintez jepohi. Istoriko-bogoslovskoe issledovanie* [St. Filaret of Moscow: theological synthesis of the epoch. Historical and theological research]. Moscow: PSTGU. [in Russian].
23. Hondzinskij, P. V. (2017). *Razreshenie problem russkogo bogoslovija XVIII veka v sinteze svjatitelja Filareta, mitropolita Moskovskogo* [Solution of problems of the eighteenth-century theology in the synthesis by St. Philaret the Metropolitan of Moscow] Moscow: OChU Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet. [in Russian].
24. Chernjaev, A. V. (2009). *G. V. Florovskiy kak filosof i istorik russkoy mysli* [G. V. Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought]. Moscow: IF RAN. [in Russian].

25. Chumicheva, O. V. (2012). Kiev i Moscow v borbe s protestantskim vlijaniem: dve knigi v zashhitu ikonnogo obraza (konec XVI – pervaja polovina XVII v.). In Dmitrieva, M. V. (ed.) (2012). *Pravoslavie Ukrainy i Moskovskoj Rusi v XV–XVII vekah: obshhee i razlichnoe* [Kiev and Moscow in the fight against Protestant influence: two books in defense of the iconic image (late XVI – first half of the XVII century). Orthodoxy in Ukraine and Moscow Russia in XV-XVII centuries: similarities and differences]. Moscow: Indrik, 58-69. [in Russian].
26. Allert, C. D. (2004). What Are We Trying to Conserve? Evangelicalism and *Sola Scriptura*. *Evangelical Quarterly*, 76, 327-348. [in English].
27. Williams, D. H. (1999). *Retrieving the Tradition and Renewing Evangelicalism: A Primer for Suspicious Protestants*. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub. [in English].
28. Williams, D. H. (2002). Scripture, Tradition, and the Church: Reformation and Post-Reformation. In D. H. Williams (Ed.), *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 101-126. [in English].
29. Williams, D. H. (ed.) (2006). *Tradition, Scripture, and Interpretation: A Sourcebook of the Ancient Church*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 96-102. [In English].

Zveme vás k účasti v časopise!

EVROPSKÝ FILOZOFICKÝ A HISTORICKÝ DISKURZ

Časopis vychází čtyřkrát ročně.

Články pro zveřejnění v prvním dílu časopisu jsou přijímány do dne 01. dubna a musí byt publikováné do dne 30. dubna.

Články pro zveřejnění v druhém dílu časopisu jsou přijímány do dne 01. června a musí byt publikováné do dne 30. června.

Články pro zveřejnění v třetím dílu časopisu jsou přijímány do dne 01. října a musí byt publikováné do dne 31. října.

Články pro zveřejnění ve čtvrtém dílu časopisu jsou přijímány do dne 01. prosince a musí byt publikováné do dne 31. prosince.

Doba konečného přinesení článků pro každé čislo časopisu je přibližná. Vzhledem k tomu že je až moc velký počet položek v portfoliu redakce, redakční rada může libovolně změnit tuto dobu.

Požadávky k rukopisům:

Objem - 10–30 stranek. Jazyk článků – česky, ukrajinský, angličtina, francouzština, němčina.

U článků podávaných v libovolném jazyce, nezbytně v angličtině musí být uvedeno :

Anotace objemem 700-900 znaků, název clanku a úplná informace o autorovi: jméno a příjmení, titul, akademický titul, prácovní funkce, postavení, zaměstnání.

Poznámky pod čarou – na každé stránce.

Odkazy na zdroje na konci článku – volitelný.

Bibliografické popisy zdrojů a odkazy by měly být poskytováné na základě norem APA (American Psychological Association).

Ilustrace k článkům (grafické a výkresy) musí byt uvedený ve formátu TIFF nebo JPEG (každá postava v samostatném souboru/dokumentu).

Všimněte si, prosíme, při zpracování ilustraci že v časopisu není použit barevný tisk.

Rukopisy které nesplňují tyto technické požadavky redakční kolégie neregistruje a nebude probírat s účelem tisku a zveřejnění.

Adresa pro korespondenci:
E-mail: publications@ephd.cz
Web: http://ephd.cz

Adresa:
BEROSTAV DRUŽSTVO, Vlastislavova 562/15, 140 00, Praha 4 - Nusle

PŘÍKLADY ÚPRAVY BIBLIOGRAFICKÉHO POPISU ZDROJŮ A LITERATURY DLE POŽADAVKŮ APA-STYLE

Všeobecná pravidla:

Bibliografický popis zdrojů a literatury v odkazech na každé strance a v transliterovaném seznamu literatury (references) musí být zpracován na základě norem APA-Style, v souladu s požadavky APA (American Psychological Association). Níže jsou uvedeny příklady zpracování nejběžnějších bibliografických zdrojů. Více informace dostanete na strance http://www.apastyle.org.

Při úpravě bibliografických popisů zdrojů a literatury dejte si pozor na způsob psaní: rovně a kurzivou (*Italic*) a také na postupnost umístění prvků odkazu.

Paginální odkazy na zdroje a literaturu se uvádí v původním jazyce (v jazyce originálů), totiž nepřekládají se a netransliterují se. Citace jsou také uváděný v původním jazyce článku.

Seznam literatury (references) na konci článku se uvádí latinkou. Pokud se musí uvést odkaz na články v písmu cyrilici (včetně článků v ukrajinštině nebo v ruštině) otištěné dřivě v časopisech a sbírkách, doporučujeme tuto variantu struktury bibliografických odkazů v sekci References:

– Jméno a příjmení autora/-ů (transliterace);
– Transliterováný název článku a jeho překlad v angličtině, který má být umístěný v hranatých závorkách: [];
– Název zdroje (transliterace) a překlad jeho názvy v jazyce anglickém: [];
– Výchozí údaje s anglickým zápisem.

V seznamu literatury (references) místo vydání pro zdroje v jazyce anglickém a ukrajinském se uvádí v angličtině, a název nakladatelství se transliteruje.

Pro automatickou transliteraci názvů zdrojů v písmu cyrilici dá se použit další stránky:

– pro zdroje v ruštině: http://www.translit.ru,
– pro zdroje v ukrajinštině: http://www.slovnyk.ua/services/translit.php .

Odkaz na web-zdroje se má sestavit dalším způsobem: jméno autora web-stránky, název stránky, název web-stránky (píše se kurzivou (*Italic*)), adresu web-stránky oddělenou znaky < >: <URL> a pokud je možné datum poslední návštěvy/ náhledu web-stránky v zaoblených závorkách: () . Název měsíce nahlédnutí do web-stránky se uvádí v jazyce článku.

Pro vaše pohodlí jsou následující příklady uvádění zdrojů a literatury rozdělený podle typu zdroje, a každý se uvádí ve dvou variantech po sobě: první je příklad odkazu na každé stránce, druhý je příklad odkazu na stejný zdroj, jenže jak se má uvádět v seznamu literatury (references).

Monografie:

Classen, A. (2007). *Old Age in the Middle Ages and the Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic.* Berlin: Walter de Gruyter, 575.

Classen, A. (2007). *Old Age in the Middle Ages and the Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic.* Berlin: Walter de Gruyter. [in English].

Скальковський, А. (1994). *Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького.* Дніпропетровськ: Січ, 678.

Skalkovskyi, A. (1994). *Istoriia Novoi Sichi, abo ostann'oho Kosha Zaporozkoho* [History of the New Host or the last government Zaporizhia]. Dnipropetrovsk: Sich. [In Ukrainian]

Moynihan, D.P., Glazer, N. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press, 5.

Moynihan, D.P., Glazer, N. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press. [in English]

Мазуренко, В. Іщук, О. (2008). *Василь Кук Головний командир УПА.* Рівне: Видавець Олег Зень, 14-21.

Mazurenko, V. Ishchuk, O. (2008). *Vasyl Kuk Holovnyi komandyr UPA.* [Vasyl Kuk is the Chief commander of the UPA]. Rivne: Vydavets Oleh Zen. [in Ukrainian].

Článek v časopise:
Bauerlein, M. (2004-2005). Booker T. Washington and W. E. B. Du Bois: The origins of a bitter intellectual battle. *The Journal of Blacks in Higher Education,* 46, 106-114.
Bauerlein, M. (2004-2005). Booker T. Washington and W. E. B. Du Bois: The origins of a bitter intellectual battle. *The Journal of Blacks in Higher Education, no. 46,* 106-114. [in English].

Musilová, K. (2017). Možnosti aplikace konceptu postmateriálního štěpení na substátních úrovních. *Central European Political Studies Review*, 19(1), 55-75. doi:http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2017.1.55
Musilová, K. (2017). Mozhnosti aplikace konceptu postmaterialnigo shtepeni na substatnih urovnih. [The Possibilities and Limits of Applying the Concept of Postmaterial Cleavage on Sub-State Levels]. *Central European Political Studies Review, no. 19*(1), 55-75. doi: http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2017.1.55 [in Czech].

Nye, J.S., Owens, W.A. (1996). America's Information Edge. *Foreign Affairs*, March/April, 49-67.
Nye, J.S., Owens, W.A. (1996). America's Information Edge. *Foreign Affairs*, March/April, 49-67. [in English].

Botan, M., Corbu, N., Sandu, D. (2016). The complicated relation between news frames and political trust: a case study of Romania. *Středoevropské politické studie, 18*(2-3), 122-140. doi:http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2016.23.122
Botan, M., Corbu, N., Sandu, D. (2016). The complicated relation between news frames and political trust: a case study of Romania. *Stredoevropske politichke studie.* [The Middle East European Political Studies], *no. 18*(2-3), 122-140. doi:http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2016.23.122 [in English].

Teze a myšklenky konference:
Башлик, Д.О. (2015). Історичні передумови для сучасного економічного суперництва Японії та Китаю. *Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 15-16 жовтня 2015 р.),* 89-91.
Bashlik, D.O. (2015). Istorichni peredumovi dlya suchasnogo ekonomichnogo supernictva Yaponiy ta Kitayu. [Historical prerequisites for the current economic rivalry of Japan and China]. *Politologiya, filosofiya, sociologiya: konturi mizhdisciplinarnogo peretinu: materiali III Mizhnarodnoї naukovo-praktichnoї konferencії (m. Odesa, 15-16 zhovtnya 2015 r.).* [Political science, philosophy, sociology: contours of the interdisciplinary section: materials of the 3rd International Scientific and Practical Conference (Odesa, October 15-16, 2015)], 89-91. [in Ukrainian].

Давиденко, М.Л., Сірик, О.М. (2013) Сучасні проблемні питання тлумачення статті 152 Кримінального кодексу України. *Правове життя сучасної України: матеріали Міжнародної наукової конференції професорсько-викладацького та аспірантського складу (м. Одеса, 16-17 травня 2013 р.)*, 2, 284-285.
Davidenko, M.L., Sirik, O.M. (2013) Suchasni problemni pitannya tlumachennya statti 152 Kriminalnogo kodeksu Ukraini. [Current issues of interpretation of Article 152 of the Criminal Code of Ukraine]. Pravove zhittya suchasnoї Ukraini: materiali Mizhnarodnoi naukovoi konferencii profesorsko-vikladackogo ta aspirantskogo skladu (m. Odesa, 16-17 travnya 2013 r.) [The Legal Life of Modern Ukraine: Materials of the International Scientific Conference of the Teaching and Postgraduate Students (Odessa, May 16-17, 2013)], 2, 284-285. [in Ukrainian].

Odkazy na web-stránky:
Burghardt, W.E.B. Strivings in the Negro People. *World edition – The Atlantic.* <https://goo.gl/EntdDB> (2016, August, 20).
Burghardt, W.E.B. Strivings in the Negro People. *World edition – The Atlantic.* <https://goo.gl/EntdDB> [in English]. (2016, August, 20).

Тихонов, А. К. Политика Российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII – начале XX в. *disserCat - электронная библиотека диссертаций.*

<www.dissercat.com/content/politika-rossiiskoi-imperii-po-otnosheniyu-k-katolikam-musulmanam-iudeyam-v-poslednei-chetve> (2017, февраль, 01).
Tihonov, A.K. (2008). Politika Rossijskoj imperii po otnosheniju k katolikam, musul'manam, iudejam v poslednej chetverti XVIII – nachale XX v. [Politics of the Russian Empire in relationships for Catholics, Muslims, yudeyam in posledney fourth XVIII - early twentieth century]. *disserCat - ehlektronnaya biblioteka dissertacij*. [disserCat - electronic library of dissertations]. <www.dissercat.com/content/politika-rossiiskoi-imperii-po-otnosheniyu-k-katolikam-musulmanam-iudeyam-v-poslednei-chetve> (2017, February, 01). [in Russian].

Hadiz, V.R., Chryssogelos A. Populism in world politics: A comparative cross-regional perspective. *International Political Science Review: SAGE Journals*. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0192512117693908 > (2017, September, 18).
Hadiz, V.R., Chryssogelos A. Populism in world politics: A comparative cross-regional perspective. *International Political Science Review: SAGE Journals*. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0192512117693908 > [in English]. (2017, September, 18).

How Martin Luther King's 'I Have A Dream' Speech Changed The World. *The World Post.* <http://goo.gl/8qpRnr> (2016, December, 10).
How Martin Luther King's 'I Have A Dream' Speech Changed The World. *The World Post.* <http://goo.gl/8qpRnr> [in English]. (2016, December, 10).

Archivní zdroje a rukopisy:

Державний архів Хмельницької області, *ф.120, оп.1, спр.91,* 25 арк.
Derzhavnyi arkhiv Khmelnytskoi oblasti [State Archives of Khmelnytsky Region], *f. 120, op. 1, spr. 91*. [in Ukrainian].

Інститут рукопису ЦНБ ім. В.І. Вернадського, *Ф. 9, Оп. 1, Спр. 1527−1578,* арк. 14.
Instytut rukopysu TsNB im. V.I. Vernadskoho [Institute of Manuscript V.I. Vernadsky Central Scientific Library], *F. 9, Op. 1, Spr. 1527−1578.* [In Church Slavonic]

Центральний державний історичний архів України в м. Києві, *ф. 442, оп. 445, спр.15,* арк. 46.
Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy v m. Kyievi [Central State Historical Archive of Ukraine in Kyiv], *f. 533, op. 1-a, spr. 15* [in Ukrainian].

Become a Contributor for the Journal

EUROPEAN PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL DISCOURSE

The Journal is issued 4 times per year.

Articles for publication in the first issue of the Journal are accepted until April, 1 and will be published until April, 30.

Articles for publication in the second issue of the Journal are accepted until June, 1 and will be published until June, 30.

Articles for publication in the third issue of the Journal are accepted until October, 1 and will be published until October, 31.

Articles for publication in the fourth issue of the Journal are accepted until December, 1 and will be published until December, 31.

Requirements to manuscripts

Page Limit is 10 – 30 pages (TNR, 14, interval – 1,5)

The language of articles is Czech, Ukrainian, English, Polish, French and German.

For an article in any language, which is submitted to the Journal the following is required:

– full first, middle and last name of an author, a title of an article, an abstract (700-900 characters) and keywords in English and in a language of an article;

– complete information about an author; academic title, academic degree, position, and place of employment in English and in a language of an article;

– footnotes are allowed, no endnotes. Footnotes should be given page by page in original language, that is not to be translated or transliterated;

– usual list of bibliography is not required in the end of an article;

– however, the list of cited and used in an article literature is additionally required in the end and should be given in Latinised form. All Cyrillic letters should be transliterated to Latin script.

Page by page footnotes (with numeration on every page) should be performed by means of so called "automatic references" in MS WORD.

Bibliography description of literature should be arranged in accordance with the agreements of the American Psychological Association (APA). The examples are given below.

Illustrations to articles (graphics and images) should be submitted in the TIFF or JPEG format (each image in a separate file). While preparing illustrations authors should take into account that colour printing is not available in the Journal.

The editorial board do not register and do not review for publication manuscripts that do not comply with the aforementioned requirements.

Address for service:
E-mail: publications@ephd.cz
Web: http://ephd.cz

Mailing Address:
BEROSTAV DRUŽSTVO, Vlastislavova 562/15, 140 00, Praha 4 - Nusle

RULES AND EXAMPLES OF REFERENCING ACCORDING TO APA-STYLE REQUIREMENTS

General rules:

Bibliographic descriptions of sources and literature in footnotes and transliterated list of sources (references) should be arranged in accordance with the agreements of the American Psychological Association (APA). Below are examples of how to arrange the most common bibliographic sources. For more information see: http://www.apastyle.org

When arranging bibliographic descriptions of sources and literature it is necessary to consider regular and cursive (*Italic*) text fonts, as well as the sequence of elements in a reference.

Footnotes should be provided in the original language of a source to which you refer, that is, they are not translated or transliterated. Quotes within the article should be provided in the language of the article.

References at the end of the article should be Latinized. When making bibliographic references to Cyrillic (including Ukrainian and Russian) articles, published in journals and almanacs, we strongly recommend the following structure of references:

– Name of author/authors (transliterated);

– original title of the article transliterated by Latin symbols and its English translation in square brackets [ ];

– original title of the source transliterated by Latin symbols and its English translation in square brackets [ ];

– publisher's imprint information in English.

In References, when indicating a city of publication both in English and Cyrillic sources, the name of the city should be given in English, while the name of the publishing house should be transliterated.

For automatic transliteration of Cyrillic sources, you can use the following resources http://www.translit.ru – for sources in Russian; and http://www.slovnyk.ua/services/translit.php – for sources in Ukrainian.

When arranging references on website materials, a reference should include author's name, title of the page, name of the site (*typed in Italic font*), site address <URL>, marked by <> symbols, and, if possible, the date when this page was last browsed (in round brackets). The month is provided in the language of the article.

For your convenience, below you can see examples of arranging bibliographic descriptions of sources and literature organized by source type; each one is given in two formats sequentially: the first one is the footnote example; the second is the example of arranging the same source in References.

Monograph:

Gordon, M.M. (1964). *Assimilation in American life. The role of Rase, Religion and National Origins.* New York: Oxford University Press, 74.

Gordon, M.M. (1964). *Assimilation in American life. The role of Rase, Religion and National Origins.* New York: Oxford University Press. [in English]

Скальковський, А. (1994). *Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького.* Дніпропетровськ: Січ, 678.

Skalkovskyi, A. (1994). *Istoriia Novoi Sichi, abo ostann'oho Kosha Zaporozkoho* [History of the New Host or the last government Zaporizhia]. Dnipropetrovsk: Sich. [In Ukrainian]

Moynihan, D.P., Glazer, N. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press, 5.

Moynihan, D.P., Glazer, N. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience.* Cambridge: Harvard University Press. [in English]

Мазуренко, В. Іщук, О. (2008). *Василь Кук Головний командир УПА.* Рівне: Видавець Олег Зень, 14-21.

Mazurenko, V. Ishchuk, O. (2008). *Vasyl Kuk Holovnyi komandyr UPA.* [Vasyl Kuk is the Chief commander of the UPA]. Rivne: Vydavets Oleh Zen. [in Ukrainian].

Journal article:
Bauerlein, M. (2004-2005). Booker T. Washington and W. E. B. Du Bois: The origins of a bitter intellectual battle. *The Journal of Blacks in Higher Education,* 46, 106-114.
Bauerlein, M. (2004-2005). Booker T. Washington and W. E. B. Du Bois: The origins of a bitter intellectual battle. *The Journal of Blacks in Higher Education, no. 46,* 106-114. [in English].

Musilová, K. (2017). Možnosti aplikace konceptu postmateriálního štěpení na substátních úrovních. *Central European Political Studies Review*, 19(1), 55-75. doi:http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2017.1.55
Musilová, K. (2017). Mozhnosti aplikace konceptu postmaterialnigo shtepeni na substatnih urovnih. [The Possibilities and Limits of Applying the Concept of Postmaterial Cleavage on Sub-State Levels]. *Central European Political Studies Review, no. 19*(1), 55-75. doi: http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2017.1.55 [in Czech].

Nye, J.S., Owens, W.A. (1996). America's Information Edge. *Foreign Affairs*, March/April, 49-67.
Nye, J.S., Owens, W.A. (1996). America's Information Edge. *Foreign Affairs*, March/April, 49-67. [in English].

Botan, M., Corbu, N., Sandu, D. (2016). The complicated relation between news frames and political trust: a case study of Romania. *Středoevropské politické studie, 18*(2-3), 122-140. doi: http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2016.23.122
Botan, M., Corbu, N., Sandu, D. (2016). The complicated relation between news frames and political trust: a case study of Romania. *Stredoevropske politichke studie.* [The Middle East European Political Studies], *no. 18*(2-3), 122-140. doi:http://dx.doi.org/10.5817/CEPSR.2016.23.122 [in English].

Conference paper:
Башлик, Д.О. (2015). Історичні передумови для сучасного економічного суперництва Японії та Китаю. *Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 15-16 жовтня 2015 р.),* 89-91.
Bashlik, D.O. (2015). Istorichni peredumovi dlya suchasnogo ekonomichnogo supernictva Yaponiy ta Kitayu. [Historical prerequisites for the current economic rivalry of Japan and China]. *Politologiya, filosofiya, sociologiya: konturi mizhdisciplinarnogo peretinu: materiali III Mizhnarodnoї naukovo-praktichnoї konferencії (m. Odesa, 15-16 zhovtnya 2015 r.).* [Political science, philosophy, sociology: contours of the interdisciplinary section: materials of the 3rd International Scientific and Practical Conference (Odesa, October 15-16, 2015)], 89-91. [in Ukrainian].

Давиденко, М.Л., Сірик, О.М. (2013) Сучасні проблемні питання тлумачення статті 152 Кримінального кодексу України. *Правове життя сучасної України: матеріали Міжнародної наукової конференції професорсько-викладацького та аспірантського складу (м. Одеса, 16-17 травня 2013 р.)*, 2, 284-285.
Davidenko, M.L., Sirik, O.M. (2013) Suchasni problemni pitannya tlumachennya statti 152 Kriminalnogo kodeksu Ukraini. [Current issues of interpretation of Article 152 of the Criminal Code of Ukraine]. Pravove zhittya suchasnoї Ukraini: materiali Mizhnarodnoi naukovoi konferencii profesorsko-vikladackogo ta aspirantskogo skladu (m. Odesa, 16-17 travnya 2013 r.) [The Legal Life of Modern Ukraine: Materials of the International Scientific Conference of the Teaching and Postgraduate Students (Odessa, May 16-17, 2013)], 2, 284-285. [in Ukrainian].

Web-link:
Burghardt, W.E.B. Strivings in the Negro People. *World edition – The Atlantic.* <https://goo.gl/EntdDB> (2016, August, 20).
Burghardt, W.E.B. Strivings in the Negro People. *World edition – The Atlantic.* <https://goo.gl/EntdDB> [in English]. (2016, August, 20).

Тихонов, А. К. Политика Российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII – начале XX в. *disserCat - электронная библиотека диссертаций.*

<www.dissercat.com/content/politika-rossiiskoi-imperii-po-otnosheniyu-k-katolikam-musulmanam-iudeyam-v-poslednei-chetve> (2017, февраль, 01).
Tihonov, A.K. (2008). Politika Rossijskoj imperii po otnosheniju k katolikam, musul'manam, iudejam v poslednej chetverti XVIII – nachale XX v. [Politics of the Russian Empire in relationships for Catholics, Muslims, yudeyam in posledney fourth XVIII - early twentieth century]. *disserCat - ehlektronnaya biblioteka dissertacij*. [disserCat - electronic library of dissertations]. <www.dissercat.com/content/politika-rossiiskoi-imperii-po-otnosheniyu-k-katolikam-musulmanam-iudeyam-v-poslednei-chetve> (2017, February, 01). [in Russian].

Hadiz, V.R., Chryssogelos A. Populism in world politics: A comparative cross-regional perspective. *International Political Science Review: SAGE Journals*. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0192512117693908 > (2017, September, 18).
Hadiz, V.R., Chryssogelos A. Populism in world politics: A comparative cross-regional perspective. *International Political Science Review: SAGE Journals*. <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0192512117693908 > [in English]. (2017, September, 18).

How Martin Luther King's 'I Have A Dream' Speech Changed The World. *The World Post.* <http://goo.gl/8qpRnr> (2016, December, 10).
How Martin Luther King's 'I Have A Dream' Speech Changed The World. *The World Post.* <http://goo.gl/8qpRnr> [in English]. (2016, December, 10).

Archival sources and manuscripts

Державний архів Хмельницької області, *ф.120, оп.1, спр.91,* 25 арк.
Derzhavnyi arkhiv Khmelnytskoi oblasti [State Archives of Khmelnytsky Region], *f. 120, op. 1, spr. 91*. [in Ukrainian].

Інститут рукопису ЦНБ ім. В.І. Вернадського, *Ф. 9, Оп. 1, Спр. 1527−1578,* арк. 14.
Instytut rukopysu TsNB im. V.I. Vernadskoho [Institute of Manuscript V.I. Vernadsky Central Scientific Library], *F. 9, Op. 1, Spr. 1527−1578.* [In Church Slavonic]

Центральний державний історичний архів України в м. Києві, *ф. 442, оп. 445, спр.15,* арк. 46.
Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy v m. Kyievi [Central State Historical Archive of Ukraine in Kyiv], *f. 533, op. 1-a, spr. 15* [in Ukrainian].