

ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
“УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ БАНКІВСЬКОЇ СПРАВИ
НАЦІОНАЛЬНОГО БАНКУ УКРАЇНИ”
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

СВІТОГЛЯД – ФІЛОСОФІЯ – РЕЛІГІЯ

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 1

За заг. редакцією д-ра філос. наук, проф. І. П. Мозгового

СУМИ
ДВНЗ “УАБС НБУ”
2011

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновники: Державний вищий навчальний заклад “Українська академія банківської справи Національного банку України”; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 18835–7135Р від 07.09.2011.

Рекомендовано до друку вченою радою Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, протокол № 2 від 02.11.2011.

Редакційна колегія:

І. П. Мозговий, д-р філос. наук, проф. (головний редактор);

М. В. Попович, д-р філос. наук, проф. (співредактор);

А. О. Васюріна, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар);

О. П. Бойко, канд. філос. наук, доц.;

В. М. Вандишев, д-р філос. наук, проф.;

А. М. Колодний, д-р філос. наук, проф.;

В. А. Косяк, д-р філос. наук, проф.;

В. А. Малахов, д-р філос. наук, проф.;

С. І. Побожій, канд. мистецтвознав., доц.;

М. Г. Проценко, канд. філос. наук, доц.;

О. Н. Саган, д-р філос. наук, проф.;

І. В. Сало, д-р екон. наук, проф.;

Л. О. Филипович, д-р філос. наук, проф.;

В. О. Цикін, д-р філос. наук, проф.;

П. Л. Яроцький, д-р філос. наук, проф.

До збірника увійшли праці науковців, присвячені актуальним проблемам у галузі філософії, релігієзнавства, культурології та питанням, пов'язаним з процесом формування цілісного світогляду сучасної людини.

Розрахований на науковців, викладачів філософських дисциплін, аспірантів, студентів, які цікавляться проблемами розвитку гуманітарного знання.

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

Адреса редакції: Державний вищий навчальний заклад “Українська академія банківської справи Національного банку України”, 40000, м. Суми, вул. Петропавлівська, 57, тел.: (542) 61–91–68, e-mail: kafedra_sgd@meta.ua; mozg_akadem@ukr.net

© ДВНЗ “Українська академія банківської справи
Національного банку України”, 2011

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ	5
Артюх В'ячеслав КАТЕГОРІЯ СВІТОГЛЯДУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ СТУДІЯХ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО	5
Бойко Ольга СИМВОЛ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ	13
Кобяков Олександр, Трохименко Олександра НІГІЛІЗМ І РЕЛЯТИВІЗМ СОФІСТІВ ЯК ПОПЕРЕДНИКИ АНТИЧНОГО СКЕПСИСУ	22
Корж Ганна ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ТРАНСФОРМАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ	32
Кукса Володимир ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ ЗДОРОВ'Я В ПЕРІОД АНТИЧНОСТІ	39
Курбатов Сергій “ІДЕЯ УНІВЕРСИТЕТУ” В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬСТВА ЗНАНЬ	50
Мозговий Іван, Мозговий Ярослав АНАХАРСІС ЯК МИСЛИТЕЛЬ НА РУБЕЖІ ДВОХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ	58
Ніколаєнко Сергій ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ БАЗОВИХ ВИДІВ СУГЕСТІЇ	66
Ніколаєнко Сергій, Ніколаєнко Світлана КАТЕГОРІЯ ПСИХОЛОГІЧНОГО ВПЛИВУ В ПСИХОЛОГІЇ	76
Проценко Микола ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЛОГІЧНИХ ФОРМ І КАТЕГОРІЙ МИСЛЕННЯ	85
Цикин Вениамин ДУХОВНОСТЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СВЕТЕ НАНОФИЛОСОФИИ	93
Швирков Олександр НОВА РОЛЬ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ І СУЧАСНА ПОЛІТИКА	104
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	114
Брюховецька Юлія ДІЙСНІСТЬ І ДІЄВІСТЬ ТАЇНСТВ У ЦЕРКОВНІЙ КУЛЬТОВІЙ ТРАДИЦІЇ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНСТВА	114
Энская Елена ХРИСТИАНСКАЯ ТЕМАТИКА ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ОПЕРЕ XIX СТОЛЕТИЯ	122
Косяк Валерий САКРАЛЬНЫЙ МОДУС ДУХА	132
Лебідь Андрій РЕНЕСАНСНА НАУКА ТА ПРОБЛЕМА ІСТИНИ: ЗМІНА АНТРОПОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТИРІВ	142
Мозговий Іван “ПАЛЕОАСТРОНАВТИ” НА БЛИЗЬКОМУ СХОДІ: “ЕЗОТЕРИКА” В ПЕРЕДАВАННЯХ?	153
Пальчик Андрій ЕКУМЕНІЗМ В. СОЛОВ'ЙОВА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО КАТОЛИЦИЗМУ	167

Радіонова Наталія	
РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ: ДОСВІД СЛОБОЖАНЩИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ.....	179
Сухонос Віктор	
КРИМІНАЛЬНЕ ПРАВО ТА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ	188
РОЗДІЛ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЯ.....	196
Бережна Світлана	
ПОЛІКУЛЬТУРНЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ІСТОРИЧНІ ОСВІТНІ КОНСТРУКТИ.....	196
Васюріна Алла	
ЦЕРКОВНА МУЗИКА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ІДЕОЛОГІЗАЦІЯ МУЗИКИ В ХХ СТ.: ПАРАДОКСИ ПОДІБНОСТІ.....	203
Вертій Олексій	
І. ФРАНКО І НАЦІОНАЛЬНЕ САМОУСВІДОМЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ.....	211
Голубченко Володимир	
“ПРОСВІТА” СУМЩИНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ	221
Зякун Алла	
УКРАЇНСЬКА ІСТОРИЧНА НАУКА 90-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ: ПОШУК НОВИХ МЕТОДОЛОГІЧНИХ КООРДИНАТ.....	230
Іванущенко Геннадій	
АРХІВНА РЕВОЛЮЦІЯ В УКРАЇНІ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ	239
Кулішенко Людмила	
НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ КРІЗЬ ПРИЗМУ СВІТОГЛЯДНИХ ПОЗИЦІЙ УКРАЇНЦІВ	246
Ніколаєнко Світлана	
МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА ПІДГОТОВКА СТУДЕНТІВ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ФАКТОР ПРОФЕСІЙНОЇ АДАПТАЦІЇ МАЙБУТНЬОГО СПЕЦІАЛІСТА.....	255
Побожій Сергій	
МІФОПОЕТИКА ЯК ОСНОВА ТВОРЧОГО МЕТОДУ О. САДОВСЬКОГО	264
Улунова Ганна	
СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ “КУЛЬТУРА”, “ПСИХОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА”, “КУЛЬТУРА СПІЛКУВАННЯ”, “КУЛЬТУРА ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ”	274
Шило Олександр	
ТЕМА СУЧАСНОСТІ В КУЛЬТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ.....	282
РЕЦЕНЗІЇ.....	289
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	293

Розділ 1

ФІЛОСОФІЯ

УДК 1(091)(477)

В'ячеслав АРТЮХ

КАТЕГОРІЯ СВІТОГЛЯДУ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ СТУДІЯХ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

Стаття присвячена розгляду впливу поняття світогляду на побудову Чижевським специфіки філософського процесу в Україні. При цьому поняття “світогляд” прослідковується у зв'язках з поняттям “національний характер”. Підкреслена присутність моментів гіпостазування при застосування понять “народний світогляд” і “національний характер” при конструюванні Чижевським українського філософського процесу.

Ключові слова: *світогляд, українська філософія, національний характер, національний тип.*

Постановка проблеми. Творчість Дмитра Чижевського, одного з найбільших українознавців ХХ століття, стала об'єктом уваги дослідників ще за життя автора. Варто згадати хоча б роботу Є. Пизюра “Дмитро Чижевський (до 60-літнього ювілею)” [10]. З діаспорних видань потрібно також назвати статті А. Хруцького [13] та Т. Закидальського [6], в яких здійснена спроба дати оцінку історико-філософським поглядам Чижевського з позицій аналітичного підходу у широкому розумінні цього слова. Сюди ж може бути віднесена і стаття американських дослідників О. Пріцака та І. Шевченка [12].

Аналіз актуальних досліджень. В Україні наукова творчість Чижевського особливо активно стала вивчатись, починаючи з 90-х рр. ХХ сторіччя. До першої з таких робіт варто віднести статтю В. Лісового [9]. Особливо багато робіт, написаних українськими дослідниками, присвячено історико-філософським побудовам Чижевського та розумінню ним специфіки українського філософського процесу. На цю тему писали В. Горський [4], С. Кримський [8], П. Гнатенко [3], І. Гомілко, А. Погорілий [11].

У руслі цих останніх робіт написана і дана розвідка. **Метою статті** є – показати як залежить у творах Дмитра Чижевського історичний образ філософського процесу в Україні від смислового наповнення категорії світогляду.

Виклад основного матеріалу. Спочатку про історичний характер смислів поняття світогляду. Німецьке слово *Weltanschauung* (світоспоглядання) активно використовується у філософській мові, починаючи з кінця XVIII століття. Так, вже у Кантовій “Критиці здатності до судження” світогляд (“світоспоглядання”) означає спостереження світу, дане в почутті, світоспоглядання як просте сприйняття природи у самому широкому розумінні цього слова. Варто також нагадати, що у Канта термін “споглядання” використовується на означення саме апіорних форм почуттєвості. Це уявлення, що може бути дане до будь-якого мислення. У роботі відомого теолога, одного з творців ідеології романтизму Ф. Шляйермахера “Монологи” один із розділів так і називається “Світоспоглядання”. Як можна зробити висновок, тут це поняття також означає лише почуттєвий погляд на світ. Але досить швидко цей термін пов’язується із сферою розуму. Так, вже у Г. В. Ф. Гегеля, у його “Естетиці”, зустрічається термін “теоретичний світогляд” [2, с. 192], який, правда, стосується лише поезії, а у Ф. В. Й. Шелінга – “науковий світогляд” [18, с. 88]. Представник Марбурзької школи неокантіанства Ернст Кассіерер у книзі “Життя та вчення Канта” (1903 р.) вводить поняття “світоглядна філософія”.

В українську мову слово “світогляд” активно входить, починаючи із другої половини XIX століття (одним із перших випадків його вживання є назва роботи І. Нечуя-Левицького “Світогляд українського народу”. Ця робота почала друкуватись у журналі “Правда” з 1868 року).

Та найбільший вплив на пов’язування філософії із категорією світогляду мали розробки німецького філософа Вільгельма Дільтея (1833–1911). У Дільтея світогляд не є продуктом мислення. Для нього це життєве відношення (ставлення) людини до світу. Фундамент світогляду – життєві настрої. Із них потім формуються три модуси життєвих відносин – предметне осягнення, надання мети і встановлення цінностей. Як писав Дільтей, світогляд – це первинна “інтерпретація дійсності”. Через світогляд дійсність входить у свідомість, будучи вже протлумаченою (видозміненою) завдяки застосуванню до цієї самої дійсності операції оцінювання, а значить і вибіркового ставлення. У статті “Сутність філософії” (1907 р.) Дільтей показав як поєднані світогляд і філософія. Світогляд утримує в собі ряд припущень про те, як повинна виглядати філософія. Він відіграє роль своєрідної філософії, задаючи перспективу висловлювань про цей світ, для яких філософія визначає критерії загальнозначущості. Філософія у цьому сенсі є “з’єднуючою

свідомістю чи розсудливістю, що торкається життя і світу” у їх цілісності на відміну від спеціалізованих наук. Тобто світогляд містить у собі ще і “імпліцитну філософію” завдяки цілісності, загальності та докорінності світу, що охоплюється в ньому.

У творця феноменологічної філософії Едмунда Гуссерля (1859–1938) проблема світоглядної філософії чільно пов’язана із принципом історизму. Саме залежність світогляду від часу робить її висновки мінливими. А філософія повинна бути, на думку Гуссерля, науковою, тому, що “ідея” науки позачасова, а це у даному випадку означає: не обмежена ніякими відношенням до духу часу” [5, с. 731–732]. Або ще: “Світогляди можуть сперечатись, і тільки наука може вирішувати і її рішення несуть на собі печатку вічності” [5, с. 738]. Отже, Гуссерль тут іде за неокантіанцями і чітко розрізняє наукову та світоглядну філософію.

На цьому етапі смислового розвитку поняття “світогляд” і зустрівся з ним Чижевський. Специфіка розуміння світогляду Чижевським полягає в тому, що у нього він носить крім усього іншого ще і *надіндивідуальний* характер (світогляд часу, світогляд епохи і, врешті, світогляд народу). Так, наприклад, “народний світогляд” для нього “є національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т.д. Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власному житті – все це накладає відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації” [14, с. 16]. “Становисько” або ставлення у Чижевського і є *оте Дільтеєве* “відношення” людини до світу, що є визначальною рисою світогляду. Але крім цього, розуміння світогляду Чижевським у його колективних формах фактично приводить до ототожнення його із народним характером.

Первинно поняття світогляду може бути застосоване лише до змісту індивідуальної свідомості. Щоб стати колективним світогляд повинен пройти процедуру типологізації. Тип – це тенденція, що внутрішньо притаманна світогляду. З іншого ж боку – це теоретична конструкція створена для класифікації та інтерпретації. У даному випадку тип не стільки відображає дійсність, скільки формує перспективу її вивчення. Таке розуміння типу утворюється через виділення у певній групі індивідуальних світоглядів однорідних ознак та виведення їх на надіндивідуальний теоретичний рівень; тоді і виникає уявлення про певну форму *колективного* світогляду, наприклад національний світогляд. Адекватно

така конструкція може існувати тільки на мисленнєвому рівні свідомості, але справа в тому, що часто ця конструкція починає трактуватись в якості об'єктивно значущої, тобто предмет думки перетворюється у предмет сам по собі, і знову привноситься у емпіричну дійсність або ж емпірична дійсність починає розчинятись у такій конструкції-ідеалі. Все це стає можливим, коли два рівні світоглядів – неповторні одиничні та ідеальні відображення їх у типах як колективні світогляди – починають порівнюватись і світогляд як тип стає зразковим, “справжнім” світоглядом. Таке змішування логічно-несуперечливого (чистого) типу та змісту індивідуальних світоглядів є результатом операції, яка з часів Канта називається гіпостазуванням. І якщо гегелівський “дух”, наприклад, будучи гіпостазованим, існує в метафізичній реальності, то у випадку з національним характером (світоглядом) справи інші – він не просто гіпостазований, але ще й поміщений в емпіричну реальність. Власне, те що ми називаємо національним світоглядом є не більше, ніж результатом історичної взаємодії індивідуальних світоглядів і перетворення тим же індивідуальним світоглядом цієї взаємодії (функціональних відносин) у самостійну єдність. Національний світогляд тоді стає самостійною силою, що диктує умови українськості. Тут важливе те, що саме народний світогляд є єдиним критерієм національного, а не мова, культура, самосвідомість чи їх сукупність, наприклад.

Сам Чижевський, коли говорить про народний світогляд, розуміє його як внутрішню притаманність деяких рис цього світогляду якісь кількості індивідуальних свідомостей. Ці риси не є чимось раз і назавжди даним; це, якщо висловлюватись мовою С. Кримського, певні “пресу позиції”, “схильності”, “тенденції”. І Чижевський також проявляє обережність і утримується від детальної і закінченої характеристики народного характеру (світогляду) українця. Те що визначається ним як “український національний тип” обережно називається “певними натяками” або ж таким, що носить “гіпотетичний” характер. До типових рис українського народного характеру, що вплинули на формування національного світогляду (як сказано вище, часто Чижевський поняття “національний світогляд” та “народний характер” часто не розрізняє) він відносить “емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя...”, “поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до “свободи” в різних розуміннях цього слова...”, “поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні (це і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – “шат ость”, тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм)” [14, с. 17]. До цих рис

він відносить також і “релігійне забарвлення”, що супроводжує історичне життя українців і потім ці риси національного характеру обов’язково повинні якось проявитись і у філософії, що і дасть змогу оцінити її як національну.

Як відомо національні риси філософії у Чижевського характеризуються трьома моментами – це “1. форма вияву філософських думок, 2. метода філософського дослідження, 3. будова системи філософії, “архітектоніка”, зокрема становище і роль у системі тих або інших цінностей” [14, с. 11–12]. За цими критеріями Чижевський характеризує національну специфіку англійської, французької, німецької і почасти російської філософії. Тут варто наголосити, що великий вплив на розуміння саме такої національної специфіки мала робота Вільгельма Вундта “Нації та їх філософія”. Саме в ній Вундт говорить про емпіризм як визначальну рису англійської філософії, раціоналізм – французької та ідеалізм – німецької. За цим прикладом Чижевський вибудовує національну специфіку української філософії. У 50-ті роки він, правда, дещо змінить свої погляди на типологічні характеристики національних філософій у книзі Вундта, назвавши їх “односторонніми” [15, с. 46]¹. Але вся справа мабуть в тому, що типології не можуть не бути однобічним відображенням емпіричного рівня філософії.

Найбільш активно над вивченням української філософської думки Чижевський працював у 20–30-ті роки. Тоді і вийшли дві його найбільш відомі роботи з цієї проблеми – це “Філософія на Україні (спроба історіографії)”, 1926 рік та “Нариси з історії філософії на Україні”, 1931 рік. Як видно, особливо з другої його роботи, обережність при визначенні сталого набору рис українського національного характеру (світогляду) зовсім не звільняє його від застосування ходів гіпостазування при конструюванні безперервності процесу української філософської думки. Справа в тому, що при таких операціях обов’язково вибудовується на рівні свідомості базова модель *чистої сукупності* усіх національних рис характеру, яка не може не бути об’єктивно існуючою парадигмою для того матеріалу, який буде порівнюватись з нею. А звідсіля зовсім невелика межа відділяє (і ця межа легко долається) типові відносини образу об’єктивності на рівні свідомості від винесення цих відносин за межі свідомості і поєднання їх з об’єктивною зовнішньою реальністю.

І тому, по-перше, елементи українського національного світогляду, що об’єктивно існує як певна єдність, стають *зразком*, через порівняння з яким емпіричного матеріалу відшукуються моменти “українськості”

¹ Можна припустити, що біля витоків саме такої традиції розуміння національної специфіки філософії стояв Шелінг. Так, у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії він говорив про емпіризм як визначальну рису англійської філософії та “чистий розум” як тип умоспоглядання, що обумовлює особливість німецької філософії.

тих чи інших філософів. Таким чином Сковорода, Гоголь та Юркевич стають типовими представниками національного українського характеру у філософії [14, с. 14]. А Памфіла Юркевича як українського філософа, наприклад, характеризують такі риси “українськості” у його філософії, як “платонізм (“ідея”), патристика (“серце”, релігійність), романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея “цілісної філософії”)” [14, с. 154].

По-друге, національна філософія і національний світогляд, як у випадку з аналізом філософських поглядів українських письменників, часто просто не розрізняються. А це можливо за умови, коли суб’єктивна природа національного характеру як типу об’єктивується і тоді стає можливим її об’єднання з уже об’єктивно існуючою філософією. Так, розглядаючи філософські погляди Миколи Гоголя, Чижевський вказує лише на прояви елементів народного світогляду, що наявні у його творчості [17, с. 179–180] і на цьому аналіз його *філософських* поглядів припиняє. Те ж саме спостерігається і у випадку з Пантелеймоном Кулішем, коли вказується на значення категорії “серце” як основного принципу, за яким “Куліш розвиває свій “україно-центричний” світогляд” та Тарасом Шевченком. Цей параграф його “Нарисів” так і називається “До світогляду Шевченка”. Така вказівка на риси національного світогляду і неусвідомлене ототожнення їх із національною філософією (тобто фактично підміна філософії світоглядом)² з огляду на вищесказане є досить симптоматичною. Отже, із факту наявності українського народного характеру автоматично виводиться наявність української національної філософії. Хоча здавалося більш логічним було б застосування Чижевським при роботі з українським матеріалом тих трьох моментів, що характеризують філософію як національну і про які йшлося вище.

Цікавим видається також та обставина, що виведення специфіки національної філософії із особливостей національного світогляду (характеру) застосовується Чижевським для характеристики розвитку філософської думки України, починаючи тільки з XIX століття. Для пояснення цього факту може бути висунуте те припущення, що саме поняття “національний характер” почало активно застосовуватись в науковій практиці, починаючи з епохи романтизму і досвід щодо застосування його до більш ранніх періодів був відсутній; тут Чижевський

² Хоча в іншій своїй роботі, “Антична філософія в конспективному вигляді”, Чижевський із гуссерлівською строгістю чітко розрізняє поняття “світогляд” і поняття “філософія”: “Слово “світогляд” має значення певного погляду на світ, але цей “світогляд” не повинен бути якимось обґрунтований. Натомість філософія є наука, – продовжує далі Чижевський, – себто система тверджень, обґрунтованих на певних підвалинах, які “доведено” при допомозі певних “доказів”, аргументів науково і методично. Філософія є “мислення в поняттях”, в той час, як “світогляд” може бути збіркою неясних думок, уявлень, фантазій і здогадів” [16, с. 6]. Але, як видно, таке розрізнення не проходить для побудови цілісності українського філософського процесу.

міг іти просто за певною традицією. Як би там не було, але давня українська філософія українською стає зовсім не через співставлення з рисами українського народного характеру (світогляду).

При цьому Чижевський знаходиться повністю в межах гегелівського розуміння історичного процесу.³ В очі відразу впадають два моменти. По-перше, він писав: “Лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише раз” [14, с. 11]. Так як “абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві”, то “кожен окремих вияв абсолютної правди, – тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного” [14, с. 9]. Як видно, тут відображається гегелівська ідея про світовий дух, що на кожному етапі свого розвитку втілюється в дусі тільки одного народу, отримуючи у ньому найвище для даного етапу вираження.

По-друге, це використання гегелівського діалектичного методу. Будь-яка національна філософія є для Чижевського суперечливим “синтезом”, що складається із двох протилежних тенденцій: “Так у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії – емпіризм та платонізм, в німецькій – спекулятивна та індуктивна методи, в російській – релігійні тенденції і різні форми “просвіченості” – матеріалізм, позитивізм тощо” [14, с. 11].

Виходячи з того ж самого гегельянства, Чижевський був переконаний, що стосовно українського філософського життя, ще зарано писати його історію. Ми знаходимось на етапі початку філософського розвитку. Україна ще не дала філософа “світового значення”, творчість якого “була б вихідним пунктом дальшого філософського розвитку філософії в світовім масштабі” [14, с. 12]. І. Чижевський, прекрасно розуміючи всю складність проблеми, все ж таки наважився дати нарис *філософського процесу* в Україні.

Висновки. Таким чином, відповіддю Чижевським на питання про можливості існування української філософії в періоди відсутності у її розвитку професійного філософського дискурсу було використання ним смислових можливостей категорії світогляду, які надала Чижевському його доба. Якщо за М. Ткачук у структурі українського філософського

³ Захоплення Чижевського філософією великого німецького мислителя (особливо це вірно для 20–30-х років) привело його врешті-решт до захисту у 1933 році докторської дисертації “Гегель в Росії”.

процесу виділяти професійну академічну, професійну неакадемічну та непрофесійну філософію, і, у свою чергу, ознакою професійності вважати наявність рівня ідей, а ознакою непрофесійної – рівня уявлень, то застосування категорії світогляду дозволяє по-перше – зв'язати окремі островки філософування у безперервний процес; по-друге, дозволяє розгледіти і “нижні” шаблі філософування (філософські уявлення). Такі уявлення існують у творах письменників, будучи не проявленими. Відкриті свідомістю дослідника і, будучи порівняні з чистим типом народного світогляду (характеру), вони через привнесення в історію стають тими черговими ланками, без яких суцільний ланцюг українського філософського процесу був би неможливий.

Література

1. Вундт, В. Нации и их философия [Текст] / В. Вундт. – Екатеринослав : Наука, 1919. – 83 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по эстетике : Книга 3 [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Сочинения : в 14 т. – М. : Изд-во соц.-эконом. лит., 1958. – Т. XIV. – 440 с.
3. Гнатенко, П. І. Український національний характер [Текст] / П. І. Гнатенко. – К. : ДОК-К, 1997. – 116 с.
4. Горський, В. Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства [Текст] / В. Горський // Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – К. : Центр практичної філософії, 2001. – С. 144–150.
5. Гуссерль, Э. Философия как строгая наука [Текст] / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 667–743.
6. Закидальський, Тарас. Досліди в діаспорі над історією української філософії [Текст] / Тарас Завдальський // Філософ. і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 89–100.
7. Козак, Степан. Українська романтична історіософія з погляду Дм. Чижевського [Текст] / Степан Козак // Філософ. і соціологічна думка. – 1994. – № 5–6. – С. 29–36.
8. Кримський, С. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні [Текст] / С. Кримський // Філософ. і соціологічна думка. – 1998. – № 3. – С. 103–110.
9. Лісовий, В. Дмитро Чижевський: життєвий шлях і світогляд [Текст] / В. Лісовий // Лісовий В. Культура. Ідеологія. Політика. – К. : Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. – С. 297–325.
10. Пизюр, Є. Дмитро Іванович Чижевський (до 60-літнього ювілею) [Текст] / Є. Пизюр. – Б. м. : Україна, 1955.
11. Погорілий, А. О. Чижевський як історик української філософії // Проблеми філософії. – К., 1992. – Вип. 92. – С. 20–27.
12. Пріцак, О. Пам'яті Дмитра Чижевського [Текст] / О. Пріцак, І. Шевченко // Філософ. і соціологічна думка. – 1990. – № 10. – С. 86–99.
13. Хруцький, А. Коментар до історіографії філософії в Україні Чижевського [Текст] / А. Хруцький // Сучасність. – 1988. – Ч. 5. – С. 61–68.
14. Чижевський, Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] / Д. Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 175 с.

15. Чижевський, Д. С. Л. Франк як історик філософії і літератури [Текст] / Д. С. Чижевський // Філософ. і соціологічна думка. – 1990. – № 11. – С. 36–49.
16. Чижевський, Д. Антична філософія в конспективному вигляді [Текст] / Д. Чижевський. – Кіровоград, 1994. – 72 с.
17. Чижевський, Д. Українська філософія [Текст] / Д. Чижевський // Українська культура : лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К. : Либідь, 1993. – С. 167–188.
18. Шеллинг, Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах [Текст] / Ф. В. Й. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86–158.

Summary

Artjukh, V'acheslav. The Category of the WELTANSCHAUUNG in the historian-philosophical studies by Dmytro Chizhevsky.

In the article is considered the influence of notion of the universbackground on understanding of Chizhevsky's specifics of philosophical process in Ukraine. Herewith this universbackground is tracked in connection with the notion of the "national nature". Emphasized presence of moments Hypothesis in using the notion of the "public universbsckground" and the "national nature" under the construction by the Chizhevsky's continuity of philosophical process.

Keywords: *Ukrainian philosophy, universbackground, national nature, national type.*

Отримано 25.11.2011

УДК 316.773.2

Ольга БОЙКО

СИМВОЛ У МІЖКУЛЬТУРНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

Стаття присвячена аналізу поняття "символ", його природі, змінам та трансформації на сучасному етапі життя суспільства. Показана роль та значення символу в міжкультурній комунікації. Звернута увага на вплив символу у впорядкуванні соціального світу та обслуговуванні практик повсякдення.

Ключові слова: *символ, архетип, соціальна реальність.*

Постановка проблеми. Можна визнавати або не визнавати значимість символів, можна сперечатися щодо їх природи та призначення, але обійти пов'язані з ними проблеми неможливо.

Незаперечний факт, що в усі часи людина жила і живе у світі символів. Саме вони стали для неї тією дійсністю, яка визначає буття з усіма його гранями і складнощами. У сучасному інформаційному соціумі такі явища смислосмістовного та смислоутворюючого порядку як символи, набувають особливу значимість і особливе звучання. Актуальність дослідження обумовлена тим, що характерною рисою сучасного світу є те, що будь-яке суспільство повинно відстоювати сьогодні не тільки свою просторову цілісність та політико-економічну незалежність, але й

свої символічні універсуми, які, до речі, зазнають постійної експансії з боку різних форм культурної уніфікації. В епоху “культури дозвілля”, яку переживають майже всі країни, і Україна зокрема, відбувається формування нової символічної системи. Відбувається не тільки переосмислення старих символів з позицій нових вимог, але починає формуватися уявлення про символ і символічний світ як про “посередника” у “взаємообмінах” між людиною і структурними соціальними утвореннями, між народами та державами.

Проблеми символу в наш час проявляються також у зв’язку з розширенням та поглибленням процесів міжкультурних комунікацій. Зміст і результати цього процесу багато у чому залежать від здатності її учасників адекватно розуміти один одного і досягати компромісної згоди.

Будучи невід’ємною частиною людської культури, символізм представлений величезною кількісною і якісною інформаційною різноманітністю. Вчені, що працюють з символічною реальністю, пропонують власні варіанти інтерпретації символів, висувають свої припущення щодо того, чому в різних кутках світу існують схожі символи, чому один символ має декілька інтерпретацій.

Аналіз актуальних досліджень. Значна увага проблемі символу була відведена в творчості Е. Кассіра, який розглядав символ як цілісну замкнуту символічну систему, що моделює навколишній світ за допомогою категоріальних опозицій. Він вважав, що для розкриття суті людського буття, необхідно перш за все звернутися до дослідження культури. Тому “основне питання, яке належить вирішити приступаючи до філософського аналізу культури, це саме питання про можливість виявити за всім різноманіттям її проявів щось загальне, що лежить в її основі” [5, с. 78]. Таким загальним і виступає символ. При цьому слід зазначити, що символотворююча здатність людини є її “апріорною властивістю”. І тому символ – це форма, в якій знаходить своє вираження будь-який прояв духу.

Відчутний імпульс цим дослідженням додала психоаналітична інтерпретація символу З. Фрейдом, та, особливо, ідея щодо існування несвідомих структур – “колективного несвідомого”, або архетипів, які запропонував К. Г. Юнг. Психоаналітичну традицію продовжив К. Леві-Стросс, який показав наявність елементів ізоморфізму між природними, соціальними і ментально-символічними структурами. Він також визначив символізування у якості одного з трьох стовпів (поряд з класифікаціями та бінарними опозиціями) будь-якого мислення взагалі [6]. А. Ф. Лосев надає символу значення універсального інструменту

пізнання світу, а Ю. М. Лотман розглядає символ як найважливіший та багатогранний знаковий засіб розкриття культури.

Герменевтичний підхід до аналізу символу в світлі філософсько-антропологічного знання розвивали Д. Гірц, Г. Г. Гадамер, Т. Боас. Проблемою інтерпретації символу цікавилися Д. Рассмусен, П. Рікер, М. Еліас. У неокласичних теоріях (Ж. Лакан, Ж. Делез, Ж. Бодрійяр та інші) символ співвідноситься з поняттям “симулякра”, який виступає як копія копії, що відпала від ідеального зразка і потрапила в хаотичний світ. У Бодрійяра символ-симулякр не втілює собою жодної реальності, а сам є гіперреальністю, що не має ні витоку, ні підстави для цього.

Розгляд символу, як основного елементу соціальних взаємодій і соціальної реальності, представлений у працях С. Кримського, О. Кирилюка, Т. Парсонса, А. Шютца, Н. Еліаса. Так, дослідник соціальної реальності Х. Дункан бачить в символі головний механізм соціальної інтеграції різних груп, при цьому символи виступають як важливі елементи соціальної ієрархії суспільства [10]. Проблема профанації символу в сучасній культурі знайшла своє віддзеркалення в дослідженнях Ж. Бодрійяра, Р. Барта, К. Г. Юнга.

Символ, як важливий елемент та засіб комунікації досліджувався Р. Бартом, М. Бойченко, В. Горським, С. Кримським, В. Рубеном, М. Поповичем та іншими. Вони розуміють символ як важливих засобів комунікації та розуміння між народами та державам, де він набуває нового символічного значення та інтерпретації.

Отже, як бачимо, тема і важлива, і цікава сама по собі. І хоч пов'язана з нею проблематика представлена багатьма працями, слід зазначити, що і в сучасному світі символи не втрачають своєї ролі й значення. Засвоєння індивідом символів робить його свідомим суб'єктом власної активності та членом міжкультурної комунікації, яка набуває гостроти в епоху глобалізації. Тому **метою** даної праці є аналіз ролі символу в рамках міжкультурної комунікації через його онтоантропологію.

Виклад основного матеріалу. Символ – універсальний феномен, який в чуттєво-сприйнятливій формі виражає, зберігає і транслює ідеї і цінності, засадничі як для розвитку, так і для функціонування культури. Символ, діалектично сполучаючи в собі ідеальне і матеріальне, одиничне і загальне, раціональне і ірраціональне, представляє універсальну форму вираження соціокультурного існування людини.

Якщо виходити з етимологічної точки зору, то слово “символ” походить від грецького слова “symballein”, що означає “зв'язати разом”. Слово “symbollo” спочатку позначало знак пізнання: це був предмет, розділений на дві половинки, з'єднання яких разом дозволяло носіям кожної частини дізнатися один в одному брата і спробувати отримати

користь в нових обставинах. Отже, спочатку символ – це результат випадкового збігу, зустрічі, тобто знак, який вказує на злиття і єдність двох начал. Тим самим ми бачимо, що в своєму первинному значенні символ має онтологічне походження. Проте із самого початку символ припускає в собі елемент наявності, випадковості, збігу, якимсь ірраціональне значення. Іншими словами, якщо мова йде про з'єднання двох начал, то це є раціональне значення символу, а якщо про випадковий збіг, то – ірраціональне. Продовжуючи цю тему, Л. Бенуас пише про те, що символ є “елементом-містком”, що дозволяє навести лад в мисленні [1, с. 5].

Разом з тим, розвиток уявлень про символ, визначення специфіки символізму неможливо без розгляду його коріння. При взаємодії з реальністю людина отримує образні уявлення про неї, тобто людина взаємодіє з психічною реальністю, яка розглядається як досвід, як образ і як сама природа і функція психічного. Як досвід або переживання психічна реальність включає все, що здається людині реальним або містить в собі силу реальності. А як результат – отримує психологічні поняття, поняття про дійсність, яку людина склала при взаємодії з нею. Вони виступають точкою опори, від якої відштовхується творчість, необхідна ступінь пізнання, відрізок шляху, який людина повинна подолати. Все те, що ми розуміємо як “суб'єктивні образи об'єктивної реальності” є символи-ієрогліфи, умовні знаки цієї реальності.

Накопичені людиною знання упорядковуються і зберігаються, стають здобутками культури. Чим обумовлюється єдність конкретної культури? Наявністю колективної пам'яті, яка може зберігатися у вигляді записаного тексту або в пам'яті індивідів. Комбінацією цих двох видів є традиції, звичаї, обряди, усна народна творчість.

Але яким чином можна зберегти в пам'яті індивідів впродовж багатьох століть народні оповідання, билини, оповіді, великі і складні тексти типу “Іліада”, “Епос про Гільгамеша”, “Повість минулих літ”, “Велесова книга”, “Слово о полку Ігоревім” та інших. Висновок один: тільки в тому випадку, коли структура тексту відповідає структурі свідомості його носія. Останнє, як показала аналітична психологія, виявляється у вигляді символічної репрезентації структур несвідомого, тобто у вигляді символів. В символі, як відзначає Ю. М. Лотман, вміщена “здатність зберігати в згорнутому вигляді великі та значні тексти” і тому в символі “здійснюється пам'ять культури про себе” [7, с. 192]. Яким же чином це можливо? Змістовну відповідь на це питання може дати “глибинна психологія” К. Г. Юнга, а саме, його теорія “колективного несвідомого”, що дала науці поняття “архетип”. В своїх міркуваннях Юнг виходить з того факту, що “певні ідеї існують повсюдно, у всі

часи” і “вони не творяться індивідами, а відбуваються – навіть силоміць втручаються у свідомість індивіда” [9, с. 133].

Цим К. Юнг як би підводить під філософію Платона емпіричне, психологічне обґрунтування. Ці “нестворені ідеї” він називає “колективним несвідомим” і стверджує, що вони ідентичні у всіх людей. Отже, природа “колективного несвідомого” – надособова.

У своєму первинному значенні “несвідоме” розумілося як якесь вмістище, де скупчується все те, що було пригнічене або забуте, тобто уявлення, які витіснені зі свідомості.

Внаслідок досліджень несвідомого та процесів сновидіння, К. Юнг постулює, що “Чим би несвідоме не було, воно є природним явищем, відтворюючим осмислені символи” [9, с. 93]. Ґрунтуючись на цій тезі, ми можемо стверджувати, що символ – продукт символічної репрезентації структур несвідомого.

Відомо, що разом з індивідуальними символами є і колективні, на яких ґрунтуються міфи і релігії. Але яким би не був символ – індивідуальним або колективним, виникає він з несвідомого, або свідомо (по Юнгу) його неможливо винайти. Він завжди більш ніж раціональне поняття, тому що він уходить корінням в несвідоме, в психіку. Психіка ж, як відомо, є щось більше ніж свідомість, оскільки вона не тільки отримується в життєвому досвіді, але і породжена природою. Людина з’являється на світ не з “порожньою психікою”, тоді як свідомість можна порівняти з “чистою дошкою”. Психіка – це підсумок еволюції всього людства, народів, племені, роду, сім’ї, тваринного світу (інстинкти). Символ вкорінений в несвідомому. “Так само, як рослина приносить квіти – пише К. Юнг – психічне народжує свої символи”, а “культурні символи – важливі складові нашого ментального пристрою” [9, с. 85]. Що ж представляє цей “ментальний пристрій”, або “архаїчні пережитки”, “колективне несвідоме”? Для того, щоб можна було визначити їх зміст, дослідник ввів поняття “архетип”, охарактеризувавши його як опис пояснення платонівського “ейдосу”. Проте точного визначення поняттю “архетип” він не дає. На наш погляд, це пояснюється загальнометодологічним підходом творця “глибинної психології”. Ну а поскільки термін “архетип” відображає зміст “колективного несвідомого”, який в свою чергу виявляється як символ, то відповідно і зміст, і дефініція поняття архетип так само символічно. Так К. Юнг описує архетип як “первісний образ”; тенденцію до утворення певних уяв; інстинктивний вектор; мислеформу; спонукальну специфічну енергію; єдність образу і емоції і тому подібне.

Оскільки архетипів існує безліч, найбільш важливим, об’єднуючим моментом виступає, на наш погляд, їх емоційно-енергетична характеристика. Ми пов’язуємо це з тим, що само “слово” володіє певною

психічною енергією. Підтвердженням цього є те, що у людей, які живуть у первісному суспільстві, предмети навколишнього світу, як і раніше, наділені психічними якостями. Отже, архетип виступає як психічний феномен, що репрезентує “колективне несвідоме”. Архетип – це пучок, або “вичавки” певного роду символів. Іншими словами, з одного архетипу може бути утворено велика кількість символів. Але всі ці символи збігатимуться і об’єднуюватимуться в одному загальному для них архетипі.

Відтак можна сказати, що онтологія символу криється у колективному несвідомому і є психічним феноменом, який конструює, систематизує та направляє повсякденну реальність та суспільне життя в цілому. Як справедливо відзначав Д. Гірц, патерни культури, як “символічні джерела світла”, необхідні, щоб орієнтуватися в світі. “Без них, впорядкованих систем символів, людина і людство були б приречені на хаос безглузвих дій і спонтанних емоцій” [3, с. 128]. Керуючись патернами культури, системами значень, що історично склалися, ми надаємо форму, порядок, сенс і напрям нашому життю.

В залежності від типів дії, символи можна класифікувати на зовнішні і внутрішні. Стосовно сфери повсякденного життя перші виступають як механізм дії і при цьому знімають різного роду соціальні проблеми (завдяки неподільності соціального і політичного простору). Усунення суспільних проблем за допомогою вступу до системи соціальних символічних відносин не є принципово новим вирішенням соціальних конфліктів. Символи внутрішньої стосуються конкретної особи і відносяться до області індивідуально-значущого символічного досвіду, який дозволяє людині формувати своє власне світовідчуття і світобачення.

Не дивлячись на достатньо велику кількість символічних теорій, можна виділити декілька основних моментів. Символ – це конкретна річ, “яка співвідноситься з чимось визначеним у свідомості” [8, с. 129]. Символи задають алгоритми індивідуальної і колективної поведінки, а створюючись в нетрах мислення, вони відтворюються у вигляді ідей, думок і цінностей.

Таким чином, з’ясовуючи сутність символу, можна сказати, що він виступає як одна з суттєвих характеристик свідомості та підсвідомості, які впливають на всі сфери психічного життя та онтологічні практики індивіда. Крім того, оскільки справжнє значення символу є прихованим, то символ впливає на соціальну реальність не через один свій зміст, а й через своє “пред’явлення”, тобто є документом, по якому пізнаються члени якогось окремого співтовариства. Будь то релігійний символ,

або світський, подібно до мітки, посвідчення або пароля – в будь-якому випадку “значення символу засноване на його наявності і пред’явленні та отримує свою репрезентуючу функцію лише шляхом пред’явлення або вислову” [2, с. 117].

Те, що значення символу засноване на його “наявності” і “пред’явленні”, показує, на те, що соціальна символіка має де щось, що вказує на інше, незалежне від неї. А тому, сам символ і є саме буття, що маніфестує. “Пред’явленість” символу полягає у виявленні того, чого немає реально в наявності зараз, але що є наявним у світі. Наприклад, через символ потойбічний світ пред’являється світу потусторонньому. Символ вказує на те, що не може бути схоплене в конкретних життєвих формах, що не володіє характером тілесної конкретності.

Всі ці характеристики дають можливість детермінувати наступне: символ може виступати і виступає як систематизуючий та упорядковуючий елемент, що постулює динаміку людських відносин.

Отже, враховуючи своєрідність символів, ми можемо, по-перше, розглядати їх як інструменти, пов’язані з конструюванням нової реальності, не детермінованими безпосередньо відносинами між людиною і людиною, людиною і природою. По-друге, ми можемо стверджувати, що символи, завдяки людській здатності надавати символічне значення мисленню, діям та предметам, а також сприймати символи, формують певну культуру. По-третє, культура, через символи, упорядковуючи мислення, дозволяє зв’язати в єдине інститути і процеси, упорядковує і самі об’єктивні явища і процеси, вносячи системоутворюючі елементи відповідності ієрархії.

Таким чином, мова йде, по суті, про те, що символ лежить в основі процесу конструювання реальності, виступаючи в якості не тільки фундаментальної основи, але і безпосередньо матеріалом конструювання. Це пов’язано з тим, як вважає Д. Гірц, що “з перших кроків людської історії люди, щоб забезпечити собі інформацію керівництва до дії, були вимушені звертатися до культурних джерел – акумульованої суми символів. Без символів реальність була б хаосом” [3, с. 132]. Символи є не просто корелятами нашого біологічного, психологічного або соціального буття. Вони є інструментами та, водночас, передумовами в конструюванні соціальної реальності.

Завдяки символу ми здатні найбільш адекватно “перевести” на зрозумілу нам мову повідомлення інших народів та культур. Тому міжкультурну комунікацію можна розглядати як символічний процес обміном значеннями між представниками різних культур. А культура представлена у вигляді символічної системи, в якій виражаються ключові ідеї, цінності, норми і стандарти певного суспільства і культури.

В зв'язку з цим, можна виділити наступні типи символів – соціальні, етнічні, міфологічні, релігійні, художні, політичні і державні (останній тип символів складається в тому випадку, якщо культурна спільність є носієм державності). Не дивлячись на те, що в рамках будь-якої символічної системи культури ці типи символів знаходяться в тісному взаємозв'язку і взаємодії, в різні історико-культурні епохи і у різних народів переважають ті або інші типи символів.

Можна сказати, що символи, завдяки своїй функціональності, служать формою для вираження понять та уявлень, які можуть мати різні смислові грані для інтерпретації. Тому розшифровка символу передбачає пізнання відповідно до ідейно-світоглядного контексту. Виходячи з власних уявлень про духовно-світоглядні пласти інших культур, людина може більш повно зрозуміти символіку інших народів. Так, символи покликані бути способом усвідомлення ідей і цінностей, прийнятих в певній культурі, в рамках якої індивід проходить соціалізацію. В цьому випадку символи мають певні традиції тлумачення свого змісту, які закріпилися в системі наук, релігії, філософії, мистецтві. Також символи допомагають індивіду засвоїти і прийняти базові поняття, норми і цінності своєї культури. Символ виявляється адаптивним механізмом залучення людей до певних способів сприйняття і пізнання світу. Виконуючи роль засобів адаптації до світу і культурного середовища, символ задає таку поведінку, яка збігається з ритмом життєдіяльності колективу та природи.

Символи виступають засобом об'єднання людей у соціальні групи і спільноти, способом ідентифікації індивідів. Вони фіксують соціальні статуси індивідів, а також є вираженням соціальних зв'язків і стосунків. Не остання роль символу у встановленні міжкультурної комунікації не лише між індивідами і групами в межах єдиного культурного простору, але і між різними культурами. Міжкультурна комунікація – важлива ланка міжкультурної взаємодії, в ході якої здійснюється процес передачі і обмін повідомленнями (знаннями, відчуттями, духовним досвідом тощо) між культурними суб'єктами за допомогою спеціальних знакових засобів (природних і штучних мов). Повідомлення є текст, який може бути прочитаний представником іншої культури лише на основі адекватного пізнання його знаково-символічного змісту.

В процесі міжкультурної комунікації завжди є ризик того, що її учасники можуть вкладати різні сенси в один і той же символ. Тут виникає проблема культурних різночитань в інтерпретації символу, що обумовлене культурними відмінностями між суб'єктами комунікації. Можливі соціально-психологічні реакції індивідів по відношенню до “чужих” культур (культурний шок, етноцентризм).

Комунікація між суб'єктами зі схожим культурним базисом відбувається значно легше. Вказується на те, що ступінь схожості (розрізнення) культур, що зіставляються, може бути різною. Полярними в такому зіставленні будуть: дуже близькі культури – максимум схожості і мінімум відмінностей; дуже далекі культури – мінімум схожості і максимум відмінностей. Ознаки міжкультурних відмінностей інтерпретують як відмінності вербальних і невербальних кодів у специфічному контексті комунікації. Незнайому культуру слід розглядати як систему, що самоорганізується, має специфічний для неї набір кодів, що є для іншої окремої культури “чужими”. Процес розуміння незнайомої культури є розшифровка “чужих” кодів, перетворення їх в свої “власні”.

Серед труднощів міжкультурного спілкування слід назвати, перш за все, різного роду комунікативні бар'єри – мовні, релігійні, політичні тощо. Ці бар'єри особливо явно проявляються на міжрегіональному, міжнаціональному, міжцивілізаційному рівнях комунікацій. Ось в таких ситуаціях і зростає роль і значення культурних символів – прадавніх та універсальних засобів комунікації. Саме через символи народи, що мають різні мови і культуру, можуть сформувати той смисловий простір, в якому буде простіше знайти взаєморозуміння. Символи не лише акумулюють соціокультурний досвід життєдіяльності певної спільноти, але й виконують комунікативно-інформаційну функцію і, тим самим, сприяють взаємообміну ідеями і цінностями як всередині, так і в міжкультурних контактах. Міжкультурна комунікація ґрунтується на символічній взаємодії суб'єктів інтеракцій, культурні відмінності яких можна розпізнати під час розкриття смислового змісту символів.

Отже, можна зробити **висновки** про те, що символи в міжкультурній взаємодії займають важливе місце. Вони здатні забезпечити змістовним способом вираження не лише знань та уявлень, але і відчуттів, інтуїтивних прозрінь, містичного досвіду, здатні впливати як на раціональну рефлексію, так і на чуттєво-емоційний рівень. Символ – прадавній винахід. Завдяки своїй вкоріненості в буття, він покликаний не тільки бути певним способом “входження” людини в соціо-культурний світ, але й дозволяє її учасникам спілкуватися не лише в безпосередній взаємодії, а й крізь час і простір, тобто проявляє свій антропологічний вимір. Розширення і поглиблення процесу міжкультурної комунікації сприяє взаємозбагаченню культур, їх глибокому і всезагальному взаємопізнанню. Звідси виникає потреба в пошуку символів, здатних стати духовно-етичною опорою для подолання негативних явищ в соціокультурній сфері життєдіяльності як окремих народів, так і в цілому у світі.

Література

1. Бенуас, Л. Знаки, символы и мифы [Текст] / Л. Бенуас. – М. : АТС, 2006. – 158 с.
2. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / пер. с нем. [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1998. – 704 с.
3. Гирц, Д. Влияние концепции культуры на концепцию человека// Антология исследований культуры [Текст] / Д. Гирц. – СПб. : Университ. книга, 1997. – Т. 1. Интерпретация культуры. – 728 с.
4. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке [Текст] / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – 472 с.
5. Кассирер Э. Философия символических форм [Текст] / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. – Т. 2. – 279 с.
6. Леви-Стросс К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.
7. Лотман, Ю. М. Символ в системе культуры [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. – Таллин : Александра, 1992. – Т. 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 191–199.
8. Мамардашвили М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символизме и языке [Текст] / М. Мамардашвили, А. Пятигорский. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 275 с.
9. Юнг К. Г. Архетип и символ [Текст] / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1991. – 304 с.
10. Duncan H. D. Symbols in society. – N. –Y., 1968. – 267 с.

Summary

Boyko, Olga. Symbol is in cultural communication.

The article is devoted to the analysis of concept “character”, his nature, to the changes that to transformation on the modern stage of development of society. A role is rotined that value of symbol in to cultural communication between people and states, in organization of the social world and maintenance of practices of daily occurrence.

Keywords: symbol, archetype, cultural communication, social reality.

Отримано 25.11.2011

УДК 165.72:168.35

Олександр КОБЯКОВ, Олександра ТРОХИМЕНКО

НІГІЛІЗМ І РЕЛЯТИВІЗМ СОФІСТІВ ЯК ПОПЕРЕДНИКИ АНТИЧНОГО СКЕПСИСУ

У статті досліджено питання, що залишається спірним і нині. Це теорії софістів, або, як їх ще називають, вчителів мудрості. Вони заснували викладацьке ремесло та започаткували багато наук, що й досі існують. Акцентується їхній вплив на епікуреїзм, агностицизм, скепсис та навіть на сучасну філософію.

Ключові слова: софісти, релятивізм, нігілізм, евдемонізм, скепсис, істина.

Постановка проблеми. Історія людської думки часто здається нам лінійно-вихідною, монотонно-поступовою. Нас взагалі тішить

переконання, що ми є інтелектуальним продуктом минулих епох; наш оптимізм надихає нас вірити, що ми розумніші за попередників, вільні від їхніх помилок, значно ближчі до істини. Ніж вони. З іншого боку, дивлячись назад, ми споглядаємо в минулому класику – дещо усталене, тривале, стійке, що служить зразком і що є настільки зрозумілою самою по собі готовою істиною, що і вивчати її слід так, щоб не відстати від інших компетентних людей – за умови, що ця “позавчорашня” класика є модною. Як дотепно зауважує Жан-Поль Дюмон, це відбувається тоді, коли вивчення історії філософії-з поваги до неї – підмінило собою розміркування про поставлені нею проблеми [5, с. 145].

За такого підходу у античній філософії, наприклад, ми бачимо Сократа, Платона, Аристотеля, можливо стоїків і Епікура, а на останок – величезну неоплатонічну споруду, що виросла над руїнами класичної старожитності. І стає малозрозумілим, випадковим, акцидентальним існування на тілі грецької думки таких “плям” як софістика і скептицизм.

Але якщо історія людської думки не є лінійною і піддається опису через більш складну модель? Якщо періоди розвитку змінюються інтервалом занепаду. Коли накопичення людської мудрості обертається в її кризу? Більш того, ці кризи і здавалось би, “глухі кути”, є не лише необхідним моментом розвитку. Але й служить своєрідним катарсисом, коли уламки минулої пишноти треба прибрати, щоб дати дорогу свіжій сміливій людській думці.

Аналіз актуальних досліджень. Фактичними “провалами” в традиції (як хибній, так і відносно істинній) видається філософія софістики і генетично зв’язаний з нею античний скепсис, хоча дослідженнями їх творчості в минулому певною мірою й переймалися В. Віндельбанд, С. Трубецької, М. Філіпов, Е. Целер, О. Чанишев та ін. Їхнім живильним середовищем є антиномічність, труднощі людського пізнання: живе життя складніше за будь-які схеми.

З огляду на це й на глобалізаційні виклики людському інтелектові аналіз цих нібито “маргінальних” течій античної думки у їх генетичному взаємозв’язку видається актуальним, що й стало **метою** даної праці.

Виклад основного матеріалу. Протягом V–IV ст. до н.е. відбувається духовна революція античності, наслідком якої є поява нового типу особистості: людини, що може приймати не підтримані традицією рішення. Відбувається перехід до наукового способу одержання знань. Формується філософія як особливий спосіб пізнання світу, розробляються соціальні практики, в яких обробляються технології мовного впливу на емоційні та етичні сфери людини (риторика, педагогіка, ораторське мистецтво). Ця школа як тип більше нам зрозуміла і вона є необхідною ланкою в загальній історії античної естетики. Про софістів

можна сказати навіть більше. Вони дуже близькі до західно-європейських просвітників, тому що сама грецька софістика є без сумніву грецьке Просвітництво. Саме в античний період були поставлені питання мистецтва та естетики. Ще в античності визначилися два протилежні філософських підходи при тлумаченні проблем мистецтва, мови, знаків: з одного боку лінія матеріалізму (Геракліт, Анаксагор, Демокріт, Епікур, Аристотель та інші), а з іншої – лінія ідеалізму (Піфагор, софісти, Платон, скептики та інші). Саме друга, ідеалістична лінія була одним із найстаріших джерел семантичної філософії мистецтва. Вільне, грайливе поводження софістів зі словесністю, їх поетичний стиль бентежить філософів, що намагаються систематизувати знання та виробити логічний метод. Провокуючі методи софістики для критичного мислення та у пов'язаних з цим областях практики. Вивчення їх аргументації може допомогти розвитку системних моделей аргументації. Експресивні методи софістики діють на психіку, і це використовується в практичній психології.

Також вчення софістів викликає стільки суперечок і через те, що дуже мало що після себе вони залишили, багато творів не збереглося, є тільки відгомін про те, що вони були. Мало того, що не всі роздуми та теорії збереглися. Про багато поглядів та розмірковувань нам доводяться лише здогадуватися. Так прикро, що ми вже ніколи не зможемо прочитати ті навіки загублені, знищені твори у повному обсязі. Там, мабуть, було написано багато талановитого, красивого та сміливого, але нам доводиться обмежуватися фрагментами, в яких майже не було естетичних суджень.

Глобалізація розширила зв'язок між наукою і мистецтвом, який раніше був між філософією і наукою, залучаючи до дискусій такі сфери, як релігія, містика, духовні та соціальні практики. Труднощі в перекладі можна пояснити різницею культурних традицій.

Незначні елементарні знання (читання, писання, рахування) разом з музикою і гімнастикою складали всю освіту юнацтва. Це вже не задовольняло підвищеним потребам політичного життя та розумовим запитам. У відповідь на цю потребу з'явилися люди, яких називали мудрецами або софістами. Слова “софіст”, “софістичне” та “софістика” мають свою історію, яку потрібно знати, щоб не загубитися у звичних асоціаціях. Слово “sophistos” або софіст, походить від sophos (мудрий), та від дієслова sophisomai (мудрствувати); це означає великого, хто досяг відомої досконалості у чомусь, тобто в якійсь області. Цю назву застосовували і до великих поетів, філософів, музикантам, і до відомих нам мудреців. Зазвичай блукаючи із міста в місто, вони пропонували свої знання, за які брали доволі високу плату. За це часто засуджувалися. Сократ, Платон та Аристотель критикували софістів, які перетворили науку в ремесло і відняли в неї безкорисливе мистецтво [6, с. 180].

Найбільш відомими філософами-софістами були Протагор, Горгій, Гіппій, Продик, Антифант, Ксеніад та філософи молодого покоління: Фразимах, Критій та Каллікл. Софісти ставили перед собою проблеми суспільства, держави та моралі, а також проблему природи та пізнання. Перша проблема пов'язана із загальною антитезою природи та мистецтва. Природні закони незмінні, а штучні змінні. Відповіді на питання позиції природи та мистецтва шукали Продік, Гіппій та Фразимах.

Продік із Кеоса багато чого зробив як натурфілософ, про цей бік його наукової діяльності свідчать дві його книги: "Про природу", "Про природу людини". Також Продік досліджував синоніміку (зіставлення слів однакового значення та розпізнавання їх відтінків) і першими почав вивчати форму мови [9, с. 678]. Його світосприйняття було песимістичним. Він чітко розумів гіркоту людського існування. У своєму вченні про мораль він ввів поняття, яке грало велику роль у кініків, поняття байдужості речей самих по собі; вони набувають цінності тільки при правильному розумному використанні [8, с. 350–352].

Гіппій з Еліди займався астрономією, геометрією, арифметикою, фонетикою, ритмікою, живописом, хронологією, метрологією, синематикою, поезією тощо. Звичайно, цінність цих знань була неоднаковою. Але не приділяти уваги цьому софісту неможливо. Гіппій йікавився історією та традиціями інших народів, що дало поштовх для вивчення протиставлення природи та мистецтва. Його життєвою метою, як і у кініків, що перебували під його впливом, було "самовдоволення".

Друга проблема має гносеологічне спрямування. Їх дослідженням займалися Протагор і Горгій. Протагор сформулював сутність софістичного напрямку: "оскільки всі речі перебувають у постійній зміні й оскільки цієї миті річ уже не є тією, якою вона була в найближчому минулому і якою буде в найближчому майбутньому, і оскільки водночас безперервно змінюється й стан суб'єкта пізнання, то всі наші думки про речі істинні тільки згідно з суб'єктивним уявленням і мають значення тільки для того, хто їх такими визнає" [4, с. 455–460].

Отже, ми не маємо достатньої підстави вважати одні думки істинними, інші – хибними. Оскільки істинним є все, що видається таким даному суб'єктові й у даний час, то всі думки однаково істинні; з однаковим правом про одну й ту ж саму річ можна говорити "pro" й "contra", неможливі ні помилки, ні заперечення. Таким чином, різниця наших думок залежить від різних станів суб'єкта мислення, і ми не маємо критерію протиставлення однієї думки іншій. Істина в пізнанні відносна, оскільки залежна від умов, місця, часу та від людини [3, с. 245–247].

Далі Протагор доводить свою тезу: “Істина – поняття суб’єктивне, і що одному може видатись істинним, те іншому здатися хибним. Як той, у кого здорове тіло, не відчуває того, що відчуває той, у кого тіло хворе...”.

Отже, наука, заснована на твердих об’єктивних принципах, зникає в хаосі індивідуальних думок. Тому про істину говоримо лише відносно; можна сказати – скільки людей, стільки й істин [7, с. 320].

Релятивізм Горгій суттєво відрізняється від вчення Протагора. Шанувач традицій елеатів, він заснував свій релятивізм, що переходить в агностицизм, не на слабкості чуттєвого пізнання, а на перешкодах, в які потрапляє розум, коли наважується досягнути суперечливий світ. Якщо Протагор учив, що все істинне, то Горгій – що все хибне. На відміну від елеатів, що ототожнювали мислення, буття та мову, він відірвав мову від мислення та мислення від буття. Суть його вчення зводиться до трьох тез: 1) Ніщо не існує; 2) Якщо воно навіть існує, то непізнаване; 3) Якщо воно пізнаване, його неможливо пояснити чи досягнути іншим (11, с. 367–369).

Перша теза заснована на тому, що не можна довести ні того, що буття не існує, і що буття існує і небуття не існує. Відтак буття вічне і немає його становлення чи зникання. І у сущого немає початку, тобто воно безмежне. Якщо буття безмежне, то за Горгієм, його ніде немає, а якщо ніде немає, то взагалі не існує.

Друга теза нагадує слова Парменіда “Мислення і буття є одним і тим же”, “Непізнаним і неосмисленим є небуття”. Горгій наполягає на розбіжності існуючого з мисленням. Можна уявити, що людина літає. Але ця думка про неіснуюче, про небуття. Якщо можлива думка про небуття, то не може мислитися існуюче, буття. А якщо істинне не мислиться, то воно неосяжне.

Третя теза виходить із того, що він формулює і доводить цінну думку. Ми хочемо пізнати існуюче думкою або виразити словами. Але існуюче не співпадає з думкою і тим більш зі словом, тому якби існувало знання про існуюче, воно було б незрозуміле для інших.

Таким чином Горгій вчить покладатися на своє чуттєве пізнання. Його теорії знайдуть своє продовження у Епікура. Цікавою є відмінність епікурейців від софістів в їх ученні про державу. Вона полягає в тому, що в софістів держава починається із договору найслабших проти сильних (силою є право), а в епікурійців не лише найслабші, а людина загалом має потребу встановити норми суспільних відносин. Софісти кажуть про силу, епікурійці – про потребу, для задоволення якої необхідно укласти договір, щоб сильний не ображав слабого.

Софісти грають величезну роль в світовій філософії взагалі. Їх вплив на риторику, діалектику, логіку, скепсис, граматику, літературу, а методично і на скепсис і агностицизм, неосяжний. Їх ідеї дивують своєю оригінальністю, а деякі й досі незрозумілі філософам-сучасникам.

Школа скепсису була заснована трохи раніше стоїчної та епікурейської. Вона була дуже близька до цих шкіл, особливо до останньої, за своїм практичними задачами та метою. Видатний український філософ ХІХ ст. Памфіл Данилович Юркевич взагалі вважав скептицизм третьою формою грецької софістики.

Засновником школи був Піррон із Еліди. Щоб щасливо жити, потрібно зрозуміти: які властивості речей; як нам ставитися до них; яку користь нам може принести це ставлення до речей [2, с. 233–242].

Піррон відповідає на ці запитання так:

- 1) властивості речей нам невідомі, тому що ми бачимо їх такими якими вони нам здаються;
- 2) єдиним правильним відношенням до непізнаних речей є остаточна відмова від суджень взагалі;
- 3) якщо ми утримуємося від суджень про речі, то результатом цієї дії буде *атараксія*, спокій душі.

Продовження софістичних традицій більш помітне у Карнеада з Кірені, що заснував Нову Академію. Карнеад вивчав питання про можливість знання в більш загальній формі та критикував теорії попередніх філософів. Знання, за його теорією, принципово неможливе, оскільки будь-яке істинне уявлення обманює нас [10, с. 530].

Використовуючи софістичну антиномію “природи” та “мистецтва”, Карнеад критикує моральні поняття. Відомі дві його лекції, прочитані у Римі: одна в захист справедливості, а друга – проти справедливості. У промовах Карнеада, усе обертається довкола користі й справедливості. У людському суспільстві дано два роди ідей: одні зводяться до ідей справедливості, інші до ідей інтересу. Отже, справедливість суперечить інтересові. Однак у чому непорозуміння? За Карнеадом, все показує на факт збагачування народу, на факт політичний.

Він дивився на державу як на таку, що заснована на абсолютних засадах права. Держава, як всі тіла Всесвіту, формується фізіологічно. В неї різні складові: моральні, релігійні та фізичні. Основа її єдності складається з безлічі різних начал. Справедливість є лише однією з них. Це величне ставлення до справедливості, ми бачимо у Епікура. Держава у нього є необхідним злом. Необхідним, бо протистоїть особистості, але захищає її від правопорушень та злочинів, жертвою яких вона може стати. Метою законів є охорона суспільства від правопорушень, від яких

тільки розумні утримуються добровільно, розуміючи їх шкідливість, тоді як маса утримується від них тільки через покарання. Тому потрібно додержуватися законів, оскільки при їх порушенні ніколи не можна почувати себе вільним від страху перед покаранням. Девіз мудреця – живи непомітно [9, с. 342].

Історичне значення скептицизму Карнеада дуже важливе. Він проливає світло на всю давню філософію й є ніби перехідною, розмежувальною лінією, що відокремлює її від християнства. На скептицизм Карнеада прихильно дивилися і християнські богослови. Вони тож визнавали скептицизм рушієм людства в його розвитку [1, с. 103].

Зрозуміло, що софіст має утратити будь-яку віру в істину та можливість достовірного пізнання. Теорії софістів усе більш і більш відокремлюватися від попередніх метафізичних та фізичних теорій, у той же час, розповідаючи своїм слухачам про невиправні протиріччя цих теорій. Також софісти були достатньо вправними промовцями, щоб довести суперечливі положення про один и той самий предмет. Тому запитання софістів, їхнє теоретичне пізнання повинні були з психологічною незворотністю привести до скепсису.

Цей скепсис складає теоретичні положення усієї софістики. Не зважаючи на те, що негативні теорії пізнання наступних поколінь мудреців були не завжди коректними, не можна не визнати усього їхнього наочного значення в тому вигляді, у якому ми їх знаходимо, у Протагора та Горгія.

Протагор будує своє скептичне бачення людського пізнання на головному положенні Геракліта “про вічний потік речей”, наголошуючи ще більше на співвідношенні речей, внаслідок чого кожна річ не стільки володіє буттям, скільки в кожен даний момент лише з’являється – внаслідок відношення до неї інших речей.

Із цього випливає, що взагалі ні про яку річ не можна говорити, що вона таке сама по собі, але тільки в крайньому випадку можна сказати, чим вона стає у своїх позиційних відношеннях до інших речей. Але релятивізм Протагора отримує ще більше значення, тим що під своє вчення про всезагальний рух він підводить і споглядальне сприйняття.

Також велику роль відігравав сенсуалізм Протагора. За його теорією, кожне окреме сприйняття показує тільки те, якими предмет постає у даний момент сприйняття. Скептичні теорії Протагора проводились у серйозному науковому дусі, і утворивши фундамент скепсису.

Згадаємо Горгія, який вважав сумнівним будь-яке судження, де предмет і суб’єкт не абсолютно рівнозначні між собою, і Протагора, який засумнівався навіть у математичних розрахунках. Скептицизм

Горгія був породжений труднощами пізнання. Як із небуття уявлень ви-йти до самих об'єктів, до буття? Те, що міститься у свідомості, не є ще реальний світ? Важко передати в слові думку, якщо вона відмінна від нього.

Софісти започаткували не тільки скепсис, а й агностицизм. Відомо, що агностицизм (з грец. – не пізнаний) – напрямок філософії, що заперечує можливість об'єктивного пізнання навколишньої дійсності суб'єктом через власний досвід. Термін був введений у застосування професором Томасом Хакслі на зібранні Метафізичного Товариства в 1876 р. Він вважав, що агностик – людина, що відмовилась від пов'язанної з Богом віри і впевнена в тому, що первинний початок речей невідомий, бо не може бути пізнаним. Іншими словами, агностик – це людина, що вважає, що довести існування або неіснування Бога неможливо. Також Хакслі зазначив, що цей напрям можна помітити вже в античній філософії, зокрема у софістів, особливо у Протагора та в античному скепсисі [8, с. 389].

Підведемо підсумки софістичного скептицизму. Різні його прояви властиві усій античній філософії, ще Ксенофан із Колофона, сучасник Піфагора, писав: “істини точно ніхто не пізнав і не дізнається від людей про богів та про усе, про що я тільки і міркую: якщо хтось і досягне цього знання, то не зрозуміє, бо у всьому догадки бувають” [10, с. 349]. Скепсис софістів походить із їх раціоналізму, грав будівну роль наукового методу. Заперечуючи існування загально прийнятих істин, софісти сильніше своїх попередників, філософів-натуралістів, підкреслювали значення метода відбору та групування матеріалів, що тоді було великим науковим прогресом. Тільки володіння філософським методом, вчили софісти, дозволяє об'єднати усе різноманіття соціальних явищ. Знання допомагає в організації природних здатностей людини, які можна використати для пристосування до важких умов навколишнього життя. Людина з освітою – це людина, що вміє встановлювати правильне відношення до соціальної сфери, що його оточує. Такі основні положення софістики, що віддзеркалилися у висновках софістів. Не можна сказати, що наступні вчені, включаючи Платона і Аристотеля, додали до цього вчення про метод щось принципово нове.

Головне в скепсисі софістів – це небажання приймати що-небудь на віру, принципове протистояння легковір'ю, а тому і усякому упередженню. Ця позиція була принципово нова. Погодимося, що якщо мати на увазі конструктивний скепсис, то софістика являє собою вершину наукової доброчесності. І сьогодні різні ірраціональні вірування розповсюджені винятково широко. Однак важливо, що поряд з усім цим

розповсюджується раціональний скепсис, який став невід’ємною частиною сучасного світосприйняття.

Інакше оцінює софістів Б. Рассел. Він бачив перевагу софістів в їх інтелектуальній чесності. На його думку, “пошук істини, коли він відбувається відверто та щиро, повинен ігнорувати моральні роздуми”. Не можна знати наперед, де знаходиться істина щодо того, що в суспільстві вважається повчальним. Софісти були готові слідувати за доказами, куди б вони їх не завели. Часто саме це приводило їх до скептицизму.

Софісти підготували скепсис. Їх суб’єктивізм звичайно повинен був привести до твердження відносно знання і неможливості об’єктивної істини. У етичній та релігійній вченні Протагора містило у собі елементи скепсису. Молодше покоління софістів – наприклад Горгій із Леонтин та Гіппій із Еліди – служать втіленням найчистішого заперечення, хоча їх заперечення мало догматичний характер, їм бракувало лише серйозності переконання для того, щоб бути скептиками. І допіру Піррон надав скепсису практичного характеру [1, с. 365–374, 432–445].

Найбільш правильною є можливість більш обмеженого знання та його ролі в житті. Хоча очевидно, що повністю позбавитися від знання неможливо. Людина поки живе, відчуває потребу в знаннях про природу та суспільство. Релятивізм софістів служить джерелом античного скепсису. Скептики вважали, що речі не можуть бути досягнуті не почуттям, ні розумом, а тому ми можемо вибрати якесь знання на власний розсуд. Оманливі не тільки відчуття, а й розум. Якщо логічне пізнання будується на доказах, має бути істина, на яку вона спирається, але ця істина повинна бути обґрунтована іншою істиною. Тому ніяке судження не можна визнати істинним. Тож ні софісти, ні скептики не заперечували пізнання повністю, а лише відкидали можливість істинного, достовірного пізнання та його загальну значимість. Вони ігнорували його відносну стійкість.

У філософії та науці релятивізм та скепсис зіграли позитивну роль, підставивши цим під сумнів усе, що приймалося на віру без раціонального обміркування, та висунули важливі філософські проблеми. Різниця між софістами та істинними скептиками полягала в тому, що хоча і ті, і інші були впевнені у безрезультатності знання, однак якщо скептики вдовольнилися, цим переконанням, то софісти були впевнені у безплідності будь-яких спроб оволодіти таємницями Всесвіту. Звернувши увагу на своє відношення до інших людей, вони посвятили себе вивченню політики та риторики. Якщо немає можливості знайти істину, вважали софісти, то залишається діяти на людей силою переконання.

Висновки. Отже, якщо вся досократівська філософія є грецьким відродженням з переходом в антитезу раціоналізму та емпіризму, то софісти – це як раз типові просвітники, тобто скептики, індивідуалісти

та раціоналісти. Що стосується скептиків, то все більше людей приєднуються до цієї школи. Антиморальність суспільства, злочинність, ріст епідемій, війни, економічна криза, неповага до духовних цінностей та інше примушує багатьох стати на бік скепсису. Якщо поміркувати, то можна побачити вплив софістики не тільки на сучасну філософію, а й на сучасну політику. Завдяки талановитим риторам, що пишуть промови політикам, чуються красномовні обіцянки про щасливе майбутнє, особливо під час виборів. Втім депутати самі не вірять в те, що говорять. І народ вже не сподівається на зміни... Люди думають, що цим зможуть відгородитися від некомфортної дійсності. Зрештою скепсис – це вже початок якоїсь віри...

Література

1. Асмус, В. Ф. Античная философия [Текст] / В. Ф. Асмус. – 2-е изд. – М., 1976. – 530 с.
2. Виндельбанд, В. Г. История Древней философии [Текст] / В. Г. Виндельбанд. – К. : Тандем, 1995. – 345 с.
3. Горбачёв, В. Г. История философии [Текст] / В. Г. Горбачёв. – Брянск : 1998. – 550 с.
4. Гомперц, Т. М. Греческие мыслители [Текст] / Т. М. Гомперц. – Мн. : Харвест, 1999. – 764 с.
5. Дюмон, Ж.-П. Античная философия [Текст] / Ж.-П. Дюмон. – М. : Астрель: АСТ, 2006. – 156 с.
6. Льюис Д. Г. Античная философия: от Фалеса до Сократа [Текст] / Д. Г. Льюис. – Мн. : 1997. – 455 с.
7. Спиркин, А. Г. Философия [Текст] / А. Г. Спиркин. – М. : 1998. – 457 с.
8. Трубецкой, С. Н. Метафизика в Древней Греции [Текст] / С. Н. Трубецкой. – М. : Мысль, 2003. – 589 с.
9. Филипов, М. М. История философии: начало [Текст] / М. М. Филиппов. – М., 1971. – 340 с.
10. Фролова, И. Т. Философський словник [Текст]. – М. : 2001. – 1300 с.
11. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии [Текст] / А. Н. Чанышев. – М. : Вища шк., 1981. – 374 с.
12. Юркевич, П. Д. Історія філософії права: філософський щоденник [Текст] / П. Д. Юркевич. – К. : Український світ, 2000. – 467 с.

Summary

Kobyakov, Alexander, Trokhymenko, Alexander. Relativism and nihilism, of sophists as the predecessor of the ancient skepticism.

The article examines the question that still remains controversial. This theory of the Sophists, or as they are called teachers of wisdom. They set up the teaching profession and started a lot of science that still exist. Emphasis is placed on their impact on epikuryzm, agnosticism, skepticism, and even current philosophy.

Keywords: *sophism, relativism, nihilism, evdemonizm, skepticism, truth.*

Отримано 25.11.2011

УДК 130.2:930.1

Ганна КОРЖ

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ТРАНСФОРМАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

Формування постмодерністського мислення є актуальним для відродження української культури, визволення її від панування ідеологічних кліше, стереотипів. У статті здійснено аналіз конфігурації історичної пам'яті у контексті постмодерністської парадигми.

Ключові слова: історична пам'ять, постмодернізм, реальність, метафора.

Постановка проблеми. На початку ХХІ століття суспільство все більше усвідомлює зростання активності історії, могутня різнопланова дія якої впливає на політичне і культурне життя країн. Водночас, сучасний історичний дискурс зазнає впливу загальнокультурних тенденцій і дедалі частіше характеризується як постмодерністський.

Головний виклик постмодернізму в історичній думці спрямований проти метанаративів, які розглядають історію як єдиний прогресивно поступальний процес, проти уявлення класичної науки, яке зберігається в сучасній історіографії, що історична реальність є зовнішньою щодо суб'єкта, що пізнає, тому історія виступає не чим іншим як реконструкцією минулого. Постмодерністська парадигма, на відміну від класичної методології, тлумачить реальність минулого не як об'єктивну, а як таку, що конструюється мовною та дискурсивною практикою. Мова йде про те, що суб'єкт пізнання знаходиться в середовищі певної мовно-культурної реальності, яка виявляє себе у прихованих лінгвістичних структурах людського мислення, в ідеологічних, ціннісних поглядах автора, в підпорядкованості культурним особливостям часу, які стають передумовою уявлень дослідника.

Постмодернізм як філософія і загальнокультурна течія вплинув головним чином на теорію історичного пізнання. У новітній історіографії сформувались дві течії, в яких виявився потужний вплив постмодерністських тенденцій: нова культурна та нова інтелектуальна історія. Синтез цих течій є плідним в дослідженні царини історії історичної свідомості, зокрема історичної пам'яті.

Аналіз актуальних досліджень. Дискурсивний простір пам'яті формувався поступово. Нині постійно розширюється, оновлюється і модифікується список "батьків-засновників" memory studies, серед них – Ф. Ніцше, Дж. Г. Мід, Ст. Бен'ямін, Л. С. Виготський та ін. Цікаві думки, що ретроспективно вписуються в "меморіальну парадигму", можна виявити у К. Маркса і Г. Зіммеля [1, с. 24].

Починаючи з середини ХХ століття, філософи, історики, соціологи звертались до феномена історичної пам'яті, що знайшло своє відображення в роботах європейських науковців – В. Вернера, В. Вжоска, О. Гнатюк, Е. Гобсбаума, С. Єсельчика, Р. Козеллека, П. Коннертона, П. Нора, П. Рікера, Й. Рюзена, Р. Стобецького, М. Хальбвакса, П. Хаттона; українських науковців – О. Антонюка, Г. Бондаренка, В. Жадька, Ю. Зерній, М. Козловця, Г. Коньшиної, І. Кресіної, Л. Нагорної, М. Рябчука, Н. Яковенко; російських науковців – А. Васильєва, А. Полетаєвої, Л. Рєпіної, І. Савельєвої, Ж. Тощенко та інших.

Мета статті – враховуючи множинність репрезентацій історичної пам'яті в полі культури артикулювати її зміст у класичному та пост-модерністському філософських дискурсах.

Виклад основного матеріалу. Дефініція історичної пам'яті з'являється в модерній культурі ХІХ століття для позначення певного простору людських уявлень про минуле. Перехід від бачення пам'яті як феномена індивідуальної свідомості, що локалізована в голові людини, і є статичним сховищем “слідів”, інформаційних відбитків, до розуміння того, що зміст пам'яті, структуризація, пригадування або забуття інформації в значній мірі визначається ззовні, пануючими в соціальній групі нормами, потребами поточної політичної ситуації тощо, пов'язаний з іменами французького філософа, соціолога, соціального психолога М. Хальбвакса (1877–1945) і німецького мистецтвознавця А. Варбурга (1866–1929) [1, с. 24, 25].

М. Хальбвас був учнем філософа-інтуїтивіста Анрі Бергсона і одного із засновників французької соціологічної школи позитивізму Еміля Дюркгайма. М. Хальбвас розглядав історичну пам'ять як соціальне явище, як уявлення соціальної групи про своє минуле. Він вважав, що “історія зазвичай починається в той момент, коли закінчується традиція, коли затухає або розпадається соціальна пам'ять”. Тобто історична пам'ять являє собою далеке минуле, яке вже не існує як колективна пам'ять і з яким утрачено живий контакт. Крім того, колективна пам'ять складається з численних голосів різних груп, тоді як історичний наратив монолітний [11].

В праці “Соціальні рамки пам'яті” М. Хальбвас для аналізу суспільної складової індивідуальної і групової пам'яті використовує поняття “рамки”. “Найчастіше я згадую про щось тому, – пише дослідник, – що до цього спонукають мене інші, що їх пам'ять допомагає моїй пам'яті, а моя пам'ять спирається на їхню пам'ять... В такому сенсі виходить, що існує колективна пам'ять і індивідуальні рамки пам'яті, і наше індивідуальне мислення здібне до спогадів, оскільки воно поміщене в ці рамки і бере участь в цій пам'яті” [12, с. 28, 29].

Концепції М. Хальбвакса і А. Варбурга так або інакше пов'язані з “реалістичною” тенденцією в соціальній думці, схильній приписувати реальне буття колективній суті, колективній свідомості. М. Хальбвакс вийшов із школи Е. Дюркгайма, який стверджував, що суспільство і уявлення, які виробляються ним, – “реальність особливого роду”. А. Варбург, спадкоємець німецької ідеалістичної філософії, допускав існування “колективної душі”, на якій яскраві події минулого залишають “відбитки” [1, с. 29].

Найбільш послідовним продовжувачем традиції Е. Дюркгайма у вивченні носіїв пам'яті в сучасних меморіальних дослідженнях можна вважати американського вченого П. Коннертона. Для нього соціальна пам'ять – це, перш за все, система церемоній, ритуалів і тілесних практик, за допомогою яких визначена соціально значуща інформація закріплюється, використовується і передається. Дослідник підкреслює, що історична реконструкція не залежить від соціальної пам'яті. Але, незважаючи на це, практика історичної реконструкції може отримувати подальший направляючий поштовх від пам'яті соціальних груп. Своєю чергою, і пам'ять соціальних груп може набирати певної форми в залежності від практики історичної реконструкції [6, с. 32, 33].

Наголос М. Хальбвакса на соціальній контекстуалізації індивідуальної пам'яті вплинув на французького дослідника П'єра Нора. Його знаменита серія книжок “Місця пам'яті” була спробою описати розмаїття французьких пам'ятників, місцевостей та образів як “місць” пам'яті, які колись були живою колективною, але вже давно перетворились на інституалізовану історичну пам'ять. У цій інтерпретації сучасна колективна пам'ять охоплює як історичну пам'ять – наші знання про минуле, так і соціальну пам'ять прожитого нами досвіду, але остання приречена зникнути, а на її місці в наступних поколіннях постане наукова історична пам'ять про наші часи [2, с. 27]. У понятті “Місця пам'яті” втілена єдність духовного і матеріального порядку, яка з часом і за волею людей стала символічним елементом спадщини національної пам'яті спільноти.

“Всі історичні і наукові підходи до пам'яті, – пише П'єр Нора, – будь їх предметом пам'ять нації або соціальних ментальностей, мали справу з *realia*, з самими речами, гранично живу реальність яких вони прагнули пізнати. На відміну від всіх історичних об'єктів, місця пам'яті не мають референції в реальності. Або, швидше, вони самі є своєю власною референцією, знаками, які не посилають ні до чого, окрім самих себе, знаками в чистому вигляді. Це не означає, що у них немає змісту, фізичного існування та історії, зовсім навпаки. Але місцями пам'яті їх робить якраз те, завдяки чому вони вислизають від історії” [7, с. 48, 49]. Отже, ми бачимо, як поступово з'являється проблематизація історичної

пам'яті, що пов'язана з втратою довіри до метанаративів в ситуації постмодерну.

Варто зазначити, що останнім часом у соціально-гуманітарних науках спостерігається “меморіальний бум”, який привів багатьох дослідників до висновку, що на сьогоднішній день сформувалася (або формується) нова парадигма соціально-гуманітарних досліджень, пов'язана з поняттями “пам'ять”, “спогад”, “забуття” [1, с. 19].

Ця тенденція виявляє себе зокрема через термінологічні неологізми, такі як “соціальні рамки пам'яті” (М. Хальбвакс), “культурна пам'ять” (Я. Ассман), “місця пам'яті” (П. Нора), “автобіографічна пам'ять” (Д. Робінсон), “гаряча і холодна пам'ять” (К. Леві-Строс), “пам'ять-звичка” (П. Коннертон), “мистецтво пам'яті” (Ф. Йейтс).

Зазначені неологізми є метафорами, які мають принципове значення в постмодерністських текстах. Теоретики постмодернізму вслід за М. Гайдегером стверджують, що дійсна мудрість лежить по той бік від логічного мислення і найбільш глибинні сенси можуть бути виражені не дискурсивно, а за допомогою літературних і художніх засобів, серед яких найважливіше місце належить метафорі, що викликає потоки асоціацій [8, с. 13]. Метафора в їх ряду заслуговує на особливу увагу, оскільки здатна через “перенесення” (внутрішнього зіставлення), що міститься в ній, змінити акценти або взагалі привести до переосмислення факту або події, що описуються. “Творець метафор, – підкреслює П. Рікер, – це майстер з даром слова, який з виразу не придатного для буквальної інтерпретації, створює вислів, значущий з погляду нової інтерпретації, яка цілком заслуговує на назву метафоричну, оскільки породжує метафору не тільки як те, що відхиляється від норми, але і як щось прийнятне” [9, с. 419].

Виявлення і виведення зовні метафоричних виразів – процес неодмінно особистісний, оскільки в цих виразах містяться суто суб'єктивні переживання і враження, в їх виборі виявляються особливості мислення і світогляду конкретної особи. Проте цілий ряд авторів зарубіжної і вітчизняної соціогуманітарної науки відзначає надособовий характер метафор. Оскільки мова підпорядковує людину і суспільство своїм структурам, створений за допомогою художніх тропів світ знаків, сенсів і стосунків перестає бути індивідуальним одиночним досягненням, а набуває самостійності і продовжує незалежне від автора існування в соціумі. Отже, потім “прийнятне” перетворюється на широко поширені реалії.

Первинне ненормоване використання мовних виразів і зворотів у вигляді метафор дозволяє швидко виявити найбільш точне нове розуміння явище і подій, а потім закріпити його в соціокультурній

реальності у вигляді норм. Таким чином, метафори змінюють підходи до сприйняття і збагнення світу, і тому “вони грають певну роль в культурній еволюції” [9, с. 360]. Метафори історичної пам’яті беруть участь у культурній динаміці, впливають на спосіб історичного мислення, узаконюють певні політичні, соціокультурні, наукові та інші реалії.

В українській історіографії постмодерністська парадигма почала поширюватися з другої половини 1990-х рр., відтоді у вітчизняній науці набуває актуальності проблема взаємовідносин історії, ідеології й політики. Не менш важливим постає питання методологічної самоідентифікації історичної науки, в якій виразно виявляються дві тенденції: з одного боку, прагнення до збереження методологічних традицій об’єктивістського характеру класичної науки, а з іншої – нове покоління істориків все активніше використовує методологічні ідеї суб’єктивістської епістемології.

Нові завдання переосмислення закономірностей вітчизняного історичного процесу вимагають розширення співробітництва вчених-істориків зі спеціалістами широкого спектра соціогуманітарних дисциплін, насамперед філософії, культурології, соціології, політології, етнології. Тому до обговорення проблем історичної пам’яті залучається все більш широке коло науковців.

До простору історичної свідомості спільнот та індивідів львівський історик Л. Зашкільняк включає історичне знання, витворене професіоналами, особистий і колективний досвід, історичну пам’ять, отже, простір історичної свідомості спільнот та індивідів уживається (або й конфліктує) з особистим і колективним досвідом, історичною пам’яттю [3, с. 3].

Київська дослідниця Н. Яковенко вважає, що “історична пам’ять – красива метафора й не більше. Адже людська пам’ять про пережите зазвичай не сягає глибше трьох поколінь, тож ідеться про вигаданий образ минулого – певне “колективне переживання”, яке згуртовує спільноту... В цьому сенсі “історична пам’ять”, по суті, тотожна мітові, бо вибирає з хаотичного плину сущого лише якісь певні, потрібні спільноті, вартості, а також дає змогу долати тимчасовість і скороминущість життя окремої людини” [15, с. 34, 35].

Існує думка, що наприкінці минулого століття внаслідок значного сплеску наукового інтересу до історичної пам’яті, остання з художньої метафори поступово перетворюється на наукове поняття [4, с. 47]. Ці погляди не підтримує Н. Яковенко, оскільки історична пам’ять, на її погляд, аж ніяк не корелює з науковим історіописанням – завжди дискусійною й засадничо фрагментарною реконструкцією минулого [15, с. 35].

Російські науковці І. Савельєва й А. Полетаєв визнають за історичною пам'яттю певне кліше, яке поряд з колективною, соціальною, культурною пам'яттю є “не зовсім вдалим, хоча боротися з ними, очевидно, запізно” [10, с. 64].

Інших поглядів дотримується нідерландський філософ, історик, дослідник культури Й. Хейзінга. Він вважає дослідження окремих професійних істориків частиною пам'яті. Вчений зазначає: “Будь-яке історичне знання про один і той же предмет – незалежно від того, чи є цим предметом місто Лейден або Європа в цілому, – виглядає в голові ученого А зовсім не так, як в голові ученого Б, навіть якщо обидва вони прочитали абсолютно все, що можна було прочитати на дану тему. У окремому мозку історичне знання ніколи не може бути чимось більшим, ніж пам'ять, звідки можуть бути викликані ті або інші образи” [14, с. 219].

Проте засновник теорії історичної пам'яті М. Хальбвакс вважав, що історія починається там, де пам'ять закінчується і, по спостереженню П. Хаттона, “ніколи не дивився на історію як на різновид офіційної пам'яті, як на репрезентацію минулого, санкціоновану авторитетом науки” [13, с. 198].

До явищ соціального та культурного життя, зміст яких визначається представниками різних спільнот та соціальних груп про реальність, відносять історичну пам'ять російські дослідники. На їх думку, склад історичної пам'яті багато в чому залежить від суб'єктивних та емоційних аспектів [5, с. 19].

Ці погляди збігаються з думкою, що минуле – це конструкція, яка створюється в сьогоденні, і наші сьогоденні репрезентації минулого – це зовсім не те, “як воно було насправді”, а всього лише чергові конструкції. В ідеологізованому трактуванні, яке активно розвивають представники французького і американського постмодернізму, конструкція минулого є об'єктом маніпуляцій і виступає як одна з форм “владного дискурсу”, що нав'язує масам образ минулого (так само як і сьогодення і майбутнього), вигідний інтелектуальним і політичним елітам. Але якщо в роботах постмодерністів цей феномен виступає як об'єкт дослідження, то окремі політичні групи і організації узяли його на озброєння як практичне керівництво до дії [10, с. 63].

Прагнучи об'єднати різноманітні підходи до історичної пам'яті, дослідники вважають, що “парадигма пам'яті” потребує побудови загальної теорії організації минулого в культурі, в своєрідній “граматиці культурної пам'яті”. Інакше окремі (і навіть блискучі) зразки вивчення змісту культурної пам'яті тієї або іншої соціальної групи, або ж конкретно-історичні способи маніпулювання нею, не можуть бути порівняні між собою на загальних підставах і збудовані в більш-менш

цілісну дослідницьку програму. Виявлення таких загальних форм дозволяє, з одного боку, бачити формальну сторону конкретного матеріалу, а з іншого боку, розглядати варіанти конкретно-історичного наповнення тієї або іншої форми [1, с. 38].

В даний час увагу дослідників привертають все нові і нові “види” носіїв пам’яті. З цієї точки зору розглядаються архітектурні споруди, пам’ятники, витвори мистецтва, мова, фільми, шкільні підручники, художня і наукова література тощо. Власне, саме той факт, що “меморіальна” точка зору дозволила розглянути у взаємозв’язку величезний комплекс явищ культури, до того часу мало зв’язаних в науковому дискурсі, є основним аргументом на користь “парадигматичності” дослідницького поля *memory studies* [1, с. 34].

Слушно зауважує А. Васильєв, що неможливо говорити про буття колективної (історичної) пам’яті в буквальному розумінні, проте щось заважає і визнати це поняття чистою метафорою [1, с. 29].

Висновки. Зважаючи на означені підходи, ідеї та критичні зауваження, можна констатувати, що конфігурація історичної пам’яті у контексті постмодерністської парадигми визначається полісемантичністю її проявів та образів. Прихильники формально-семіотичних методів у дослідженні минулого не вважають історичну пам’ять науковою категорією. На наш погляд, продуктивна плідність терміну обумовлюється людиновимірністю культури та історії в ситуації постмодерну. Історична пам’ять – як в якості чистої метафори, так і у вигляді культурних утворень різного роду – абсолютно органічна певному типу культури. Постмодернізм переконаний у принциповій неможливості достовірного знання про минуле, але постмодерністська критика присутня переважно у працях теоретичного характеру. Важливо зазначити, що актуальна сучасність ширша за постмодерн, тому дослідження конфігурації історичної пам’яті в сучасній культурі не може бути обмежене тільки постмодерністським контекстом.

Література

1. Васильєв, А. Г. Современные *memory studies* и трансформация классического наследия [Текст] / А. Г. Васильев // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / под редакцией Л. П. Репиной – М. : Круг, 2008. – С. 19–49.
2. Єсельчик, С. Імперія пам’яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві [Текст] / С. Єсельчик. – К. : Критика, 2008. – 304 с.
3. Зашкільняк, Л. Сучасна світова історіографія : посібник для студентів історичних спеціальностей університетів [Текст] / Л. Зашкільняк. – Львів : ПАІС, 2007. – 312 с.
4. Зерній, Ю. О. Державна політика пам’яті в Україні : становлення та сучасний стан [Текст] / Ю. О. Зерній // Стратегічні пріоритети. – 2008. – № 3 (8). – С. 41–51.
5. История исторического знания : пособие для вузов [Текст] / Л. П. Репина, В. В. Зверева, М. Ю. Парамонова. – 2-е изд., стереотип. – М. : Дрофа, 2006. – 288 с.

6. Коннертон, П. Як суспільства пам'ятають [Текст] / П. Коннертон / пер. з англ. С. Шліпченко. – К. : Ніка-Центр, 2004. – 184 с.
7. Нора, П. Проблематика мест памяти Франция-память [Текст] / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50.
8. Полозова, И. В. Метафоры в философии постмодернизма [Текст] / И. В. Полозова // Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – 2003. – № 2. – С. 13–29.
9. Рикер, П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение [Текст] / П. Рикер // Теория метафоры : сб. : пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; пер. под ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 416–434.
10. Савельева, И. М., Обыденные представления о прошлом; теоретические подходы [Текст] / И. М. Савельева, А. В. Полетаев // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / под ред. Л. П. Репиной – М. : Круг, 2008. – С. 50–77.
11. Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41) [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
12. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти [Текст] / М. Хальбвакс / пер. с фр. и вступительная статья С. Н. Зенкина. – М. : Новое издательство, 2007. – 348 с.
13. Хаттон, П. История как искусство памяти [Текст] / П. Хаттон. – СПб. : Владимир Даль, 2003. – 423 с.
14. Хейзинга, Й. Задачи истории культуры [Текст] / Й. Хейзинга // Хейзинга Й. Homo ludens. Статьи по истории культуры. – М. : Прогресс-Традиция, 1997. – С. 216–269.
15. Яковенко, Н. Вступ до історії [Текст] / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2007. – 275 с.

Summary

Korzh, Anna. Post-modernist transformation of the historical memory.

Forming of post-modernist thought is topical for the revival of the Ukrainian culture, its liberation from the domination of the ideological cliché, stereotypes. In the article the analysis of the configuration of historical memory has been carried out in the context of post-modernist paradigm.

Keywords: historical memory, postmodernism, reality, metaphor.

Отримано 25.11.2011

УДК 615.825

Володимир КУКСА

ФІЛОСОФСЬКІ ОБРІЇ ЗДОРОВ'Я В ПЕРІОД АНТИЧНОСТІ

В статті аналізується досвід античного періоду з проблем душевно-тілесного благополуччя в площині структуризації змісту нової навчальної дисципліни “Філософія здоров'я”, яка тільки-но почала запроваджуватися у ВНЗ для фахових спеціалізацій, в яких навчально-професійним предметом виступає здоров'я людини.

Ключові слова: філософія здоров'я, медицина, античність, хвороба.

Постановка проблеми. Здоров'я – хребет соціальної історії, а його ослабленість, або недостатність надало змогу іншій історичній галузі – медичній, довести сучасне людство до абсурдного процесу – медикалізації, якою вже охоплено навіть дитинство [5].

З фактом традиційного віднесення проблем здоров'я до медичного знання категорично не погоджувався видатний патріарх медицини М. М. Амосов, який вважав, що сучасна медицина і лікарі не мають ніякого наукового і професійного відношення до здоров'я [1]. Дійсно, оздоровча проблематика має іншу грань, яка вимагає свого розгляду не в площині медицини (предметом якої є хвороба і лікувальний процес), а в іншому контексті, предметним процесом якого є розвиток культури здоров'я, його підтримання, відновлення чи передача в нове покоління.

Варто зазначити, що природний відбір медицина перетнула своїм втручанням, від чого якість людського генофонду поступово знижується і ні медицина, ні сучасні репродуктивні технології не здатні створити надійного євгенічного засобу, щоб протистояти масовій і глобальній депопуляції людства. Якщо людство опинялося в кризових ситуація, античні філософи радили політикою управляти філософам (Платон), а Гіппократ пропонував свій імператив, згідно якого “слід перевести медицину в філософію, а філософію в медицину, так як лікар-філософ подібний до бога”, що в наші часи стає науковим кредо для оздоровчих спеціальностей [2].

Здоров'я – феномен особистості, але в сучасних умовах глобалізації, екологізації та інших чинників впливу на його стан, практика вирішення комплексу проблем його охорони апелює до аналізу, який торкається не тільки індивідуального чи соціокультурного рівня, але і теоретико-методологічного рівня. В зв'язку з цим виникає необхідність пошуку, розробки і обґрунтування теоретичних знань найвищого, філософського рівня пояснення, ніж зосередження уваги на окремих механізмах і тенденціях динаміки окремих параметрів здоров'я.

Спроби пояснити закономірності і механізми впливу поведінки особистості на стан і рівень здоров'я, виходячи з наявних теорій і концепцій здоров'я, привели до трансформації теоретичного знання, а також до створення лише часткових теорій, що розглядають окремі його сторони. Звернення до історико-філософського підходу характеристики проблем здоров'я дозволяє узагальнювати не тільки вплив динаміки глобальних, соціальних і культурних змін, що впливають на позитивні або негативні зміни в організмі людини, але і самих механізмів цієї динаміки, що складають фундаментальну базу розробок навчальних програм для фахових оздоровчих спеціалізацій, рекомендацій при впровадженні запобіжних заходів і програм по лінії Всесвітньої організації

охорони здоров'я (ВООЗ), а також місцевих осередків охорони здоров'я, різного роду заходів по формуванню культури здорового способу життя в молодіжному середовищі.

Аналіз актуальних досліджень. Одночасно, поряд зі своїми позитивними досягненнями, сучасна цивілізація негативно впливає на здоров'я людини, змінює характер її фізичної діяльності змушує до пасивного способу життя, позбавляє організм життєвого балансу, що приводить до виникнення багатьох хвороб. Відновлення здоров'я і лікування стали процесами, характерними для дошкільного дитячого віку. До кінця ХХ ст. багато вчених гуманітаріїв обернули погляди на загрозливий стан здоров'я як людини так і навколишнього її середовища і почали пропонувати філософські підходи до виходу з загрозливої ситуації, в якій опинилася сучасна інституціоналізована система охорони здоров'я. За останнє десятиліття ряд російських (В. М. Дімов, В. А. Канке, Г. Г. Кузьмін, В. А. Пономаренко, В. М. Розін, С. В. Туровська, Б. Г. Юдін) та українських авторів (Г. С. Апанасенко, В. П. Гоча, В. Л. Кулініченко) висвітлили багато питань з філософської проблематики здоров'я. Проте у понятті і уявленні про здоров'я як на науковому рівні, так і в масовій свідомості, розуміються різні сутнісно-сміслові відтінки, які, очевидно, не можуть бути охоплені ніякою з існуючих оздоровчих галузей знань. А оскільки це поняття відображає одну з фундаментальнейших характеристик людського існування, воно, природно, так або інакше осмислюється в будь-якій культурі і переосмислюється кожен раз, коли культура переживає глибокі і радикальні трансформації.

Метою дослідження є виокремлення наукових поглядів античних філософів в розумінні проблем здоров'я людини.

Виклад основного матеріалу. Античність дає нам широкий спектр уявлень про здоров'я, природу і сутність людини. Так, Протагор в V до н.е. стверджував, що людина – це “хвороба природи”, “технічний звір”, який за допомогою виробничо-технологічних засобів зберігає свою життєдіяльність. Звідси й витоки медицини в античні часи, спрямованої боротися з хворобами.

У Прокла і Арістотеля людина теж тварина, причому у першого – звір молиться, а у другого – ще й говорить. Людина народжена як тварина, але у відмінності від неї має потенційні можливості стати людиною.

Сократ в IV в. до н.е. вважав, що людина – вершина природи, призначена для виконання особливих функцій. Вони спрямовані на створення і встановлення гармонії між людиною і природою, на розуміння особливого визначення людини. Подібно до того, як тіло людини “складається” з матерії, універсальної і абсолютної, так і дух є частина Універсуму – духу, ідеї, Космосу. Ідеал Сократа – первинність думки і

душі як особливих природних явищ (законів), що забезпечують існування механізмів любові і добра, підпорядкування людини одному найвищому Божеству, яке панує над світом і людьми [4; 9].

Первинність духу відособляє людину, виділяє її з природи, зумовлює можливість єдності природи, людини, суспільства, Бога. У цьому контексті, сенс і призначення медицини – відновлення втраченої гармонії.

Історичну еволюцію розуміння здоров'я докладно описав американський вчений Річард Сигеріст, і разом з його дефініцією воно було в 1946 році занесене в преамбулу Статуту ВООЗ. Він відзначав, що давньогрецькі філософи, як правило, високо цінували здоров'я вважаючи його одним з найвищих благ [10], хоча античні філософи ще не мислили категоріями прав людини і її права на здоров'я, як це вироблено згодом.

В ХХ ст. концепція стала поступово розширюватися, поки не включила в себе здоров'я фізичне в такій же мірі, як і душевне. Саме Р. Сигеріст на початку 40-х років запропонував визначення поняттю “здоров'я”. Воно виявилось набагато ширше античних уявлень про фізичне і душевне здоров'я і на його думку “здоров'я – це не просто відсутність хвороб: це щось позитивне, радість життя, бадьоре прийняття особистістю усієї відповідальності покладеної на людину життям” [10]. Він відзначав, що ми повинні сприймати здоров'я не тільки як фізичний чи душевний стан людини, але і як соціальне явище. Це надихнуло експертів ВООЗ на визначення поняття “здоров'я” у дусі концепції Р. Сигеріста, що й було прийнято після Другої Світової війни як частина Статуту ВООЗ і доповнене 14 листопада 1997 року терміном “динамічний”:

“Здоров'я – це динамічний стан повного фізичного, душевного і соціального благополуччя, що не визначається однією лише відсутністю хвороби або немічності”

Health is dynamic complete physical, mental and social well-being for individuals and not the absence of diseases and physical defects only [10].

Здоров'я є досвід, і цей досвід не тільки у кожної окремо людини, а й в різних історичних епохах відрізнявся як з погляду об'єктивних параметрів, так і суб'єктивних відчуттів. Більш того, рівень здоров'я може й об'єктивно і суб'єктивно залежати як від географічних умов, міняючись від однієї країни до іншої, так і від багатьох інших чинників. Стосовно античного періоду слід звернутися до думок найавторитетніших представників здоров'я того часу Арістотеля й Гіппократа.

Концепція здоров'я Арістотеля. Арістотель – філософський геній античності, син лікаря і сам лікар. Його концепція здоров'я викладена в його етичних творах: “Нікомахова етика”, “Евдемова етика”, “Велика етика”. Сутність цих поглядів полягає в наступному: кожна людина володіє душею, в структурі якої виділяються пристрасті, пороки і етичні засади, чесноти (мужність, величність, щедрість і т. д.).

Разом з етичними чеснотами Арістотель відзначає: “Всі, проте, згодні, що страждання – зло і його слід уникати...” [3]. Згідно Арістотеля здоров'я – це безболісність, відсутність страждань. А цього можна добитися лише в результаті добродійного життя, бо саме таке життя стає щасливим. Чесноти дозволяють контролювати пристрасті, неприборкана сила яких здатна заподіяти людині зло. Шлях до здоров'я забезпечує етика чеснот.

Для Арістотеля важливо з'ясувати сутність характеру людини. По-справжньому щасливою і здоровою виявляється лише добродійна людина. Недобродійна людина може сама не усвідомлювати своєї убогості, але силою обставин їй нагадають про це інші.

Уже Арістотель висловлював думку про те, що досконала тілесність є здоров'ям, а спосіб одержання користі від тіла, не повинен обтяжуватися хворобами. На той час у повсякденному житті здоров'я розглядалося як відсутність хвороб. Р. Сигеріст також звернув увагу на те, що антична концепція здоров'я носила скоріше аристократичний, ніж демократичний характер у тім змісті, що вона поширювалася на обраних і була в набагато більшій мірі спрямована на поліпшення здоров'я окремої людини (аристократа), ніж усього суспільства завдяки, приміром, запровадження державою заходів у відношенні до суспільного здоров'я [10].

Згодом концепція здоров'я постійно розширювалася. Пізніше римляни також сприйняли грецьку модель, зробивши акцент на помірності в харчуванні і дієті. На відміну від Арістотеля, який зробив людину відповідальною за свою долю і благополуччя, уявлення римлян про здоров'я почало охоплювати душевне здоров'я і благополуччя. Тільки наприкінці XX ст. став зрозумілішим заідеологізований і перекручений у радянські часи античний афоризм старолатинського Ювенала, який у X-ій “Сатирі” (356 сл.) заповідав “Orandum (e)st ut sit mens sana in corpore sano”, що у дослівному перекладі означає: потрібно молитися, щоб у здоровому тілі був здоровий дух. Згодом розуміння здоров'я повернулося до тієї відправної позиції, коли в ньому більше уваги все таки приділяли тілу, а не душі. У добу античності переважав культ здорової плоті: у шані були фізичні вправи і проста їжа. Що стосується вина, то стародавні пили розбавлене вино в помірних кількостях.

Антична медицина в пору свого зародження знаходилася в тісній єдності з філософським знанням. Багато мислителів, вирішували суто філософські проблеми, впритул займалися і медичною практикою. Лікарями, як відомо, були Піфагор, Філолай, Емпедокл, Демокріт, Алкмеон, Діоген. Медичну освіту мав також і Арістотель.

Інтерес філософів до медичних питань можна пояснити декількома причинами, у тому числі і чисто утилітарними: медичне обслуговування населення було у той час на вельми низькому рівні і це примушувало людей піклуватися про своє здоров'я самим, або звертатися за допомогою до найбільш освічених співвітчизників. Розробляючи всеосяжну картину світу, філософи пояснювали природу людини, причини її здоров'я і хвороб, взаємозв'язок душі і тіла і так далі.

Як відмітив з цього приводу Арістотель “філософи природи досліджують першооснови здоров'я і хвороб, адже ні здоров'я, ні хвороба не можуть бути у позбавленого життя. Тому, мабуть, займаються цим більшість філософів природи і ті лікарі, які виявляють філософську цікавість до свого ремесла: перші кінчають вивченням медичних питань, а останні засновують медицину на початках наук про природу” [9].

Увага філософів до медицини була обумовлена і наявністю гносеологічної проблематики у філософії: для відповіді на питання про причини знання найважливішим виявлялося знання фізіології відчуттів. Деякі філософи цікавилися проблемами медицини внаслідок свого прагнення до розумного, здорового життя.

Гіппократівський підхід до здоров'я. Надалі, після того, як Сократ і софісти змінили предмет і метод філософії, аналогічну реформу провів в медицині і Гіппократ Коський, що відокремив медицину від філософії, що виразно прозвучало в його трактатах “Про стародавню медицину” і “Про природу людини”.

Люди, які займаються лікуванням, були необхідні завжди. У первісних суспільствах лікуванням хвороб і проведенням операцій займалися шамани і знахарі, що використали різноманітні природні методи – головним чином траволікування в комплексі з магічними діями і певною формою психотерапії. Проте професія лікаря сформувалася значно пізніше. Древньогрецька медицина багато що запозичувала у єгипетської і індійської медицини і, в свою чергу, стала родоначальницею всієї західної медицини, біля витоків якої стояв Гіппократ з острова Кос, який жив у V–IV столітті д. н.е. (бл. 460–377 до н.е.) і вважається “батьком” медицини. У його сім'ї таємниці мистецтва лікування передавалися з покоління в покоління. Сам він багато подорожував, лікуючи людей і удосконалюючи своє мистецтво. Гіппократ залишив безліч записів про свою роботу і досягнення. Тільки через 100 років після його

смерті записи були зібрані і видані під назвою “Corpus Hippocraticum” (“Збірка Гіппократа”). Серед них були тексти про анатомію, хірургію, гінекологію і акушерство, організації лікувальної служби. Його медичні принципи ґрунтувалися на раціональних передумовах, наказів діяти на користь хворого і ставити вірний діагноз тільки після повного і всебічного огляду пацієнта.

Гіппократ описав в своїх творах 236 видів лікарських рослин і, що ще важливіше, обґрунтував необхідність їх використання при зціленні недуг. Він стверджував, що головне завдання лікаря – допомогти природі відновити втрачену рівновагу в організмі хворого. За визначенням Гіппократа “медицина є мистецтво наслідувати цілющі дії природи”.

Не дивлячись на прихильність медицині, Гіппократ залишив численні вислови, в яких, так або інакше, робить уклін на пріоритеті здорового способу життя. Багато його висловів, типу: “Будь-який надлишок осоружний природі”, “всі хвороби приходять до людини з їжею” пропонують його послідовникам самим піклуватися про фізичний стан організму. В роботах Гіппократа чітко простежується і думка про подвійну природу людини і необхідність урахування духовного стану хворого при пошуку причин його хвороби. Він же вказує на найбільше значення сильного духу, позитивного настрою на одужання, відзначаючи, що рани переможців заживають швидше, ніж у переможених. На сьогодні більшість подібних висловів родоначальниками медицини благополучно забута і його сучасним колегам це ім’я відоме частіше всього лише у зв’язку з клятвою Гіппократа [7].

В інтересах лікарів до філософії були свої причини. Адже якщо у разі вивихів, переломів або інших зовнішніх поранень лікар легко міг визначити і причину, і характер недуги, то у разі внутрішніх хвороб лікар почував себе абсолютно безпорадним: Відчуваючи неефективність плотського досвіду при пошуках сутності внутрішніх хвороб, лікарі прагнули знайти інший метод вирішення проблеми. На їх думку, проникнути в галузь невідомого можна лише за допомогою розуму, і для цього вони зверталися до філософії.

Раціоналістична і емпірична тенденції в медицині, що намітилися ще в часи Гіппократа, врешті-решт, оформилися в окремі школи, що сперечалися одна з одною в питаннях про походження медичного знання з якого й брали витoki практичного питання про вибір правильного методу лікування. Таким чином, ґносеологічна проблема, що мала у філософії абстрактно-відвернутий характер, будучи перенесеною в медицину, приймала риси надзвичайної важливості для людей. Адже від правильного методу лікування залежали і здоров’я, і життя хворого.

Якщо говорити про античну культуру, то фізична природа людського тіла була в даному культурному контексті предметом аналізу, роздумів, оцінки, відношення і вироблення різних концепцій. “Тілесність як ціннісно-значуща характеристика людського буття, – пише І. М. Биховська, – була в античності не тільки предметом дослідження і відображення, захоплення і культивування. Вона займала помітне місце у філософсько-світоглядних системах, в естетичних канонах, в шедеврах художньої творчості, в освітніх концепціях і практиці соціалізації” [6].

Протиставлення “людини тілесної” і “людини духовної” розпочалося в античні часи, а потім стало постійно відтворюється в соціальній практиці всіх епох як на буденному рівні, так і в професійних сферах діяльності.

Як стверджував Платон, щоб душа спрямовувалася увись, до світу ідеального, потрібно навчитися управляти пристрастями, які тягнуть людину без втоми вниз.

Припущенням значення тілесності відрізняється і позиція Арістотеля. “Живі тіла мають властивості життя, – говорив він, – тобто не саме життя є тіло, а то, що йому може бути властиво: Тіло – лише матеріальний субстрат, можливість, форма, дійсність якої душа” [9].

Платон розвиває розуміння людини з двох основних складових: душі і тіла. Відношення душі і тіла мисляться їм як суперечливі. Тіло є житло душі. Завдяки душі тіло живе, тому воно повинне знаходитися на службі душі. Проте для душі тіло – не саме краще житло і є “темницею душі”, з якої вона прагне вирватися.

“Тіло – корінь всього зла, бо воно, – на думку Платона, – джерело пристрастей, які збільшують ворожість, незгоду, нецтво і так далі, аж до безумства і психічних хвороб. Тому “турбота про душу” означає її очищення через розрив з плотським і з’єднання з духовним світом ідеального і надчуттєвого” [9].

Специфічне уявлення про здоров’я людини, про її потреби висловив Сократ: “Не можна лікувати окремо тіло, не лікуючи душу”. Платон роздумував про людську душу, яка слідує за розумом і культурою людини з турботою про її здоров’я. На його думку в цьому і полягає гармонія, значить, людина сама відповідає за своє психічне і фізичне здоров’я.

Горацій пропонував визначати душевне здоров’я як стан, при якому людина задоволена собою, правильно ставиться до інших і здатна протистояти життєвим негараздам.

Арістотель слідував принципу, що душу від тіла відокремити не можна, отже, якщо у людини здорове тіло, у неї здорова і душа. Філософ поєднував поняття фізичного і психічного здоров’я. Він вважав, що підтримка цих станів є найвищою професійністю самої людини і лікаря.

Давньоримський філософ Гален вважав, що душа людини знаходиться в тісному зв'язку з тілесною оболонкою. У праці "Про частини людського тіла" він, спираючись на безліч спостережень і експериментів, описав залежність життєдіяльності цілісного організму від нервової системи, афектів, гніву, хвороб тіла і духу і так далі Гален вважав, що в здоровому тілі повинен бути і здоровий дух.

Таким чином античні мислителі намагалися вирішити проблеми здоров'я, простежуючи зв'язок душі з фізичним світом, їх внутрішньою спорідненістю. Античним філософам вдавалося поєднувати філософську теорію із спостереженнями над способом життя.

В історії філософії до постмодерністського періоду включно теорії і концепції здоров'я представлені переважно двома напрямками: гедонізмом і аскетизмом. Гедонізм (Арістипп, Епікур, Дж. Мілль, І. Бентам та ін.) визнавали благом (благо для здоров'я людини) тільки тілесну насолоду.

В основі їх принципів лежало уявлення, що основним рушійним витоком у людині природа заклала і визначає всі ті дії, які збуджують плотську втіху: головне – отримати від життя задоволення, насолоду, підкорятися покликам організму. Людині не слід себе обмежувати радощами плоті, їй потрібна "свобода в екстазі", оскільки організм, позбавлений солодких пристрастей, затиснутий і загнаний в ярмо тілесних страждань, не сприяє оздоровленню людини, створює загрозу для життя.

Аскети ж, навпаки, вважали благом не тілесну, а духовну насолоду. Якщо у людини є можливість вибору задоволень, вона повинна надавати перевагу кращим, вищим (тобто духовно-душевним), ніж нижчим (тілесно-фізіологічним). Аскети (Піфагор, стоїки, філософи Стародавнього Сходу, Індії, християнські мислителі) прагнули розрізнити над тілесно-чуттєві задоволення, дотримуватися в них субординації, поєднувати задоволення природних потреб з духовно-етичним прагненням до контролю над поведінкою. Принцип самовиховання і спосіб життя аскетів характеризувався гранично можливою стриманістю у задоволенні потреб, "втішанням плоті", відмовою від земних благ з метою досягнення морального або релігійного ідеалу.

Можна стверджувати, що основні філософські концепції по відношенню до медицини, як і до будь-якої іншої науки, для філософії здоров'я є метатеорією. Що стосується стародавнього періоду (мається на увазі його антична, греко-римська епоха, то, на відміну від народів Сходу та інших), вона не має прямого, безпосереднього доступу до тих феноменів, які входять в компетенцію медиків. Звідси ніяк не постає висновок про незатребуваність філософії, скажімо, в християнську добу. Проте щодо філософських концепцій здоров'я, то з цього приводу

література не дає нам готових результатів. Фундатори існуючих філософських концепцій не завжди в своїх публікаціях зверталися до проблем здоров'я, хоча в кожних основних філософських працях містяться та чи інша інформація з осмислення проблеми здоров'я в аспектах етики, аксіології або права.

На відміну від греко-римських концепцій, християнська епоха Відродження започаткувала визнання здоров'я безумовною цінністю, що належить не обраним, а всім людям. В подальшому здоров'я ставало більш демократичним, що в період переходу феодалізму в буржуазно-економічний устрій відбилося на збільшенні уваги до суспільної гігієни, розширенні медичного забезпечення, розвитком оздоровчої, а з XIX ст. і фізкультурно-спортивної системи. Проте філософська проблематика здоров'я до і післяхристиянського періоду, його східні і язичницькі варіанти вимагають окремого аналізу.

Висновки. Таким чином в античні часи ні культура здоров'я, ні державні охороноздоровчі служби ще не пройшли жодних етапів інституціоналізації, внаслідок чого основний показник якості здоров'я – тривалість життя, залишалася занадто низькою і не перевищувала 40 років.

Якщо в XX ст. людство, за висловом А. Д. Тойнбі, тільки почало звертати увагу на проблему здоров'я, то право на здоров'я в античні часи забезпечувалося тільки для елітних прошарків населення, а підходів до масового здоров'язбереження ще не існувало. Система забезпечення здоров'я у різних формах рухової культури епізодично відтворювалися в основному при підготовці до воєн та Олімпійських ігор.

Основним чинником, що сприяв підтриманню здоров'я населення в античні часи і використовувалася лікарями залишалася природа. Тепер ми вимушено споглядаємо результати ненажерливого втручання в природний баланс, що тисячоліттями слугував як безкоштовний божий дар життєвих сил. Природу поступово сучасні політики експлуатують, руйнують, знищують. Повітря, вода і земля, ці вічні джерела життя і здоров'я, отруєні так, що завтра нічим буде жити ні нам, ні нашим дітям.

Багатії йдуть глобальними кроками по шляху задоволення своїх нескінченних потреб, які завжди задовольнялися за рахунок природи. Таке у них поняття про життя. Всю природу, що оточує землян, вони привласнили, прагнучи додати мільярдні прибутки.

У гонитві за життєвим комфортом декілька сотень “сильних світу цього” ніяк не вдовольняться награвованим у природі, їм всього замало. Вони воюють з природою всією потужністю наукового і технічного озброєння, щоб узяти собі від неї якомога більше. Проте природа відповідає людині стихійними лихами, хворобами, мстить вірусами, землетрусами, тайфунами. І на цьому шляху “нескінченного прогресу”

людина, бажаючи бути здоровою, не знайшла позбавлення ні від потреб, ні від хвороб, ні від смерті. Бо здоров'я, яке належить всім нам – величина Вселенська і його рівень як в античні часи, так і тепер було і залишається відтворенням стану Природи. Тільки здорова Природа здатна підтримувати здоров'я живих істот. Ситуація усунення медициною природного відбору, перетворення самої медицини в бізнесову індустрію, розповсюдження технологій геномної модифікації людини в постлюдину-робота тепер вимагає від людства нового етапу в освоєнні ноосферного підходу до здоров'я, а саме – “злиття” людини з природою, зближенні природничонаукового і гуманітарного знання, відповідального ставлення людини до здоров'я як основоположної цінності на всіх етапах діяльності і впродовж всього життя.

Література

1. Амосов, Н. М. Энциклопедия Амосова. Алгоритм здоровья [Текст] / Н. М. Амосов – М. : АСТ; Донецк : Сталкер, 2002. – 590 с.
2. Апанасенко, Г. Л. Валеология на рубеже веков [Текст] / Г. Л. Апанасенко // Наука в олимпийском спорте. – 2000. – спец. вып. – С. 14–20.
3. Бернард, Лаун. Дети Гиппократы XXI века. Дела сердечные [Текст] / Л. Бернард / пер. с англ. М. Вавиловой / Л. Бернард. – М. : Эксмо, 2010. – 288 с.
4. Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины [Текст] / под общ. ред. Ю. Шлюмбома, М. Хагнера, И. Сироткиной. – СПб. : Европейский университет в СПб. : Алетейя, 2008. – 304 с.
5. Броуэр, Л. Фармацевтическая и продовольственная мафия / пер. с франц. Н. Н. Сенченко [Текст] / Л. Броуэр – К. : Издательский дом “Княгиня Ольга”, 2004. – 280 с.
6. Быховская, И. М. Человеческая телесность в социокультурном измерении: традиции и современность [Текст] / И. М. Быховская. – М. : РИО ГЦОЛИФК – 1993. – 163 с.
7. Гиппократ. Избранные книги [Текст]. – М.–Л. : Госиздат, 1936. – 436 с.
8. Майер-Штейнег Т. Древняя медицина (Медицина Древнего Востока и классической древности). – 2-е изд, испр. и доп. [Текст] / Т. Майер-Штейнег. – М. : Вузовская книга. – 2007. – 120 с.
9. Sigerist, H. E. Medicine and Human Welfare. – New Haven London: Yale University Press, Oxford University Press, 1941. – Section “Health”. – P. 53–104.
10. World Health Organization: The constitution of the World Health Organization // WHO chronicle. – 1947. – Vol. 1. – P. 29–45.

Summary

Kyksa, Vladimir. Philosophical horizons of health in the period of antiquity.

In the article experience of ancient philosophers is analysed from problems heartfelt corporal prosperity in plane structure of maintenance of new educational discipline “Philosophy of health”, which barely only began to be inculcated in universities for professional specializations the health of man comes forward in which an educational-professional object.

Keywords: *philosophy of health, medicine, ancient world, the disease.*

Отримано 25.11.2011

УДК 378.01

Сергій КУРБАТОВ**“ІДЕЯ УНІВЕРСИТЕТУ”
В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬСТВА ЗНАНЬ**

Стаття присвячена дослідженню проблеми трансформації ідеї університету в контексті сучасної цивілізації. Проаналізовано основні концептуальні моделі університету, які використовуються у англomовному академічному дискурсі.

Ключові слова: модель університету, знання, англomовний академічний дискурс.

Постановка проблеми. Виникнення університету, цієї другої за віком після католицької церкви інституції європейської цивілізації [16], стало поворотним пунктом історичного розвитку. “Universitas magistrorum et schola”, “спільнота викладачів та студентів”, яка виникає в Італії та Франції в XI–XII столітті, змінює не лише культурний та інтелектуальний, а й політичний, економічний та соціальний ландшафт середньовічної Європи. Пізніше англійський філософ Френсіс Бекон висловить сутність цієї драматичної трансформації у відомому афоризмі “Scientia Potentia Est”, “знання є силою”, причому силою чи не наймогутнішою з точки зору потенціалу цивілізаційного розвитку. Відповідно, університет як місце, де зберігається минуле та створюються майбутні знання, стає субстанцією цієї сили, в полі якої реально відбувається цивілізаційний розвиток європейської цивілізації починаючи з Нового часу. “Від самого початку засадниче завдання університету полягає у відстоюванні прав розуму та організації найліпшого використання людської здатності мислення та раціонального пізнання” – вважає Сергій Пролеєв [4, с. 32].

Цікаве спостереження у цьому зв’язку робить Ярослав Пелікан: “Реформація XVI ст. започаткувалася саме в університетах, і головним її діячем був саме університетський професор. Мартін Лютер не виступав як політичний чи церковний діяч, він виконував свої обов’язки як академічний діяч, коли 31 жовтня 1517 року випустив свої 95 тез, запрошуючи (чи провокуючи) своїх колег і всіх охочих взяти участь у диспуті “стосовно сили індульгенцій” [3, с. 36]. І далі: “І Джон Вікліф в Оксфорді, і Ян Гус у Празі, і Мартін Лютер у Вітенберзі кидали свої виклики саме зі святилища університету, чия академічна свобода, права та привілеї давали їм певний захист і від церкви, і від держави” [3, с. 90].

Аналіз актуальних досліджень. Осмислення ідеї університету в силу специфіки самого призначення цієї інституції, починається з моменту виникнення університету. Цікавим джерелом матеріалу у цьому зв’язку можуть бути пісні та інші зразки студентського фольклору

в якості зразків саморефлексії місії університету носіями знання майбутнього. Про призначення університету міркує і засновник дидактики Йоан Амос Коменський, який висуває ідею Collegium Pansophicum, центру навчання та науки, який збере вчених різних поколінь з усіх країн [3, с. 15].

На думку Сергія Пролеєва, класичною для епохи модерну стала модель, запропонована німецьким філософом та освітнім діячем Вільгельмом фон Гумбольдтом. “Гумбольдтівський університетський проект чітко окреслює сутність модерного, новоєвропейського університету. Він поєднує у собі подвійне покликання. По-перше, соціальну функцію забезпечення громадянської свободи, збереження й відтворення публічної відкритості національного життя. По-друге, університет стає провідною установою модерної науки, основу якої становить математизовано-експериментальне природознавство. Ці дві функції – забезпечення людських прав і громадського виховання для нової, національної держави, що постала з новоєвропейських буржуазних революцій, з одного боку, і забезпечення раціонального пізнання у формі науки, з іншого – є невіддільними одна від одної й разом визначають головне призначення модерного університету” [4, с. 34].

Цікавою спробою осмислити ідею університету з позицій XIX століття є праці англійського дослідника Генрі Ньюмена [1]. Як зазначає Генрі Ньюмен, університет – “це місце, де можна навчитися загальнозначущих, універсальних знань” [3, с. 12]. В діалозі з працями Генрі Ньюмена постає чи не найпопулярніша книга про ідею університету XX століття, наукова розвідка Ярослава Пелікана [3]. Він вважає, що “поступ знання через дослідження, передача знання в процесі навчання, збереження знання в наукових зібраннях і розповсюдження знання через публікації є чотирма ніжками університетського столу, жодна з яких не може довго втриматись, якщо всі інші не є достатньо міцними” [3, с. 41].

В 1993 році ґрунтовний аналіз ідеї університету у історичній ретроспективі починаючи з 1800 року роблять Шелдон Розенблат та Бьорн Вітрок [16], а в 1997 році професор Розенблат пропонує своє бачення ідеї університету та власну інтерпретацію спадщини Генрі Ньюмена в сучасному світі [15]. Він, зокрема, зазначає: “Тут немає ані чіткої лінії розвитку, як вважають історики-інтелектуали, ані дарвінівської еволюції від однієї ідеї до іншої. Єдиної ідеї університету, насправді, ніколи не існувало, хоча в деякі періоди існували слабкі копії цієї ідеї. Показовим є те, що за 800 років історії університет як інститут слугував різним суспільствам та культурам. Його трансформації є таким ж чисельними та різноманітними, як зміни, що відбулися з європейською цивілізацією.

Але, оскільки існує певна спадкоємність між минулим та теперішнім – костюми, ритуали, форми самоврядування та організації навчання є у цьому зв'язку особливо наочними – можна стверджувати, що університети слугували запорукою цієї спадкоємності” [15, с. 1].

Виходячи з цього, **мета** дослідження полягає в з'ясуванні проблеми трансформації ідеї університету в контексті сучасної цивілізації та аналізові його основних концептуальних моделей, які використовуються у англomовному академічному дискурсі.

Виклад основного матеріалу. Зважаючи на багатоманіття існуючих на сьогодні форм університету, Шелдон Розенблат пропонує наступну класифікаційну схему в залежності від критеріїв, які беруться за основу:

1. У відповідності з формами внутрішнього правління, де університет часто постає як самоуправна гільдія, або корпорація молодших та старших членів, або викладачів та студентів.
2. У відповідності з більш широкими соціальними характеристиками та ідентифікаціями, зокрема, коли він *inter alia* може бути названим аристократичним.
3. У відповідностями з принципами вступу, які визначаються обсягом фінансування та заробітною платнею співробітників, у відповідності з якими можна виокремити елітний, меритократичний та масовий або відкритий університет.
4. У відповідності з місцем розташування та географічною рефлексією цієї місії: муніципальний, провінційний, міський, локальний, регіональний чи національний.
5. У відповідності з правовим статусом та джерелами фінансування: державний, громадський, приватний або ж квазі-приватний.
6. У відповідності з власною місією або ж функціями: дослідницький, навчальний, професійно-освітній.
7. У відповідності з силою зв'язку з оточуючим соціальним середовищем: автономний університет або ж університет як компонент більшої системи, “прив’язаний” до центральної адміністративної влади [15, с. 3–4].

В наш час проблемами сучасного університету активно займається професор Філіп Альтбах та його колеги з Центру міжнародної вищої освіти. Зокрема, протягом останніх років вийшли такі праці зазначеного автора, як “Тенденції глобальної вищої освіти: основні напрямки академічної революції” [10] та “Вища освіта в новому столітті: глобальні виклики та інноваційні ідеї” [9]. Ключовими факторами, які, на його думку, впливають на сучасний глобальний освітній простір, є на сьогодні такі: “*Виникнення глобальної системи знань, в якій комунікація*

стає прозорою, а результати досліджень та інша інформація легко поширюються по всьому світу, *використання англійської мови як головної світової мови наукового спілкування, експансія інформаційних технологій*” [10, с. 3].

Дослідженню проблеми взаємодії суспільства знань та вищої освіти присвячена стаття фінських дослідників Джусі Валімаа та Девіда Хоффмана. Підкреслюючи фундаментальне значення знання та системи вищої освіти як центру його продукування для основних інституцій сучасного суспільства, вони зазначають: “В наш час соціологи говорять про суспільство знань (“knowledge society”), економісти аналізують економіку знань (“knowledge economy”), освітяни полемізують про суспільство навчання (“learning society”)” [18, с. 265].

Концепція університету світового класу як матеріалізація ідеї університету XXI століття. Серед найбільш ґрунтовних праць, присвячених аналізу концепції університету світового класу, слід зазначити щойно видану монографію одного з провідних сучасних експертів в галузі вищої освіти, координатора з питань вищої освіти Світового банку, доктора Джеміль Салмі “Виклики створення університетів світового класу” (“The Challenge of Establishing World-Class Universities”, 2009) [17], переклад російською мовою [5]. Теоретичним аспектам аналізу феномену університету світового класу присвячені роботи професора Колумбійського університету Генрі Левіна з колегами [13]. Інтерес викликають роздуми щодо принципів побудови університету світового класу з боку представників університетського менеджменту, зокрема віце-канцлера Стеффордширського університету Крістін Кінг [12] та президента Університету Південного Уельсу Джона Ніланда [14]. Специфіка створення університету світового класу в Японії є предметом публікацій професора Університету Тохоку Акійоши Йонезава [20].

“Всі хочуть мати університет світового класу. Але проблема полягає в тому, що ніхто не може сказати, що являє з себе цей університет та як його побудувати” – стверджував Філіп Альтбах у 2004 році у статті “Ціни та переваги університету світового класу” [11]. Радикально виправити подібний, безперечно неприпустимий у сучасну раціоналізовану епоху, стан спробував в 2009 році Джеміль Салмі. Формулюючи робочу дефініцію університету світового класу, Джеміль Салмі приходить до наступного визначення: “переконливі результати діяльності кращих освітніх інститутів, які полягають в високій якості знань випускників, здатності проводити найсучасніші дослідження та брати участь в трансфері технологій, по суті можуть бути обумовлені трьома групами факторів: а) високою концентрацією талантів серед викладачів та студентів; б) значними фінансовими можливостями, які дозволяють створити

ефективне освітнє середовище та проводити найсучасніші наукові дослідження та в) оптимальну управлінську модель, що включає в себе бачення стратегічної мети, інноваційні підходи та гнучкість, які дають можливість приймати рішення та оперативно здійснювати управлінську діяльність без бюрократичних затримок” [5, с. 7].

Тобто, університет світового класу виникає там, де перетинаються можливості для максимального залучення талановитих викладачів та студентів, значний фінансовий ресурс та ефективний університетський менеджмент. Конструювання цього “перехрестя” – це важка, кропітка, фінансово затратна справа, що потребує мобілізації значних інтелектуальних, фінансових та управлінських ресурсів. Але альтернатива для відповідних інвестицій в дану справу – свідоме позиціонування певного національного проекту на, використовуючи термінологію Емануїла Валерстайна, периферію цивілізаційного розвитку. Тим більше, що (і тут ми повністю погоджуємося з українським філософом Сергієм Кримським): “Насправді глобалізація не відмінняє дію національного чинника історії. Йдеться лише про те, що в нашу епоху розвиток національних держав залежить від їх здатності до вироблення діянь загальнолюдського значення” [2, с. 283].

Джеміль Салмі ідентифікую три основні стратегії побудови університету світового класу, реалізація яких можлива, якщо це завдання стане загальнонаціональним пріоритетом.

Перша стратегія – це модернізація кількох обраних університетів. З фінансової точки зору даний варіант буде найдешевшим, але на рівні залучення талановитих викладачів та студентів та формування відповідної корпоративної культури та моделі управління тут виникають значні проблеми.

Друга стратегія – це об’єднання вже існуючих університетів в нові навчальні заклади. З фінансової точки зору це – більш затратний варіант, але він надає більше можливостей для залучення талановитих викладачів та студентів, а також створення сучасної корпоративної культури та управлінської моделі. “Я не настільки багатий, щоб купувати дешеві речі” – проголошує відомий афоризм.

Третя, найдорожча стратегія побудови університету світового класу – це створення нових університетів. Тут, в містичній точці “ab origine”, виникає можливість зібрати команду найкращих викладачів, дослідників та студентів з усього світу, запровадити найсучаснішу управлінську модель та адекватну управлінську культуру. В цілому, були б гроші, а їх завжди не вистачає. Але чи варто економити на розвитку освіти та науки?

Повчальним для України в цьому зв'язку може бути досвід Китайської народної республіки, яка за час економічних реформ, що почалися в 1978 році перетворилася з бідної та технологічно слабкорозвинутої країни на другу (після США) економіку сучасного світу. Як свідчить щойно надрукований звіт аналітичної агенції Томсон Рейтерс [8], капіталовкладення цієї країни в науково-дослідницьку галузь (R&D, Research&Development) постійно зростають, і за відсотком валового внутрішнього продукту, який інвестується в цю галузь, Китай випереджають лише США та Японія. Освітню політику КНР визначає так званий Проект 211, згідно з яким з 1700 вищих навчальних закладів країни 6 % було обрано в якості елітних з завданням формування стратегічних напрямків економічного та соціального розвитку. На сьогоднішній день в університетах-учасниках Проекту 211 навчається чотири п'ятих китайських докторантів, дві третини аспірантів, половина закордонних та третина китайських студентів. В той же час, ці університети мають 96 % дослідницьких лабораторій та акумулюють 70 % грантів на наукові дослідження. Про ефективність подібного підходу свідчить той факт, що протягом 1998–2008 року щорічна кількість наукових публікацій китайських вчених зросла з 20 000 до 112 000 робіт. Для порівняння, за цей же період кількість наукових публікацій в США зросла з 265 000 до 340 000 робіт. Зараз за цим показником Китай – друга країна в світі після США.

Протилежну тенденцію у політиці стосовно створення сучасного університету демонструє Росія. Згідно зі звітом аналітичної агенції Томсон Рейтерс [8], після розпаду СРСР фінансування наукових досліджень було радикально скорочене. Це призвело до того, що за даними 2007 року, бюджети кращих дослідницьких університетів цієї країни становили 3–5 % бюджетів відповідних університетів США. За даними загальнонаціонального опитування 2006 року лише 1 % російських респондентів вважає наукову та викладацьку діяльність перспективним напрямком з точки зору подальшої кар'єри. Середній вік науковців системи Російської академії наук перевищує 50 років, і відсутні реальні інституційні механізми зміни поколінь у системі цієї, центральної для російської науки установи. Як наслідок, з початку 90-х років ХХ століття 80 тисяч перспективних науковців покинуло країну, і переважно працює в університетах та інших дослідницьких установах Західної Європи та США. Кількість наукових публікацій російських вчених, яка складала в 1994 році 29 тисяч статей в 2006 році зменшилася до 22 тисяч. Однак після цього падіння протягом останніх років спостерігається тенденція до їх зростання. Так в 2007 році було надруковано 25 500 статей, а в

2008 році 27 600 статей, що складає 2,6 % світових публікацій (для порівняння, цей показник у випадку канадських вчених складає 4,7 %, австралійських – 3 %, індійських – 2,9 %, нідерландських – 2,5 %).

Сам термін “університет *світового класу*” передбачає реальне, та, так би мовити, “відчутне” перебування даної наукової та освітньої установи в глобальному просторі. Тому успішна інтернаціоналізація – необхідна передумова для входження в елітний клуб лідерів сучасної освіти та науки. І, якщо традиційно рівень інтернаціоналізації вимірювався відсотком іноземних викладачів та студентів, протягом останнього десятиліття виникає та активно формується новий модус інтернаціоналізації, система міжнародних університетських рейтингів, які одночасно виконують роль судді та медіатора сучасної академічної ойкумени.

Показовим є те, що найавторитетніший міжнародний університетський рейтинг, Шанхайський рейтинг (Academic Ranking of World Universities) [6] оцінює переважно науково-дослідницький потенціал університету.

Висновки. Концепція університету світового класу фактично “поглинає” поширену у англomовній літературі концепцію дослідницького університету (research university). “Дослідницькі університети – це інституції, які мають пріоритетне завдання створювати нові знання та розробляти дисертаційні дослідження в широкому спектрі наукових дисциплін. Хоча дослідницькі університети займаються також підготовкою студентів, перепідготовкою фахівців, виконують соціальні функції та включені в процес обміну технологіями, їх специфічною рисою буде особлива зосередженість на дослідженнях в галузі науки та технологій” [9, с. 145].

Окрім того, ця концепція значною мірою співпадає з концепцією підприємницького університету (enterprising university), зосередженої на ефективному менеджменті університету з метою його успішного позиціонування в якості центральної інституції економіки знань та впливового гравця на ринку праці в національному та глобальному масштабі [13], а отже може вважатися інтегральною, такою, що відображає парадигму університету сьогодення.

Література

1. Ідея університету : Антологія [Текст] // ред. Марія Зубрицька. – Львів : Літопис, 2002.
2. Кримський С. Під сигнатурою Софії [Текст] / С. Кримський. – К. : Видавничий дім КМА, 2008. – 367 с.
3. Пелікан, Ярослав. Ідея університету. Переосмислення [Текст] / Ярослав Пелікан. – К. : Дух і літера, 2008. – 360 с.
4. Пролеєв, С. Культурно-історичне покликання університету [Текст] / С. Пролеєв // Покликання університету. – К. : Янко, 2005. – С. 31–38.

5. Салми, Дж. Создание университетов мирового класса [Текст] / Дж. Салми. – М., 2009. – 132 с.
6. Academic Ranking of World Universities [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.arwu.org/>
7. Adams, J. Global Research Report. Russia. Research and Collaboration in the New Geography of Science / J. Adams, C. King. – January, 2010; Thomson Reuters, 2009.
8. Adams, J. Global Research Report. China. Research and Collaboration in the New Geography of Science / J. Adams, C. King, Nan Ma. – November, 2009; Thomson Reuters, 2009.
9. Altbach, P. G. Higher Education in the New Century : Global Challenges and Innovative Ideas / P.G. Altbach and P. McGill Peterson. – UNESCO, 2007. – 198 p.
10. Altbach, P.G. Trends in Global Higher Education : Tracking an Academic Revolution / P. G Altbach, L. Reisberg and L. E. Rumbley. – UNESCO, 2009. – 254 p.
11. Altbach, P. G. The Costs and Benefits of World-Class University [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3860/is_200401/ai_n9365859/?tag=content;coll
12. King, C. World Class? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.guardian.co.uk/education/2003/nov/18/highereducation.worldclass10>
13. Levin, H. M., Dong Wook Jeong, Dongshu Ou What is World-Class University? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.tc.columbia.edu/centers/coce/pdf_files/c12.pdf
14. Niland, J. The Challenge of Building World-Class University in Asian Region [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://educationdev.net/educationdev/fe/Article.aspx?Aid=47>
15. Rothblatt, Sheldon The Modern University and its Discontents: The Fate of Newman's Legacies in Britain and America. – Cambridge University Press, 1997. – 475 p.
16. Rothblatt, Sheldon and Wittrock, Bjorn The European and American University since 1800: Historical and Sociological Essays. – Cambridge University Press, 1993.
17. Salmi, J. The Challenge of Establishing World-Class Universities. – The World Bank, 2009. – 116 p.
18. Valimaa, J. Knowledge Society Discourse and Higher Education / J. Valimaa, D. Hoffman // High Educ. – 2008. – 56. – P. 265–285.
19. Weingart, P. Elite Through Ranking – the Emergence of the Enterprising University / S. Maasen, P. Weingart // The Changing Governance of the Sciences. Springer, – 2007. – P. 75–99.
20. Yonezawa, Akiyoshi Making “World-Class Universities”: Japan's Experiment // Higher Education Management and Policy. – Vol. 15. – № 2. – P. 9–23.

Summary

Kurbatov, Sergiy. “Idea of University” in the Context of Knowledge Society.

The article by Dr. is devoted to the investigation of the process of changing of the idea of university in the context of contemporary civilization. The author analysed the main concepts of university in English language academic literature.

Keywords: *university model, knowledge, English academic discourse.*

Отримано 25.11.2011

УДК 929:2–335

Іван МОЗГОВИЙ, Ярослав МОЗГОВИЙ**АНАХАРСІС ЯК МИСЛИТЕЛЬ
НА РУБЕЖІ ДВОХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ**

Простежується діяльність стародавнього скіфа Анахарсіса, творчість якого розглядається крізь призму “діалогу давньогрецької й давньоукраїнської цивілізацій. Спадщина мислителя теж представлена як наслідок міжкультурної й міжгосподарської взаємодії двох етносів.

Ключові слова: антична філософія, сім мудреців, культура Скіфії, традиції Еллади.

Постановка проблеми. У дослідників ніколи не перестане викликати подиву один із найрозвинутіших і найобдарованіших народів Стародавнього світу – грецький, який свого часу стояв на чолі культурного розвитку людства. Адже від нього ми успадкували духовні здобутки, завдяки яким завжди будемо залишатися вічними боржниками цього благородного народу. “Якщо характеризувати грецьку історію як юнацький вік людства, то грецький народ буде в такому випадку високообдарованим юнаком, ранніми успіхами якого ще й тепер живиться нині змужніле людство” [2, с. 13].

До одного з найвизначніших досягнень мислячого духу належить започаткований і випестуваний в Елладі унікальний феномен філософії. Саме в Стародавній Греції склалися і класичний образ філософа як мудреця, і філософії як вищої форми теоретизування. Неупереджений аналіз показує, що в античному світі сформувалися чи не всі провідні напрямки філософствування, виразниками яких у тій чи іншій мірі можна вважати переважну більшість мислителів подальших часів. Тому вивчення давньогрецької філософії дає змогу набагато глибше з’ясувати сутність багатьох явищ духовного життя, що мають місце в наступні епохи (в тому числі в Україні), аж до нашого сьогодення включно. У цьому відношенні цікавою є постать скіфського мудреця Анахарсіса, світогляд якого формувався на перетині двох культурних традицій – грецької й вітчизняної.

Аналіз актуальних досліджень. У наш час до постаті Анахарсіса зверталися такі дослідники, як Й. Кіндстранда, А. Козаєва, Ф. Ройтерс, А. Русяєва. До аналізу діяльності мислителя вдавалися у своїх роботах Р. Гайнце, І. Кукліна, І. Нахов, Д. Спиридонов. Заслугує на увагу монографія С. Бондаря й П. Кралюка “Біля витоків української мудрості” (К., 2009), де зачіпилися окремі сторони творчості Анахарсіса. Але в дослідженнях не ставилося окреме завдання простежити синтетичність

світогляду мислителя, обумовлену його “приналежністю” двом культурам.

Автори цієї статті своєю **метою** вважають дослідження творчості стародавнього мудреця Анахарсиса крізь призму діалогу давньогрецької й давньоукраїнської цивілізацій з тим, щоб простежити в його спадщині тенденції міжкультурної й міжгосподарської взаємодій двох (українського й грецького) етносів.

Виклад основного матеріалу. Початки грецької філософії слід виводити, на думку переважної більшості вчених, з діяльності в давні часи “семи мудреців” (кін. VII – поч. VI ст.), до яких (із числа 22 згадуваних) найчастіше відносили Фалеса з Мілета (бл. 640–559), Солона з Афін (бл. 640 – 559), Періандра з Корінфа (бл. 642–577), Біанта з Прієни (642–577), Піттака з Мітілени (648 – бл. 559), Хілона з Лаконіки (596–525), Клеобула з Лінда (VII–VI ст.) чи Місона із Хени (VII–VI ст.) [12, с. 91–94], і від яких до нас дійшли тільки “гноми” (сентенції, афоризми).

Не зупиняючись детально на питанні походження стародавньої філософії, яке виходить за рамки даного дослідження, зазначимо лише, що філософія починається там, де пробуджується людська думка. Виникаючи з міфології шляхом заперечення останньої, філософія постає як “продукт загострення і вирішення суперечностей між міфологією і емпіричним знанням” [6, с. 26]. Правда, виростаючи на родючому ґрунті грецької культури, пронизаної міфологією, філософія тривалий час не могла відмежуватися від неї, оперувала її ідеями. При цьому філософія не сковувалася грецькою релігією, оскільки в останній були відсутні елементи, необхідні для забезпечення духовної монополії – поняття ортодоксальності й догми, замкнута каста жерців і духовна ієрархія тощо.

Важливу роль у становленні філософії зіграв містицизм (орфізм, різні містерії і т.п.), який розквітнув у період загострення політичної боротьби, початку колонізації і кризи гомерівської релігії в VII–VI ст. до н.е., що спричинило ламання архаїчних устоїв Еллади. Соціокультурний переворот цієї доби знищив залишки родового ладу в Греції і означав перехід у способі мислення від теогонії до космогонії, що зумовило розгортання боротьби з традиційною міфологією. Отже, перший конфлікт раціоналізму і містики став конфліктом старих і нових богів.

Оскільки нові ідеї сприймалися як незвичайні, носіями релігійного реформаторства виступали ясновидці й пророки, чудотворці й містагоги, ієрофанти тощо. У цей час великого значення набувають різні містерії (елевсинські на честь Деметри, самофракійські на честь великих богів-кабірів, вакхічні у Фракії та ін.), тобто таємні культи з оргіями – обрядами, що збуджували “ентузіазм” і, викликаючи безпосереднє відчуття

натхнення, одержимості, спілкування і єднання з Божеством, з яким пов'язувалася надія на потойбічне блаженство, допомагали їх учаснику довести себе до екстазу, котрий означав вихід за межі розуму.

Уже в часи “мудреців”, тим більше потім, ідеї грецької філософії поширювалися не тільки в метрополії, але і в грецьких колоніях, які масово виникають у VIII–VI ст. на берегах Середземного й інших, пов'язаних з ним морів, від Стопів Гелакла (тепер Гібралтарська протока) до Колхіди (тепер Грузія). Тож набули вони розповсюдження і на території сучасної України, де виникла низка грецьких колоній (Тірас, Ольвія, Херсонес, міста Боспору та ін.).

Особливо важливу роль у житті Північного Причорномор'я грала Ольвія, заснована бл. 600 року до н.е. Вже сам вибір назви міста (Ольвія в перекладі з грецької означає “щаслива”) показує, що елліни, які поселились тут, чудово знали умови регіону і були переконані в своєму майбутньому. І дійсно, ніде поблизу не було настільки зручного в географічному і топографічному плані місця для влаштування поселення. Ольвія чи Борисфен (за однойменною грецькою назвою Дніпра-Борисфену, який протікав неподалік) розташовувалося майже в центрі освоєної еллінами території на двох прибережних терасах. Тому місто давало змогу грекам не тільки займатися господарською діяльністю, але й забезпечувати культурний прогрес на навколишніх землях.

Не випадково впливу греків не уникнули кочові народи України, хоча спочатку у варварів домінувало неприйняття всього еллінського. Традиційно ольвіополіти намагалися підтримувати мирні стосунки з місцевим населенням, хоча нерідко такі стосунки набували характеру конфронтації. Місцеві мешканці, скіфи, досить ревно реагували на вплив греків у регіоні, на поширення їхньої культури й форм господарювання.

Ці перипетії стосунків двох світів відбилися на долі Анахарсіса (620/610 – 550/540), сина скіфського царя Гнура (Девкета) і гречанки [4, с. 66; 7, с. 191; 12, с. 91], поета, лікаря, вченого. Про нього оповідали історик і софіст Геродот (бл. 484 – бл. 424), який відвідав Ольвію і Скіфію, та ряд пізніших античних авторів (Платон, Арістотель, Цицерон, Сенека, Секст Емпірик та інші). Багато греків вважали його взірцем мудрості, одним з найбільших інтелектуальних авторитетів Еллади. Деякі античні автори зараховували Анахарсіса до числа семи грецьких мудреців, від імені яких скіфський філософ, за переказами, ніби то звертався до Дельфійського оракула з питанням, хто серед семи мудреців є наймудріший.

Анахарсіс, як уже зазначалося, був вихідцем із народу скіфів, які кочували в околицях Ольвії. На той час Скіфія ототожнювалася з територією сучасної України, яку населяв цей переважно кочовий

народ, про генезу якого на сьогодні існують найрізноманітніші версії (від міграціонізму до автохтонності). Як би там не було, утвердженні скіфів як провідного етносу на наших землях відбулося саме в VII ст. до н.е. після того, як скіфи витіснили з Північного Причорномор'я кimmerійців.

Скіфи поділялися на 4 групи племен: царські скіфи (на північ від Меотиди і в Тавріці, степова Україна за р. Геррос – нині Конка чи Молочна), скіфи-кочівники (Правобережжя), скіфи-землероби чи борисфеніти (на північ від Гілеї, між Інгулом і Борисфеном – тепер Дніпро) і скіфи-орачі чи сколоти (Лісостепове Побужжя), яких деякі дослідники ототожнюють із праслов'янами. Окрім того, на південь від скіфів-орачів мешкали алазони, а ще південніше, поблизу Ольвії, – калліпіді (еллінські скіфи) [4].

На території Степу й Лісостепу у скіфів-кочівників склалися могутні племенні союзи й конфедерації на чолі з царями й вождями. Зрештою вони створили об'єднання Велика Скіфія, вплив якої поширювався від Карпат до Паміру й Алтаю. Мешкали скіфи в повозках, харчуючись молоком і м'ясом худоби, хоча мали й поселення-городища. Скіфи були неперевершеними стрільцями з лука й вершниками. Проте вони не тільки воювали, але й торгували з сусідами. Під час набігів на сусідні землі скіфи захоплювали рабів, яких продавали грекам.

Тодішнє скіфське суспільство характеризувалося глибокою соціально-економічною диференціацією. Верхівку складала могутня у військовому відношенні скіфська знать, що зосереджувала в своїх руках значні багатства. Основними виробниками були прості общинники – кочовики-скотарі й осілі землероби. Підвладне населення сплачувало данину скіфській знаті і відбувало на її користь деякі повинності.

Войовничі скіфи мали жорстокі звичаї. Пізніше їх ім'я стане узагальнюючим для народів Північного Причорномор'я як втіленням варварства і скіфи набудуть слави одного з найбільш войовничих народів Європи. Але це буде потім. Перші ж лаври їм у розглядуювану добу приніс мудрець, інтелектуал, філософ Анахарсіс, який спростував традиційну думку про те, що у варварському середовищі мудрість не розквітає. “По той бік Понту, – дещо тенденційно, але не безпристрасно зазначав Геродот, – не можна назвати жодного освіченого племені, і ми не зустрічаємо у них жодної освіченої людини, окрім скіфа Анахарсіса. Серед племен у припонтійських краях, – ми не можемо назвати жодного, хто уславився своїм розумом, крім скіфської народності й Анахарсіса. Серед усіх відомих нам народів тільки скіфи володіють одним, але зате найважливішим для людського життя мистецтвом” [3, с. 191].

Із лаконічних свідчень античних авторів відомо, що дитячі роки Анахарсіс провів у середовищі відважних земляків-скіфів, серед

широких південно-західних степів України. Він, безперечно, продемонстрував неабиякі розумові здібності, що вплинуло на його подальшу долю. На той час у Північному Причорномор'ї продовжують осідати греки, які на родючих землях прадавньої України засновують свої колонії, що через них у Грецію мали надходити хліб, риба, раби... Життя Анахарсіса виявилось тісно пов'язаним з Ольвією, де він, очевидно, часто бував. Звичайно ж, мав місце і вплив на хлопця з боку його матері-еллінки, завдяки якій він знав не тільки скіфську мову, але й грецьку. Можливо саме в юнацькі роки Анахарсіс брав участь у релігійних церемоніях ольвіюполітів, які здійснювалися в Гілеї, місцевості напроти коси Дромос Ахіллеса (тепер Тендрівська коса), тобто недалеко від Ольвії.

Скіфський цар Гнур направив Анахарсіса на навчання до Греції, щоб той набув знань, необхідних для майбутнього державника. Адже ще Платон свого часу зазначав: "Ні для держави, ні для громадян не буде кінця нещастям, доки володарем держави не стане плем'я філософів" [8, с. 307].

Проте, можливо цар хотів розвести двох претендентів на царський престол, тобто можливих своїх суперників, – Анахарсіса і його брата Савлія – останній вважався чистокровним, бо був народжений скіф'янкою, а не гречанкою, як Анахарсіс. Незалежно від того, якими мотивами керувався цар, але все це дало змогу Анахарсісу відвідати священну землю Еллади як колиски античної цивілізації.

Відпливши з Ольвії, Анахарсіс спочатку зупинився в Мілеті, де він зустрічався з Фалесом. Пізніше Плутарх відобразить різні сцени з життя вченого скіфа, учасником яких виявиться і перший грецький мудрець. Побачивши одного разу, що гість із північних країв незручно почувається в середовищі освічених еллінів, Фалес став на його захист і зазначив, що "Анахарсіс є людиною тверезомислячою і багатознаючою" [11, с. 177].

Потім Анахарсіс вирушив до Аттики. В архонтство Евкрата (592) він прибув у Пірей, а далі в Афіни, де, як пише Лукіан Самосатський, він зустрів земляка-скіфа Токсаріда, який і допоміг йому адаптуватися до афінського середовища [5, с. 66–70]. Невдовзі Анахарсіс познайомився в Афінах із мудрецем і реформатором Солоном. "Кажуть, – пише Плутарх, – Анахарсіс прибув до Солонового будинку в Афінах, постукав і сказав, що він іноземець, прийшов укласти з ним союз дружби і взаємної гостинності. Солон відповів, що краще заводити дружбу в себе вдома". Так ось, – відповів Солон, – ти ж сам удома, тож і уклади з нами союз дружби та гостинності". Солон був у захваті від його винахідливості; він прийняв його з радістю і деякий час тримав біля себе, коли сам він уже був громадським діячем і укладав закони" [10, с. 161]. Проживши в Афінах близько чотирьох років, Анахарсіс мав змогу

ознайомитися з реформами Солона, метою яких, зокрема, було врегулювання аграрних відносин.

У Коринфі Анахарсіс зустрічався з тираном (625–585) Періандром, у Спарті – з Хілоном, у Дельфах – із Місоном. Спартанці його запам'ятали, а він, судячи з їх слів, позитивно відгукувався про них. Можливо, перебуваючи в Спарті, Анахарсіс ознайомився з реформами Лікурга. Згодом разом із Солоном, Біантом і Піттаком Анахарсіс відвідав у Сардах лідійського царя Креза (560–546), нащадка Аглая (сина Геракла й Омфали). Перед цим він написав листа Крезу: “Правителю лідійців! Я приїхав в еллінську землю, щоб навчитися тутешнім правилам і звичаям; золота мені не треба, достатньо повернутися в Скіфію, ставши кращим, ніж я був. І ось я їду в Сарди, оскільки знайомство з тобою означає для мене дуже багато” [4, с. 96]. Таким чином, Анахарсіс спілкувався з сімома мудрецьми, до яких часом відносять і його самого. Значною мірою під їх впливом великий скіф захопився античною філософією й релігією. “Анахарсіс побачив багато країн і виявив там свою велику мудрість” [3, с. 259]. Мабуть він ще раз побував у Мілеті, який економічно й культурно був пов'язаний з містами Північного Причорномор'я.

Знайомлячись у Греції з еллінськими звичаями і спілкуючись із багатьма відомими на той час мислителями, Анахарсіс сам еллінізувався, хоча сприймав далеко не все, що було притаманне високо розвинутій давньогрецькій цивілізації. Не раз він критично висловлювався щодо порядків, які панували серед греків. Оскільки античні філософи-досократики писали переважно поетичні твори, Анахарсіс теж залишив власний поетичний твір (правда, той не зберігся), де він порівнював скіфські і грецькі звичаї, віддаючи перевагу першим. Але при цьому виходець зі Скіфії жодним чином не був прибічником ідеї культурного ізоляціонізму. Тому Плутарх наголошував, що “мудрий Анахарсіс, багато чого засуджуючи в еллінів, схвально відгукувався про вживання деревинного вугілля, яке давало можливість внести в будинок вогонь, залишивши дим за дверима” [9, с. 106]. Це суттєве свідчення на користь прагматичного підходу скіфського принца до здобутків цивілізації.

Високо цінуючи свободу, Анахарсіс був прибічником того, що волю не можна віддати ні за які матеріальні блага. Мислитель у даному випадку цінував не стільки стіни чи прикраси, які знаходяться в будинку, а людей, що живуть там. Для нього людина, яка б вона не була (навіть слуга, раб), поставлена вище за будь-які матеріальні цінності. Судячи зі свідчень античних авторів, Анахарсіс не відчував своєї меншовартості через те, що він скіф. Він вважав, що важливим є не те, до якого народу людина належить, а те, як вона цей народ представляє. Цікавими були його міркування про душу, які також озвучив Плутарх,

і які дуже нагадують пізніші міркування християн з їх вірою в єдиного Бога. Зрештою, “теологічні” роздуми мислителя відображають його уявлення про щастя, яке неможливе без відчуття свободи, про що він наголошує в одній із “бесід”: “Тому, – сказав Анахарсіс, – цей Бог і є єдиним вільним, або хоча б найбільш вільним серед богів: він живе за власними законами, усевладний і нікому не підпорядкований, він царює й тримає віжки” [11, с. 190–191].

Філософ вважав, що все людське життя повинне бути суцільним доброчинством. Навіть коли людина розважається, їй не слід переставати чинити добро. Отже, “не в розвагах полягає щастя, – наводить Арістотель думку Анахарсіса, – адже це навіть безглуздо, щоб метою були розваги і щоб людина все життя працювала й терпіла біди заради розваг. Адже, так би мовити, заради іншого ми вибираємо все, за винятком щастя, оскільки щастя і є метою. А щирі зусилля й праця заради розваг здаються дурними і вже занадто дитячими; зате розважатися задля того, щоб наполегливо чинити добрі [справи], – на думку Анахарсіса, це вважається правильним, тому що розвага нагадує відпочинок, а люди, які не в змозі трудитися безперервно, потребують відпочинку” [1, с. 280]. Як видно, грецький демократизм лише посилив вільнолюбні погляди скіфського мислителя.

Подорож Анахарсіса тривала довго. За цей час він не лише познайомився зі способом життя греків, їхнім суспільно-політичним устроєм, культурою, але й запам’ятався еллінам як вельми мудра людина.

Коли ж влада в Скіфії перейшла до рук Савлія, зведеного брата Анахарсіса, останній вирішив, що настав час повертатися додому. Через Геллеспонт (тепер Дарданелли) він прибув до берегів Скіфії, щоб навчати своїх земляків жити на “еллінський лад”. Як видно з подальшого, його програма навчання передбачала й світоглядну революцію. Але в місцевості Гілея Савлій стрілою з лука вбив свого брата – офіційно за його участь у містеріях на честь Матері богів, з якими Анахарсіс познайомився в Кізіку, та за спробу ввести в Гілеї запозичений у Кізіку, місті на південному березі Пропонтиди (нині Мармурове море), культ Матері богів (Кібели). Насправді ж Савлій не хотів допустити до влади свого конкурента. Тому останніми словами Анахарсіса були такі: “Розум зберіг мене в Елладі, заздрощі згубили мене на батьківщині” [4, с. 95]. Правда, існує й версія, що Анахарсіс, подібно пізнішому Сократу, помер за “ідею”.

Анахарсіса, як зазначав Страбон, представники античного світу вважали винахідником ковальських міхів, гончарного круга і якоря з двома лапами [7, с. 191]. За деякими даними, він мав сина Анаперра. Збереглося свідчення про 10 листів Анахарсіса, серед яких були ті, що

адресовані різним царям (лідійським, фракійським та ін.). За свідченням Діогена Лаєртського, Анахарсіс написав 800 рядків віршів про скіфські й еллінські звичаї у мирному житті і на війні; а в риторичі продемонстрував таку майстерність, що дав початок прислів'ю “говорить, як скіф” [4, с. 95]. На жаль, вірші Анахарсіса до нас не дійшли.

Взагалі, те, що залишилося від теоретичної спадщини Античності, в тому числі Північного Причорномор'я, є лише крихіткою льоду від потужного айсберга давньої мудрості, ідеї якої, відображені в папірусах і пергаментях, спізнали вогонь пожеж і міжусобиць, свавілля варварів і безумство учасників завойовницьких походів. І все ж до нащадків дійшло близько 50 висловлювань, які приписуються стародавньому скіфському філософу Анахарсісу. Це, зокрема, міркування про поведінку людей, людські взаємовідносини, захист власної гідності, про заздрість, значення мови, мореплавство, гімнастику, політику й суспільний устрій, про вино та шкідливість пияцтва тощо. Анахарсіс також цікавий для нас своєю проповіддю віри й розумного аскетизму.

На Анахарсіса посилалися найбільш авторитетні мислителі Еллади. Популярність скіфського мудреця була настільки великою, що його ім'я та думки намагалися використати для пропаганди своїх ідей представники різних філософських напрямків, зокрема, кініки. Як вважають дослідники, близько III ст. до н.е. з'явився неавтентичний твір “Листи Анахарсіса”. Його ім'я використовував також для викладу своїх філософських поглядів Плутарх у творі “Бенкет семи мудреців” та в решті своїх “Моралій” і в “Паралельних життєписах”. Ці та інші джерела й дають змогу з більшою чи меншою повнотою відновити цілісність поглядів давнього мислителя.

Висновки. Таким чином, аналіз античних джерел [Herod.; Diog. Laert.; Luc. Skyth.; Arrian] показує, що Анахарсіс став символом єднання Греції й України. А водночас він демонструє той факт, що біля витоків філософської думки та багатого інтелектуального життя стародавньої Еллади поряд із греками стояла людина, яка походила з території сучасної України. І хоча Анахарсіс упав жертвою конфлікту цивілізацій (еллінської й скіфської), проте при цьому він засвідчив тенденцію до взаємодії і взаємозбагачення культур, до діалогу цивілізацій.

Література

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. [Текст] / общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
2. Браш, М. Классики философии. От древнейших греческих мыслителей до настоящего времени [Текст] / М. Браш. – СПб. : Вестник Знания (В. Битнера), 1907. – Т. 1. Греческая философия. – 512 с.
3. Геродот. История [Текст]. – М. : АСТ Москва, 2006. – 696 с.

4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [Текст] / Лаэртский Диоген. – М. : Мысль, 1979. – 620 с.
5. Лукиан. Сочинения: в 2 т. [Текст] / ред. : А. И. Зайцев. – Т. 1 – СПб. : Алетейя, 2001. – 472 с.
6. Семушкин, А. В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания [Текст] / А. В. Семушкин // Ист.-филос. Ежегодник : 1989. – М. : Наука, 1990. – С. 26–39.
7. Страбон. География [Текст] / вступ. ст. и комм. Г. А. Стратановского. – М. : ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 639 с.
8. Платон. Сочинения: в 3 т. [Текст] / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; вступ. ст. А. Ф. Лосева. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1 – 687 с.
9. Плутарх. Застольные беседы [Текст] / отв. ред. : Н. М. Боровский, И. Л. Гаспаров. – Л. : Наука, 1990. – 392 с.
10. Плутарх. Избранные жизнеописания : в 2 т. [Текст]. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. – 592 с.
11. Плутарх. Исида и Осирис [Текст]. – К. : Уцимм-Пресс, 1996. – 251 с.
12. Фрагменты ранних греческих философов [Текст] / отв. ред. И. Д. Рожанский. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики – 576 с.

Summary

Mozgoviy, Ivan, Mozgoviy, Yaroslav. Anacharsis as a thinker on the edge of two civilizations.

The ancient Scythian Anacharsis' activity is traced in the article. This creation is examined through the prism of dialogue between the ancient Greek and ancient Ukrainian civilizations. The heritage of the thinker is also presented as a result of cultural and economic interaction of the two ethnic groups.

Keywords: *ancient philosophy, the seven sages, Scythia culture and traditions of Greece.*

Отримано 25.11.2011

УДК 159.962

Сергій НІКОЛАЄНКО

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ БАЗОВИХ ВИДІВ СУГЕСТІЇ

У статті виявлені, уточнені й систематизовані основні види навіювань, які використовуються в різних непедагогічних психотехніках, але які можуть бути застосовані також і педагогом у процесі реалізації сугестивно-педагогічного впливу в різних формах навчально-виховної роботи. Автор доводить, що у якості основних видів сугестивного впливу повинні розглядатися прямі та непрямі види сугестивного впливу.

Ключові слова: *сугестія, види сугестії, підвищена сугестивність, методи прямого навіювання, методи непрямого навіювання, користь навіювань, недоліки навіювань.*

Постановка проблеми. В сучасних умовах актуальним є вдосконалювання психолого-педагогічних технологій педагогічної праці. Важливим аспектом педагогічної праці є психолого-педагогічні технології сугестивного впливу педагога на учнів.

Формулювання педагогом навіювань, у яких є шанси “пробитися” у підсвідому сферу учня, є одним із провідних джерел сили сугестивно-педагогічного впливу. Однак бурхливий розвиток психотехнологій сугестивного впливу відбувається на сьогодні переважно в непедагогічних сферах: психотерапії, нейро-лінгвістичному програмуванні, рекламі, політиці, бізнесі тощо.

Отже, продовжує залишатися актуальним завдання виявлення, уточнення й систематизації основних видів навіювання, які розроблені в різних непедагогічних психотехніках, але які потенційно можуть використовуватися педагогом у процесі сугестивно-педагогічного впливу в різних формах навчально-виховної роботи.

Метою даного дослідження став аналіз базових видів сугестії, які можуть бути використані педагогом *на етапі утилізації стану підвищеної сугестивності учня* в структурі процесу сугестивно-педагогічного впливу.

Аналіз актуальних досліджень. Класифікація сугестивно-педагогічних навіювань реалізована в працях В. П. Зухаря, Г. К. Лозанова, С. С. Пальчевського, А. Й. Сиротенко, В. О. Татенко, І. Є. Шварца та інших. Сучасні класифікації основних видів навіювання наводять у своїх працях Ж. Беккіо, Г. О. Гончаров, М. М. Гордєєв, В. Г. Євтушенко, І. М. Меліхов, Е. Россі, М. Япко та інші. Тому актуальним є завдання уточнення таксономії основних видів сугестивно-педагогічного навіювання з урахуванням сучасних сугестологічних досліджень.

Виклад основного матеріалу дослідження. Незважаючи на складність класифікації навіювань, у сугестивно-психологічній літературі в структурі сугестивного впливу розрізняються наступні базові види навіювання, пов’язані з етапом утилізації стану підвищеної сугестивності сугеренда: 1) прямі навіювання; 2) непрямі навіювання [2; 3; 5; 6].

Прямі навіювання припускають розуміння сугерендом мети сугестивного впливу, чітко вказуючи на очікувану дію або психологічну реакцію з його боку. У значній мірі вони належать до свідомого досвіду даного сугеренда й зазичай дають конкретні вирішення проблем, а також детальні інструкції про те, як реагувати на рекомендації й питання сугестора [6].

Даний вид сугестії відповідно до її психологічної природи може розглядатися у двох аспектах: 1) в аспекті впливу на емоції, установки, неусвідомлювані мотиви сугеренда (у формі сугестивних наставлянь

сугестора); 2) в аспекті впливу на складові поведінки сугеренда (у формі сугестивних команд і наказів сугестора).

Пряме навіювання може бути імперативним і мотивованим. *Імперативне навіювання* наяву (сугестивні команди й накази) робиться наказовим, емоційно-насиченим тоном, що не допускає сумнівів. Пряме навіювання здійснюється у вигляді коротких, зрозумілих сугеренду фраз із повторенням ключових слів і висловів, які підкріплюються й підсилюються невербальними сигналами. Імперативне навіювання є стресовим видом впливу на людину. Іноді імперативне навіювання називають “батьківським” методом сугестії.

Мотивуване навіювання включається в текст сугестії у вигляді елементів роз’яснення й переконання. Сугестивні наставляння, що впливають на емоції, установки й мотиви поведінки сугеренда, робляться спокійним тоном у вигляді м’яких, заспокійливих фраз, які зазвичай повторюються кілька разів. Іноді мотивоване навіювання називають “материнським” методом сугестії [3].

Розглянемо найважливіші змістовні особливості різних форм прямого навіювання.

1. *“Позитивні навіювання”*. Ці навіювання найбільш популярні, прості й безвідмовні. Вони будуються таким чином, щоб допомогти усвідомити сугеренду, що він може досягти бажаних станів, переживань, відносин. Оскільки слова сугестора орієнтують сугеренда на актуалізацію певного досвіду, конкретне позитивне навіювання конструється таким чином, щоб стимулювати певні бажані або необхідні реакції.

Приклади: 1) “Ви можете згадати ту мить, коли пишалися собою”; 2) “Ви в змозі знайти в собі сили, про існування яких навіть не підозрювали”.

2. *“Негативні навіювання”*. За допомогою даних навіювань можна актуалізувати бажану реакцію сугеренда, рекомендуючи йому не реагувати тим способом, що від нього насправді очікується. Якщо застосовувати негативні навіювання з урахуванням контексту комунікації й характеру сугеренда, вони можуть виявитися винятково корисними.

Приклади: 1) “Ви не повинні тепер думати із симпатією про свою школу”; 2) “Спробуйте не думати про те, хто з ваших друзів завтра не прийде на вечірку”.

3. *“Конкретні навіювання”*. Дані навіювання містять детальні описи почуттів, спогадів, думок або фантазій, які повинні бути актуалізовані в сугеренда в процесі навіювання. При цьому приведення численних деталей, що стосуються кожного елемента досвіду, який навіюється, може викликати бажаний сугестивний ефект більш повно, тривало й надійно.

Приклади: 1) “Подумайте на хвилинку про червону троянду, про її м’які, оксамитові пелюстки, її ніжний запах”; 2) “Чи пам’ятаєте ви, як приємно відкусити спілий апельсин, коли рот наповнюється слиною, а по пальцях тече солодкий ароматний сік?”

Однак кожне конкретне навіювання може стати в той же час і джерелом потенційної невдачі. Таке можливо тому, що велика кількість деталей, які приводить сугестор, збільшують імовірність переживань сугеренда, що йдуть врозріз зі змістом навіювань сугестора.

4. “Загальні навіювання”. На відміну від конкретних навіювань, у загальних навіюваннях відсутні деталі, що дає сугеренду можливість вільно вибирати елементи суб’єктивного досвіду, які асоціюються з абстрактним змістом навіювання. У межах сугестивного процесу вони дають сугеренду шанс використовувати власний досвід та інформацію для деталізації й реалізації змісту навіювання. Таким чином, навіювання, яке може здатися занадто узагальненим, щоб бути успішним, насправді стає стимулом для осмисленого індивідуалізованого переживання.

Приклади: 1) “Ви в змозі згадати деяке переживання свого дитинства, до якого ви так давно не зверталися”; 2) “Чи пам’ятаєте ви той особливий момент, коли ви були задоволені собою?”

Жодне із зазначених вище загальних навіювань спеціально не уточнює, який саме спогад мається на увазі. Тому сугеренд сам змушений актуалізувати конкретні елементи індивідуального досвіду. Застосовуючи визначення “конкретний”, “певний”, “специфічний”, “особливий”, сугестор підштовхує сугеренда до концентрації на одному зі своїх реальних переживань, які мали місце в минулому. Здійснений сугерендом вибір конкретного суб’єктивного переживання є результатом актуальної взаємодії між свідомою й несвідомою сферами його психіки [6, с. 74–75].

К. І. Платонов відзначав, що при конструюванні формул прямого навіювання доцільно використовувати наступні принципи: 1) зміст прямого навіювання повинен мати форму імперативного повідомлення, пов’язаного з минулим, сьогоденням або майбутнім сугеренда; 2) формула навіювання повинна бути виражена в деяких простих і зрозумілих словах, які відповідають за своїм змістом особистісним якостям сугеренда, рівню його інтелектуального розвитку, змісту його проблеми; 3) при здійсненні прямого навіювання сугестор повинен вимовляти слова авторитетно і твердо, упевнено і спокійно, повторюючи формулу навіювання кілька разів; 4) успіх словесного навіювання значною мірою визначається не тільки змістом самої формули навіювання, але й виразністю мовлення - силою звуку, інтонацією голосу, певними наголосами, що відповідають змісту вимовлених слів; 5) зміст формули прямого навіювання повинен мати чітку спрямованість на вирішення проблеми

сугеренда; 6) зміст навіювання повинен перебувати в гармонії з етичними нормами, соціальними установками, самолюбством сугеренда; 7) формула навіювання повинна містити певні строки й умови її реалізації; 8) пряме навіювання може містити елементи мотивованого роз'яснення, авторитетного наставляння або поради; 9) слова навіювання повинні бути досить яскраво емоційно забарвлені; 10) сугестор повинен заздалегідь передбачити можливі обставини й ускладнення (ятрогенію), у силу яких його слово може виявитися діючим інакше, ніж він замислив [5, с. 266–268].

Непрямі навіювання характеризуються або неясністю мети для сугеренда, або відсутністю прямої спрямованості на того, хто є дійсним об'єктом впливу. При цьому зміст непрямой сугестії включається сугестором у повідомлювану інформацію в схованому, замаскованому вигляді й характеризується неусвідомленістю, непомітністю, мимовільністю її засвоєння сугерендом. “М'які” форми непрямой навіювання рідко зустрічають опір з боку сугеренда. Непряме навіювання дуже часто може бути ненавмисним, будучи звичайним компонентом міжособистісного спілкування. Разом з тим, довільне використання непрямой навіювання потребує від сугестора неординарності рішень, великої винахідливості у виборі мовних форм його реалізації, а також певного самовладання й артистизму.

Непрямі навіювання звичайно тісно пов'язані з проблемою сугеренда й викликають у нього бажані реакції замаскованим й мимовільним способом. Ці навіювання можуть бути досить тонкими. Зазвичай вони конкретно не торкаються свідомого досвіду даної людини, тому потребують від сугеренда різноманітних суб'єктивних інтерпретацій. Застосування непрямих навіювань може приводити до того, що на рівні свідомості сугеренд буде думати про зміст актуальної бесіди, у той час як його несвідоме почне асоціювати отриману інформацію із внутрішнім досвідом, прокладаючи таким чином дорогу до його внутрішніх трансформацій [6].

Різновидом непрямой навіювання є “черезпредметне” (опосередковане) навіювання. У цьому випадку використовується додатковий подразник, що набуває нового інформаційного значення через зроблене пряме навіювання.

При навіюванні через предмети сугестор зв'язує певне навіювання з деяким предметом, завдяки чому воно й здійснюється у зв'язку з даним предметом. Відповідно індіферентний до цього подразник одержує на даний період часу певну умовнорефлекторну значимість. Звідси витікає, що “непряме словесне навіювання засноване на утворенні складного умовного зв'язку між подразником другої сигнальної системи (слова

навіювання), даним безумовним подразником і фактом реалізації ефекту, що навіюється (виникнення внаслідок цього явища або дії, що навіюється)” [5, с. 36].

В умовах опосередкованого непрямого навіювання момент використання викликаного стану або дії може бути відстрочений. У силу цього сам факт словесного впливу навіювання відходить на задній план, а навіювання стає діючим приховано. Непряме навіювання “з успіхом може бути застосоване в стані неспаннй й має значно більшу силу, чим навіювання пряме” [5, с. 37].

Одним із часто використовуваних шляхів непрямого навіювання є призначення плацебо. Плацебо-ефект досягається призначенням індиферентної речовини з інформацією про очікуваний ефект у разі її вживання. При цьому посилюючий плацебо-ефект доцільно використовувати для досягнення максимального ефекту від мінімальної дози речовини. Спрямовуючий плацебо-ефект може полягати також у розширенні спектра дії реального лікувального препарату (наприклад, установка на транквілізатор одночасно і як на снотворне, і як на релаксуючий засіб). Плацебо-ефект при цьому забезпечується кольором, формою, розміром, дозою препарату, режимом його прийому тощо.

Розглянемо змістовні особливості деяких мовних форм непрямого навіювання.

1. *“Складне складене навіювання”*. Воно являє собою складносурядне або складнопідрядне речення. Найчастіше перша частина речення є “приєднанням”, тобто описує психічний стан або ситуацію сугеренда в цей момент часу, а друга частина – “веденням”, тобто описує ефект, який сугестор хоче викликати в сугеренда.

Приклади: 1) “Чим уважніше ви слухаєте мій голос, тим глибше ви можете поринути в спогади свого дитинства”; 2) “В міру того, як ваш подих стає рівним, ви можете розслабитися ще більше”.

2. *“Послідовність прийняття”*. Даний вид навіювання схожий з попереднім, але складається з більшої кількості фраз “приєднання” і дозволяє досягти таким чином більшої згоди сугеренда. Мова йде про послідовне прийняття якихось ідей. Людина, слідкуючи за логікою мовлення сугеренда, подумки погоджується з кожним наступним постулатом, оскільки перед цим уже погодилася з попереднім. Найвідомішим прикладом є “правило чотирьох так”: коли сугеренд чотири рази відповів “так” на питання, прохання, заяви сугестора, то в п’ятий раз він, найімовірніше, скаже “так” автоматично.

Приклади: 1) “Ми з тобою зустрілися сьогодні ранком, а вже вечір. І ми по-справжньому добре провели цей день: ми разом попрацювали у бібліотеці, побродили по місту, довідалися багато нового (твердження

приєднання). Тому давай і завтра знову зустрінемося й проведемо весь день разом (твердження ведення)”; 2) “Ми з вами в цій кімнаті. І ви чуєте мій голос, відчуваєте крісло, у якому сидите, бачите секундну стрілку на годиннику (твердження приєднання), і ваші очі можуть захопити заплющитися (твердження ведення)”.

3. *“Пресуппозиція”*. Під пресуппозицією, або припущенням розуміється явище, що обов’язково трапиться. Речення зазвичай будується як складне й конструюється так, щоб наголос падає на одну частину, а ненаголошена частина, яка і є пресуппозицією, сприймається як така, що обов’язково трапиться.

Приклади: 1) “Ви зможете зайнятися самодослідженням, коли сядете в це крісло”. (Передбачається, що самодослідженням сугеренд займеться обов’язково); 2) “Коли підеш у бібліотеку, візьми словник іноземних слів”. (Передбачається, що сугеренд обов’язково піде в бібліотеку).

4. *“Трюїзм”*. Це мовна констатація певних фактів, подій, явищ, які не можна заперечувати. Це можуть бути як факти, що впливають із життєвих спостережень, так і факти, які відомі всім. Трюїзми можна розглядати і як “порожню породу”, що необхідна для заповнення простору мовлення сугестора, і як різновид навіювання. У цьому випадку трюїзми застосовують для одержання ефекту “ведення” сугеренда, що виникає після сприйняття ним трюїзму.

Приклади: 1) “Кожна людина виняткова, ми всі це знаємо (трюїзм), і тому ви можете відчути розслаблення своїм неповторним, винятковим способом (ведення)”; 2) “Все тече, все змінюється (трюїзм), і ви теж здатні до глибинних трансформацій (ведення)”.

5. *“Негативні парадоксальні навіювання”*. Звичайно такі навіювання мають негативні частки й можуть діяти потрійно. По-перше, сугестор може прагнути привернути увагу сугеренда до предмета або явища. По-друге, оскільки деякі сугеренди звикли не погоджуватися з думкою оточуючих людей, те сугестор може використовувати їх “стратегію негативізму” за аналогією з математичним принципом: “мінус на мінус дає плюс”. По-третє, частка “не” несвідомим не засвоюється, і тому фраза: “Ви можете закривати очі й не закривати очі” – звучить на рівні несвідомого сугеренда фактично як здвоєне навіювання закрити очі.

Приклади: 1) “Не думайте про білу березу, не думайте про її зелені листочки й весняний березовий сік”; 2) “Не треба закривати очі й думати про пляж, шерех піску й приємне розслаблення у всьому тілі під променями теплого літнього сонця”.

6. *“Подвійна зв’язка, або вибір без вибору”*. За логікою дії цей вид навіювання близький до пресуппозиції й дає ілюзорну можливість

вибору там, де його немає. Таке навіювання приймається легко, оскільки існує видимість вільного ухвалення рішення.

Приклади: 1) “Ви волієте відповідати на мої питання тоді, коли сядете на стілець або коли пересядете в крісло?”; 2) “Ти підеш учить уроки зараз або коли пограєш із братом ?

7. *“Навіювання, які пов’язані з часом”*. Такі сугестії мають на увазі, що трансформація відбудеться тоді, коли для сугеренда наступить суб’єктивно доречний час. Йому пропонується вибрати доречний часовий інтервал, коли він може виконати запропоновану дію. Оскільки сугестор не висуває твердої вимоги виконувати навіювання саме зараз, то сугеренд легше погоджується з запропонованим в них змістом. Навіювання, які пов’язані з часом, можна розглядати як варіант подвійної зв’язки.

Приклади: 1) “У кожної людини зміни відбуваються з різною швидкістю: комусь досить дня, щоб змінитися, комусь двох, а комусь потрібен тиждень”; 2) “По мірі занурення в транс, руки й ноги можуть почати розслаблюватися відразу або через деякий час”.

8. *“Мобілізуючі навіювання”*. Для мобілізуючих навіювань використовується особливий порядок побудови фрази, яка вимовляється за один видих. При цьому цілісне речення в ході реалізації сугестії може бути розбите на кілька фраз, кожна з яких вимовляється окремо, на черговому видиху. Наприкінці фрази ставиться дієслово або віддієслівна частина мови, наприклад дієприкметник, що носить мобілізуючий характер, який підсилюється мовним наголосом. Подібна побудова фрази стимулює несвідоме сугеренда, підштовхуючи його до дії.

Приклад: “І ви можете починати РУХАТИСЯ (мовний наголос)... до мети, яку УСВІДОМЛЮЄТЕ (мовний наголос)..., і коли ви будете готові ЗМІНЮВАТИСЯ (мовний наголос)..., ви зможете це ЗРОБИТИ (мовний наголос)”.

9. *“Парадоксальні навіювання”*. У зміст парадоксальних навіювань входять елементи, які здаються, на перший погляд, суперечливими.

Приклади: 1) “Протягом наступної хвилини у вас буде стільки часу, скільки ви захочете для завершення роботи із внутрішньої інтеграції нових можливостей”; 2) “У вашому минулому досвіді знаходяться всі необхідні ресурси для вирішення будь-яких проблем у майбутньому”.

10. *“Відкриті навіювання”*. Іноді відкриті навіювання виділяють в окрему групу, але вони близькі до непрямих навіювань. Вони створюються в такий спосіб: сугестор дає сугеренду кілька ідей на вибір, перераховуючи можливі варіанти вирішення його проблеми.

Приклади: 1) “І для того, щоб навчитися вирішувати складні проблеми в міжособистісних відносинах, ви можете читати книги, дивитися навчальні відеофільми, прийти на семінар, а можете зробити щось ще,

що дозволить вам досягти цієї мети”. 2) “І для вирішення своєї проблеми ви можете згадати що-небудь важливе: те, що трапилося дуже давно, або недавно, або щось середнє”.

11. *“Метафора”*. Метафора є непрямим методом досягнення багатьох сугестивних цілей. Вона вважається одним із самих потужних і в той же час м’яких засобів, які застосовуються для надання сугеренду важливої інформації. Метафора може застосовуватися як при утилізації гіпнотичного стану, так і для навіювання поза станом трансу.

У метафори є кілька властивостей, які роблять її найважливішим інструментом сугестії: 1) подібність змісту метафори проблемі сугеренда; 2) образність метафори, що дозволяє їй знайти шлях у сферу несвідомого, де перебувають як проблеми сугеренда, так і ресурси для їхнього вирішення; 3) багатозначність метафори, що дозволяє сугеренду знайти в ній саме той зміст, що потрібний йому для вирішення власної проблеми.

12. *“Контекстуальне навіювання (аналогове позначення)”*. Контекстуальне навіювання присутнє тоді, коли на тлі розміряного мовлення слово або фраза виділяється тоном голосу, паузами, гучністю або якими-небудь іншими мовними характеристиками. Свідомість розуміє, що логіка речення не порушена, і тому не втручається, а несвідоме активізується, сприймаючи спеціально виділену в мовленні інформацію.

13. *“Афектаційна сугестія”*. Афектаційна сугестія заснована на підвищеній сугестивності осіб, що перебувають у стані афекту. При цьому “порада” сугестора, надана сугеренду в стані афекту, здобуває значну силу, тому що під впливом афекту пильність сугеренда приспана.

Наприклад, сугестор у розмові зі схвильованим сугерендом намагається якось заспокоїти останнього, завойовуючи його увагу, а потім після невеликої паузи дає імперативну або кооперативну “пораду”, пов’язану зі змістом його проблеми.

14. *“Комплементарна сугестія”*. Комплементарна сугестія заснована на здатності деяких людей “танути, як сніг, тільки-но їх злегка обдають теплом компліменту”. При цьому тонка похвала, компліменти дозволяють сугестору побічно навіювати сугеренду заздалегідь заплановані вчинки.

Наприклад, сугестор вислуховує чергове висловлювання сугеренда, а потім починає розхвалювати останнього, робити йому компліменти, одночасно аплодуючи його словам, лясаючи його по плечу, потискуючи руку. Така техніка обробки свідомості сугеренда називається “бомбардуванням любов’ю”. Після цього сугестором робляться утилізаційні навіювання, які, природно, можуть некритично сприймаються сугерендом від людини, що ним щиро захоплюється [2; 3; 5].

Висновки. Таким чином, у педагогічній праці можливе використання прямих і непрямих видів навіювання. При цьому *користь від прямих навіювань* полягає в тому, що вони: 1) мають безпосередній зв'язок із проблемами сугеренда; 2) ясно визначають і постійно нагадують про мету, до якої йде сугеренд; 3) безпосередньо й активно утягують сугеренда в сам процес сугестивної трансформації; 4) можуть слугувати моделлю у вирішенні майбутніх складностей, які можуть виникнути в сугеренда при свідомому вирішенні проблем. *Недоліки прямих навіювань* полягають у тому, що в них: 1) доводиться покладатися на те, щоб сугеренд свідомо піддався впливу сугестора; 2) у меншому ступені використовуються резерви несвідомого сугеренда; 3) безпосереднє згадування проблеми сугеренда, потенційно небезпечної для нього, може викликати опір прямому навіюванню.

Користь непрямих навіювань полягає в тому, що вони: 1) дозволяють краще використовувати несвідомі резерви психіки сугеренда; 2) актуалізують ресурсні спогади, відчуття й асоціації, які можуть мати терапевтичне й педагогічне значення; 3) дозволяють втягувати в сугестивну трансформацію різні рівні функціонування психіки сугеренда; 4) збільшують часовий період між навіюванням сугестора й відповідними реакціями сугеренда, що зменшує необхідність активізації останнім захисних бар'єрів. *Недоліки непрямих навіювань* полягають у тому, що: 1) у сугеренда може виникнути відчуття того, що сугестор не в змозі або не бажає займатися його проблемою; 2) сугеренд може відчувати, що ним, можливо, цілеспрямовано маніпулюють або навіть обманюють; 3) навіть якщо проблема сугеренда буде вирішена на несвідомому рівні, то це не дасть йому ключ до вирішення майбутніх проблем на свідомому рівні.

Література

1. Беккио, Ж. Новый гипноз [Текст] : практ. руководство [пер. с франц. М. Р. Гинзбурга] / Жан Беккио, Шарль Жюслен. – М. : Класс, 1997. – 160 с.
2. Гончаров, Г. А. Суггестия: теория и практика [Текст] / Геннадий Аркадиевич Гончаров. – М. : КСП, 1995. – 320 с.
3. Гордеев, М. Н. Техники гипноза [Текст] / Михаил Николаевич Гордеев, Виталий Георгиевич Евтушенко. – М. : Изд-во Института Психотерапии, 2003. – 245 с.
4. Мелихов, И. Н. Скрытый гипноз: практ. пособие [Текст] / Игорь Николаевич Мелихов. – Волгоград : Перемена, 2002. – 376 с.
5. Платонов, К. И. Слово как физиологический и лечебный фактор [Текст] : 3-е изд., испр. и доп. / Константин Иванович Платонов. – М. : Медгиз, 1962. – 532 с.
6. Япко, М. Д. Введение в гипноз: практ. руководство [Текст] / Майкл Дэвид Япко. – М. : Центр психологической культуры, 2002. – 191 с.

Summary

Nikolaenko, Sergiy. Psychological characteristics of the basic types of suggestion.

In the educational process may be used direct and indirect forms of suggestion. Direct suggestions involve understanding by the object of suggestion goals of influence, as well as understanding of actions or psychological reactions which are expected from him. In indirect suggestion object of suggestion don't know purposes of the person who makes influence. The content of suggestion is included in the information in a disguised form.

Keywords: suggestion, types of suggestion, suggestibility enlargement, methods of direct suggestion, indirect suggestion techniques, infusion benefits, infusion disadvantages.

Отримано 25.11.2011

УДК 159.962

Сергій НІКОЛАЄНКО, Світлана НІКОЛАЄНКО

КАТЕГОРІЯ ПСИХОЛОГІЧНОГО ВПЛИВУ В ПСИХОЛОГІЇ

В статті у якості сутнісних характеристик категорії “психологічного впливу” розглядаються: специфічні ознаки психологічного впливу, структура психологічного впливу, етапи процесу психологічного впливу, стратегії психологічного впливу, мішені психологічного впливу, методи психологічного впливу, види психологічного впливу.

Ключові слова: специфічні ознаки психологічного впливу; структура, етапи, стратегії, мішені, методи, види психологічного впливу.

Постановка проблеми. У процесі свого життя й діяльності люди постійно зазнають соціального впливу. Соціальний вплив є багатограним й різноманітним у своїх формах, проявах і механізмах дії. Найважливішим засобом соціального впливу виступає психологічний вплив. На наш погляд, варто чітко розрізняти поняття “вплив на психіку” і “психологічний вплив”. При цьому у якості видів впливу на психіку можуть виступати психогенний вплив та психотропний вплив, а у якості видів психологічного впливу – інформаційно-психологічний вплив, нейролінгвістичний вплив, психоаналітичний вплив [9, с. 142–159]. Однак сутнісні характеристики понять “вплив на психіку” і “психологічний вплив”, на наш погляд, потребують подальшого вивчення, уточнення і розробки.

Метою даного дослідження стало виявлення, уточнення і психологічний аналіз сутнісних характеристик категорії психологічного впливу в психології.

Аналіз актуальних досліджень. Проблему загального психологічного впливу досліджували Г. О. Балл, Д. В. Василенко, Л. Войтасік, Є. Л. Доценко, Г. О. Ковальов, В. Г. Крисько, В. Н. Куліков, О. В. Сидоренко, В. П. Шейнов та інші. Проблему окремих форм психологічного впливу розробляли Г. М. Андрєєва, Л.П. Гримак, В. Г. Зазикін, Т. С. Кабаченко, С. Ю. Решетіна, та інші.

Виклад основного матеріалу дослідження. Категорія психологічного впливу займає особливе місце в системі психологічного знання. Г. О. Ковальов відзначає, що всю історію психології “можна розуміти як історію відповіді на питання про сутність, природу, критерії ефективності психологічного впливу, як розвиток поглядів і підходів до пояснення об’єктивних і суб’єктивних детермінант цього процесу” [8, с. 42]. Це пов’язано з тим, що проблема психологічного впливу виступає, на думку автора, як “стрижнева”, “результуюча” проблема в психології й одночасно як системоутворююча категорія, що багато в чому визначає цільову перспективу (пошук законів керування психічними явищами), прикладний потенціал, суспільне обличчя психологічної науки, пов’язане з дієздатністю виявлених у ній законів, їхньою застосовністю до соціальної практики” [8, с. 41].

На сьогоднішній день ще не існує єдиного визнаного стійкого визначення категорії психологічного впливу. Дана категорія психології розглядалася в різних психологічних напрямках – психології особистості, психології спілкування, психології малих соціальних груп і колективів, психіатрії, психотерапії тощо. При цьому кожне із цих напрямків поглиблювало й доповнювало розробку проблематики психологічного впливу.

Найбільш широкі можливості для визначення сутності психологічного впливу відкриваються, якщо звернутися до джерел, що трактують вплив у контексті такої філософської категорії як “взаємодія”. “Філософський енциклопедичний словник” пропонує розглядати “взаємодію” як філософську категорію, що відображає процеси впливу різних об’єктів один на одного, їхню взаємну обумовленість, зміну стану, взаємопереходи, а також породження одним об’єктом іншого [17, с. 81].

Саме в зазначеному ракурсі визначає вплив також і Г. О. Ковальов. Під впливом він розуміє “процес... який реалізується в ході взаємодії двох і більше рівномірно упорядкованих систем і результатом якого є зміна в структурі (просторово-тимчасових характеристиках), в стані хоча б однієї із цих систем” [7, с. 4–5].

Це цілком укладається в трактування психологічного впливу, що зустрічається в психологічній довідковій літературі. Під впливом традиційно розуміється “цілеспрямоване перенесення руху й інформації

від одного учасника взаємодії до іншому”. Передача руху може здійснюватися безпосередньо у вигляді імпульсу або опосередковано – у вигляді комплексу сигналів, що несуть повідомлення про що-небудь і орієнтують сприймаючу систему щодо сенсу й значення цих сигналів [11, с. 58].

В цілому з таким визначенням погоджується Г. О. Бал і М. С. Бургін: “Вплив предмета В на предмет А – це подія, що заключається в тому, що предмет В (можливо, разом із предметами С, Д і іншими) викликає або запобігає деякій зміні предмета А. Психологічним природно вважати такий вплив індивідуального або групового суб’єкта В, що викликає, сприяє або запобігає зміні психологічних характеристик і проявів індивіда-реципієнта А, у тому числі відносно його діяльності (і поведінки в цілому), його свідомості (і несвідомій сфері психіки), стосовно його особистості” [2, с. 57].

Аналізуючи сутність психологічного впливу, В. М. Куліков відзначає: “По своїй сутності психологічний вплив є “проникненням” однієї особистості (або групи осіб) у психіку іншої особистості (або групи осіб)... Метою й результатами цього “проникнення” є зміна, перебудова індивідуальних або групових психічних явищ (поглядів, відносин, мотивів, установок, станів тощо)” [10, с. 160].

Характеризуючи психологічний вплив, О. В. Сидоренко підкреслює значимість психологічних засобів у реалізації даного процесу: “Психологічний вплив – це вплив на психічний стан, думки, почуття й дії іншої людини за допомогою винятково психологічних засобів (вербальних, паралінгвістичних або невербальних), з наданням йому права й часу відповідати на цей вплив” [13, с. 125].

Найбільш вдалим для завдань нашого дослідження є наступне визначення психологічного впливу, запропоноване Т. С. Кабаченко: “Нам представляється доцільним вважати вплив психологічним, коли він має зовнішнє стосовно адресата (реципієнта) походження й, будучи відображеним і усвідомленим ним, приводить до зміни психологічних регуляторів конкретної активності людини” [6, с. 22]. Т. С. Кабаченко справедливо вказує на те, що психологічний вплив може розглядатися в наступних аспектах: по-перше, як процес, що приводить до зміни психологічного базису конкретної активності; по-друге, як результат зміни психологічного базису конкретної активності суб’єкта. При цьому мова може йти про зміну психологічних регуляторів як в зовні орієнтованій, так і внутрішньо орієнтованій активності суб’єкта. Результатом такого впливу може бути зміна ступеня виразності, спрямованості, значимості для суб’єкта різних проявів активності [6, с. 22].

Таким чином, можна виділити наступні істотні ознаки психологічного впливу: 1) цілеспрямований характер психологічного впливу; 2) свідомість психологічного впливу як спрямованість на досягнення планованого результату; 3) спрямованість психологічного впливу на зміну психологічних регуляторів конкретної активності іншої людини; 4) інформаційний характер психологічного впливу; 5) вплив на психічний стан, думки, почуття й дії іншої людини за допомогою винятково психологічних засобів (як вербальних так і невербальних); 6) технологічність психологічного впливу; 7) наявність певних вольових зусиль суб'єкта в процесі реалізації психологічного впливу.

Аналіз досліджень і теоретичні узагальнення в сфері психологічного впливу вказують на можливості використання як підстави для їхньої класифікації самих загальних критеріїв взаємодії. До їхнього числа Т. С. Кабаченко відносить наступні: 1) за критерієм цілеспрямованості взаємодіючих сторін розрізняють довільний і мимовільний психологічний вплив; 2) за критерієм стратегії взаємодії суб'єкта й об'єкта психологічного впливу – прямий і непрямий психологічний вплив; 3) за критерієм наявності безпосереднього контакту між взаємодіючими сторонами або використання яких-небудь каналів передачі інформації – безпосередній і опосередкований психологічний вплив; 4) за критерієм ступеня приховування факту впливу від реципієнта – очевидний, неприхований й неочевидний, прихований психологічний вплив; 5) за критерієм тривалості результатів психологічного впливу – короткочасний і довгостроковий психологічний вплив [6, с. 61].

Психологічні впливи можуть бути класифіковані також і за іншими підставами: 1) за критерієм ступеня складності розрізняють простий і складний психологічний вплив; 2) за критерієм спрямованості психологічний вплив може бути індивідуальним або соціально-психологічним; 3) за критерієм форми здійснення психологічний вплив може бути відкритим, закритим (неочевидним) і комбінованим; 4) по технічній оснащеності розрізняють неінструментальні та інструментальні психологічні впливи; 5) за критерієм функціональної форми розрізняють виховний, управлінський, пропагандистський психологічні впливи.

В інтегративній структурі психологічного впливу виокремлюються: 1) суб'єкт психологічного впливу; 2) об'єкт психологічного впливу; 3) цілі психологічного впливу; 4) дії в структурі психологічного впливу; 5) результати психологічного впливу [10].

Розглянемо психологічні особливості структури процесу психологічного впливу. При аналізі процесу психологічного впливу чітко виділяються два підходи.

У межах першого підходу в структуру впливу включається етап зміни в психічній (психофізіологічній) сфері реципієнта. Так, В. Г. Зазін розглядає психологічний вплив як цілісний, нерозривний процес, що включає в себе ряд наступних етапів: 1) підготовчий етап, коли визначаються цілі, завдання та зміст впливу, а також способи і засоби його здійснення; 2) етап безпосереднього здійснення впливу, що включає передачу інформації, надання впливу; 3) етап зміни у свідомості реципієнтів; 4) етап корекції результатів впливу; 5) етап визначення кінцевого ефекту психологічного впливу. Якщо буде потреба, даний цикл, на думку автора, повторюється доти, доки не буде досягнута бажана зміна в психіці об'єкта впливу [5].

У межах другого підходу в структуру процесу впливу включаються тільки цілеспрямована активність самого суб'єкта психологічного впливу. Так, при аналізі психологічного впливу Д. В. Василенко виділяє наступні етапи: 1) аналітичний етап, що включає вивчення об'єкта впливу, визначення цілей, планування етапів психологічного впливу; 2) етап практичної реалізації, що включає актуалізацію специфічних інформаційних каналів впливу, передачу інформації певного змісту, застосування конкретних засобів, методів і прийомів психологічного впливу; 3) контрольно-рефлексивний етап, у рамках якого здійснюється співвіднесення споконвічно поставлених цілей і реально досягнутого результату, визначення ступеня ефективності психологічного впливу [4].

Розглянемо особливості стратегій сугестивного впливу. Аналізуючи основні парадигми в психології, Г. О. Ковальов розрізняє наступні стратегії психологічного впливу: 1) у рамках об'єктної, або природничонаукової парадигми – імперативну стратегію психологічного впливу; 2) у рамках суб'єктної, або акціональної парадигми – маніпулятивну стратегію психологічного впливу; 3) у рамках особистісної, або інтерсуб'єктної парадигми – розвиваючу стратегію психологічного впливу [8, с. 42].

Згідно із С. Ю. Решетиною і Г. Л. Смолянком, загальна характеристика зазначених вище стратегій полягає в тому, що “маніпулювання розглядається як підсвідоме стимулювання в обхід внутрішнього контролю, по типу психотерапевтичного ефекту. Імперативна стратегія не торкається глибинних структур особистості, а підтримує наявні когнітивні структури, добре діє в екстремальних ситуаціях. На відміну від цих двох стратегій, розвиваюча стратегія орієнтована на довгостроковий ефект, на зміну особистості і здійснюється в процесі тривалого діалогового контакту з людиною. Діалоговий вплив, спрямований на формування структури особистості, стає можливим при тривалому спілкуванні в процесі навчання й виховання” [12, с. 24].

Названі парадигми відрізняються також по характеристикам суб'єкта впливу і реципієнта. Так, природничо-наукова парадигма розглядає реципієнта як об'єкта (він пасивний, не володіє внутрішнім потенціалом, а лише відповідає на вплив ззовні й т.д.), акціональна – як суб'єкта дослідження (він активний, володіє внутрішнім потенціалом і логікою розвитку), а інтерсуб'єктна парадигма заснована на “міжсуб'єктному” розумінні детермінації психічного в людині і заснована на вірі в позитивний потенціал людини, у її можливості постійного розвитку і самовдосконалення, у її необмежені творчі можливості [8, с. 46].

Для класифікації методів, реалізованих у контексті психологічного впливу, може виступати критерій вибору специфічних “мішеней” впливу, що виявляються в структурі регуляторів активності суб'єкта. При цьому “під “мішенню” розуміються ті якості особистості, на які впливає ініціатор, і в результаті цього об'єкт приймає потрібне ініціаторові рішення” [18, с. 165].

Активність виступає як найбільш загальний прояв життєдіяльності людини. У сучасній психології накопичений величезний обсяг знання щодо ролі тих або інших психічних феноменів у контексті їхнього впливу на активність людини. Так, Т. С. Кабаченко виділяє наступні чотири групи феноменів відповідно до їх ролі відносно актуалізації різних форм активності: до першої групи відносяться фактори, що забезпечують орієнтування в дійсності (суб'єктивні моделі дійсності); до другої групи – фактори, що забезпечують вихідне спонування до певної активності (умовно їх можна позначити як фактори – джерела активності); до третьої групи – фактори, що впливають на реалізацію виниклого спонування до конкретної поведінкової реакції (ціль, програма, модель навколишніх умов, критерії оцінки результату – як свого роду “психологічні шлюзи”, які або сприяють реалізації активності в її конкретній формі, або перешкоджають цьому); до четвертої групи – фонові фактори (стан свідомості, функціональні й емоційні стани) [6, с. 219].

Тоді класифікація методів психологічного впливу, на думку Т. С. Кабаченко, може спиратися на класифікацію тих психологічних завдань, які при цьому вирішуються. Виходячи із представленої схеми, всі методи психологічного впливу можуть бути віднесені до однієї із чотирьох груп: 1) до методів впливу на суб'єктивні моделі дійсності; 2) до методів впливу на джерела активності; 3) до методів впливу на регулятори прояву активності; 4) до методів впливу на фонові стани психіки [6, с. 219].

Близький підхід ми спостерігаємо також у Л. Д. Столяренко, що визначає метод психологічного впливу як сукупність прийомів, що

реалізують вплив на наступні “мішені” у структурі регуляторів активності суб’єкта: 1) на потреби, інтереси, нахили – тобто джерела мотивації активності, поведінки людини; 2) на установки, групові норми, самооцінку людей – тобто на ті фактори, які регулюють активність; 3) на емоційні стани, в яких людина перебуває (тривога, збудженість або депресивність тощо) і які змінюють його поведінку в конкретних ситуаціях і моментах часу [14, с. 267–270].

Таким чином, можна представити наступну узагальнену класифікацію психологічних “мішеней” у психіці об’єкта впливу: 1) спонукання активності (потреби, інтереси, схильності, ідеали); 2) регулятори активності (сміслові, цільові й операційні установки, групові норми, самооцінка, світогляд, переконання, вірування); 3) інформаційні структури активності (знання про світ, людей, відомості, які забезпечують інформацією людську активність); 4) операційний склад активності (спосіб мислення, стиль поведінки, звички, уміння, навички); 5) психічні стани, пов’язані з реалізацією різних форм активності (фонові, функціональні, емоційні) [15].

Розглянемо основні види психологічного впливу в контексті спілкування.

При аналізі психологічного впливу на індивіда в процесі спілкування В. М. Бехтерев пропонує розрізняти два основних його види – навіювання і переконання. При цьому всі інші види впливу (наприклад, наказ, зразок, порада, побажання й інші) можуть бути віднесені, залежно від контексту спілкування, або до навіювання, або до переконання [3, с. 24].

Г. М. Андреева показала, що будь-яку інформацію, що передається від людини до людини в процесі спілкування, доцільно класифікувати з погляду рівня активності суб’єкта впливу, розрізняючи в ній повідомлення, переконання і навіювання [1, с. 161].

Т. С. Кабаченко також розрізняє наступні види вербального психологічного впливу, що спостерігається в діяльності різних груп професіоналів: інформування, переконання і навіювання [6, с. 160–168].

Більш повна класифікація видів психологічного впливу в спілкуванні запропонована О. О. Феофановим. Це інформування, переконання, спонукання, навіювання (сугестія) [16, с. 148].

Одна з найбільш розроблених класифікацій видів психологічного впливу в спілкуванні запропонована О. В. Сидоренко, що виділяє наступне: 1) переконання – свідомо аргументований вплив на іншу людину або групу людей, що має своєю метою змінити їхнє судження, ставлення, намір або рішення; 2) самопросування – відкритий прояв

свідчення наявності у людини своєї компетентності й кваліфікації для того, щоб бути оціненою по здобуткам й завдяки цьому отримати перевагу; 3) маніпуляція – прихований від опонента вплив на нього, на його систему ставлень і орієнтацій; 4) прихиляння до наслідування – створення у іншій людини бажання “бути схожою”, подібною до зразка; 5) прохання – словесне звертання до людини із пропозицією задовольнити потребу або бажання ініціатора; 6) примус – вимога виконувати розпорядження ініціатора, підкріплюване прихованими або явними погрозами; 7) деструктивна критика – зневажливі або образливі судження висловлення про особистість опонента, грубий, а іноді агресивний осуд, ганьблення або осміяння його пороків, вчинків; 8) ігнорування – навмисна неувважність, підкреслене неприйняття людини, при якому ігнорування, найчастіше, виступає як тактична форма примусу або залучення уваги людини до чогось; 9) емоційне зараження – передача свого стану і ставлення іншій людині або групі осіб; 10) навіювання – навмисний свідомий вплив на підсвідомість людини або групи осіб з метою зміни їхнього стану або відношення до питання, а також створення схильності до певних дій [13, с. 129–131].

Висновки. Таким чином, по своїй сутності психологічний вплив представляє “проникнення” однієї особистості (або групи осіб) у психіку іншої особистості (або групи осіб). Даний вплив на психічний стан, думки, почуття і дії іншої людини здійснюється винятково за допомогою психологічних засобів (вербальних або невербальних). Психологічний вплив має зовнішнє (відносно реципієнта) походження і, будучи сприйнятим ним, приводить до зміни конкретних психологічних регуляторів певної активності людини. При цьому сутнісними характеристиками категорії психологічного впливу виступають: структура психологічного впливу, етапи процесу психологічного впливу, стратегії психологічного впливу, мішені психологічного впливу, методи психологічного впливу, види психологічного впливу.

Література

1. Андреева, Г. М. Социальная психология [Текст] : учебник / Г. М. Андреева – 2-е изд., доп. и перераб. – М. : Изд-во МГУ, 1988 – 432 с.
2. Балл, Г. А. Анализ психологических воздействий и его педагогическое значение [Текст] / Г. А. Балл, М. С. Бургин // Вопросы психологии. – 1994. – № 4. – С. 56–66.
3. Бехтерев, В. М. Внушение и его роль в общественной жизни [Текст] / В. М. Бехтерев. – СПб. : Питер, 2001. – 256 с.
4. Василенко, Д. В. Психологическое воздействие как объект научного изучения / Д. В. Василенко // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. – Серия “Гуманитарные науки”. – № 2 (14). – 2005. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ncstu.ru>.

5. Зазыкин, В. Г. Психологическое воздействие в деловом общении [Текст] / В. Г. Зазыкин. – М. : РАГС, 1999. – 87 с.
6. Кабаченко, Т. С. Методы психологического воздействия [Текст] / Т. С. Кабаченко – М. : Педагогическое общество России, 2000. – 539 с.
7. Ковалев, Г. А. О системе психологического воздействия (к определению понятия) [Текст] / Г. А. Ковалев // Психология воздействия (проблемы теории и практики) : сб. науч. тр. / под ред. А. А. Бодалева, Г. А. Ковалева. – М. : Наука, 1989. – С. 4–5.
8. Ковалев, Г. А. Три парадигмы в психологии – три стратегии психологического воздействия [Текст] / Г. А. Ковалев // Вопросы психологии. – 1987. – № 2. – С. 41–49.
9. Крысько, В. Г. Социальная психология: учебник для вузов [Текст] / В. Г. Крысько. – [2-е изд.]. – СПб. : Питер, 2006. – 432 с.
10. Куликов, В. Н. Прикладное исследование социально-психологического воздействия // Прикладные проблемы социальной психологии [Текст] / В. Н. Куликов. – М. : Наука, 1983. – С. 158–172.
11. Психология. Словарь [Текст] / под общ. ред. А. В. Петровского, М. Г. Ярошевского. – [2-е изд., испр. и доп.]. – М. : Политиздат, 1990. – 494 с.
12. Решетина, С. Ю. Информационно-психологическая безопасность личности (контуры проблемы) [Текст] / С. Ю. Решетина, Г. Л. Смолян // Проблемы информационно-психологической безопасности. – М. : Институт психологии РАН, 1996. – С. 19–24.
13. Сидоренко, Е. В. Личностное влияние и противостояние чужому влиянию [Текст] / Е. В. Сидоренко // Психологические проблемы самореализации личности. – СПб. : СПбГУ, 1997. – С. 123–142.
14. Столяренко, Л. Д. Основы психологии [Текст] : учеб. пособие для вузов / Л. Д. Столяренко. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – Ростов н/Д : Феникс, 1996. – 734 с.
15. Таранов, П. Приемы влияния на людей [Текст] / П. Таранов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 608 с.
16. Феофанов, О. А. Реклама: новые технологии в России [Текст] / О. А. Феофанов. – СПб. : Питер, 2000. – 384 с.
17. Философский энциклопедический словарь [Текст] – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
18. Шейнов, В. П. Скрытое управление человеком (психология манипулирования) [Текст] / В. П. Шейнов. – Мн. : Харвест, 2004. – 816 с.

Summary

Nikolaienko, Sergyi, Nikolaienko, Svitlana. The category of “psychological influence” in psychology.

In this article are distinguished characteristics of psychological influence: specific features of psychological impact, stages of the process of psychological impact, strategies of psychological impact, targets of psychological impact, methods of psychological impact, types of psychological impact.

Keywords: *specific signs of psychological influence, structure, stages, strategies, targets, methods, types of psychological effects.*

Отримано 25.11.2011

УДК 159.955

Микола ПРОЦЕНКО

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК ЛОГІЧНИХ ФОРМ І КАТЕГОРІЙ МИСЛЕННЯ

В статті дається аналіз результатів вивчення природи людського мислення, його формального змісту, категоріальної структури. Автор обґрунтовує думку про те, що проблема взаємозв'язку логічних форм і категорій мислення може бути вирішена на основі принципу історизму.

Ключові слова: мислення, логіка, категорії, поняття, умовивід.

Постановка проблеми. Проблема взаємозв'язку логічних форм і категорій мислення в сучасній філософії і логіці є однією з тих, комплексний, багатоаспектний аналіз якої внаслідок різних обставин ще не здійснений достатньою мірою, незважаючи на те, що ця проблема має багатовікову історію. Наука про мислення дає значну кількість фактів, які свідчать про те, що абстрактно-логічне мислення людей є продуктом тривалого історичного розвитку. Питання про природу людського мислення безпосередньо пов'язане з проблемою генезису і взаємозв'язку логічних форм і категорій. Актуальність даної проблеми обґрунтовується тим, що і у наші дні питання про походження логічних форм і категорій, категоріальну структуру абстрактного мислення достатньо не досліджено. Відкритим залишається питання про те, яка форма мислення (поняття, судження, умовивід) є первинною, вихідною. Не є вирішеним і питання про визначення філософських категорій, їх координацію і субординацію. В літературі навіть існує думка, що "у Арістотеля взагалі не можна знайти чіткого визначення поняття категорії" [1, с. 352].

Аналіз актуальних досліджень. Проблема взаємозв'язку логічних форм і категорій має давню історію. Починаючи з античності їй приділяється пильна увага в працях багатьох видатних мислителів. На сьогодні зазначена проблема досить глибоко досліджена в працях Асмуса В. Ф., Булатова М. О., Джохадзе Д. В., Копніна П. В., Кримського С.Б., Маковельського О. О., Плотнікова О. М., Поповича М. В., Чанишева А. М., Шептуліна О. П., Шинкарука В. І. тощо.

У даній статті ставляться **мета і завдання** проаналізувати досягнення деяких філософів у дослідженні природи людського мислення, його форм і категоріальної структури, показати, що в питанні про основну форму людського мислення раціональною є думка про історичний підхід у вивченні логічних форм. Разом з цим робиться спроба поставити питання про диференційований підхід до аналізу філософських категорій.

Виклад основного тексту. Відомо, що в історії філософії проблемою категоріальної структури мислення займалися багато філософів і що найбільш значний внесок у її вирішення здійснили Арістотель, Кант і Гегель.

Арістотель узагальнив досягнення попередніх логічних вчень, здійснив систематизацію форм людського мислення, сформулював три основних закони формальної логіки. В його теорії судження виявляються такі категорії, як форма і зміст, відмінність і тотожність, одиничне і загальне. На це звертає увагу Д. В. Джохадзе: “В простому судженні “Сократ є людина” Арістотель досліджує внутрішню його структуру, його анатомію, суб’єктно-предикативне відношення. Сократ як окреме і людина як загальне нерозривно зв’язані один з одним, в судженні мається тотожність і відмінність загального і одиничного, суб’єкта і предиката” [4, с. 206]. У теорії силогізма Арістотеля теж виявляється єдність категорій одиничного і загального. “Рух логічної думки від середнього терміна *M* до терміну *P* і від *S* до *M*, потім від терміна *S* до *P*, іншими словами, від всезагального до одиничного і від одиничного до всезагального...” [4, с. 207].

У своєму трактаті “Категорії” Арістотель називає десять категорій: *сутність, кількість, якість, відношення, місце, час, положення, стан, дія, страждання*. На першому місці в таблиці категорій стоїть *сутність*. Арістотель виділяє *первинні сутності* – окремо існуючі предмети і *вторинні сутності* – поняття, які є родами і видами. Категорію сутності він намагається розкрити через інші категорії і, перш за все через, діалектику одиничного і загального.

Питання про принципи побудови даної системи категорій у Арістотеля залишається відкритим. На це звертає увагу В. Ф. Асмус, який також зазначає, що для вчення про категорії Арістотеля характерні два аспекти: онтологічний і логічний, але “по питанню про *число* основних категорій, ні по питанню про їх *послідовність* або *порядок* в їх системі Арістотель за весь довгий час розробки своєї філософії не прийшов до твердо встановлених висновків” [1, с. 352].

Дослідники праць Арістотеля звертають увагу на те, що таку логічну форму як судження він розглядає з логічної і гносеологічної точок зору. Логічна функція судження пов’язана з механізмом ствердження або заперечення, а гносеологічна полягає в упорядкуванні у формі судження його конкретного змісту [8, с. 7–8].

Оригінальний підхід до аналізу форм мислення і логічних категорій ми знаходимо у філософії І. Канта, який окреслену проблему поєднував з питанням про взаємозв’язок чуттєвого і раціонального. Намагаючись

примирити вчення сенсуалістів і раціоналістів, він зазначає, що знання людини є поєднанням відчуттів і понять у свідомості за допомогою суджень. Коли Е. В. Іленков пише про те, що Кант першим почав розглядати головні логічні форми мислення в категоріях, то звертає увагу на його слова: “Ми не можемо *мислити* жодного предмета інакше як з допомогою категорій” [3, с. 66–67].

Судження Кант поділяє на аналітичні і синтетичні. В аналітичних судженнях зміст предиката виводиться із суб’єкта судження і тому вони є апріорними, вони не розширюють знань людини. А в синтетичних судженнях зв’язок між суб’єктом і предикатом синтетичний, в них виражається нове знання на основі чуттєвого споглядання. Таким чином, знання Кант поділяє на апостеріорне, засноване на досвіді, і апріорне, незалежне від досвіду. Останнє впливає із самої структури людського мислення.

Судження, за Кантом, є первинним по відношенню до інших логічних форм (понять і умовиводів) і тому в основу своєї класифікації філософських категорій (як найбільш загальних або чистих понять) він поклав формальні відмінності суджень за кількістю, якістю, відношенням і модальністю.

У своє вчення про пізнаваність світу Кант вводить такі поняття, як апріорні форми чуттєвого споглядання і апріорні форми розсудку. До апріорних форм чуттєвості відносяться простір і час, з їх допомогою упорядковуються дані чуттєвого відображення і формується предмет сприйняття. Апріорними формами розсудку, які становлять структуру людського пізнання, є такі категорії: *якості* (реальність, заперечення, обмеження), *кількості* (єдність, множина, цілість), *відношення* (субстанція і властивість, причина і дія, взаємодія), *модальності* (можливість і неможливість, дійсність і недійсність, необхідність і випадковість). На думку Канта, за допомогою таких категорій утворений в результаті чуттєвого споглядання предмет підводиться під єдність поняття. У результаті цього індивідуальне знання стає всезагальним, законом науки. Отже, закони науки є як відображенням дійсності, так і результатом (в більшій мірі) конструктивної діяльності мислення.

Слід зазначити, що “таблиця категорій” Канта не вичерпує списку тих категорій, які Кант розглядає у своїй філософії. В його вченні категорії діляться на чотири групи: категорії чуттєвості, розсудку, рефлексії, і розуму.

У порівнянні з Аристотелем, який розглядав категорії як основні види або роди про субстанцію різних предметів, Кант у своєму вченні

про категорії робить крок уперед. Категорії він розглядає як форми людського мислення, що характеризують його структуру.

З іншого боку проблему взаємозв'язку форм мислення вирішував Гегель. Його логіка, в основі якої лежить принцип тотожності мислення і буття, складається із трьох основних розділів – вчення про *буття*, вчення про *сутність* і вчення про *поняття*. Поняття по відношенню до буття і сутності є їх істиною. Вчення про поняття поділяється у Гегеля на три розділи: вчення про суб'єктивне або формальне поняття, вчення про об'єктивність і вчення про ідею. Поняття, судження та умовиводи Гегель розглядає через призму зв'язку загального часткового і одиничного. Так, у понятті часткове містить у собі загальне, а загальне є частковим в одному із його визначень. Часткове як визначене загальне є одиничним, і навпаки, оскільки одиничне є визначеним загальним, воно виступає як часткове. При цьому, як зазначає О. П. Шептулін, Гегель “критикує трактову взаємозв'язку загального і одиничного, яка оснований на розумінні всезагального, як такого, що повторюється у всіх одиничних предметах, цей взаємозв'язок з його точки зору є поверхневим, зовнішнім” [10, с. 85].

Судження, на думку Гегеля, є результатом розвитку органічно поєднаних елементів поняття: всезагального, часткового і одиничного (одиничне – суб'єкт і всезагальне – предикат опосередковуються зв'язкою). Він виділяє чотири види суджень: *наявного буття*, *рефлексії*, *необхідності* і *поняття*. Якщо в понятті указані три моменти мисляться у безпосередній єдності, то в судженні вони розділяються. Судження наявного буття є безпосереднім судженням, яке виникає на основі чуттєвого сприйняття. До таких суджень, наприклад, відноситься таке категоричне судження, як “Сніг білий”.

Більш складним є судження *рефлексії*. Його відмінність в порівнянні з судженням наявного буття полягає в тому, що в ньому предикат не є якістю, яка безпосередньо сприймається. Так, у судженні “Даний метал є благородним” ми виходимо за межі безпосереднього сприйняття. У ньому суб'єкт і предикат є поняттями родовими, всезагальними. Суб'єкт “метал” через предикат “благородний” співвідноситься з іншими металами, які теж можуть мати цю властивість.

Найбільш універсальними є судження *необхідності*. В них, на думку Гегеля, відображається така ознака предмета, яка притаманна йому за будь-яких умов. Зв'язок між суб'єктом і предикатом у таких судженнях має внутрішній, необхідний характер. Прикладом судження необхідності є судження “Роза – рослина”.

В судженні *поняття* як вищій формі мислення встановлюється, наскільки предмет відповідає чи не відповідає своєму поняттю. Такі

судження містять у собі не тільки правильність але й істину. У судженні “Цей вчинок є справедливим” виражається думка про те, що певна дія відповідає поняттю справедливого вчинку.

Умовивід Гегель розглядає як єдність поняття і судження. Воно проходить у своєму розвитку три основні ступені: *умовиводи наявного буття, рефлексії і необхідності*. Як і у вченні про судження, класифікація умовиводів здійснюється по принципу субординації, через перехід від нижчих форм до вищих в залежності від їх пізнавальної цінності.

Таким чином, Гегель поклав початок діалектичному тлумаченню форм мислення, поставив питання про розвиток понять, суджень і умовиводів в процесі пізнання дійсності. Використовуючи класифікацію, яка склалася з часів Арістотеля і Канта, він намагається показати саморозвиток форм мислення, їх взаємоперехід, що здійснюється через протиріччя і їх подолання від простого до складного, від абстрактного до конкретного (конкретне є конкретно мисленним, більш багатим за змістом). Гегель показує, що форми людського мислення виконують не тільки логічну, але й гносеологічну функцію. З цієї точки зору поняття може бути як вихідним моментом пізнання (таким абстрактним, яке бідне за змістом), так і результатом процесу пізнання, підсумком певного етапу розвитку.

На відміну від Канта, на перше місце серед інших форм мислення Гегель ставить поняття. Він зазначає: “Поняття, навпаки, є істинно перше, і речі суть те, що вони суть завдяки діяльності притаманного їм і відкритого в них поняття” [2, с. 347]. У реальному процесі розвитку пізнання від абстрактного до конкретного він розглядає поняття як вихідний момент пізнання (таке абстрактне, що бідне за змістом) і як результат процесу пізнання (конкретне, що більш багате за змістом, як сукупність абстрактних визначень).

Як і Кант, Гегель здійснив спробу поєднати вчення про форми мислення з логічними категоріями, цим він показує, що форми мислення мають власний категоріальний (формальний) зміст. Як зазначалося, поняття, судження і умовивід розглядаються Гегелем через призму зв'язку в них моментів всезагального, часткового і одиничного. В понятті ці моменти знаходяться в безпосередній єдності, в судженні вони опосередковуються (одиничне і всезагальне втілюються в суб'єкт і предикат), а в умовиводі єдність даних моментів відновлюється.

Відповідно до вище сказаного, можна зробити висновок про те, що Гегель також розглядає мислення людини, його форми в діалектичній єдності гносеологічних і логічних функцій. Форми мислення і логічні категорії він виводить не безпосередньо із природи, а із людської історії, звертаючи увагу, перш за все, на форми духовної діяльності.

Великою заслугою Канта і Гегеля є те, що вони розглядали людське мислення з точки зору його активності і самостійності. Вони показали, що в мисленні людини є такий зміст, який не можна безпосередньо вивести із живого споглядання, чуттєвого досліду. Як і Кант Гегель також строго диференційовано підходив до людської мислительної діяльності; він розмежовував такі якісні особливості мислення, як стали форму і змінний зміст, у полярній протилежності яких, на його думку, розвивається усе мислення людей” [7, с. 14].

Але проблема походження логічних форм і законів мислення в плані переходу від чуттєвого пізнання до раціонального Кантом і Гегелем не була вирішена.

Слід зазначити, що логічні форми, які притаманні мисленню сучасної людини, не могли виникнути безпосередньо із форм чуттєвого відображення. У філософській літературі існує думка про те, що перехідною формою від чуттєвого відображення до абстрактно-логічного мислення були нерозчленовані комплексні уявлення, так звана протоформа [5, с. 16–17; 6, с. 49–94; 8, с. 77].

Характерною особливістю протоформи є те, що в ній здійснюється своєрідний синтез раніше отриманого загального знання із предметами, які сприймаються в даний момент. Оскільки в ній в якості одного із елементів мислення ще виступає чуттєво сприймаємий предмет, то вона ще не є чисто логічним зв’язком між елементами думки. Як зазначає О. М. Плотніков, “за своєю сируктурою протоформа ізоморфна простому категоричному судженню. Але якщо в судженні встановлюється відношення між двома поняттями, то в протоформі виникає зв’язок між чуттєвим сприйняттям і абстрактно-загальним знанням, тому вона і не є логічним зв’язком в повному сенсі слова” [8, с. 78].

Якщо в простому категоричному судженні виражається зв’язок між суб’єктом і предикатом як між двома термінами, то в протоформі суб’єктом виступає предмет даний у чуттєвому сприйнятті, а предикатом – отримане раніше абстрактно-загальне знання, яке є відображенням не тільки певних трудових операцій і конкретних предметів, а й їх окремих емпіричних властивостей, раніше абстрагованих від них.

Одиничні властивості предметів, які фіксуються в абстрактно-загальному знанні набувають загальної форми в тому значенні, що вони можуть переноситися на інші предмети на тій підставі, що ці властивості притаманні не тільки тим предметам, від яких вони абстраговані, але й іншим подібним їм предметам. Завдяки цьому виникає і розвивається активність мислення, яка дає можливість передбачувати нове знання. Абстрактно-загальне знання, маючи відносну самостійність, що дає можливість застосовувати його в різних життєвих ситуаціях, збагачується і завдяки тому, що в ньому формуються нові зв’язки і

відношення. Не викликає сумніву той факт, що елементарний мислений акт не може здійснюватися без дотримання закону тотожності, закону протиріччя, закону виключеного третього і закону достатньої підстави. Згідно із законом тотожності людина об'єктивно повинна дотримуватись вимоги: те, що ми говоримо в даний момент про той чи інший предмет, ми повинні говорити і через деякий час теж саме і в тому ж значенні, і що підміна понять недопустима. По закону протиріччя не можна одному й тому ж предмету приписувати протилежні властивості. Наприклад, "цей предмет червоний" і "цей предмет не є червоним". Закон виключеного третього проявляється в тому, що про будь-яку властивість предмета людина може стверджувати, що вона йому належить або не належить, третього бути не може. Закон достатньої підстави потребує певного обґрунтування істинності думок.

Первісне мислення, яке було органічно вплетено в практичну діяльність не могло здійснюватися без аксіоми: *Все, що стверджується відносно цілого класу, стверджується і відносно кожної речі, яка міститься в даному класі, і все, що заперечується відносно цілого класу, заперечується відносно всього, що мислиться у цьому класі.*

Слід також зазначити, що на перших стадіях розвитку людського мислення у зв'язку із збільшенням кількості предметів, задіяних у виробництві, виникає необхідність у класифікації. Предмети об'єднуються за певними ознаками. Кожна група позначалась спеціальним словом, в якому втілювалось загальне поняття. Цей процес здійснювався внаслідок постійного руху від одиничного до загального і від загального до часткового і одиничного, а також від чуттєво-конкретного до абстрактного. Велику роль у формуванні логічних форм мали і такі операції і методи, як *порівняння, аналіз, синтез, абстрагування, індукція, дедукція та* тощо. Це свідчить про те, що на ранніх стадіях розвитку людського мислення формується його категоріальна структура, яка, безумовно, ще не усвідомлюється, оскільки предметом пізнання людини первісного суспільства є природні і соціальні явища. Саме мислення, в наслідок того, що воно безпосередньо вплетено в матеріальну діяльність, предметом мислення ще не стає. Емпіричний матеріал оброблявся первісними людьми за допомогою природної логіки, тобто законів і категорій, які вони ще не усвідомлювали.

Таким чином, закони мислення, аксіоми, категорії, логічні операції складають формально-логічний зміст мислення. Якщо конкретний зміст мислення пов'язаний з його гносеологічною функцією, то формально-логічний – з його логічною функцією.

При аналізі розвитку і взаємозв'язку форм мислення слід враховувати той факт, що знання первісних людей було не тільки практичним,

але й теоретичним. Воно виникало у всіх сферах діяльності в результаті узагальнення з допомогою понять, суджень і умовиводів трудового досвіду всіх членів колективу, а не окремої групи людей (вчених).

Питання про те, яка логічна форма є первинною, можна вирішити тільки за допомогою принципу історизму, який допоможе усвідомити, що поняттю, судженню, умовиводу передувала протоформа, яка, як зазначалося, за формою подібна до простого категоричного судження. П. В. Копнін звертав увагу на те, що в історичному розвитку форм мислення виділяється етап, коли мислення не поділяється на окремі форми і етап зрілого мислення, в якому відбулося виділення різних форм. “Виділення якої-небудь форми мислення в якості первинної і найголовнішої, – писав П. В. Копнін, – не є правильним намаганням, бо в їх виникненні немає ніякої строгої історичної послідовності. Зріле людське мислення з самого початку виступало в нині існуючих формах: судженнях, поняттях і умовиводах” [5, с. 169].

Література

1. Асмус, В. Ф. Античная философия : учеб. пособие [Текст] / В. Ф. Асмус. – Изд. 2-е, доп. – М. : Высш. школа, 1976. – 544 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, [Текст] т. 1. М., 1974. – 525 с.
3. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика : очерки истории и теории [Текст] / Э. В. Ильенков. – М., 1974. – 320 с.
4. История античной диалектики [Текст]. – М. : Мысль, 1972. – 335 с.
5. Копнин, П. В. Диалектика. Логика, наука [Текст] М., 1973. – 463 с.
6. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление [Текст] / Л. Леви-Брюль. – М, 1930. – 438 с.
7. Логика и философские категории [Текст] : межвузовский сб. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1982. – 153 с.
8. Плотников, А. М. Генезис основных логических форм [Текст] / А. М. Плотников. Л. : Изд. ЛГУ, 1967. – 97 с.
9. Спиркин, О. Г. Происхождение сознания [Текст] / О. Г. Спиркин. – М., 1960. – 437 с.
10. Шептулин, А. П. Диалектика единичного, особенного и общего [Текст] : учеб. пособие / А. П. Шептулин. – М. : Высш. школа, 1973. – 272 с.

Summary

Protsenko, Mikola. The Interrelation of Logical Forms and Categories of Thinking.

The article of Associate Professor presents the estimation of the results of studying the nature of human thought, its formal content, and category structures given by different philosophers. The author proves an opinion that the problem of interrelation of logical forms and categories can be successfully solved on the basis of historicism principle.

Keywords: *thinking, logic, categories, concepts, judgments.*

Отримано 25.11.2011

УДК 130.3

Вениамин ЦИКИН

ДУХОВНОСТЬ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СВЕТЕ НАНОФИЛОСОФИИ

В статье проведен анализ сути духовности и влияния на ее формирование философии нанонаук и нанотехнологий. При этом особенный акцент сделан на раскрытии влияния мировоззренческого аспекта нанотехнологий на процесс развития духовности современного человека.

Ключевые слова: *духовность, нано, нанонаука, нанотехнология, нанофилософия.*

Постановка проблемы. Духовность человека – это богатство мыслей, сила чувств и убеждений. Во все более полной мере оно становится достоянием современного человека. У него присутствует широкий кругозор, охватывающий горизонты науки и техники, высокая культура чувств. Духовность это интеллигентность, нравственность, креативность и доброжелательность. Наиболее лаконичное определение духовности будет такое. Духовность человека – это синтез трех элементов: Истины, Добра и Красоты. Истина в данном случае отождествляется с совокупностью всех научных знаний, Добро – с моральным сознанием, а Красота – с эстетическим. Все они тесно взаимосвязаны, взаимопроникают и взаимодополняют друг друга.

Анализ актуальных исследований. Некоторые современные философы утверждают, что в любой философии (в том числе и той, которая стала классической) всегда движет скрытое или явное переживание, или эмоция. Поэтому любая философия – это только представление и не более. Именно поэтому существует много философий, которые прекрасны, но которые имеют совершенно противоположные точки зрения. Эти и другие новые тенденции в философии рассматривались 26–28 мая 2008 года на международном научном симпозиуме “Феномены природы и экология человека”, который прошёл в Академии наук Татарстана в Казани. В электронном ресурсе (<http://garifi.livejournal.com/394.html>) издается журнал основателя нанопсихологии и нанофилософии Р. Р. Гарифуллина. Тем не менее влияние нанофилософии на перипетии духовного развития общества еще недостаточно раскрыты.

В статье предполагается осуществление такой **цели**: анализ важнейшего элемента духовности – научного знания, основу которого составляет в настоящее время комплекс NBIC – конвергенции, генератором которого выступает нанонаука. Как же влияет нанонаука, нанофилософия на духовность современного человека?

Изложение основного материала. За последнее время в мировое сознание быстро вошло короткое слово с большим потенциалом – “нано”. Оно будит в воображении догадки о больших сдвигах практически во всех аспектах науки и техники, имеет последствия для экономики, международных отношений, повседневной жизни, этики и даже понимания человеком своего места во Вселенной. Мечтатели расхваливают его как панацею от всех бед. Паникеры видят в нем новый этап биологических и химических войн или, в крайнем случае, возможность создания новых биологических видов, которые могут заменить человечество.

Как известно, “нано” с греческого переводится как “карлик”. Приставка “нано” означает одну миллиардную метра (10^{-9}). Чтобы понять этот масштаб, укажем, что толщина человеческого волоса составляет примерно 50 000 нанометров, клетка бактерии измеряется несколькими сотнями нанометров. Наименьшие элементы, которые способен разглядеть невооруженным глазом человек, имеют размер 10 000 нанометров. Один нанометр – это ряд из десяти атомов водорода. Это действительно очень мало. “Карликовые” технологии сегодня все активнее используются для изготовления керамики. Из-за малых размеров частиц плотность материала после спекания высока, поэтому синтезируемые наноматериалы обладают уникальными свойствами: они устойчивы к механическим и химическим воздействиям, выдерживают высокие температуры.

Что такое наномир и чем он отличается от макро-, микро- и пикомиров? Почему линейный размер 10^{-9} в отличие от 10^{-6} и 10^{-12} привлекает внимание ученых и практиков? Для начала отметим, что активность частиц обусловлена обычно поверхностной энергией (показателем активности может быть соотношение объема частицы к ее поверхности). Чем меньше линейный размер частицы, тем она активнее. Однако, если размер частиц 10^{-12} , то есть “пикомир”, то взаимодействия между ними в большинстве случаев не приводят к их самоорганизации и направленному достижению определенных свойств. А вот частицы размером 10^{-9} приобретают уже определенные формы и способны к самоорганизации. Познание механизма самоорганизации (синергетики) открывает широкий простор для направленных на определенный результат действий создателей новых материалов, технологий и конструкций.

В 1957 г. Р. Фейнман обратил внимание научной общественности на то, что “там внизу много места” и только в 1981 г. физики Г. Рорер и Г. Бинниг в швейцарской лаборатории IBM создали сканирующий туннельный микроскоп, способный показывать отдельные атомы, а

также поднимать их и переставлять с места на место. Через 5 лет за это достижение им была присуждена Нобелевская премия по физике. Так началась эра нанотехнологий, когда человечество научилось создавать мельчайшие структуры “атом за атомом”. А что такое нанотехнология? Нанотехнология – *это междисциплинарная область науки, в которой изучаются закономерности физико-химических процессов в пространственных областях нанометровых размеров с целью управления отдельными атомами, молекулами, молекулярными системами при создании новых молекул, наноструктур, наноустройств и материалов со специальными физическими, химическими и биологическими свойствами* (термин “нанотехнология” ввел Н. Танигучи в 1974 г.).

Нанотехнологии – это технологии глобального действия, применимые во всех областях человеческой деятельности. В настоящее время разрабатываются легкие сверхпрочные материалы для космической и военной техники, бронежилетов, авиационной техники. В электронной промышленности уже началось использование нанотрубок. Создаются материалы с заданными свойствами для применения в быту (например, немнущаяся одежда, чистящие салфетки). Многие из продуктов нанотехнологий уже стали привычными и воспринимаются как часть повседневной жизни.

Но потенциал молекулярных нанотехнологий неизмеримо больше, поэтому интерес к ним столь высок. Это стало ясно, когда в 1986 г. “крестный отец нанотехнологий” Эрик Дрекслер издал первую научно-популярную книгу о нанотехнологиях “Машины созидания” [1]. В 1991 г. он же первым среди ученых получил научную степень в области молекулярной нанотехнологии. А в 1992 г. выпустил научную монографию “Наносистемы: молекулярные машины, производство и вычисления”, книгу – равной которой по полноте и глубине нет до сих пор.

Нанонаука – это изучение фундаментальных принципов молекул и структур, размер которых равен от 1 до 100 нанометров. Эти элементы называются *наноструктурами*. Все, что меньше нанометра, – это просто свободный атом или небольшая молекула, блуждающая в пространстве, как маленькое одинокое облачко пара. Наноструктуры не просто меньше всего, что делал раньше человек, они являются наименьшими твердыми материалами, которые можно сделать. Нанонаука и нанотехнология рассматривают все свойства структур в наномасштабе, независимо от того, являются ли они механическими, квантовыми, физическими или химическими. Это наука “разнолика” и делится на десятки подобластей.

Наномасштаб унікален, поскольку это тот масштаб размеров, где знакомые повседневные характеристики материалов, такие, как проводимость, твердость или точка плавления встречаются с такими экзотическими характеристиками мира атомов и молекул, как корпускулярно-волновой дуализм и квантовые эффекты. В наном мире наиболее фундаментальные свойства материалов и машин зависят от их размера так, как не зависят ни при одном другом масштабе. Такая связь размера с наиболее фундаментальными физическими, электрическими и химическими свойствами материалов является ключевой для всех наноструктур. Стоит достичь наномасштаба, как сразу меняются все физические и химические свойства (цвет, точка плавления и др.). Причину такого изменения следует искать в природе взаимодействия атомов, составляющих то или иное вещество [8, с. 35].

Нанонаука и нанотехнология заставляют думать, создавать, измерять, использовать и проектировать в наномасштабе. Поскольку наномасштаб так мал, что его нельзя представить, перечисленные вещи сделать очевидно трудно. Так стоит ли этим заниматься? В природе существует более 100 атомов, каждый из которых имеет различный заряд ядра. Все атомы имеют размер порядка 0,1 нанометра, а наибольший диаметр урана – около 0,22 нанометра. Следовательно, атомы имеют приблизительно одинаковый размер и они немного меньше наноразмеров. Эти атомы являются фундаментальными блоками всей природы, которую мы видим. Их можно представлять как кирпичики разного цвета и размера, из которых можно сделать любые предметы окружающего нас мира. Это “строительство” подобно тому, как объединяются атомы в молекулы.

Природа и нанотехнология имеют дело с атомами, которые почти одинаковой сферической формы и различаются по размерам, способности взаимодействовать и соединяться в молекулы. Размер молекулы, состоящей из 10 или больше атомов, превышает один нанометр. Есть много типов химических связей, но все они порождены взаимодействием электронов, атомов или ионов. Поскольку электроны отвечают за связи, а химические реакции – это просто создание и разрыв связей, можно утверждать, что электроны отвечают за химические свойства атомов и молекул.

Эти связи в атомах и молекулах являются ключом к нанотехнологии. Они объединяют атомы и ионы в молекулы и могут действовать как механические устройства, имеющие наноскопические размеры. Для микроскопических и больших устройств эти связи – это просто средство для создания новых материалов. В наном мире, где сами молекулы могут быть устройствами, связи также могут быть компонентами

этих устройств. Нанонаука и нанотехнология сосредоточены на конструировании физических, химических, биологических и др. объектов.

На сегодняшний день в нанотехнологиях можно выделить *три направления*: а) создание наноматериалов (материалов с наноразмерными элементами) с помощью традиционных химических методов (так называемые “наномасштабные технологии”); б) попытки создания активных наноструктур с использованием белков, ДНК и других органических молекул; в) наномеханический подход, так называемый “молекулярное производство”, в рамках которого создаются наноразмерные устройства.

Первое направление наименее амбициозно и является продолжением традиционных химических и микроэлектронных технологий. Первоначально его вообще не относили к нанотехнологиям. Создание наноструктур на основе органики привлекательно кажущейся простотой использования существующих в живой природе образцов, но, в то же время, это направление изначально декларирует собственную ограниченность, связанную с использованием определенного класса “строительного материала”.

Наномеханический подход может использоваться уже сейчас, и работа в этом направлении ведется Э. Дрекслером и рядом других авторов и организаций. В основе наномеханического подхода лежит идея создания искусственных конструкций наноразмеров, которые были бы приспособлены для выполнения необходимых действий. Со временем, подчеркивает Дрекслер, промышленные средства молекулярной сборки разовьются до уровня, когда станет возможным создавать нанороботов – устройства размеров порядка сотен нанометров, выполняющие любые манипуляции с атомами вещества (сборку и разборку) по заданным программам [1, с. 49].

Нанороботы, способные конструировать предметы из отдельных атомов или простых молекул, Дрекслер назвал *ассемблерами*. Если подобная сборка осуществляется в рамках единой системы, а не отдельными нанороботами, то речь идет о *нанофабрике*. В любом случае, для работы с атомами, а затем с собранными из них блоками все больших размеров, будут использоваться *наноманипуляторы*. Из-за сверхмалых размеров каждый манипулятор наноробота сможет работать с частотой до миллиона операций в секунду [10, с. 111–113]. За счет этой скорости и параллельной работы миллионов наноманипуляторов (либо в нанофабрике, либо у множества отдельных наноассемблеров) практически любой материальный объект можно будет произвести быстро и не дорого в неограниченных количествах. В качестве сырья для работы нанофабрик или наноассемблеров можно будет использовать практически любые вещества: землю, химические и бытовые отходы; главное

условие для сырья – наличие в нем в достаточном количестве всех химических элементов, входящих в состав производимого объекта.

Подобные нанороботы размером не больше бактерии, снабженные манипуляторами, двигателями и компьютерами, смогут выполнять любые задания по команде человека [4, с. 81]. В последние годы получен ряд результатов, демонстрирующих перспективность наномеханического подхода. Например, наномедицина будет способна исправить любые проблемы во всех клетках человеческого тела: очистить артерии от склеротических бляшек, уничтожить инфекцию или раковые клетки, даже перепрограммировать на генетическом уровне все клетки организма.

Нанотехнологии в синтезе с другими базовыми технологиями XXI века уже сегодня позволяют человеку создавать искусственные атомы, атомарные структуры, программировать материю на атомарном уровне, осуществлять атомно-молекулярную сборку самых разных веществ. Такие технологии способны изменять по воле человека физические свойства вещества на уровне атомов, атомарных структур и простейших молекул, то есть на уровне объектов и процессов, соразмерных нанометру.

Но каким образом человек (являясь макроскопическим существом, размеры которого в миллиарды раз превосходят размеры атомов) может взаимодействовать с обитателями наномира и диктовать им свою волю? Как и почему у человека появилась возможность программировать материю на атомарном уровне?

Самый общий ответ таков: все это стало возможным благодаря необычным достижениям нанофизики, нанохимии, нанобиологии, нанооптики, наноэлектроники, наноинформатики и других нанонаук, которые позволяют нанотехнологам осуществлять обмен электромагнитными сигналами между человеком и наноструктурами (то есть обмен информацией, закодированной в виде электромагнитных сигналов). Поскольку такой обмен информацией осуществляется с помощью технологий, разрабатываемых на базе достижений наноинформатики, постольку она будет приобретать все более важную роль в последующем преобразовании окружающей нас реальности.

В наномире располагаются первоосновы живой материи. Научно-технологическое овладение тайнами наномира, использование его в качестве инструмента глобальных преобразований макро – и мегамира обещает субъекту глобальных действий гигантскую власть над: а) геномным пространством всех живых существ Земли; б) биосферой Планеты; в) планетарным социумом; г) эволюционирующей Вселенной.

Сказанного выше, по-видимому, достаточно, чтобы понять, откуда у человека – творца нанотехнологий, появляется возможность отдавать команды искусственному “атому”, атомарным структурам. Становится ясно, почему человек, орудуя технологиями нового века, может изменять по своему усмотрению физические свойства и поведение атомарных структур. Распосяжаясь информацией, “защитой” в наноструктурах, совершенствуя способы передачи информационных команд наносистемам, человек устанавливает все более могущественную власть над миром этих систем. Такая власть позволяет человеку с помощью нанотехнологий управлять, манипулировать, программировать конструируемые им искусственные атомы, из которых впоследствии он создает различные типы искусственной материи с запрограммированными свойствами [7, с. 35].

Наноинженерийные, геномные, наномедицинские, информационно-медийные технологии, а также технологии нейрочипов, виртуальной реальности и искусственного интеллекта пока не стали базовыми для планетарного социума, то есть такими, с помощью которых он самовоспроизводит свою тотальность в мире. Однако ведущие социальные эксперты утверждают, что таковыми они станут уже в ближайшие несколько десятилетий. Появятся нейроимплантанты, которые позволят людям непосредственно подключать к своему мозгу различные устройства (дополнительную память, обучающие программы, средства, позволяющие видеть другие области спектра). С их помощью люди смогут не только расширять свои знания и восприятие мира, но перевести свою личность в электронную форму. И как только технологии нейроимплантантов станут повседневной реальностью, “темпоритм эволюции планетарного социума приобретет такое ускорение, какого еще не знала вся предшествующая эволюция человека” [6, с. 21].

Быстрая гонка в сфере высоких технологий – убедительное свидетельство того, что планетарная цивилизация необратимо вступила в технологическую фазу своей эволюции, которая все более радикально изменяет образ жизни миллионов людей, природу, социум, человеческую субъективность во всей ее тотальности. Непрерывно модернизирующаяся практика использования таких технологий гигантски усилила природные способности субъекта исторических действий, породила целый ряд радикальных “технологических перерождений планетарной цивилизации”.

В стратегической перспективе планетарное использование индустрии нанотехнологий неизбежно изменит метаболизм популяции *Homo sapiens*, то есть ее обмен энергией, веществом и информацией с окружающим миром. А это значит, что переход к нанотехнологиям неизбежно повлечет за собой глубокие трансформации исторической

эволюции планетарной цивилизации и всей системы образования [3, с. 130–133]. Предвидеть всю сеть долговременных глобальных экзистенциальных, социальных, экономических последствий, порождаемых практикой эксплуатации нанотехнологий, в настоящее время невозможно даже с помощью самых мощных ЭВМ.

В арсенал наноинструментов, с помощью которых человек уже сегодня вторгается в фундаментальные первоосновы природной и биосоциальной жизни, входят сканирующие туннельные микроскопы и атомно-силовые микроскопы. В скором времени появятся нанобиопроцессоры и молекулярные машины, которые смогут самостоятельно не только манипулировать отдельными атомами, но и путем перестановок атомов: а) самовоспроизводиться; б) создавать из подручного материала любые полезные человеку вещества, материалы, машины, одежду, пищу; в) путешествовать по человеческому телу и, проникая в клетки, удалять из них шлаки, восстанавливать поврежденные внутриклеточные объекты и ДНК, улучшать генные структуры и тем самым поддерживать сколь угодно длительное существование живого организма и даже совершенствовать человеческую телесность [9, с. 224].

Принципиально новый способ использования природы человеком – это практика нанотехнологификации природы. Осуществляя эту практику, нанотехнолог и наноинженер не просто пользуется тем, что предоставила ему природа, а с помощью нанотехнологий конструирует мир неприродных молекулярных машин, фабрик, производственных мощностей. Иначе говоря, он создает как бы искусственную, синтетическую природу, подчиненную принципу полезности. В долговременной перспективе практика создания такой природы может привести мир к новой научно-технологической революции, которая полностью изменит планетарную экономику, геномное пространство, экосреду обитания человеческой популяции, планетарный социум и самого человека [5, с. 19–20].

Потенциальные возможности нанотехнологии на будущее можно очертить следующими штрихами:

- в ближайшие 25 лет ожидается появление первых нанороботов, которые способны будут конструировать из готовых атомов любое молекулярное устройство, исполняющее функции химических материалов, растительных и животных организмов;
- ожидается также, что нанотехнологификация сельскохозяйственного производства приведет к появлению молекулярных биороботов, которые будут производить пищу не менее эффективно, чем это делают растения и животные. Современные нанотехнологи и наноинженеры уверяют, что теоретически возможно производить молоко прямо из травы, минуя такое промежуточное звено, как корова;

- в области медицины возможно создание молекулярных роботов-врачей, которые будут способны “жить” внутри человеческого организма. Такие нанороботы смогут устранять все возникающие повреждения или предотвращать их возникновение. Благодаря тому, что нанотехнологии способны сколь угодно долго регенерировать отмирающие клетки, наномедицина, базирующаяся на них, будет гарантировать человеку долголетие. По прогнозам журнала “Scientific American” уже в ближайшем будущем появятся медицинские устройства размером с почтовую марку. Достаточно такое наноустройство наложить на рану, чтобы оно самостоятельно провело анализ крови, определило, какие медикаменты необходимо использовать, и самостоятельно ввело их в кровь;
- в сфере экологии практика нанотехнологификации обещает предотвратить надвигающийся экокризис. Новые виды промышленности, основанные на эксплуатации нанотехнологий, не будут производить отходов, отравляющих почву, атмосферу, мировой океан, а нанороботы смогут уничтожать последствия старых загрязнений;
- молекулярные биокомпьютеры открывают блестящие перспективы в области нанокompьютеристики и информационных технологий;
- в кибернетике произойдет переход к объёмным микросхемам, а размеры активных элементов уменьшатся до размеров молекул. Появится долговременная быстродействующая память на белковых молекулах. Емкость такой памяти будет измеряться терабайтами. Станет возможным “переселение” человеческого интеллекта в компьютер [2, с. 44–46].

Нанофабрикам отводится ведущая роль в грядущей научно-технической революции. Простота проектирования и изготовления сложных конструкций позволит создавать сверхмощные компьютеры, превосходящие современные по быстродействию и объемам обрабатываемой информации в миллионы раз. Суперкомпьютеры в сочетании с нанороботами позволят подробно проанализировать структуру человеческого мозга и понять механизмы его работы. Это, в свою очередь, поможет ученым создать искусственный интеллект, превосходящий человеческий. Любую работу по обслуживанию людей и обеспечению их материальными благами можно будет передать машинам. Люди получат возможность модернизировать свои тела, заменяя органы и ткани более совершенными. Будет возможно даже по собственному усмотрению изменить свой внешний облик, преобразившись до неузнаваемости [4].

Глобальные последствия нанотехнологической революции (первая фаза которой разворачивается на наших глазах) окажутся неизмеримо более захватывающими, чем последствия всех предшествующих

научно-технологических революций. Предвидеть все разнообразие экзистенциальных, социальных, мировоззренческих последствий этой революции сегодня очень трудно. Ясно лишь то, что нанотехнологическая практика уже сегодня превращается в своеобразный экстрим научно-технологического творчества.

Происходит процесс становления синергично связанного кластера информационных технологий, биотехнологий, нанотехнологий и когнитивных наук. Это так называемая NBIC конвергенция (по первым буквам областей: N-нано; B-био; I-инфо; C-когно), процесс, в котором нанотехнологии играют роль своеобразного катализатора. Это должно найти отражение во всей системе содержания образования как в средней так и высшей школы.

Философский дискурс, в центре которого рассматривается поле проблем, порождаемых практикой эксплуатации нанотехнологий, именуется “философией нанотехнологий” [6, с. 10]. Философия нанотехнологий – это область философской рефлексии, осуществляемой над теперешним переходом цивилизации к эксплуатации разнообразных нанотехнологий. В контексте этой рефлексии упомянутый переход осмысливается как эпохальное событие глобальной эволюции популяции *Homo sapiens*. Каждый переход к новой сумме технологий производства, потребляемых цивилизацией веществ, энергий, информации, – это кардинальное обновление самого способа воспроизводства популяции человека.

В контексте “философии нанотехнологий” человек рассматривается как субъект планетарных действий, осуществляемых с помощью все более мощной индустрии нанотехнологий. Нанокосмос для такого субъекта – это неисчерпаемый склад вещественных, энергетических, информационных ресурсов. Однако человек – не пассивный потребитель ресурсов наномира, он творчески конструирует такие самовоспроизводящиеся искусственные молекулярные машины, каких не существует в природе. Несмотря на искусственность, такие наномашинны способны более эффективно исполнять все те полезные функции, которые выполняют природные ДНК, РНК, рибосомы, гены, геномы, вирусы, бактерии, растения, животные. Создавая все более мощный “парк” неприродных молекулярных машин, человек надеется с их помощью производить все ресурсы, “необходимые для самовоспроизводства планетарной цивилизации” [9, с. 228].

В то же время развитие нанотехнологий таит в себе и опасности. Наиболее неблагоприятный сценарий – появление “серой слизи” (*grey goo*): непрерывно размножающихся нанороботов (репликаторов), целенаправленно уничтожающих людей, животных, растения, всю

органическую жизнь на планете. Такой сценарий вполне возможен при использовании нанороботов в качестве оружия.

Чтобы предотвратить развитие подобных сценариев, необходимы эффективные механизмы общественного контроля над развитием высоких технологий и, особенно, за прогрессом в области вооружений. Одна из концепций защиты, предложенная Дрекслером, состоит в создании активных щитов, которые будут сами обнаруживать вышедшие из под контроля эксперименты и используемое оружие и самостоятельно уничтожать возникающие опасности.

Самые сложные проблемы, с точки зрения философии нанотехнологий, которые в будущем встанут перед пользователями нанотехнологий, – это не технологические или научные проблемы. По-настоящему сложным окажется комплекс морально-этических и социально-политических проблем. Нынешнее состояние философии нанотехнологий не позволяет однозначно ответить на многие вопросы, порожденные современным этапом расширения границ мира человеческого существования. И как бы мы не относились сегодня к философии нанотехнологий, она, несомненно, изменит научное мировоззрение XXI века. Какой бы незрелой она ни была сегодня, без этой философии мы вряд ли осмыслим и оценим необозримую ткань последствий того грандиозного события, которое именуется сегодня переходом к нанотехнологическому производству.

Философия нанотехнологий порождает новую мировоззренческую парадигму, стимулирует развитие новой культуры размышлений о мире, положении человека в нем, грядущей судьбе его в физико-космической эволюции Вселенной. Инициаторы этой философии убеждены, что высокие технологии позволяют нашему современнику выйти за пределы того, что метафизика предшествующей эпохи догматически считала “человеческим”. Средства, которые могут быть использованы для достижения этой цели, таковы: молекулярная нанотехнология, геновая инженерия, технологии искусственного интеллекта, программы для управления информацией, лекарства для улучшения памяти, биокомпьютеры, когнитивные технологии [3, с. 131].

Выводы. Итак, сегодня философия нанотехнологий становится неотъемлемой частью мировоззрения и духовности любого человека, стремящегося к фундаментальному пониманию эволюционирующей Вселенной, так как пытается прояснить самые актуальные вопросы современности. Философия нанотехнологий ни в коем случае не является апологией агрессивного антропогенного вмешательства в природу. Философия нанотехнологий предоставит в распоряжение людей мощные инструменты, с помощью которых будут успешно решены многие из сегодняшних глобальных проблем.

Литература

1. Дрекслер, Э. Машины созидания. Грядущая эра нанотехнологии [Текст] / Э. Дрекслер. – М. : Букс, 1986. – 184 с.
2. Кайку, М. Візії : як наука змінить ХХІ сторіччя [Текст] / М. Кайку. – Львів: Літопис, 2004. – 544 с.
3. Корсак, К. Формування філософії нанотехнології і освіта України [Текст] / К. Корсак // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 126–134.
4. Интеллект и информационные технологии [Текст] / Круглый стол Института философии РАН и журнала “Человек” // Человек. – 2009. – № 1. – С. 79–91.
5. Летов, О. В. Человек и “сверхчеловек”: этические проблемы трансгуманизма // Человек. – 2009. – № 1. – С. 19–25.
6. Лукьянец, В. С. Наукоемкое будущее. Философия нанотехнологии [Текст] / В. С. Лукьянец // Практична філософія. – 2003. – № 3. – С. 10–27.
7. Лукьянец, В. С. Наука нового века. Гуманитарные трансформации [Текст] / В. С. Лукьянец // Наука и образование: современные трансформации. – К. : ПАРАПАН, 2008. – С. 8–36.
8. Ратнер, М. Нанотехнология : простое объяснение гениальной идеи [Текст] / М. Ратнер. – М. : Вильямс, 2004. – 240 с.
9. Цикин, В. А. Глобализация : ноосферный подход [Текст] / В. А. Цикин. – Сумы: СумДПУ, 2007. – 284 с.
10. Цикин, В. А. Философия образования: постнеклассический подход [Текст] / В. А. Цикин, Е. А. Наумкина – Сумы : СумГПУ, 2009. – 232 с.

Анотація

Цикін, Веніамін. Духовність нового часу у світлі нанофілософії.

У статті проведений аналіз сутності духовності та впливу на її формування філософії нанонаук та нанотехнологій. При цьому особливий акцент зроблений на розкритті впливу світоглядного аспекту нанотехнологій на процес розвитку духовності сучасної людини.

Ключові слова: духовність, нано, нанонаука, нанотехнологія, нанофілософія..

Получено 25.11.2011

УДК 17

Олександр ШВИРКОВ

НОВА РОЛЬ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ І СУЧАСНА ПОЛІТИКА

У статті розглядається питання про необхідність для теоретиків скорегувати свої політичні, соціологічні та інші теорії з урахуванням особливостей світосприймання політичних діячів. Після такої корекції, на думку автора, цими теоріями стануть частіше керуватися при проведенні політичних і економічних реформ, що особливо актуально в контексті сучасної економічної кризи. Запропоновані способи такої корекції.

Ключові слова: політика, інтелектуали, передбачення, прогноз, ідеологія.

Постановка проблеми. На сьогодні наявний досить великий розрив між владою та так званими експертними колами, тобто економістами,

політологами, тощо. За великим рахунком, такий розрив існував завжди, але сьогодні його наявність є особливо загрозливою, оскільки складність процесів, що нині відбуваються, складність економічних, державних систем настільки велика, що недостатня увага з боку влади до слів експертів може приводити до катастрофічних наслідків (згадаємо хоча б світову фінансову кризу). В чому причина того, що до експертів не прислухаються, чи це випадковість, чи закономірність? Що слід зробити, щоб виправити цю ситуацію? Аналізові цих питань і присвячена дана стаття.

Аналіз актуальних досліджень. Проблема пророка і вітчизни існує ще з часів створення Біблії. Навіть раніше – з часів облоги Трої (точніше, створення гомерівського епосу). Гадаю, всі пам'ятають про Ксандру та її пророцтва. Однак, на жаль, перелік авторів, що писали на теми, які хоча б віддалено стосувалися проблеми, поставленої вище, є досить обмеженим. Можна згадати П. Бурдьє, Л. Пенто, М. Фуко, Ю. Хабермаса, тощо. Можливо, це обумовлено тим, що для того, щоб побачити цю проблему саме як проблему, а не просто як привід для створення чергового художнього твору про чергового невизнаного генія, слід було б самим філософам та вченим критично на себе подивитися, вийти з замкненого кола своїх специфічних цінностей та інтересів, а на це в академічному середовищі здатний мало хто.

Таким чином, **метою** дослідження є розгляд питання про те, яким чином теоретики мають скорегувати свої твори та, взагалі, *поведінку*, щоб їхніми теоріями стали частіше керуватися політики у здійсненні політичних й економічних реформ.

Виклад основного матеріалу. Сьогодні стало майже загальним місцем констатувати системну, сутнісну кризу економічної, політичної та інших систем. Причому про неї говорять не тільки політологи і соціологи, що стоять, умовно кажучи, на лівих позиціях, наприклад, І. Валерстайн [1; 2], але й цілком “ортодоксальні”, цілком ліберальні економісти, наприклад, Л. Туроу [3]. Також усі вони сходяться на неможливості сьогодні передбачити, до чого власне все йде. Так, зрозуміло, потрібно здійснювати структурну перебудову економіки, соціалізувати капітал, тощо. Проте для цього повинна бути перш за все політична воля еліт. В них же такої волі, судячи з усього, немає. Багато в чому це обумовлено тим, що в більшості розвинених (і не тільки) країн ситуація далека від критичної, тобто спад виробництва та ін. не настільки великі, щоб це призвело до істотного в порівнянні з сучасним падіння рівня життя в найближчому, так би мовити, безпосередньому майбутньому. Існують також можливості тимчасової стабілізації ситуації за рахунок використання вигод глобалізації світової економіки. За наявності певних домовленостей на вищому політичному та економічному рівні

це, ймовірно, на найближчий час дозволить тримати ситуацію під контролем. Далеко не вичерпані природні ресурси Африки, Сибіру. Але що буде через 5–10 років, передбачити не береться ніхто. Точніше, тенденції, що існують нині, цілком очевидні, цілком очевидні заходи, яких необхідно вжити для того, щоб уникнути негативних наслідків розвитку цих тенденцій. Проте абсолютно не очевидно, за яким сценарієм розвиватимуться події насправді.

Більше того, на сьогодні немає загальноприйнятої ідеології трансформацій, що відбуваються, концептуальних рамок, у які їх – нехай і тимчасово – можна було б утиснути і таким чином подати населенню. По суті, ми маємо лише ідеологію повної невизначеності, ідеологію очікування-невідомо-чого. Головне її гасло: “Те, що було раніше, – відходить. Тепер слід чекати всього чого завгодно”.

Проте трансформації суспільства та економіки відбуваються не за один рік, і потрібна ідеологія *перехідного періоду*. Тобто, сам цей перехідний період повинен бути якимось чином ідеологічно оформлений, включений в якісь рамки, охарактеризованим в *позитивних* термінах. Повторюся: сьогодні ця позитивна характеристика відсутня.

За великим рахунком, ситуація ця не нова. Просто зараз вона якось по-особливому очевидна, наочна, волаюча. Суть однієї з її важливих сторін можна охарактеризувати так: якщо для економістів, соціологів, філософів очевидні тенденції та їх негативні наслідки, якщо для них очевидні методи запобігання цим наслідкам, чому відповідні сценарії не реалізуються, чому дані методи не використовуються?

На мій погляд, для того щоб правильно оцінити ситуацію, що склалася, і, відповідно, відповісти на поставлене запитання, необхідно врахувати такі моменти.

1. Усі люди розрізняються, крім іншого, тим, на яку “відстань” вони “бачать”, на яку глибину здатні аналізувати ту або іншу проблему. Зрозуміло, що чим освіченіше людина, тим ця глибина більша. Реакція, взагалі ставлення до тих або інших подій тієї або іншої людини, безпосередньо залежить від глибини аналізу, на який вона здатна. Той, хто бачить речі у глибшій перспективі, бачить далі й реагує на віддаленіші події. Проте, реагуючи сьогодні на події, які, по суті, ще не настали, вона ніби діє абсолютно в іншому часовому масштабі, ніби прискорює час, або, точніше, пропускає, відкидає той проміжок часу, через який вони повинні настати. Ці події для неї – суть *сьогодення*. Якщо інші люди не здатні бачити так далеко, поведінка цієї “далекозорі”, її реакції, її, я б сказав, *паніка* їм не зрозумілі (згадаймо стару історію з Касандрою). Тому вони просто не бачать причин діяти певним чином.

Саме цей механізм, або феномен, лежить в основі непорозуміння, що виникають між аналітиками і політиками, між ученими і практиками. По суті, мова йде про те, що ті та інші живуть за різними годинниками. Те, що для одних – уже сьогоднішнє, для інших – дуже віддалене, можливо, навіть фантастичне майбутнє. Проте проблема у тому, що світ так влаштований, що ресурсами, важелями, здатними впливати на суспільство, економіку і тому подібне, володіють саме практики. Чому існує таке співвідношення, тут не місце обговорювати. Критична маса далекозорих теоретиків, достатня для того, щоб вплинути на короткозорих практиків, як правило, накопичується дуже рідко. І тому політики часто починають діяти тільки тоді, коли несприятливі події, які вже давно передбачали аналітики і яких, відтак, тому цілком можна було уникнути, вже настали.

2. “Далекозорі”, як правило, це люди з розвиненим системним мисленням. Системним у тому сенсі, що вони у всьому бачать або хочуть бачити систему, структуру, завершеність. Причому система ця, її функціонування повинні бути по можливості підпорядковані якомусь абстрактному принципові. Наприклад, рівноваги, збалансованості, справедливості, блага і тому подібне. Саме тому в творах великих (і не дуже) мислителів, що стосуються державного устрою і функціонування економіки, таке важливе місце відводиться відповідним поняттям (утопісти, Кант, Гегель, Сміт).

Відсутність цього принципу, відсутність підпорядкування абстрактному принципові в реальності, в діях тих або інших людей, сил викликає у “далекозорих” неспокій, незадоволеність, прагнення все виправити. Історія думки також дає нам величезну кількість прикладів і цього.

У зв’язку з цим фундаментальна суперечність у писаннях “далекозорих”, що стосуються життя суспільства, політики тощо, полягає в тому, що вони прагнуть дати закінчений, систематизований опис дій тих, хто в своїх діях якраз і не керується прагненням до завершеності, досконалості, системності. Іншими словами, вони прагнуть нав’язати, приписати свій спосіб ставлення до реальності тим людям, для яких цей спосіб ставлення до реальності є нехарактерним. Тобто людям дії, політикам. Проте саме політики міняють “політичний ландшафт”. Таким чином, приходимо до старої доброї суперечності між “як треба” і “як насправді”.

Ці два моменти конституують таку типову ситуацію, точніше, складають її сторони. Спробую описати її таким чином.

Будь-які процеси в суспільстві найчастіше ініціюються та скеровуються людьми, які володіють не найкращим зором і не найсистематизованішими уявленнями про устрій суспільства та держави. Уявлення

ці так само далеко не завжди підпорядковуються якомусь абстрактному принципу. Дії цих людей призводять до певних наслідків. Наслідки, на відміну від мотивів тих, хто їх здійснює, цілком об'єктивні, вони можуть формувати об'єктивні тенденції, які у свою чергу, уловлюють “далекозорі” аналітики, вчені. Останні намагаються виділити і зафіксувати ці тенденції, простежити, куди вони ведуть, і сформулювати ті чи інші рекомендації, дотримування яких дозволить в подальшому уникнути тих негативних наслідків, до яких ведуть дії політиків. Проте рекомендації ці, як і оцінка тенденцій та їх наслідків, ґрунтуються на уявленнях, багато в чому чужих і незрозумілих “короткозорим” діячам. Чужий їм перш за все спосіб *систематизації* цих уявлень, верховний принцип, якому вони підпорядковані. Внаслідок цих моментів діячі можуть, по-перше, по-іншому, тобто не так, як “далекозорі”, оцінювати ступінь негативності тих чи інших результатів розвитку подій, по-друге, не уловлювати ступінь тимчасової близькості або актуальності цих результатів і, по-третє, не бачити сенсу в приведенні існуючого стану речей у відповідність з системою, яку пропонують “далекозорі”.

Думаю, час, у який ми живемо, дає достатньо ілюстрацій наведеному вище опису.

Хочу підкреслити, що я абсолютно не вважаю, ніби “далекозорі”, тобто вчені, аналітики, взагалі мислителі “правильніші” “короткозорих”, тобто політиків. Хоча мої симпатії і можуть більшою мірою знаходитися на боці перших (перш за все тому, що саме до них я відношу себе). Так само повинен зауважити, що я не заперечую можливості існування індивідів, у яких здатність до дії та наукового (або якогось ще) передбачення однаково розвинені, збалансовані.

Ще один важливий момент, на який ми повинні звернути увагу, полягає в такому. Більшість книг, що стосуються економічних, політичних та інших прогнозів, пишуть “далекозорі”. Реальні політики пишуть мало і нечасто, а якщо і пишуть, то, як правило, *не своїми руками*. Проте саме по писаному, *через* написане більшість людей сприймає ситуацію, оцінює її. “Далекозорі”, таким чином, нав'язують читаючий та всій іншій публіці своє бачення реальності, бачення, що характеризується тими особливостями, про які говорилося вище. Політики ж, тобто люди, які безпосередньо ухвалюють управлінські рішення, мають, як уже теж говорилося, бачення реальності, що істотно відрізняється від бачення реальності “далекозорими”, і діють вони відповідно до свого бачення, а не згідно з баченням “далекозорих”, тобто не так, як зазначено у працях останніх. Саме цим і обумовлена та іноді разюча, волаюча невідповідність між рекомендаціями аналітиків – цілком начебто здоровими і розумними – та діями політиків. Цим самим пояснюється і

така ж кардинальна розбіжність між дійсністю, за створення більшої частини якої відповідальні політики, і тією картиною, яку ми бачимо в сукупності творів соціологів, політологів та іншої наукової братії.

Проте ситуація насправді ще заплутаніша. Річ у тому, що *політики повинні говорити*. Вони повинні говорити з іншими політиками, з аналітиками, з народом врешті-решт. Говорити ж вони можуть тільки за допомогою тих концептів, тих теорій, тією ж *мовою*, яку їм надають аналітики, – бо саме ці останні *дають людям слова*, в цьому їх роль та призначення. Таким чином, політики занурюються багато в чому чуже їм мовне і, отже, смислове середовище.

Тому до “мовчазної більшості” ми повинні були б приєднати меншину, що *пише*, і меншину, що *говорить*. Причому остання хоча й говорить мовою тієї, що пише, – просто тому, що іншої в неї немає, – проте думає і діє часто абсолютно не так, як від неї чекають меншина, що пише та більшість, що мовчить.

Частково ситуацію – особливо останнім часом – намагаються виправити тим, що дають поговорити меншині, що пише, тобто “далекозорим”. Я маю на увазі регулярно виступаючих на телебаченні і решті медіа-простору “аналітиків”. Проте це мало міняє справу, оскільки рішення все одно приймають *інші* люди.

Думаю, що ця проблема, мною лише зачеплена, становить великий філософський інтерес. Тим паче, що, як здається, її досі не піднімали (один з її аспектів розглядався у моїй статті [4]). Мова йде про співвідношення картини світу, що задається, створюється “інтелектуалами” (назвемо їх так), і картиною світу, імпліцитно присутньою в головах більшості людей (у тому числі й інтелектуалів). Імпліцитно в тому сенсі, що, як правило, вона чітко не оформлена – перш за все *вербально* – не представляє з себе якоїсь цілісності. Проте *довліє* завжди цілісність. Іншими словами, за відсутності власної цілісної вербально оформленої картини світу і за наявності чужої цілісної вербально оформленої картини світу ця остання займає “святе місце”. Картина ж, що створюється інтелектуалами, повна ілюзій – через особливості їхнього життя і психології, вона повна повітряних замків (вище я спробував по-іншому охарактеризувати її в термінах системності, структурованості, підпорядкованості абстрактним принципам).

Нарешті ризикну висловити одне припущення щодо ролі інтелектуалів в історії людства. Суть цього припущення полягає в тому, що, можливо, саме інтелектуали надали – нехай і несвідомо – політикам ту дуже щільну ширму, за якою останні зуміли приховати справжню природу політики, політичної боротьби. І справа навіть не в словесному

оформленні тих чи інших політичних “акцій”, їх інформаційному прикритті – як зараз прийнято висловлюватися, – а в першу чергу тому, що інтелектуалістська картина світу зі всіма її згаданими вище особливостями настільки укорінилася в розумі обивателя, що він почав вірити в те, що справжній стан справ, що час від часу прориває цю картину, є лише тимчасовою аберацією, відхиленням від правильного, реального. Істиною ж, реальністю служить саме ця картина, ширма. І з кожним роком ця ширма стає все товстішою, все щільнішою, а теорії, на яких вона ґрунтується, весь час доповнюються, розвиваються. І людині треба все більше і більше зусиль, щоб прорватися крізь неї. Про щільність і непорушність *ширми*, крім іншого, свідчить і той факт, що, незважаючи на те, що саме в ХХ столітті відбулися найжорстокіші й найруйнівніші війни, ми все одно продовжуємо вірити в інститути демократії, ліберальні цінності, могутність розуму і тому подібне.

Про те, що інтелектуали часто дають політикам зброю для боротьби останніх один з одним і з народом годі й говорити.

Що ж можна зробити, щоб хоч б трошки скоротити розрив між політичною реальністю, що задається діями політиків, і мовою, якою вони говорять? Особливо оригінальний рецепт тут запропонувати важко. Ніяким *фокусом*, ніяким спритним *клацанням пальцями* цей розрив не ліквідовується. Мова може йти тільки про поступове, повільне його скорочення. Хотілося б, звичайно, щоб зустрічний рух почався з обох боків. Але навіть якщо рухатиметься тільки одна сторона – вже добре. Припустимо, що це будуть далекозорі. У чому полягатиме їх крок назустріч? Чи повинні вони спробувати приборкати свою схильність до систематизації, структуризації? Або, може, їм варто пожертвувати – хоч б частково – якими-небудь зі своїх абстрактних принципів? Думаю, що друге прийнятніше. Треба розуміти, що мова тут іде зовсім не про те, щоб перетворитися на аморальних людей (саме політиків часто до таких відносять). Мова більшою мірою йде про усвідомлення відносності й історичності *цих* принципів. На мій погляд, нас гнітить вантаж етичних концепцій сто- і тисячолітньої давності. Можливо, це пов'язано з деяким відставанням етики від інших напрямів, ліній філософії. Можливо – з тим, що сучасна політологія та соціологія здебільшого все ще вкорінені в політичних теоріях і теоріях ідеального суспільства і держави, створених у ХVIII столітті (а то й раніше). Можливо, слід скористатися сучаснішими філософськими концепціями і на них будувати нову *політологію*. Правда які це можуть бути концепції? Можливо і політологія, і соціологія (як її попередниця і прародителька), будучи дітищем позитивізму, взагалі повинні піти в минуле?

Проте не тільки *принципами* слід “пожертвувати” (хоч б частково). Слід істотно послабити і ступінь структурованості теорій, взагалі побудов. Хочу, щоб мене правильно зрозуміли. Мова не йде про те, щоб штучно спримітизувати своє мислення, мова йде про те, щоб не чекати і, головне, не вимагати від суспільства і політиків більшої системності в мисленні, ніж та, на яку вони здатні. Хоч б для того, щоб так широко не обурюватися і не дивуватися з того, що до їх пророцтв не прислухаються. Іншими словами, аналітикам слід вводити поправку на меншу схильність політиків до красивих, закінчених теоретичних побудов і конструкцій.

Насправді це тільки підвищить результативність прогнозів. Тут, до речі сказати, ми стикаємося з однією цікавою, я б навіть сказав, парадоксальною особливістю політичного і економічного прогнозування та аналізу. А саме. Якщо аналітик указує на можливість настання деякої події і до нього прислухаються, адекватно реагують і таким чином уникають негативних наслідків, то аналітик ніби виявляється *не правий* (оскільки подія, ним передбачена, не настала). Більше того, часто навіть не можна переконатися в тому, що передбачені ним події відбулися б, коли б не були вжиті відповідні заходи. З іншого боку, якщо до його слів не прислухаються і якась подія таки станиця, вийде, що він був *правий*. Це стане видно всім з безсумнівною очевидністю. Відповідно, слава його як провісника миттєво “заскалить”. Чесно кажучи, навіть не знаю, якому варіантові слід віддати перевагу аналітикові. Можливо, що не особлива активність аналітиків в плані просування своїх прогнозів частково пов’язана з бажанням слави (нехай і касандрової). Так само не варто забувати й про їхню інтелектуальну гордість (“не послухали – тепер маєте”).

Як же тоді оцінити результативність прогнозу? Тим, що він справдився, або тим, що завдяки прогнозу негативних наслідків удалося уникнути? Враховуючи, що було сказане вище, я пропоную ефективність роботи аналітика оцінювати *кількістю разів, коли до нього прислухалися і вчинили так, як він радив*. При цьому, природно, негативні наслідки реалізації запропонованих ним заходів повинні бути істотно меншими, ніж ті, що передбачаються ним у разі нереалізації цих заходів. Такий спосіб оцінки цілком корелює із закликом знизити вимоги (й очікування) прихильності політиків до абстрактних принципів (“добра”, “справедливості”, “рівноваги” та ін.), а так само ввести поправку на меншу схильність (і довіру) останніх до побудови завершених, *добре структурованих* теорій.

Дійсно, дотримування цього заклику зробить прогнози аналітиків *зрозумілішими і ближчими* політикам, що, у свою чергу, приведе до

того, що до цих прогнозів почнуть частіше прислухатися. При цьому результат, дійсно бажаний аналітиком, звичайно, досягнутий, швидше за все, не буде (тобто реальність не буде достатньою мірою перебудована відповідно до його сокровенних уявлень і мрій). Проте це все ж таки буде більше, ніж те *нічого*, яке він дуже часто має зараз. Знову ж таки і суспільству в цілому буде користь.

Повинен зауважити, що мова жодною мірою не йде про те, щоб досягти свого, використовуючи знання психології опонента (яким у даному випадку по відношенню до аналітика виступає політик), тобто банальне маніпулювання. Мова йде про те, щоб скоригувати свої установки згідно з реальністю (частиною якої – нехай і достатньо специфічною – є політики), *не замикатися у вузькій із слоновий кістки*.

Коротше кажучи, бажаючи меншого, отримаєш хоч щось, бажаючи більшого – ризикуєш не отримати нічого.

Зараз, як мені здається, масив “високолобої” літератури значною мірою є чимось самодостатнім, чимось, що існує практично незалежно від реальності. Іноді, щоправда, його використовують як покрив, що її приховує, покрив, який не стільки повторює “рельєф місцевості”, – чи економічний, чи політичний – скільки згладжує його гострі кути, приховує провалля та ущелини. Причому, хочу зауважити, це стосується не тільки “замовної” літератури, яка має своєю метою якраз приховати щось. Цей випадок мене взагалі не цікавить, оскільки там якраз все зрозуміло. Це стосується перш за все серйозних творів, написаних серйозними, незаангажованими дослідниками.

Звичайно, можна сказати, що ситуація ця цілком нормальна, що між теорією і практикою завжди існує якийсь розрив, що теорія часто значною мірою незалежна від практики. Проте слід пам’ятати, що ми говоримо про економіку, політологію та соціологію, а не про теоретичну фізику або математику. Перелічені гуманітарні дисципліни не тільки спрямовані на вивчення реальності, вони своєю найважливішою частиною орієнтовані на перетворення реальності...

Висновки. Вже зараз можна сказати, що порушені проблеми мають всі ознаки фундаментальних, вирішення їх здатне по-новому визначити роль і місце суспільних наук. Скоротити розрив між владою та експертами можна за рахунок, по-перше, урахування особливостей світосприйняття політиків під час формулювання експертами тих чи інших прогнозів та рекомендацій, а, по-друге, корекції відповідних установок самих експертів, їх уявлення про своє місце у соціальній системі. Такі заходи безсумнівно сприятимуть тому, що рекомендації експертів будуть сприйматися більш позитивно, а отже, “коефіцієнт корисної дії” цих рекомендацій буде значно вищий, ніж зараз.

Література

1. Валлерстайн, И. После либерализма [Текст] / И. Валлерстайн : пер. с англ. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
2. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира : социология XXI века [Текст] / И. Валлерстайн: пер. с англ. – М. : Логос, 2004. – 368 с.
3. Туроу, Л. Будущее капитализма : как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир [Текст] / Л. Туроу : пер. с англ. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 1999. – 231 с.
4. Швирков, О. І. Складові політичних подій [Текст] / О. І. Швирков // Політичний менеджмент. – 2009. – № 4. – С. 91–98.

Summary

Shvyrkov, Olexander. The new role of intellectuals and modern policy.

This article is considered on a question about necessity for theorists to correct their political, sociological and other theories with provision for particularities politicians world-outlook. In author's opinion after such correction these theories will become more often to follow in undertaking political and economic reforms that is actually in context of the modern economic crisis. It is offered the ways such correction.

Keyword: *policy, intellectuals, prescience, prediction, ideology.*

Отримано 25.11.2011

Розділ 2

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 265.9:262.7:23/28

Юлія БРЮХОВЕЦЬКА

ДІЙСНІСТЬ І ДІЄВІСТЬ ТАЇНСТВ У ЦЕРКОВНІЙ КУЛЬТОВІЙ ТРАДИЦІЇ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТІЯНСТВА

У статті розкрито сутність православних церковних священнодійств, визначено та проаналізовано обов'язкові умови для дійсності та дієвості таїнств православної церкви. Наведено відмінності між церковними обрядами та таїнствами.

Ключові слова: культ, православ'я, священнодійство, обряд, таїнство, дійсність, дієвість, Благодать.

Постановка проблеми. За останні десятиліття в Україні значно зріс суспільний інтерес до церковних інституцій. Серед різних груп і верств населення все більшого поширення набуває уявлення про те, що розвиток нашої країни неможливий без опори на традиційні духовні цінності українського народу, які формувалися багато в чому під впливом християнської віри. Сьогодні значна частина людей усвідомлює свою приналежність до православної культури і долучається до духовного життя Церкви. Відповідно, зростає роль останньої у житті суспільства, що відображає новий історичний етап у відносинах Церкви з народом та державою. Завдяки цьому з'являються і нові можливості для наукових досліджень у цій царині.

Необхідність дослідження культу та священнодійств християнства можна впевнено пов'язувати з антропологізацією духовного життя сучасного суспільства, адже всебічне та ґрунтовне вивчення людини передбачає глибокий аналіз фактів її релігійних пошуків, перетворення цих пошуків в глобальну наукову проблему, незалежно від ступеня їх раціональності чи ірраціональності, фантастичності чи реалістичності.

Більшість наших сучасників саме в релігії шукають відповідь на фундаментальні питання людинознавства: що є людина, в чому сенс її життя, у чому причина її страждань і т.д. Людинознавство християнської релігії, яка нині становить найважливіший компонент духовного

життя майже двох мільярдів чоловік, гуманістичні цінності і персоналістична спрямованість якої багато в чому визначили зміст духовної культури Європи і Америки, є варіантом відповіді на ці питання.

Формуючись в античному суспільстві, християнство сприйняло індивідуалістичну, особистісну спрямованість цього суспільства, яке вже втратило традиційний общинний устрій, перетворившись на атомізовану сукупність індивідів, що мала протистояти цілому: офіційному суспільству в особі Римської імперії. Переключивши увагу людини з суспільно-політичної діяльності на релігію і мораль, направивши її активність зі сфери зовнішніх відносин на перетворення власного духовного світу, християнство в особі Ісуса Христа втілило образ мученика, поширивши на цей образ весь трагізм існування людства, яке в ім'я порятунку та майбутнього блаженства приречено на ганебну страту на хресті власного Бога. Все це породжує не тільки академічний, але і життєво-практичний інтерес до вивчення християнства і, зокрема, до його ортодоксальних положень, як віддзеркалень генези загальнолюдських уявлень про гуманізм, мораль, людську природу, сутність та надприродне. Пильна увага, яку завжди приділяли християнським священнодіям як ідеологи самого християнства, так і їх численні опоненти, визначається роллю та місцем християнських обрядів та таїнств в системі християнської релігії, фундаментальною віссю обертання якої є антропоцентризм, успадкований від греко-римської культурної традиції, що поєднується в християнстві з теоцентризмом.

Аналіз актуальних досліджень. Обрядово-культову сторону християнства в ряді праць висвітлювали в минулому М. Лоський, П. Мінін, І. Мейєндорф та інші, а в наші дні і вітчизняні науковці В. Бондаренко, В. Даркевич, С. Головащенко, С. Зінченко, Г. Кулагіна, І. Мозговий, В. Пашенко, Н. Столокос, Є. Чальцева та ін. Цікавими є роботи російських дослідників Д. Алексєєва, В. Алімова, І. Ісаєва, Є. Родіна, С. Льозова. Але дійсність та дієвість християнських таїнств (як священнодіянь) вивчена не достатньо, що і обумовлює актуальність даного питання.

Метою статті є визначення та аналіз умов, обов'язкових для дійсності та дієвості таїнств православної церкви.

Виклад основного матеріалу. Релігійний культ займає значне місце в будь-якій релігійній системі. Під цим поняттям розуміють релігійне шанування різних предметів, надприродних істот, у формі священнодіянь (обрядів, таїнств), свят, жертвоприношення і т.п. [4, с. 222]. За допомогою священнодіянь, як вважають віруючі, можна "вступити в контакт" з Богом, святими або іншими надприродними силами, умилоствити їх, заручитися їх підтримкою в земних справах [4, с. 222].

Всі церкви надають великого значення обрядовій стороні культу. Навіть деколи виступаючи за спрощення обрядовості (як, наприклад,

протестантські церкви), вони не відмовляються від неї, а продовжують використовувати в якості одного з ефективних засобів впливу на віруючих [4, с. 222].

Таїнства займають центральне місце серед всіх священнодійств. По відношенню до них всі інші (обряди) є тільки передуючими і супутніми. Між таїнствами та обрядами існує глибока і суттєва різниця, яка на, нашу думку, полягає в наступному:

- всі таїнства встановлені Засновником Церкви Господом Ісусом Христом Немає і не може бути таїнств, які були б встановлені ким-небудь іншим, крім Христа, так як тільки один Бог міг вказати і дарувати людині засоби, через які могла б сходити на людину благодать Божа. Не можна також відносити встановлення таїнств до апостолів. Апостоли взагалі не вводили і не встановлювали нічого такого, на що не мали повеління від Господа. Тому вони визнають себе не установниками, а тільки слугами Христовими і будівельниками таємниць Божих (1 Кор. 3, 5, 4, 1) [1, с. 1212–1213]. Таким чином, необхідна ознака, таїнств – це встановлення їх Ісусом Христом. Цього не можна сказати про обряди. Правда, початок деяких з них сягає ще до апостольських часів і тим обґрунтовується обов'язковість змісту обряду для віруючих. Але багато з обрядів не тільки не були встановлені Христом або навіть апостолами, а увійшли до вживання вже в після апостольські часи;
- таїнств сім (в католицизмі та православ'ї). Церква не може ні збільшувати, ні зменшувати їх число, воно незмінне у весь час існування Церкви на землі. Обрядів же багато і число їх змінюється і може змінюватися в майбутньому згідно з потребами. Церква може вводити в церковне вживання (і вводила) нові обряди, невідомі раніше, наприклад, обряд постриження у чернецтво; церква може також і скасовувати обряди, якщо в них мінає потреба або змінювати їх стосовно до вимог часу та обставин;
- у таїнствах благодать Божа обов'язково з'єднується з видимою дією і обов'язково через видимий знак передається приступаючому до таїнства. Обряди є тільки знаками прохання Благодаті Божої або благословення Божого: у них немає такого зв'язку між видимою і невидимою стороною;
- у кожному таїнстві переходять на віруючих певні дари благодаті Божої (плоди подвигу Христового). Тому прийняття таїнств обов'язкове для християнина: без них неможливо вступити до Церкви та отримати спасіння. Обряди ж здійснюються не з метою зведення на віруючих Благодаті, а з метою просити для людини, а часто, навіть, і для зовнішнього її життя і діяльності, милості Божої. Тому обряди можуть відбуватися і відбуваються над неживими предметами

(наприклад кроплення священною водою полів, садів, будинків, іншого приладдя господарства тощо).

Під дійсністю таїнств розуміють те, що певною священнодією є саме вчинення таїнства, тобто при цьому в видимому знаку полягає і під видимим знаком надається приступаючому до таїнства певний дар божественної Благодаті. Під дієвістю ж таїнства розуміється дія на людину Благодаті, що надається в таїнстві – дія на спасіння або під осуд.

За вченням Православної Церкви таїнство є дійсним і благодать Божу безсумнівно сходить на людину, коли таїнство здійснено правильно. Правильність же здійснення таїнства полягає в тому, щоб при цьому були дотримані приписувані Церквою вимоги щодо виконавця і способу здійснення таїнства.

Виконавцем таїнства може бути тільки законно-висвячений єпископ чи пресвітер. Законним, тобто погодженим з законами Церкви висвяченням є таїнство вчинене єпископом, який прийняв владу священнослужителя за прямим і безпосереднім спадкоємством від самих апостолів [5, с. 206]. Спадкоємність від апостолів і безперервність цієї спадкоємності є ознакою справжньої ієрархії і свідчить про право людини чинити таїнства. Необхідність цієї умови для дійсності таїнств зрозуміла. Христос Спаситель надав право і владу повідомляти людям благодатні дарування не всім віруючим, але тільки обраним з них – апостолам, а потім через апостолів – наступникам їх – єпископам, і через єпископів пресвітерам. Єпископам і пресвітерам ця влада дарується через особливе таїнство – таїнство священства. І тільки ті, хто прийняв свою владу від законного єпископа можуть бути виконавцями таїнств. Такими є єпископи і пресвітери церков: православної, римсько-католицької і вірмено-григоріанської, як таких, що ведуть безперервний зв'язок з апостольського спадкоємства.

Визнаючи цю умову дійсності таїнств, православна Церква відкидає думку (висловлену ще в давнину донатістами, новаціанами, монтаністами) і нині підтримувану католиками, ніби дійсними вважаються тільки ті таїнства, які здійснюють тільки ті особи, які є по життю гідними служителами Божими. Звичайно, виконавець таїнств повинен жити гідно свого високого призначення і звання, бути прикладом для віруючих, бути “світлом світу”, тяжкий гріх може статися, якщо подається спокуса віруючим недбалим служінням. Священнодійства мають здійснюватися з благоговінням і вірою в благодатну силу таїнств [5, с. 207]. Проте, таємне невір'я, і, отже, таємна відсутність наміру вчинити таїнство чи негідність священника через його спосіб особистого життя, поки вона не виявлена, і не засуджена Церквою, згідно з православними правилами не є перешкодою до дійсності таїнства. Таїнства, вчинені священником до часу відкритого виявлення його недостойності,

до позбавлення його влади священниками, не позбавлені сили і дійсності. Тільки після того, як священнику заборонено служіння, таїнства які він чинитиме вже не матимуть сили. У такому випадку, хто приймає від нього таїнство, Благодаті не приймає, тому що стає учасником в його невірстві або спротиву Церкві.

На користь думки про незалежність сили таїнства від особистих якостей виконавця говорить і те міркування, що достоїнства священнослужителів не є чимось встановленим і певним, тобто не може бути вказана ступінь досконалості священника для визнання його гідним здійснювати священнодійства. Іншими словами – це достоїнство є завжди відносним і не може вважатися чимось безумовним: перед Богом же, будь-яка людина нечиста та недостойна.

Взагалі дійсність таїнств не можна ставити в залежність від таких умов, виконання чи невиконання яких не можна спостерігати і перевірити, отже, відсутність наміру в священнослужителя і відсутність в нього віри не знищують дійсності таїнства, поки вони є справою совісті священнослужителя. Інша річ, коли ці якості приймають характер ересі або явного відпадання від православної віри і, таким чином, стають доступними спостереження та оцінки: тоді Церква судить такого служителя, і, у разі явної винності, його священнодійства присікає.

З боку способу здійснення таїнств, умовою дійсності служить правильність їх здійснення, тобто вчинення таїнств за встановленим чинопослідуванням [5, с. 206]. Проте в чинопослідуванні таїнств не всі вони мають однаково важливе й істотне значення. Чинопослідування розвивалося поступово і тому, в різні часи і в різних помісних церквах мало і тепер має свої особливості. Такі особливості не визначають дійсності таїнств, але мають значення для піднесення духовного настрою як виконавця, так і, що особливо важливо, приймаючих таїнство.

Обов'язковою умовою дійсності таїнства з боку богоустановленого порядку його здійснення є вживання певної речовини для таїнства або видимого його знака. Так, для таїнства Хрещення видимим знаряддям таємничої дії Благодаті для людини є вода [5, с. 208], для Євхаристії – хліб і вино [5, с. 287], для Миропомазання – миро [5, с. 237], для Маслосвяття – елей [5, с. 312]. В інших таїнствах волею їх установника повідомлення благодаті сполучене із застосуванням певного відомого знака: рукопокладення в таїнстві Священства [5, с. 325], триразового благословення в таїнстві Шлюбу [5, с. 290], осеніння хрестоподібним знаменням яке позбавляє від гріхів – в таїнстві Покаяння [5, с. 242–243]. Другою умовою правильності здійснення таїнств, від дотримання якого залежить дійсність таїнства – це закликання Святого Духа і відома форма слів, за допомогою яких священник освячує таїнство

силою Святого Духа. Закликання Святого Духа і вимовляння встановлених слів надають зовнішнім діям при здійсненні таїнства таємничо-благодатне значення. Так, таїнство Хрещення здійснюється словами священнослужителів: “Хреститься раб Божий в ім’я Отця і Сина і Святого Духа” [5, с. 232]. Таїнство Миропомазання здійснюється словами: “печатка дару Духа Святого”. Таїнство Покаяння починається словами молитви “Благословен Бог наш...” [5, с. 244]. У таїнстві Євхаристії освячення дарів починається з подячної молитви, і закінчується молитовним призиванням Святого Духа і благословенням дарів. У таїнстві Священства істотну частину складає молитва хіротонії, таємно вимолена рукопокладаючим і полягає в хрестоподібному освященні висвячуваного.

Зазначені дві істотні умови дійсності таїнств, щодо методу здійснення, іноді називаються: перше – матерією таїнства, друге – формою таїнства. Дійсне таїнство є разом з тим і дієвим таїнством, тобто при цьому завжди діє Благодать. Отже, дія Благодаті відбувається незалежно від релігійно-морального стану приймаючого таїнство. Дійсність і дієвість таїнств, таким чином, збігаються. На цій підставі Церква завжди викладає хрещення, миропомазання і причастя немовлятам, віруючи, що ці таїнства діють на немовлят рятівною силою, хоча вони ще й не мають власної віри. Від дієвості таїнств необхідно відрізнити їх рятівне призначення. Дія Благодаті відбувається в дійсних таїнствах завжди, але характер цієї дії неоднаковий і залежить від напрямку людської свободи. Іншими словами, ту чи іншу дію Благодаті, яка викладається в таїнстві, а саме – на спасіння або під осуд залежить вже від внутрішнього розташування приймаючого таїнство. Ап. Павло про тих хто негідно причащається говорить: “Той, хто буде їсти цей хліб і пити цю чашу недостойно, винний буде проти Тіла і Крові Господньої” (1 Кор. 11, 27, 29) [1, с. 1254]. На думку апостола, на тих, хто негідно причащається смакує справжнє тіло Христове і п’є справжню кров Його, таїнства діють, але діють не на спасіння, а до суду або під осуд: отже, їх негідність хоча і не перешкоджає таїнству бути дійсним і дієвим, але дієвим згідно з внутрішнім станом приймаючого. У цьому пункті православна Церква розходиться з римсько-католицькою Церквою, яка рятівну роль таїнств ставить у нерозривний зв’язок з дієвістю таїнств, у зв’язок з “*ex opere operato*”: вона визнає рятівними таїнства незалежно від внутрішнього стану приступаючих до них, за умови одного лише зовнішнього прийняття таїнства, правильно вчиненого.

За православним вченням, необхідними умовами для того, щоб дія таїнств було рятівною, є: віра в таїнство з боку приймаючого таїнство і пов’язане з цим щире бажання прийняти таїнство. Віра в таїнство, тобто віра в можливість отримання Благодаті Спокути за допомогою

зовнішніх священнодійств, є перша умова для того, щоб таїнство, скоєне над людиною, супроводжувалося рятівними наслідками (“Якщо віру має і хреститься, врятований буде” (Мр. 16, 16) [1, с. 1080]. Приклад дружини-грішниці, прощення від Господа в домі фарисея, показує, що рятівне для людини дозвіл від гріхів подається йому по його вірі (Лк. 7, 50) [1, с. 1094]. Відсутність цієї умови перешкоджає Благодаті Святого Духа оживотворять душу людини, робити рятівну дію, хоча дійсність таїнства через це не виключається: це можна порівняти з тим, що сила світла і сама присутність його ані трохи не знищується, внаслідок того, що сліпий не в змозі сприйняти промені цього світла або забруднене, каламутне середовище не може пропустити їх через себе.

Тобто відсутність цієї умови (віри) перешкоджає Благодаті здійснити рятівну дію, але не усуває дії Божої сили взагалі, яка спрямовується при цьому так, як завгодно Богу.

Однак, варто зазначити, що за православним тлумаченням, нетвердість віри чи відсутність свідомої віри іноді може бути погоджено з рятівним наслідком таїнства, як наприклад при виконанні таїнств над немовлятами або при недостатній твердості віри, яку іноді відчують люди, коли наближаються до таїнств. Бо неможливість засвідчення віри у немовлят або смиренно усвідомлюваної нетвердої віри у дорослих, не те що вперте невір'я. Душа немовлят зі своїми особливими властивостями – дитячої незайманості і чистоти, – особливо доступна для дій Благодаті (Мр. 10, 14) [1, с. 1068]. Маловір'я ж і слабовір'я, що може бути вибачене (“Я вірую, Господи, допоможи моєму невір'ю” (Мр. 9, 24) [1, с. 1067].

З цих головних умов рятівної дії таїнств можна бачити, що за православним тлумаченням дійсне таїнство може не супроводжуватися тими явно добродійними наслідками характерними для таїнств Благодаті. Характер дієвості таїнства буває різний, але він завжди поєднується з духовним станом людини. При цьому треба пам'ятати, що рятівний вплив таїнств може виявлятися, і дійсно іноді виявляється, через більш-менш тривалий час після його прийняття. Хоча іноді людина і не бачить безпосередньої дії благодаті таїнства, але після його прийняття, як стверджують християнські богослови, у справах християнського життя вона відчуває більшу впевненість і стійкість.

Людина є істота чуттєво-духовна, в природі якої буття духовне-ідеальне з'єдналося з чуттєвим і матеріальним: тому вона намагається ідеальне перетворити в видиме, щоб таким чином зробити його доступним собі. Предмет релігійних вірувань людини (тобто Бог, істота найвища) найвищою мірою духовний і нескінченно підноситься над природою; тому людина, яка, в порівнянні з Богом, стоїть на невисокій ступені морального розвитку, не здатна ні уявити собі цей предмет, ні

ставати ближчої до нього без певного посередництва. Тоді допомогою людині служить таїнство, яке обов'язково має бути дійним і дієвим. Згідно православному тлумаченню необхідною умовою для отримання Божої Благодаті (по-суті дієвості дійсних таїнств) є віра, умова прийняття цих таїнств тим, над ким вони проводяться. Відповідно, з православної доктрини випливає, що не всі віруючі мають однакову здатність до сприйняття Благодаті: один вміщує менше в порівнянні з іншим (більш віруючим), у якого духовна природа багатша, а духовно-моральна складова життя ширша і глибша. Тому потрібно припустити, що одне і теж священно-таємниче діяння, що здійснюється над різними людьми, супроводжується не однаковими наслідками для духовно-морального розвитку людини, не однаковими наслідками у сенсі кількісному, але не якісному: у цьому останньому значенні дія таїнства на людей гідних зажди однакова (рятивна).

Висновки. Таким чином, містика складає ключову основу теоретичного витлумачення змісту християнських таїнств. Але, виходячи з певної догматичної невизначеності, дискусійності в церковній та науковій літературі, питання дійсності та дієвості церковних таїнств навіть в богословському середовищі східних конфесій сприймається досить полемічно, і тому, проблема потребує подальшого вивчення.

Література

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. – М. : Изд. Московской патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Лёзов, С. История и герменевтика в изучении Нового завета [Текст] / С. Лёзов // Религооведческие исследования. – 2009. – № 2. – С. 31–32.
3. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие [Текст] / И. Мейендорф. – К., 2002. – 234 с.
4. Настольная книга атеиста [Текст] / С. Ф. Анисимов, Н. А. Аширов, М. С. Беленький и др.; под общ. ред. С. Д. Сказкина. – 9-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1987. – 431 с.
5. Настольная книга священнослужителя [Текст]. – М. : Изд. Моск. патриархии, 1983. – Т. 4. – 824 с.

Summary

Brukhovetska, Yulia. Reality and effectiveness of the sacrament in church religious traditions of Orthodox Christianity

The article reveals the essence of sacred Orthodox church, identification and analysis of conditions required for validity and effectiveness of the sacraments of the Orthodox Church. There are differences between the church rites and mysteries.

Keywords: *the cult, Orthodoxy, religious rite, ceremony, mystery, reality, effectiveness, Grace.*

Отримано 25.11.2011

УДК 782:26/28=133.1"18"

Елена ЭНСКАЯ

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕМАТИКА ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ОПЕРЕ XIX СТОЛЕТИЯ

На примере творчества известных мастеров музыкально-сценического жанра Дж. Мейербера, Ф. Галеви и Ш. Гуно рассмотрен вопрос воплощения религиозной темы и христианских духовных ценностей во французской опере XIX столетия.

Ключевые слова: французская оперная школа, историческая опера, религиозное противостояние, духовная ценность.

Постановка проблемы. Воплощение христианской тематики в западноевропейской опере XIX века – это широкая и многогранная тема, которая еще в конце прошлого столетия считалась закрытой и в силу сложившихся обстоятельств лишь частично освещена в современном украинском музыковедении. Актуальность темы обусловлена как тенденциями современного музыковедения, так и оперной практикой настоящего времени.

Анализ актуальных исследований. Новый этап в развитии музыкальной науки, связанный со снятием различного рода табу, дал возможность иначе посмотреть на творчество многих композиторов, изменить угол зрения на уже известные произведения и прочитать их по-новому. Так, раскрывается заново творческое наследие Рихарда Вагнера. В многовекторном исследовании его музыкальных драм затронута и интересующая нас тема – вопросы христианской морали подняты в одной из статей известного музыковеда М. Р. Черкашиной-Губаренко [6], а также в диссертационном исследовании Е. А. Наумовой “Мистериальный театр Рихарда Вагнера: “Парсифаль” и его сакральная драматургия”. Проблемы религиозных взглядов и духовных ценностей касается и Е. Сакало, исследовательница творческого наследия другого мастера оперного жанра – Джакомо Мейербера [4]. В настоящее время пересматривается и творчество Фроманталя Галеви. Его опера “Жидовка” анализируется западными музыковедами не только в контексте исторических религиозных и политических баталий, которые сотрясали Францию в течение долгого времени, но и с позиций настоящего времени. К таким исследованиям относятся монографии Д. Холлмани [12], статьи Г. У. Беккера [7], К. Галлани [8], Ф. Рейнингауза [13].

В предлагаемой статье автор ставит **целью** освещение вопроса воплощения христианской тематики во французской исторической опере XIX века на примере произведений трех французских оперных “китов” – Дж. Мейербера, Ф. Галеви и Ш. Гуно.

Изложение основного материала. Исследование проблемы сопряжено с рассмотрением сюжетов, в которых авторы прямо обращаются к темам религиозного противостояния, защиты веры, спасения культовых реликвий и т.п., а также анализом индивидуальных характеристик действующих лиц и мотивации их поступков. Заметим, если сюжет далеко не всегда отвечает религиозной теме (прямо или косвенно), то в характеристике персонажей любой оперы всегда можно найти положительные или отрицательные с позиции христианской этики качества. Герои спектаклей, являясь носителями тех или иных моральных ценностей и, попадая в различного рода обстоятельства, проявляют себя в соответствии с внутренними устоями.

В течение XIX века во Франции периодически появлялись оперы с христианской тематикой. Их создание было связано в основном с развитием “большой” оперы и формированием на ее фундаменте исторической. Рождение последней, так же как исторических драмы и романа, в свою очередь, было обусловлено характером эпохи – обилием социальных потрясений и возросшей необходимостью осмыслить происходящее. В этой связи Б. Реизов во “Французской романтической историографии” писал: “История почти заменяла собой философские исследования и художественное творчество, вернее, она определяла то и другое в самом их методе” [3, с. 5]. Именно развитие истории как науки и формирование исторического метода по утверждению исследовательницы историко-романтической оперы М. Р. Черкашиной, стали определяющими в формировании нового жанра искусства [5]. Отмечая существенную разницу в подходе к историческим событиям просветителей и романтиков, автор книги подчеркивает, что первые видели в истории утилитарную пользу в виде назидательного урока и “допускали во имя моральных соображений “подчистку” и “ретушь” исторических фактов”; вторые предпочли “творческое проникновение в дух эпохи”, постижение смысла исторических событий посредством изучения нравов, психологии и мировоззрения людей [5, с. 38]. История стала необходимой, чтобы понять настоящее и в будущем избежать ошибок прошлого.

Уже в 20-е годы XIX века во Франции было опубликовано значительное количество исторических драм и романов. Расцвет жанра пришелся на рубеж двух десятилетий¹. В этот же период стали появляться оперы, в которых получили отражение реальные события прошлого

¹ К числу исторических драм и романов относятся “Кромвель” (1827) В. Гюго, “Жакерия” (1828) и “Хроника времен Карла IX” (1829) П. Мериме, “Марион Делорм” (1829) В. Гюго, “Генрих III” (1829) А. Дюма, “Эрнани” (1830) и “Собор Парижской богоматери” (1831) В. Гюго, “Изабелла Баварская” (1835) А. Дюма.

(національно-освободительные движения, войны, внутринациональная борьба классов), а в качестве персонажей выступали исторические лица.

1835 и 1836 годы культурной жизни Франции ознаменовались постановками в театре Grand-Opera двух опер, написанных на либретто Э. Скриба – “Жидовки” Ф. Галеви и “Гугенотов” Дж. Мейербера. Оба произведения имели грандиозный успех как у себя на родине, так и за ее пределами, о чем свидетельствовали многочисленные статьи и сообщения периодической печати, а также наполненные залы европейских и русских театров.

При первом же знакомстве с сюжетами обеих опер обращает на себя внимание не только однотипность поставленных проблем (религиозное противостояние), но и география происходящих на сцене событий. Если итальянец Россини для Парижа написал “Вильгельма Телля”, действие которого происходит за пределами Франции и конфликтующие стороны не имеют к ее истории никакого отношения, то в операх Галеви и Мейербера показан внутринациональный конфликт, развившийся на религиозной почве. Как граждане Франции создатели произведений (либреттист и оба композитора) осознавали свое право говорить о давно назревших проблемах социальной жизни государства. Воссозданная ими на сцене история довольно ясно намекала на болезненное состояние современного общества.

Появление на французской сцене выше названных произведений именно в 30-е годы оказалось не случайным. Ослабление цензуры после жесткого правления Карла X, которое ассоциировалось во Франции с возвращением инквизиции, давало авторам относительную свободу в обнародовании своих взглядов на институт церкви и религиозное противостояние, ставшее неотъемлемым атрибутом социально-политической жизни Европы и длившееся уже не одну сотню лет. Тема смертоносной вражды на религиозной почве, поднятая Э. Скрибом и двумя композиторами, оказалась весьма актуальной. Чтобы заставить общество посмотреть на себя критически, авторы обыграли в конце двух произведений беспримысленный сюжетный ход: главные персонажи, вызывающие у публики симпатию, в итоге вражды трагически гибнут. Расчет авторов оказался верным. Обе оперы, звучавшие на многих сценах Европы, включая Российскую империю, производили на публику неизгладимое впечатление. Особенно сильно воздействовала своим неожиданным финалом “Жидовка”, в результате чего во многих театрах приходилось менять финал с трагического на счастливый – христианская публика никак не хотела мириться со смертью любимейшей иудейки.

В “Жидовке” Ф. Галеви, ставшей первым зрелым образцом французской исторической оперы, был сделан довольно смелый для того времени шаг. Поднимая тему религиозного противостояния, авторы впервые в истории французской оперы вывели на сцену высших представителей церковной власти и сделали их участниками сценического действия. Напомним, что подобное стало возможным вследствие ослабления политической цензуры.

После “Жидовки” и “Гугенотов” на парижских сценах продолжали периодически появляться новые сочинения с религиозной тематикой. Все сюжеты демонстрируют разные варианты подхода к раскрытию темы. В “Жидовке” Ф. Галеви показана вражда между французскими иудеями и христианами, в “Гугенотах” Дж. Мейербера – борьба внутри христианской общины (кровопролитное столкновение между католиками и протестантами). Позже, в 40-е годы, во Франции с успехом была поставлена опера итальянца Г. Доницетти “Мученики” (по трагедии П. Корнеля “Полиевкт”), а в 70-е появилась французская версия – “Полиевкт” Ш. Гуно (1871, пост. 1878). В них нашла отображение история жесткого противостояния язычников и ранних христиан на территории Армении, входившей в тот период в состав Римской империи. Разрушительная деятельность секты анабаптистов и лицемерие религиозных вождей показана в “Пророке” Дж. Мейербера (1849). К теме искупления грехов обратился Ф. Галеви в опере “Вечный жид” (по одноименному роману Э. Сю, 1852). Представители инквизиции как вершители человеческих судеб вышли на сцену в “Жанне д’Арк” и “Сен-Маре” (1877) Ш. Гуно². В опере Ш. Гуно “Дань Заморы” (1781) показаны трагические последствия борьбы христиан и мусульман.

Последующий драматургический анализ ряда опер показывает, что несмотря на обилие сюжетных вариантов, в них четко прослеживается общая идея – причиной любых разрушений в обществе являются человеческие пороки, которым противостоят общепринятые духовные ценности.

Как известно, в основе либретто “Гугенотов” лежит хорошо знакомый сюжет Варфоломеевской ночи. В опере показано постепенное назревание конфликта, попытки королевы Маргариты Валуа примирить враждующие стороны, заговор католиков и учиненная ими расправа над протестантами, в результате которой погибает влюбленная пара – Рауль и Валентина. Чью сторону занимает автор? Пожалуй, ничью. Он стоит над событиями, являясь свидетелем происходящего. У него своя позиция – религиозные распри разрушают жизнь и приводят к трагедии.

² Напомним, что в XIX веке к образу Жанны обращались также Дж. Верди (“Джованна д’Арко”) и П. И. Чайковский (“Орлеанская дева”).

Следует отметить, что влюбленные находятся по разные стороны баррикады: Рауль исповедует протестантизм, а Валентина – католицизм. Однако их объединяет чувство взаимной любви, не признающей никаких различий. Любовь оказывается единственной силой, способной остановить вражду между религиозными группировками. Это понимает и королева, которая предложила заключить супружеский брак между Раулем и Валентиной с целью остановить войну³, однако ее планам не суждено было осуществиться.

Нельзя не обратить внимания на то, как представлены оба лагеря. Среди гугенотов есть и лояльно настроенные верующие (к ним относится Рауль), и воинствующие (эту часть представляет слуга Рауля Марсель). В среде католиков своей терпимостью к протестантам выделяется граф де Невер. Именно он устраивает вечеринку в честь Рауля с целью пресечь религиозную вражду. Сен-Бри, отец Валентины, напротив, отличается непреклонностью и жесткостью по отношению к иноверцам. Он возглавляет отряд католиков во время ночной расправы, от его рук погибают Рауль и родная дочь, случайно попавшая под пули. Таким образом, силы и контрсилы распределены достаточно равномерно. В каждом лагере есть потенциал примирения, но эта возможность оказалась неиспользованной. Даже присутствие королевы и ее неоднократные попытки предотвратить кровопролитие не спасли положения. Слепой фанатизм и ненависть одержали победу.

В “Полиевкте” Ш. Гуно тема религиозного противостояния подана в ином ключе. Полиевкт, следуя примеру своего наставника Неарка, принимает крещение и начинает проповедовать среди язычников новую религию. Он обличает идолопоклонство, называя языческих богов лживыми. Неарк приговорен римским сенатом к смерти: его бросят на растерзание львам. То же грозит и Полиевкту. Его супруга Паулина, дочь сенатора Феликса, сохраняя верность мужу, принимает крещение и отправляется вместе с ним на казнь.

В отличие от “Гугенотов” христиане в опере Гуно представлены как монолитный лагерь великомучеников. Противоборствующая сторона, напротив, теряет свои поначалу прочные позиции: Паулина, не сумев переубедить Полиевкта, сама в конце оперы отказывается от языческих богов. Интересно сравнить финальную сцену оперы с литературным источником.

По драматической версии П. Корнеля Паулина принимает христианство после казни супруга. Феликс, пораженный молитвой Полиевкта о

³ В этой связи напрашивается аналогия с историей Франции: Екатерина Медичи, стремясь объединить католический север и протестантский юг Франции, выдала замуж свою дочь Маргариту Валуа за гугенота Генриха Наваррского.

пощаде своего палача, раскаивается в содеянном и объявляет о своей готовности принять новую веру. Римлянин Север отмечает гуманизм новых идей, мужество и стойкость христианских проповедников и осуждает казни, называя их напрасными. Такое завершение трагедии заметно сглаживает конфликт двух противоборствующих сторон и ставит акцент на торжестве христиан, ряды которых пополняются новыми приверженцами. Финал оперной версии воспринимается как более заостренный – разногласия в лагере язычников остаются неразрешенными: Феликс отправляет Полиевкта вместе с Паулиной на казнь. Их смерть, которая символизирует победу духа над собственной плотью, в то же время предрекает отнюдь не скорую победу христианства, а продолжительную и жестокую борьбу.

Такой подход Ш. Гуно к освещению истории религии объяснялся как политическими условиями, при которых писалась опера (правление Наполеона III), так и личным отношением глубоко верующего композитора к данной теме. Оперный вариант сюжета, в котором главные герои гибнут, оставаясь при этом победителями, был более подходящим для парижской сцены XIX века, поскольку, как показывал опыт, заостренный трагический финал оказывал на публику гораздо большее воздействие. Для композитора-католика, носившего некоторое время сутану аббата и в течение жизни создававшего духовные сочинения, вопрос высокой морали и пробуждения духа оставался всегда на первом плане.

В любой опере, в независимости от ее сюжета, Ш. Гуно проводил идею победы христианских духовных ценностей. Так, в мелодраме “Жанна д’Арк” автор опосредованно осуждая инквизицию, прославляет преданность и мужество Орлеанской девы, противопоставленные равнодушию и предательству короля. В опере “Сен-Мар” главным героям противостоит всемогущий кардинал, вершитель многих судеб. Его коварство сопоставляется с преданной дружбой приговоренных к смертной казни Сен-Мара и де Ту, с их готовностью отдать собственную жизнь во имя спасения друга⁴. Умение героев жертвовать своим благополучием и интересами показана в “Сафо” (1851) и “Филемоне и Бавкиде” (1860). По словам композитора, приведенным в статье Ж. Комбарье, религиозную линию можно заметить во всех его операх [2, с. 170]. Тема преданной и жертвенной любви, которая является главной христианской духовной ценностью, проходит красной нитью через все творчество Ш. Гуно. Отмечая эту черту оперного наследия, А. Брюно

⁴ Время, когда создавалась опера – период Третьей республики, – позволило композитору открыто осудить беззакония католической церкви.

писал: “Для Гуно любовь была религией, в нее он вкладывал повышенно-чувствительный и пламенный мистицизм. Он создавал новые и новые пары влюбленных [...], наделяя их всех одной общей душой: своей собственной” [1, с. 144].

Особое место в ряду произведений на религиозную тему занимает опера Ф. Галеви “Жидовка”. Насквозь пронизанная конфликтами, она, пожалуй, является самой впечатляющей. Конфликтное начало заложено уже в самом названии, которое режет слух и создает ощущение неловкости. Заметим, однако, что композитор, родившийся в еврейской семье и исповедовавший иудаизм, сам настоял на таком названии⁵. Кроме того, шлифуя либретто Э. Скриба вместе с исполнителем главной партии А. Нурри, он собственноручно заменил везде слово “израильтяне” на слово “жиды”. Таким способом Галеви стремился подчеркнуть презрительное отношение христианского общества к представителям другой веры, что никак не согласовывалось с моральной заповедью “возлюби ближнего своего”.

Анализируя сюжет “Жидовки”, следует отметить, что тема религиозного противостояния раскрывается в двух смежных плоскостях. В опере открыто показана вражда между двумя религиозными группировками – иудеями и христианами. Однако, первопричиной происходящих на сцене событий становится борьба внутри христианского лагеря: католический Рим ведет войну против сторонников Яна Гуса. В Констанце созывается Совет для объявления приговора “вероотступнику”. Исторический момент, вошедший в историю под названием “гуситские войны”, остался за пределами сюжета оперы. О нем лишь упоминается в самом начале действия. Но факт созыва Совета стал ядром развития дальнейшего сюжета, в ходе которого автор удачно модулирует в другую плоскость – вражда иудеев и христиан. Именно с Советом связана завязка конфликта: прибытие в Констанц кардинала Броньи, объявление праздника по поводу победы над гусситами и первое столкновение христиан с евреями, не соблюдающими общие правила жизни.

Иудеев в опере представляют Елеазар и его дочь Рахиль, которые преследуются христианами за работу во время объявленного праздника. Елеазар ненавидит христиан и жаждет отомстить за свое давнее изгнание из Рима и гибель сына на костре инквизиции. Лагерь христиан представляют кардинал Бронья, принц Леопольд, который влюблен в дочь Елеазара Рахиль и которого она знает как еврейского художника Самуила, принцесса Евдоксия, старшина города Руджейро и жители

⁵ Согласно сведениям, приведенным французским музыковедом К. Галланом в одной из статей, во Франции евреи называли себя израильтянами. Слово “le juif” (в пер. – “еврей”) считалось оскорбительным [8, с. 21]. Соответственно французскому смыслу название оперы “La Juive” было переведено в России как “Жидовка”.

Констанца. Как и в “Гугенотах” каждая из сторон показана разнополюсарно. Леопольд, искренно любящий Рахиль и спасающий евреев от разъяренной толпы, и Евдоксия, умеющая прощать, являются носителями религиозной терпимости и приятия. Руджейро, зачинщик расправы, и народ с его возгласами “На костер жидов, на костер!” демонстрируют крайнюю нетерпимость и жестокость по отношению к людям другой веры. Различны и позиции иудеев: любящая христианина Рахиль, с одной стороны, и пылающий к ним ненавистью Елеазар – с другой.

Объединяющим два лагеря звеном является чувство взаимной любви Леопольда и Рахили – та сила, которая преодолевает все преграды (напомним, что такой же драматургический ход использован в “Гугенотах” и “Полиевкте”).

Кардинал в этой истории занимает особое положение. Он, глава инквизиторского суда, поступает не по-инквизиторски, а как подобает истинному христианину – спасает от расправы двух иудеев, пытается примирить стороны. В его уста вложены слова: “Все люди – дети Бога”. Для автора оперы этот акцент важен, ибо ко “всем людям” относятся и евреи, которых во всей Европы, за исключением Франции, считали изгоями, они – такие же дети Бога. В беседе с Рахилью (в конце оперы) Броньи, предлагая ей принять христианство и услышав отказ, произносит ключевую фразу: “Но ведь Бог – один”. Таким образом, Галеви обнаруживает и свою религиозную позицию: Бог – один и Он – Вездесущий, и любые притеснения по религиозному признаку являются нарушением божественных законов. Кардинал играет роль буфера и одновременно связующего звена между враждующими сторонами. Он же становится основной жертвой вражды. Это на нем Елеазар вымещает свою ненависть ко всем христианам.

Во время чествования Леопольда Рахиль узнает в нем своего Самуила. Оскорбленная обманом она объявляет о связи принца с жидовкой, указывая при этом на себя. По законам христианской церкви оба должны пойти на костер. Осужденных (среди них и Елеазар за оскорбление церкви) отправляют в тюрьму. Броньи вновь пытается спасти евреев. Единственный способ – убедить их принять христианство. Рахиль отказывается от предложения – у нее свой сценарий. Елеазар же начинает осуществлять план мести. Он напоминает кардиналу о гибели его жены и маленькой дочери, а потом сообщает, что малютка осталась жива. Тайну ее местонахождения Елеазар намерен унести с собой в могилу, чтобы заставить кардинала всю жизнь страдать. На мольбы Броньи осужденный еврей отвечает лишь в день казни, в момент, когда Рахиль сталкивают в кипящий котел. Елеазар, показывая на нее, произносит: “Вот твоя дочь!”. Мсть свершилась.

Отметим, что Галеви не ограничился показом разнополюсарности двух лагерей. Для композитора важнейшей задачей стала многогранная характеристика отдельных персонажей. Следует подчеркнуть, что в опере нет ни идеальных героев, ни отпетых негодяев. Любящая Рахиль сначала мстит Леопольду за его ложь, а затем, спасает его, объявив на суде о своей якобы клевете на принца. Леопольд мечется между двумя женщинами, погряз во лжи, что совсем не подобает христианину. Однако муки совести заставляют его признаться Рахили, что исповедует христианство, при этом он утаивает свое происхождение и настоящее имя. Своей невесте Евдоксии Леопольд ничего не успевает сказать – принцесса, прервав обе его попытки признаться в неверности, заставляет идти к собравшимся на его чествование христианам. Кроме того, Леопольд, защищающий иудеев, только что разгромил со своим войском последние отряды гусситов. Участвуя в религиозных баталиях, он сам становится жертвой подобной ожесточенной борьбы – его деяния вернулись к нему бумерангом. Обманутая Евдоксия долго не может простить жениха, но любовь все же берет верх. Жертвуя гордостью принцессы, она умоляет осужденную Рахиль, свою соперницу, спасти Леопольда от смерти. Старшина Руджейро, жаждущий крови иудеев и подстрекающий толпу на расправу, и тот содрогнулся при виде жестокой казни. У кардинала Броньи запятнанное прошлое: он, будучи простым воином, принимал когда-то участие в изгнании евреев из Рима. Да и теперь как глава Совета прибыл в Констанц отнюдь не с благородной, с позиции нашего времени, целью.

Елеазар – наиболее сложный персонаж. Его двойственность, типичная для романтического героя, подчеркнута многократно. В нем сочетаются безграничная любовь к приемной дочери и ненависть ко всем христианам. Находясь в этом состоянии он должен сделать выбор: сказать Рахили правду о ее происхождении и сохранить ей жизнь или, скрыв правду, послать ее на костер и таким образом удовлетворить свою жажду мести. Особенно ярко метания души показаны в известной арии из четвертого акта оперы “Рахиль, ты мне дана небесным провиденьем”. В последнем пятом акте Елеазар все еще размышляет над выбором, который свертывается в момент казни. Ветхозаветный принцип “око за око” взял верх над христианскими всепрощением и любовью.

Может показаться странным, что иудей Галеви выбрал такой вариант финала, ведь в первоначальном либретто Скриба Рахиль оставалась жива. Чтобы заострить конфликт и не дать ему сойти на нет, автор “Жидовки” решил казнить своих героев. Композиторский расчет оказался точным. Неожиданная трагическая развязка оказала на публику неизгладимое впечатление.

Выводы. Подводя итоги, обратим внимание на то, что в каждой опере представителей разных лагерей и верований объединяют высокое чувство всепрощающей любви и связанные с ним сострадание, преданность, готовность на самопожертвование. Так, в “Гугенотах” католичка Валентина во имя любви согласна пожертвовать своими религиозными убеждениями и принять протестантизм. Вместе с Раулем она отправляется в протестантскую церковь, где и погибает со всеми гугенотами. В “Полиевкте” главный герой, сохраняя верность идеям Христа, приносит в жертву собственную жизнь, а язычники приносят в жертву свои старые убеждения; в “Жидовке” оскорбленная Евдоксия, жертвует своей гордостью и молит соперницу о спасении принца, а во внутренней борьбе Рахили над желанием мести берет верх чувство любви и готовность отправиться на костер во имя освобождения Леопольда; в “Сафо” героиня ради спасения жизни возлюбленного навсегда отказывается от него, давая ему возможность покинуть страну.

Упомянутые оперные сюжеты, как и многие другие, оставшиеся за рамками статьи, описывают жизнь разных социальных слоев в различные периоды существования общества, но качества, которыми композиторы наделили своих героев, их чувства являются общими для всех. Персонажам присущи моральные ценности, которые сегодня принято считать христианскими: сострадание, умение прощать, жертвенность, верность долгу, чистота совести, сила духа и др. Венчают эти качества любовь, которая только дает и ничего не требует взамен. Создав целую галерею образов, композиторы показали, что духовные ориентиры не зависят ни от времени и места, ни от социального положения, ни от национальной принадлежности, ни от вероисповедания. Они являются общечеловеческими. Поэтому любая опера сохраняет актуальность до нашего времени и при внимательном прочтении дает свой урок.

Литература

1. Брюно, А. Тысячное представление “Фауста” [Текст] / А. Брюно // Статьи и рецензии композиторов Франции. – Л. : Музыка, 1974. – С. 141–146.
2. Комбарье, Ж. Амбруаз Тома и Шарль Гуно [Текст] / Жюль Комбарье // Французская музыка второй половины XIX века. – М. : Искусство. – 1938. – С. 153–170.
3. Реизов, Б. Г. Французская романтическая историография (1815–1830) [Текст] / Б. Г. Реизов. – Л., 1956. – 565 с.
4. Сакало, О. Початок третього тисячоліття – Renaissance італійських опер Дж. Мейєрбера [Текст] / О. Сакало // Науковий вісник НМАУ імені П. І. Чайковського: Музика третього тисячоліття: перспективи та тенденції. – К. : НМАУ ім. П. І. Чайковського, 2006. – Вип. 56. – С. 180–88.
5. Черкашина, М. Историческая опера эпохи романтизма (опыт исследования) [Текст] / М. Черкашина. – К. : Музична Україна, 1986. – 151 с.
6. Черкашина-Губаренко, М. Р. Евангельские мотивы в творчестве Рихарда Вагнера [Текст] / М. Р. Черкашина-Губаренко // Музыка и театр на перекрестке времён. – К., 2002. – Т. 1. – С. 107–113.

7. Becker H.U. “Dieu de nos peres” // Halévy. La Juive. – Wien, 1999. – P. 36–42.
8. Galland, K. Scheut ihr die erinnerung? / Karl Leich-Galland // Wiener staatsoper. Halevy. Le Juive. – Wien, 1999. – P. 19–26.
9. Gounod, Ch. Polyeucte / Partition piano et chant. – Paris : Henry Lemoine. – 1878. – 331 p.
10. Halevy, F. La Juive / Partition d’orchestre. – Weinsberg : Musik-Edition Lucie Galland, 2005. – V. 1. – 449 p.
11. Halevy, F. La Juive / Partition d’orchestre. – Weinsberg : Musik-Edition Lucie Galland, 2005. – V. 2. – 397 p.
12. Hallmann D. Opera, liberalism, and antisemitism in nineteen-century France. – Cambridge University Press, 2002. – 211 p.
13. Reininghaus F. Religion als trumpf und trauma // Halévy. La Juive. – Wien, 1999. – P. 48–52.

Анотація

Енська, Олена. Християнська тематика у французькій опері XIX ст.

На прикладі творчості видатних майстрів музично-сценічного жанру Дж. Мейєрбера, Ф. Галеві та Ш. Гуно розглянуто питання втілення релігійної теми та християнських духовних цінностей у французькій опері XIX ст.

Ключові слова: французька оперна школа, історична опера, релігійне протистояння, духовна цінність.

Получено 25.11.2011

УДК 2-13

Валерий КОСЯК

САКРАЛЬНЫЙ МОДУС ДУХА

Служи высокому. Высотою счастлив будешь.

Феофан Прокопович

Сделана попытка “духостиции” с констатацией высокого статуса духа в разные исторические эпохи и его снижение в ситуации секуляризированного сознания “общества потребления” постиндустриального мира.

Ключевые слова: дух, духостиция, секуляризированное сознание, постиндустриальный мир.

Дух как философское понятие – это невещественное начало в отличие материального, природного начала. В пантеизме дух истолковывается как субстанция, в теизме и персонализме – как личность. В рационализме определяющей стороной духа считается мышление, сознание, в иррационализме – воля, чувство, воображение, интуиция и т.п. В древне-греческой философии дух – это пневма, логос, нус [8]. В философии Анаксагора (ок. 500–428 до н.э.) Нус (Ум) –это сила, движущая Вселенной. Из неисчислимого множества стихий зародышей

(семян вещей) она устраивает всеобъемлющую гармоническую систему. Эта сила лежит в основе бытия, она включает в возможности все благое, самосохраняется в своем развитии, имеет в себе меру, торжественно воцаряется над бытием и управляет движением. Подобная сила издревле сакрально возвеличивается в религиозной философии Востока. “Сила, – по мысли индийского мистика Шри Ауробиндо, – это движитель миров, и чем бы она ни была – Знанием-Силой, Любовью-Силой, Жизненной Силой, Силой Действия или Телесной Силой – она всегда духовна по своему происхождению и божественна по своему качеству” [5; 93].

Анализ актуальных исследований. Проблема духовного начала, его символического и сакрального истолкования находили отражение в философии со времен Платона и неоплатонизма до наших дней. Плодотворно работали в этой области Х. Э. Керлот, К. Г. Юнг, Э. Фромм, М. Элиаде, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский и др. Но такой аспект, как проблема оправдания духовного остается все еще недостаточно исследованной до сих пор.

Целью статьи является попытка апологии сакрального модуса духа, афористично сформулированного Н. А. Бердяевым в его тезисе “Не дух есть эпифеномен материального мира, а материальный мир есть эпифеномен духа”. Бердяев верил, что Духу принадлежит примат над бытием, что человек есть манифестация Духа, и потому в своем самосознании он ощущает себя центром вселенной. Респектабельность этой мысли он укрепляет в “Смысле творчества”: “Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров”. Однако в ситуации постмодернистской пансоматизации сознания и культуры защита этого бесконечно идеалистического положения может выглядеть излишне оптимистической, но может представлять и проблему, украшенную некоей романтизацией “доброго старого прошлого” (когда “Бог еще не умер”) и ностальгией по утраченным трансцентным ценностям.

Изложение основного материала. Нисходя в человека, сакральная сила духа наделяет (одаривает) его духовностью – “устойчивым, не поддающимся сиюминутным изменениям состоянием, своего рода нравственной его конституцией” (В. В. Кузин). Это далеко не единственная экзегеза духовного. Оно может пониматься и как динамическое начало в противоположность “статичному, косному и неодушевленному веществу” (К. Г. Юнг), без которого, как своего носителя, духовное в человеке существовать не может. Выявленные биологической наукой зависимости тонуса эмоционально-волевой сферы от физиологии мозга

также дают основания предполагать (если не утверждать), что духовность (бесплотное, действенное и всепроникающее начало), имеет субстанциональный (материальный) источник, что подтверждают исследования в области гелиобиологии и хрономедицины. Обусловленность духовного вещественным и, наоборот, вещественного – духовным, находится, надо полагать, в соответствии с господствующим в мироздании принципом двойственности природы (хотя в истории культуры имели место и иные точки зрения, когда мир делился на три, четыре, пять, семь частей, а соответствующие числа сакрализировались). Чем больше у индивида духовное начало, через которое проявляются информационные процессы, тем больше развит его материальный носитель. Поэтому вещественно-телесное и духовное можно считать категориями одного уровня общности, хотя все мы крипторелигиозно безоговорочно признаем духовность высшей иерархической ценностью в мире дальнем.

Первые представления о сакральности духовности, о глубинной силе духа восходят, по-видимому, к философам Виданты. Древние индусы, верили, что духовное начало пронизывает всю Вселенную, обладает сознанием и безграничной творческой энергией, созидает материю, тела, планеты и пространство, творит духовность человека, которой ассимилировано все его телесное. Эта древнейшая вера в творческую экспансию духовного по отношению к материальному укрепились в христианских представлениях о вечном и вездесущем духе. Эта вера и поныне сохраняется как в философско-религиозной мысли, так и в секуляризованном, но крипторелигиозном сознании наших современников, оппозиционируя современным телесным ориентациям культуры и философским постмодернистским атакам духовности со стороны “телесных дискурсов”.

Предельного развития вера в единый вечный неизменный творящий дух достигла, как известно, в христианстве. Дух наделяется здесь недостижимо высоким статусом. В средневековом сознании все создано Богом (Духом), поэтому и тело человека пронизано духом, и природа несет на себе отпечаток божественного (духовного) начала, и “материя не есть только косная сила, – она тоже спиритуализируется” (А. Я. Гуревич). В библии человек предстает единством материального и духовного начал: “И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою” (Быт. 2, 7). Но в единстве этом ведущим является духовное начало как воплощение нравственности. Доминирование духовного начала жизни видим уже в ветхозаветной части Библии: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему...” (Быт. 1, 26). Эти “образ” и “подобие” связываются в Ветхом Завете главным образом с духовными,

интеллектуальными и нравственными качествами личности. В Новом Завете все материальное подчинено духовному, ибо подлинная жизнь – это жизнь духовная. “Если мы живем духом, – говорит ап. Павел, – то по духу и поступать должны” (Гал. 5, 25). “Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии” (Рим. 8, 14).

Сакральный, космический масштаб духовного созидания издавна впечатлял многих философов Европы. По учению П. А. Флоренского, материальная явленность изначально связана с Духом (Богом, Идеей), ибо “Бог мыслит вещами”, а это значит, что телесное существует не как рядоположенное с духовным, а внутри него. Поэтому постижение Духа возможно не только путем непосредственного созерцания ноуменов (духовное зрение), но и через распознавание ноуменов в феноменах (символическое зрение). И потому тело человека как фрагмент материально-телесного мира предстает “встроенным” в целостность мира, в соотношенность всех его уровней между собой. В таком мировоззренческом контексте весь материальный мир, будучи связан с Духом, становится причастным к высшим ценностям, “воплощая” их в своей форме. Духом, но Н. А. Бердяеву, детерминируется и форма человеческого тела (лица), благодаря духу происходит становление личности в человеке. При этом “духовная жизнь совсем не противоположна жизни душевной и телесной и совсем не отрицает ее, а означает вступление их в иной план бытия, приобретение ими высшей качественности, движение к высотам” [2, с. 54]. Она “держит” человека в триаде духовно-душевно-телесной целостности. О возвышающей и дисциплинирующей роли духа писали С. Кьеркегор, М. Шелер, А. Бергсон и многие другие философы Нового и Новейшего времени. В спиритуализме духовное начало – это сущность мира.

Дух “с чистых горных высот” (Ф. Ницше) эмануирует на душу и тело. Именно дух (не психическое, душевное) ибо гносеологический анализ соотношения этих понятий (дух – душа) показывает, что в субстанциональном соотношении психическое (душевное) вроде бы имеет некоторую общность с духовным, потому что оно, возможно, не материально (о душе телесной и бестелесной – материальной и нематериальной – написаны библиотеки). Но до духовного ему, душевному, не дотянуться, потому что у духовного есть иные, высшие, сакральные смыслы, которых нет у психического (душевного). Это различие становится наглядным в сравнении человека с высшими животными. У последних есть психика (душа), но никто не говорит об их внутреннем мире как мире духовном.

Доминирующее положение духовной активности становится возможным, пишет С. С. Аверинцев, благодаря вознесению лица и сердца человека над “телесным низом” (М. М. Бахтин), который невозможно

отвергать, но он “должен быть в послушании у высшего Этот принцип характеризует человеческую этику; человек достоин своего имени в такой мере, в какой подчинил свое тело своему духу, своему уму, своей воле и совести. С христианской точки зрения при блудных нечистых помыслах и состояниях плоть бунтует против духа, и тогда велико вероятие, что воля внезапно спасует перед самым низким “хочется”. Раствление плоти – это материализация растления духа” [1, с. 109]. И по Оригену (в интерпретации И. А. Филиной), “ступени совершенства” человека – дух, душа и тело – образуют внутреннюю “вертикаль” личности. Дух – дар Божий, который всегда устремлен к Добру и Истине. Душа – подчиненное духу начало, это собственное “Я” человека, обладающая свободой воли и возможностью выбора между добром и злом. Низшая часть “вертикали” – тело, оно должно подчиняться душе. Грех состоит в переворачивании “вертикали”, когда низшее правит высшим, когда тело диктует душе, а связь с Богом через Дух обрывается вовсе. По учению Оригена, “вертикаль” как гарант порядка, заложена в самом человеке. Если душа слаба, она соскальзывает вниз, погрязает в грехе. Адам и Ева не познав трепета высоких чувств, сразу ринулись к плотским наслаждениям. Господь создал их с заведомой обреченностью на грех, который должен был послужить назиданием всему человеческому роду: не возвысив душу, не предаваясь телесному, примитивному. Иначе теряется смысл божественного назначения человека – быть господином природы, возвышаться над ней (в том числе и над своим телом) силою Духа [10, с. 10–12].

Человек, который занимается лишь повседневными делами, замечает Суоми Абедананда в статье “Что такое йога”, ограничен и несовершенен – это “Кажущийся человек”. И лишь когда всемудрая сущность (дух) начинает проявлять в нем свою высокую силу, тогда он становится Человеком. Философ и поэт Эмерсон также был убежден в том, что Человек – это дух, органом которого является физическое тело, и если бы дух смог полностью проявиться в действиях человека, то мы стали бы перед ним на колени. Такое полное проявление духа можно видеть в старческих ликах. Не потому ли иконописцы охотнее изображали старцев, чем юношей? Старики, нарисованные Нестеровым или Рерихом, согнуты годами и с трудом передвигают ноги, но совсем не хочется омолодить их, читаем у Г. Померанца в “Выходе из транса”, ибо в них “душа сбылась” (по слову Марины Цветаевой). “Самое прекрасное в человеке копится медленно, а если удастся накопить его к старости, оно награждает за все потери”. Нельзя утверждать, что старые люди вообще прекрасней молодых (хотя У. Уитмен придерживался именно такого мнения).

М. Шелером в работе “Положение человека в космосе” дух мыслится как высший принцип жизни, определяющий сущность человека, как способность бескорыстного, непредвзятого постижения предметов в их собственном бытии, как способность созерцания вечных, абсолютных истин, и потому – как нечто отрешенное от жизни. Если дух укореняется в какой-то мере в реальной жизни (во влечениях и инстинктах), то он может выступать в роли созидającego начала, черпающего энергию (о чем писал З. Фрейд в “По ту сторону принципа удовольствия”) в “отрицательной деятельности”, в аскезе, вытеснении желаний и их сублимации. Однако “укоренность” в чем бы то ни было – не сущность духа. Ему более присуща негация, постоянный выход за границы какой бы то ни было предметной фиксации (С. Б. Крымский).

Если человек утрачивает ценность духовности, например, по причине “отмены” Бога, то в нем остается только физический индивид (Н. А. Бердяев). Ослабленный духовно человек теряет свою целостность, он “расщепляется” и “дробится”, не знает “по каким звездам жить”. Поэтому М. Шелер видел проблему не в нескончаемых сопоставлениях-противопоставлениях человека и животного, а в дуализме личности (духа) и жизни. Дух поднимается (трансцендирует) к тому, что выше человека физического и устремляет его к тому же, возвышая жизнь человеческую, дабы видел он, по каким звездам жить. Если вы хотите возвысить свою жизнь, говорит Шри Чинмой, то возвысьте сначала свою цель (что является поэтической версией прагматической максимы М. Планка: “Для достижения успеха надо ставить цели несколько выше, чем те, которые в настоящее время могут быть достигнуты”). Существование духа дает человеку ощущение того, что он никогда не бывает совсем один, что дух находится в нем в виде “внутреннего голоса”, голоса *daimona*, который предостерегал от неправильных поступков Сократа и повелевал многими жизненно важными действиями Г. С. Сковороды. Дух напоминает о весьма сложном составе человека – более сложном, наверное, чем может быть представлен он и осмыслен человеком. Дух причастен к генерированию множественности человеческих “Я”, выходящих за границы “Оно – “Я” – Сверх-Я” З. Фрейда. Вместе с тем дух, по мысли Н. А. Бердяева, связан с глубинным, истинным “Я” человека, к которому можно проникнуть, снимая все, “что во мне не есть мое Я”, он есть начало синтезирующее и удерживающее единство личности. “Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. Радость солнечного света есть духовная радость. Солнце – духовно. Форма человеческого тела, лицо человека духовно” [3, с. 48, 52–53]. Духовность есть жизнь в ее полном цветении (Шри Чинмой).

Благодаря духу “человек вожделеющий” (М. Фуко) способен в творческом акте самосозидать свою личность, строить и изменять свою жизнь сообразно избранным критериям. Здесь и эзотерика как духовная работа над собой, усвоение представления о том, что каждый из нас складывается под воздействием силы рока (формирующего жизнь целых поколений), силы провидения (предопределяющего жизнь отдельного человека) и силы воли его самого. Это и постоянная борьба с множественностью ложных “Я” в человеке, так как страсти, желания и побуждения, его одолевающие, могут создавать “Я”, которые не являются его настоящими “Я”.

В трактовке экзистенциализма, человек как духовное начало, терзается разрывом между жизнью и идеалом. Он утратил осмысленный мир, потому что, как считает религиозный экзистенциалист П. Тиллих, утратил мир христианских символов. Утрата Бога началась в XIX веке с Фейербаха, который отделался от Бога, объяснив его бесконечной жаждой человеческого сердца. Маркс отделался от Бога как от идеологической попытки возвыситься над реальностью. Ницше отторгнул Бога, как то, что ослабляет волю к жизни.

Дух возвышает человека по антропологическим ступеням от индивида – к индивидуальности, и от нее к личности (Н. А. Бердяев). Индивид (индивидуум) “есть категория натуралистически-биологическая”, он (обыкновенный человек) по сути своей лишен персонального “Я”, и живет, как “Мы”, вне Духа (как некоей трансцендентности), поскольку он не знает разделения и противопоставления земного (телесного) и небесного (духовного) [7, с. 188]. Его мышление основывается на интуициях тела (А. Ф. Лосев). Индивидуальность – это то, что отличает одного человека от другого на уровне сознания (самосознания). Индивидуальность происходит от неудовлетворенности миром и собой, и потому в ней живет и ее определяет устремленность за пределы этого ограниченного (эмпирического) мира – в мир вечности и бесконечности (что нашло яркое выражение в искусстве романтиков). Поэтому индивидуальность пребывает как бы на грани двух миров – земного (телесного) и сверхземного (духовного) [7, с. 189]. В личности же однозначно представлена прежде всего духовная сущность человека.

Дух есть “сила, скрепляющая душу с телом и одновременно соединяющая человека с космическими энергиями” (А. Д. Спирин). Поэтому духу присуща универсальность космической силы или потенции, и он способен активно воздействовать на тело и душу, быть интегратором духовно-душевно-телесного состава человека. Дух соединяет также сущность и существование экзистенциального субъекта в его биосоциокультурном бытии, включает его во всеобщность и бесконечность универсума, человеческого рода, социума, общественного разума. Дух

как субстанциональная творческая сила формирует психику человека и его тело в процессе освоения культуры, которая будучи солидарной с духом не может не быть “репрессивной”, то есть, регулирующей человеческие желания и страсти. Именно “репрессивность” удерживает от произвола и разрушения духовные и материальные ценности, наработанные человечеством. Не зря философы издревле, пишет Б. В. Марков в “Философской антропологии”, ограничивали волю человека идеальными, божественными или нравственными нормами, без чего невозможно служение тому, что выше человека, и его смирение перед этим высшим; невозможно признание ценностей природы, других людей и уже имеющихся культурных традиций и произведений и само сохранение человечества в его развитии. Нелишне также вспомнить опасение Ф. М. Достоевского относительно “человека, отпущенного на свободу”.

Скрепляющую Силу Духа находим и в антропологии объективности Х. Э. Хенгстенберга, в которой за вуалью “объективности” легко узнается лик Духа. В религиозно-антропологической концепции Хенгстенберга “объективность” человека – это его созерцательность, действительность или эмоциональность по отношению к предметам окружающего мира ради них самих, как они есть, но не ради корыстных соображений. Такое восприятие внешних объектов нельзя назвать бездуховным. В такой “объективности”, пишет Б. Т. Григорьян, комментируя Хенгстенберга, человек радуется самому бытию животных и растений как таковому (вспомним “благоговение перед жизнью” А. Швейцера), пребывает в “некоей слитности и согласованности с миром вещей и живых существ”, не задаваясь при этом вопросом, зачем это есть и почему это происходит. “Настроение объективности” оживляет и формирует все силы и способности человека – интеллектуальные, волевые и эмоциональные. Человеческие действия мыслятся при этом как “априорная подчиненность реально сущего некоему потустороннему принципу объективности”, которому необходимо соответствующее тело как “метафизическое слово духа” (Х. Э. Хенгстенберг), в котором дух человека находит свое онтологическое выражение [6, с. 127–133].

Изложенный нами “манифест духа” с аргументацией тезиса о его сакральности, допускает, конечно же, и антитезис о снижении духовности (духа) в постиндустриальной цивилизации. Трансцендентные ценности замещаются в секуляризованном и прагматическом обществе потребителей функциональными и эстетическими качествами брендированной продукции, которая генерирует особый символический мир объектов, в котором элиминируются былые экзистенциальные ценности, традиционно присутствовавшие в сознании людей. Теперь уже не столько идеальная сила искусства, религии, философии, науки, сколько материальная сила бренда воздействует на сознание, ощущения,

емоціонально-волеву сферу потребителя. Бренд формує ціннісний світ звичайної життя окремого людини, соціальної групи і всього соціума. Володіння брендовими продуктами дає як би вигришну можливість казатися, бути признаним, оскільки товар, оцінюваний як бренд, містить деякі “вищіє” (назовемо їх міфічніє) цінності і наділяє володаря брендового продукту ілюзією досягнення високої цілі свого існування, ілюзією “причашення” к трансцендентному. Бренди, поставлені на місце істинно вищих цінностей, займають місце, раніє приналежачее, наприклад, релігії. Становясь ціллю життя, бренди здатні придати осмисленість і нову цілеустремленість життя потребителя. Булає релігійність замінюється почитанням престижних марок, вірою в щастіє от володіння брендовими товарами, що в цілому дає людині-потребителю, потрапившєму в сіті Майі, чутство задоволеності, спокою і признання [9]. Це приклад втрати сакрального. Єдиним, що лиється святого – це власність.

Кенозису сакрального модуся духа в біосоцікультурних і технологічних реаліях початку ХХІ століття невольні способствують також неогедонізм як різнозв'язаний еротизм і гедонізм потребителський, обернувшись руйнуванням оточуючої середовища; неогуманізм, з його лібертенськими установками, максимальним діапазоном морально неосудуємого, з допуском “людськи недоступних” картин, описань, зображень, які знаходять собі ніші в терпимому господарстві мистецтва, літератури, кіно [11]; гуманологія, вивчаюча людину як частину техносфери, в якій все звичайне людське, сакральне зникає; трансгуманізм в його “жестокої” версії, відхилюючий етичну традицію довірливого відношення к мудрості Природи, і відстаюючий право людини на змінення себе, використовуючи всю силу технологій ХХІ століття; новий культ тіла, його телеологія, відношення к нєму як к “самому прекрасному об'єкту споживання” (Ж. Бодріяр). “Новое відкриття” тіла після тисячолітньої ери пуританства, відбулось під знаком фізичного і сексуального звільнення, його всюдишність в рекламі, моді, масовій культурі, генетичний, дієтичний, терапевтичний культ, яким його оточують, нав'язчивість молодості, елегантності, мужественності або жіночності, ухода, режимів, жертвенних занять, які з ним пов'язані, міф Удовольствия, який його окутує, – все сьогодні свідчить, що тіло стало *об'єктом спасіння*. Воно буквально замінило собою душу в цій моральній і ідеологічній функції. Власне тіло стало представлятися і Капіталом, і Фетишем. Воно стало об'єктом інвестиції для реалізації нормального принципу насолоди, гедоністическої рентабельності, маніпуляції ім як одним з багатьох

обозначений социального статуса. В долгом процессе сакрализации функционального тела как экспоненциальной ценности, тела, которое больше не является ни “плотью” в религиозном видении, им рабочей силой, как диктует индустриальная логика, стало объектом нарциссического культа, – красота и эротизм составляют два главных его лейтмотива [4, с. 167–171].

Заслуживает внимания, в контексте десакрализации духовности, и переход от человека к постчеловеку – фигуре, которая вырастает из человека “не знающего по каким звездам жить”, экзистенциально раздробленного, осколочного, не находящего в себе опоры для своего бытования. (Ограничимся этой экспликацией генезиса постчеловека). Бывший еще недавно фигурой виртуальной и метафорической, спустя десятилетие (термин введен трансгуманистами в 1999 году) постчеловек вырисовывается онтологической реальностью, идеологически взрешшей в лоне постмодерна с его программной установкой отмены традиционного человека с его слишком человеческими “желаниями, вожделениями и экстазами”. Он мыслится в постмодернизме – философии постчеловека – существом, присутствие которого уже, вроде бы, и необязательно в тотально господствующей, самодвижущейся и самоорганизующейся техногенной “культуре”. Последней, по логике технической предметной среды, нужен постчеловек – устройство, потребляющее биты информации и не загружающее себя помышлениями о сакральном, о духовно-этических ценностях бытия, об Абсолютном, о том, что есть за пределами видимого и слышимого феноменального мира.

Выводы. Вследствие длительного процесса десакрализации и “разволшебствления мира” (М. Вебер) постчеловек будет, по-видимому, освобождаться от онтологически сущностных составляющих человеческой экзистенции, таких, как соперничество, милосердие и др. “Но все таки надежды слабый луч” (В. Солухин) есть. Вера в существование всетворящего и вседержащего, всеинтегрирующего Духа, надежда на его всеприсутствие остаются как у рационально, так и у поэтически мыслящей части человечества, несмотря на давние и новые ликующие, печальные или бесстрастные констатации “отмены” Бога, его “смерти” и “смерти человека”.

Литература

1. Аверинцев, С. С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи [Текст] / С. С. Аверинцев // Человек. – 2004. – № 4. – С. 104–112.
2. Бердяев, Н. А. О назначении человека [Текст] / Н. А. Бердяев // Опыт прадоксальной этики. – М. : ООО АСТ: Харьков : Фолио, 2003. – С. 25–359.
3. Бердяев, Н. А. Экзистенциональная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. А. Бердяев // Мир философии. – М. : Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 48–56.

4. Бодриар, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры [Текст] / Ж. Бодриар. – М. : Республика ; Культурная революция, 2006. – 269 с.
5. Вандерхилл, Э. “Мистики XX века”. Энциклопедия [Текст] / Э. Вандерхилл. – М. : Миф-Локид, 1996. – 522 с.
6. Григорьян, Б. Т. Философская антропология [Текст] / Б. Т. Григорьян – М. : Мысль, 1982. – 188 с.
7. Михайлов, М. И. От индивида к личности [Текст] / М. И. Михайлов // Человек. – 2002. – №4. – С. 188–192.
8. Новый энциклопедический словарь [Текст] // Большая Российская энциклопедия М. : РИПОЛКласик, 2006. – 1456 с.
9. Сердюк, Е. А. Бренд как предмет социальных потребностей человека постиндустриального общества [Текст] / Е. А. Сердюк // Интеллект. Особистість. Цивілізація: Темат. зб. наук. праць із соціально-філософських проблем / гол. ред. О. О. Шубін. – Донецьк : Дон НУЕТ, 2009. – Вип. 7. – С. 134–143.
10. Филина, И. А. Повседневность и духовность – “горизонталь” и “вертикаль” бытия [Текст] / И. А. Филина // Актуальні проблеми духовності. – зб. наукових праць. – Вип. 6. – Кривий Ріг : КДПУ, 2005. – С. 3–21.
11. Якимович, А. К. “Свой-чужой” в системе культуры [Текст] / А. К. Якимович // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48–60.

Анотація

Косяк, Валерій. Сакральний модус духу.

Здійснена спроба “духодиції” з констатацією високого статусу духу в різні історичні епохи та його зниження в ситуації секуляризованої свідомості “суспільства споживання” постіндустриального світу.

Ключові слова: дух, духодиція, секуляризована свідомість, постіндустриальний світ.

Получено 25.11.2011

УДК 140.8+1(0.91)

Андрій ЛЕБІДЬ

РЕНЕСАНСНА НАУКА ТА ПРОБЛЕМА ІСТИНИ: ЗМІНА АНТРОПОЛОГІЧНИХ ОРІЄНТИРІВ

У статті розглядаються основоположні ідеї, що трансформували світогляд людини епохи Ренесансу від догматизму до емпіризму та науковості, раціоналізму.

Ключові слова: світоглядна революція, гуманізм, наука, істина.

Постановка проблеми. Мабуть нелегким видасться знайти такий історичний період, до якого було б настільки суперечливе ставлення дослідників як епоха Ренесансу. Як відомо, свою назву філософія Відродження як епоха в цілому отримала від прагнення відродити ідеали класичної Греції. Яким би не був значним вплив античної філософської спадщини на формування ідей XIV–XVI ст., не слід зводити його до простого копіювання чи то “відродження”. Це була оригінальна

переробка традицій аристотелізму, платонізму, епікуреїзму тощо. Головним же напрямком модифікації було переосмислення на новому ідейному ґрунті філософських поглядів Платона, на противагу заангажованого у середньовічній інтелектуальній традиції Аристотеля.

Нова епоха принесла новий світогляд. Ідейний зміст культури Відродження, що відобразився в наукових, літературних, художніх, філософських творах, склав гуманістичне світобачення. Важливу роль у формуванні ренесансного гуманізму відіграла антична традиція, схилення перед досягненнями стародавніх греків і римлян. Гуманісти не просто багато зробили для збереження, вивчення стародавніх рукописів, пам'яток мистецтва, вони вважали себе прямими нащадками античної культури з її специфічним ставленням до життя.

Аналіз актуальних досліджень. Проблеми історії європейського Ренесансу займають чільне місце в світовій медієвістиці і проблеми філософської спадщини, зокрема. Тому не дивно, що на сьогодні маємо досить значний теоретичний доробок досліджень (як загального, так і спеціального спрямування), де розв'язуються актуальні питання ренесансної філософії. Серед досліджень загального характеру, на наш погляд, слід відзначити фундаментальне дослідження О. Лосева "Естетика Відродження", в якому автор розлого подає характеристику естетичних поглядів епохи у їх зв'язку із основними філософськими концепціями.

З-поміж іншого можна назвати дослідження О. Горфункеля "Філософія епохи Відродження" та "Гуманізм і натурфілософія італійського Відродження", що є результатом тривалої його роботи по систематизації філософської, естетичної, етичної та соціологічної спадщини ренесансної Європи, аналіз якої і міститься у зазначених творах.

До загальних творів належить дослідження Е. Гарена, його концепція еволюції філософської думки Італії епохи Ренесансу знайшла відображення у фундаментальному творі "Історія італійської філософії". Двотомник Б. Віппера "Італійський Ренесанс" – класичний твір для вивчення історії та культури епохи та інші. Серед новітніх вітчизняних досліджень можна назвати фундаментальний курс А. Пашука "Нариси з історії філософії Середніх віків" та книгу О. Александрової "Філософія Середніх віків та доби Відродження".

Окремо слід назвати узагальнююче дослідження "The Cambridge History of Renaissance Philosophy", видане 2007 року в Кембриджському університеті за редакцією К. Скіннера, Е. Кеслера та Дж. Крайє.

Спеціальні дослідження здебільшого присвячені або суто філософсько-природничим проблемам епохи або творчості її основних представників: Йейтс Ф., Горфункель О., Кузнецов Б., Богуславський В., Лазарев В., Сергєєв К., Алпатов М., Веселовський О. та ін.

Метою статті є розгляд основоположних ідей, що трансформували світогляд людини епохи Ренесансу від догматизму до емпіризму та науковості, раціоналізму.

Виклад основного матеріалу. Біля витоків гуманізму стоїть одіозна постать Данте, ідеї якого були продовжені та розвинуті Ф. Петраркою, Е. Роттердамським, Т. Мором, М. Монтенем тощо. Данте Аліг'єрі називають останнім поетом Середньовіччя і першим поетом Нової доби, поетом, який формував дух нової епохи, коли людина покидає інтелектуальний світ і оглядає тепер наявний, поцейбічний; скінчене небо повертає її до скінченної наявності. Тепер у поцейбічності людина свідомо шукає і знаходить божественну присутність. І більше того, вона, замислюючись над способом свого існування в цьому світі, приходить до висновку, що саме її Бог робить провідником власних ідей, тобто людина-творець виводить божественне із себе. Як писав відомий гуманіст того часу М. Фічіно, людина могла б створити світила, якби мала знаряддя та небесний матеріал. Людина перестає боятися кінця світу та Страшного Суду і дедалі більше сприймає Бога як умову життя, як закон. Себе ж вона розуміє як менш досконалу сутність у порівнянні із Творцем.

Слід зауважити, що виникнення гуманістичного світогляду відбувалося паралельно з розвитком пізньої схоластики. Ренесансний гуманізм відкрив епоху боротьби філософії із схоластикою за право не бути служницею останньої, за новий стиль самого філософування, що відроджував діалог, суперечку у прагненні істини. Саме гуманізму з його могутнім антропоцентричним акцентом ми зобов'язані принципово новою картиною світу, у якій людина є центром світоустрою.

Прагнення логічно упорядкувати ті явища, що раніше людина відносила до сфери сакрального і буденності, з'ясувати їх початок та пов'язати із загальною причиною – Богом, який усвідомлювався лише як субстанція, позбавлена антропоморфних властивостей, врешті решт призводить до того, що людина спостерігає інший – не описуваний у Писанні – світ, перед нею постає інший вимір її існування – природа, що еволюціонує за незмінними законами. У період Ренесансу людина жила у подвійному світі: вона почала пізнавати природу і водночас шанувала Бога.

Ренесансна людина знову концентрувалась і стала покладатись як на власні руки, так і на власний розум. Це була доба, коли дух відкрив довіру до самого себе і свого існування, почав цікавитися своїм сучасним. Тепер людина відчула в собі здатність самостійно шукати і відповідати, що є моральність, право, любов тощо. Вона зрозуміла, що дійсне місце, на якому вона повинна зупинитися у цьому пошуку, є вона

сама, її внутрішнє життя і зовнішня природа. Тому, повертаючись до Данте, можна зрозуміти, що його світогляд, ідеали, наукові переконання були поєднані в етичній, естетичній і емоційній творчості. Наявною поцейбічністю для його духу були реальні стосунки, реальне місто Флоренція – осередок значних культурних цінностей і політичних подій того часу. З нею він пов'язує творче натхнення і від нерозуміння з боку якої він більш за все потерпає. Визначаючи Данте як філософа і поета, ми знаходимо в його творчості всю палітру світоглядних змін, характерних для раннього Відродження. Данте розмірковує про світоустрій, про моральні цінності, про Бога і душу, про матерію і божественні ідеї, про високе призначення людини.

Філософське підґрунтя дантівського світовідчуття постає досить ясно. Його обізнаність у античній літературі очевидна, і він про неї свідчить сам: глибока повага до Піфагора, знайомство з працями стоїків, теоретичні паралелі з Аристотелем, проте його поетичному світовідчуттю найближчими є вчення Платона і неоплатоніків як язичницьких, так і християнських (Діонісій Ареопатит з ідеями ієрархічної будови світів, проблемою духовного світла тощо). Він черпає ідеї і факти, безумовно, з біблійської, східної літератури, з прованської поезії, з маніхейських джерел, з творів отців християнської церкви, а також творів неортодоксального християнства (Аверроес, Сігер Брабантський, яким відводить досить почесне місце в “Божественній комедії”).

У піснях “Божественної комедії” Данте розгортає ціле полотно середньовічної філософії. Саме тут поета оточують душі мудрих. Вони згруповані у два кола. Внутрішнє коло (домініканське) більш схоластичне, раціоналістичне, пов'язане з аристотелівською традицією. Це сяюче коло очолює Фома Аквінський. Данте називає й інші імена, серед яких – Альберт Великий, Граціан, Петро Ломбардський, Соломон, Діонісій Ареопатит, Боецій. Завершує перелік гідних імен Сігер Брабантський – голова школи паризького аверроїзму, з яким Фома вів запеклу теоретичну боротьбу. Зовнішнє сяюче коло – францисканське, більше пов'язане з містикою, з традицією блаженного Августина. Очолює його Бонавентура, який у свою чергу, репрезентує одинадцять вогнів у своєму вінці: Августин, учні й послідовники Франциска Асизського, Іоанн Златоуст, Ансельм Кентерберійський, Рабан Мавр і наприкінці – Іоахим Флорський [2, с. 457–458].

Цікавим є факт такого поєднання: Фоми і Сігера – у першому колі як односторонців; Бонавентури та Іоахіма Флорського – у другому, а також духовна єдність двох кіл між собою, на якій наголошує поет. Адже відомо, що Фома Аквінський і Сігер Брабантський, Бонавентура та Іоахим Флорський були ідейними опонентами. З іншого боку, суттєві

теоретичні розходження мали місце і між послідовниками св. Домініка і св. Франциска. Проте, у “Божественній комедії” вони постають, незалежно від особистісних прихильностей автора, однаково гідними і відданими справі Христа і однаково цінними для людства мислителями. А два кола – як два крила у птаха: раціональне і містичне, як шляхи віруючого розуму і любові, що однаково ведуть до єдиної мети християнина – до Бога.

Але на що ж могла спиратися ренесансна людина у своїй творчості? Аналіз філософських текстів того часу засвідчує звернення, з одного боку – до математичних та емпіричних знань, а з іншого, як це не дивно – до сакральних знань та одкровення. Про це, зокрема, засвідчує постать “природного чаклуна”, який одночасно досліджує природу і при цьому створює чудеса. Так магія, на думку Дж. Бруно, є божественною, оскільки долучена до надчуттєвих принципів, початків і в той же час природна, оскільки розкриває таємниці природи [1, с. 218].

Падіння авторитету католицької церкви і посилення престижу науки, становлення принципово нового, експериментального дослідження – все це було пов’язано зі змінами уявлень про саму людину і її місце у світі, формування стійкого переконання у необхідності людини нового типу – активної, вільної від будь-яких зовнішніх авторитетів, відповідальної та ініціативної. Тому не дивно, що хронологічно першим, надзвичайно плідним періодом чи напрямом філософії епохи Відродження став так званий гуманістичний період. Отже, саме людина – “славний майстер”, що створює себе за своєю волею та бажанням. А якою є тоді функція Бога, якщо у останнього забрано творчий потенціал та напередвизначення? Людина сама тепер є не тільки вінцем, а й творцем.

Основною ознакою культури Відродження, на противагу церковно-феодальній культурі, є її світський характер. Люди Відродження піддавали критиці систему феодального світогляду, їм були чужі його ідеали і догми (ідея гріховності людини, її тіла, пристрастей і прагнень). Людина, а не Бог стоїть у центрі світогляду гуманістів. Ідеал гуманістичної культури – всебічно розвинена людська особистість, здатна насолоджуватися природою, любов’ю, мистецтвом, досягненнями людської думки, спілкуванням з друзями. Один з італійських гуманістів того часу Піко делла Мірандолла услід за античним автором вигукував: “Велике диво є людина!” [5]. На його думку Бог створив людину, щоб вона пізнавала закони Всесвіту, любила його красу, дивувалася його величчю. Людина може рости, удосконалюватися вільно. У ній знаходяться начала найрізноманітнішого життя.

Ще однією особливістю був індивідуалізм. Не походження людини, а її розум і талант, заповзятливість повинні забезпечити їй успіх, багатство, могутність. Індивідуалізм, який лежав в основі нового світогляду, був у прямій протилежності до феодального корпоративного світогляду, згідно з яким людина утверджувала своє існування тим, що була членом якої-небудь корпорації – общини. Ідеалізованим вираженням раннього індивідуалізму було утвердження гуманістами цінності окремої людської особи і всього того, що з нею пов'язано. Це мало безперечно прогресивне значення. Однак гуманісти схилилися насамперед перед “сильними” особистостями, їх ідеал мав на увазі лише вибраних і не поширювався на маси. Цей світогляд приховував у собі схильність до утвердження особистого успіху, самоутвердження.

Новий світогляд об'єктивно містив заперечення релігії: в центр світобудови ставилася людина, а не Бог, знання, а не віра. Однак не можна спрощувати взаємовідносини гуманістів і церкви. Вони не були атеїстами, їх критика не торкалася основ релігії, відкидалися лише крайнощі (наприклад, вимога аскетизму). Серед гуманістів було багато духовних осіб (М. Кузанський був єпископом, священником став Ф. Петрарка), часто церковні сановники, в тому числі Римські Папи, ставали меценатами.

Гуманізм різко протиставив середньовічному теоцентризму антропоцентризм, який виражався у підвищеному інтересі до людини, визнавши її цінність як особистості з її правом на щастя, свободу, розвиток і реалізацію власних здібностей. До цього часу, у середньовічній традиції, антропоцентризм скоріше за все був псевдо антропоцентризмом, сформульованим у межах теоцентризму.

Дійсно, Бог створює світ в принципі для людини, але якої? Недосконалої, гріховної, приреченої на тяжку працю та аскетизм. У межах християнської доктрини провідною була ідея уподоблення людини Богові, людини слабкої та скінченої у своєму існуванні. У цій ситуації єдиним способом свого самоствердження була орієнтація на безкінечне та надприродне божественне, знову таки через аскетизм.

Нові запити людини не просто наближали її до природи, вони наближали її до Бога. Дуже красномовним є гасло того часу, виголошене, зокрема, Т. Кампанелою у своїй праці “Про перевагу людини над тваринами та про божественність її душі”: “Людина – це смертний Бог” [8, с. 423]. Ототожнення людини і Бога відбувається у площині креативного начала: Бог – творець і людина – творець. Критерієм творчості останньої є культура. Принцип “*regnum Dei*” (“царство Боже”) змінюється на принцип “*regnum Homini*” (“царство Людини”).

Принципово по-новому уявляється і природа людської діяльності. З часів Платона, стоїків та Отців церкви це поняття складало аспект категорії свободи людини і відносило її до провидіння. Так, блаженний Августин заявляв, що з причини божого напередвизначення саме Бог, а не людина винен у існуванні зла, оскільки остання не має свободи дії; усе відбувається із необхідністю, відповідно до божественного провидіння.

Гуманісти заперечували, долали споглядальне розуміння пізнання людини античності та середньовіччя. Вона має бути діяльною. Ще свого часу Петрарка заявляв, що фортуна сильніша за походження, але сама людина має бути сильніша за фортуна. Цим висловом відомий гуманіст заклав підвалини принципу природної, а не соціальної рівності людей.

У творах Петрарки знаходить відображення ґрунтовне розроблення гуманістичного стрижня духу епохи Відродження. Петрарка – християнський неоплатонік, який усвідомлює, по-перше, що першопочатком світу речей і людських істот є Божественна ідея. По-друге, існують різні міри втілення краси, і людська краса постає лише нижчим щаблем у порівнянні з красою Божественною.

Такими думками він у діалозі “Моя таємниця, або Книга розмов про зневагу до світу” ділиться зі своїм співбесідником і духовним напутником, роль якого тут виконує блаженний Августин. Петрарка навіть засуджує себе, що так і не зміг “здолати” цей “нижчий щабель”, і тому звичайна любов поки багато значить у його житті. Проте, не так усе просто. Петрарка надає останній філософського змісту. Ця “нижча щаблина”, у розумінні Петрарки, не є небажаною для людини, а навпаки, конче необхідною, бо за глибиною своїх духовних якостей і моральнісною досконалістю Лаура викликає (формує) у Петрарки любов до Творця. Перетворюючись на предмет творчого натхнення, Лаура ніби полишає межі звичайного буття і людської любові й стає дзеркалом, відображенням космічної душі, провідником любові вищої [4, с. 412–415].

Немає підстав для сумніву, що Петрарка стоїть у витоків європейського індивідуалізму, але, наслідуючи суттєві традиції християнського Середньовіччя, він не може не усвідомлювати в ньому (індивідуалізмові) пастки для свідомості при абсолютизації його як принципу світорозуміння.

Зважаючи на це, мислитель закликає людину в зверненні до внутрішнього світу не замикатися на “самості”, а шукати в глибинах духу Бога і пізнавати Його. Таким чином, індивідуалізм і самозаглиблення, на думку Петрарки, мають давати творчий поштовх людському життю, у чому і полягає гуманізм світогляду поета. Варто зазначити, що мало кому з його ідейних послідовників вдалося дотримуватись у цьому

питанні міри і не впасти в однобічність нігілізму. Гуманістичні ідеї, що були сформульовані й запропоновані як світоглядне підґрунтя Данте Аліг'єрі та Франческо Петраркою, були почуті, підтримані історичним часом. Нове осмислення їм надали наступні дослідники, які мали теоретично відтворити історичну самосвідомість.

Гуманістична спрямованість доби Відродження передбачувала переоцінку цінностей. Розуміння самоцінності людини веде гуманістів до нових трактувань “блага”, “жадібності”, до оспівування “насолоди” і “особистого інтересу” тощо. Лоренцо Валла, розуміючи “благо” як задоволення душі і тіла, пов’язує його з “насолодою”, перетворюючи останню в самоціль: “На основании этого становится тогда ясно, что удовольствие в действительности ничем не отличается от любви, это легко поймет, рассуждая, всякий, кто обратился к суду своей души; и одновременно является истинным тот почти последний тезис о том, что любовь (charitas), наслаждение, добродетель, истинное благо суть одно и то же” [3, с. 397].

Варто згадати Августина, для якого вища насолода полягала в пізнанні абсолютної істини в граді Божому. Лоренцо Валла ніби заперечує йому, наголошуючи, що висока моральність – то є пусте (порожнє), безглузде і доволі небезпечне поняття, і нічого немає приємнішого і чудовішого від насолоди. Навіть Рай – то є чаша витончених насолод [3, с. 395]. Варто відзначити, що для нього насолода передбачає емоційно-інтелектуальний збіг, а доброчинність – внутрішній контроль, який поєднує в собі чотири якості: розважливість, поміркованість, справедливість, скромність.

У творчості Лоренцо Валли ми відкриваємо дивні перетворення античних і християнських духовних цінностей. У творі “Про істинне і хибне благо” відтворена дискусія епікурейця, стоїка і християнина. Проте, жодна з цих філософських фігур не збігається з класичним світоглядом представників історичних філософсько-релігійних течій. Думка автора відтворюється читачем під час його роботи над діалогом.

Серед нових моральнісних цінностей, епатуючих католицьку свідомість, особливе місце належить жадібності, пожадливості. Саме їй присвячує Поджо Браччоліні свій твір “Про жадібність”. За християнськими нормами, жадібність – це тяжкий гріх. Але, пише автор, якщо тлумачити це поняття об’єктивно і об’ємно, тобто не зводити тільки до негативних людських якостей, а надати йому соціального звучання, то вийде що суспільне процвітання з необхідним розквітом культури, науки, мистецтва неможливе в злиднях. Для цього має бути певний рівень багатства. Хто ж несе і вкладає в суспільство це багатство? Багаті, пожадливі люди.

Отже, пожадливість (у цьому контексті) з гріха перетворюється на суспільну доброчинність. Тому не виганяти, а запрошувати в державу треба “жадібних”, бо вони – опора і підтримка народів: “...жадность не противоречит природе, как утверждалось чуть раньше, но она заложена в нас природой с самого рождения совершенно так же, как и другие влечения. То, что заложено в нас от природы, никоим образом нельзя порицать. Ты должен согласиться, что это стремление к деньгам всем дано от природы, так как все люди любого возраста, положения, чина и достоинства одержимы – страстью к золоту, то есть жадностью, и радуются золоту, словно вещи родной и близкой. Посмотри на детей: они радуются, получив в подарок монету, взгляни на молодых людей, на зрелых, старых, богатых и бедных, королей и правителей – все равным образом рады деньгам и идут за богатством, и это происходит лишь по той причине, что природа их образовала и выучила так, чтобы они умели приобретать себе при помощи денег предметы, необходимые для поддержания и сохранения жизни. Так как все, принуждаемые и поощряемые природой, следуют такой страсти, то жадность не заслуживает осуждения... Очевидно, что жадность в человеке не только естественна, но полезна и необходима. Жадность учит людей защищать себя тем, что она считает самым надежным средством для того, чтобы поддержать слабую человеческую природу и избежать несчастия” [6].

Свідомим викликом розповсюдженому на той час твору папи Інокентія III “Про зневагу до світу”, стала робота Джаноццо Манетті “Про гідність і вищість Людини”. То був гімн людині, її красі тілесній і духовній, якій автор протиставляє оспівуванню смерті й скорботі про нікчемність людського життя, що містились у середньовічному трактаті.

Джаноццо Манетті намагається довести, що людина не протистоїть Богові, а є Його вищим творінням: тіло людини – найкраще з усіх творінь; людина з’явилась у світ для радощів, яких більше, ніж горя; етика насолоди виправдана, бо виступає підтвердженням існування людини і світу; людина прекрасна своїми діями, і завдячуючи їх цінності, людина може очікувати потойбічного блаженства. Висновок твору – людина не тільки “співавтор” Бога, як вважав Петрарка, а й суперник останнього. А це вже вияв антропоцентризму з усіма негативними світоглядними наслідками, що згодом полонили європейську свідомість.

Ще один фактор, який визначив становлення нового світогляду, нової картини світу – це боротьба за нову космологію. Саме у геоцентричній космології Птолемея-Арістотеля був виражений геоцентризм середньовічного світогляду. Подією, що знаменувала кризу такого світогляду був друк книги Н. Коперника “Про обертання небесних сфер”. Астрономія Коперника знаменувала собою світоглядну революцію,

появу цілком нової картини світу, а також заявку з боку науки на свою автономію і право досліджувати світ незалежно від теологічних догм.

Чому відбулася подібна зміна, які чинники спровокували появу нової теорії? До XVI ст. у астрономії була відсутня єдина систематична теорія. З одного боку існувала концепція світу як системи гомоцентричних сфер Аристотеля, яка не описувала спостережних рухів небесних світил і не пояснювала їх нерегулярність. Попри це концепція Аристотеля була загальноновизнаною фізикою, метафізикою та теологією.

З іншого боку була система світу Птолемея, що описувала і пояснювала усі спостережні нерегулярності, але і суперечила системі гомоцентричних сфер. Це протиріччя між двома теоріями, про яке говорив ще сам Птолемей, перешкоджало, нарівні з пануванням метафізичного та релігійного знання над науковим, розвитку власне науки.

Давньогрецький філософ-неоплатонік Прокл запропонував компромісне рішення: розглядати теорію гомоцентричних сфер як єдино істинну, а епіциклічну астрономію Птолемея (на думку останнього, у центрі світу знаходиться Земля, навколо якої по кругових орбітах (епіциклах) рухаються інші планети) – як зручну математичну фікцію.

Фома Аквінський християнізував та догматизував аристотелівську картину світу, закріпивши за астрономією Птолемея тим самим статус фіктивної моделі. З цього часу бере свій початок і дисциплінарне розчленування астрономії: теорія гомоцентричних сфер Аристотеля викладалася у межах філософії, а астрономія Птолемея – у межах математики та астрономії.

Таким чином, у межах птолемео-аристотелівської картини світ уявлявся розділеним на два яруси: перший – вічний і незмінний, де світила рухаються по досконалих кругових орбітах саме через свою неземну досконалість і рухомі нерухомим першодвигуном (Богом). Другий – нижчий, елементарний, що складається з чотирьох елементів: вогню, повітря, води та землі. Поєднання цих 4 елементів у різних пропорціях приводить до появи предметів чуттєвого світу. Для цього світу (земного) характерні процеси народження, змін та загибелі.

У такій схемі вище духовне начало протистоїть нижчому, матеріальному. Нерухома Земля вважається центром створеного світу і тим самим гарантує центральне становище людини як божественного створіння. Згодом, “опозиція Земля – Небо” набула не стільки фізичного, скільки моральнішого значення. Подібну тотожність фізичної та ціннісної ієрархії бачимо у Данте. Між його пеклом та раєм можна провести аналогію із градом Божим та градом земним Августина.

Дантове фізичне сходження з глибин пекла (як матеріального та морального споду світоустрою) по небесним сферам до вершин раю

для споглядання божественної триєдності – це водночас і моральне піднесення. Таким чином, шкала морально-релігійних цінностей збігається з фізичною структурою світоустрою. Саме тому і пояснюється зацікавленість астрономією вченими епохи Ренесансу, хоча астрономія не була експериментальною наукою.

Твір Коперника революціонував не тільки схоластичний світогляд і птолемео-аристотелівську традицію, він революціонував безпосередній життєвий досвід. Коперник дав можливість дистанціюватися від досвіду, у центрі якого знаходилася людина, і поглянути на світ зовсім з іншої позиції. Коперніканська революція, що проявилася у дистанціюванні та оберненні перспективи, підривала віру у людський розум, раніше люди уявляли світ, виходячи з суб'єктивної перспективи, у центрі якої знаходилися вони самі. Завдяки Копернику відбулося переосмислення людини самої себе з позиції науковості.

Висновки. Переосмислення людиною свого місця та ролі у Всесвіті мало подвійний результат: по-перше, воно призвело до зниження космічного рангу людини при набутті останньою нової позитивної самосвідомості; по-друге, нова картина світу зруйнувала уявлення про досконалість небесних сфер і про їх якісну перевагу над населеною людьми частиною всесвіту. Філософія та наука епохи Відродження, скоригувавши світоглядні трансформації у бік емпіризму та раціоналізму від еклектизму та догматизму, стали досить важливими у становленні філософської антропології, заклали підвалини для більш радикальної критики схоластики і формування нової картини світу і людини. Запропонована нею схема устрою світу була ще здебільшого наївною, а подекуди і фантастичною, однак більшість з її новаторських ідей були активно асимільовані усією подальшою філософією та природознавством.

Література

1. Бруно, Дж. Изгнание торжествующего зверя, о причине, начале и едином [Текст] / Дж. Бруно. – Мн. : Харвест, 1999. – 480 с.
2. Данте Алигьери. Божественная комедия / Алигьери Данте. – М. : Эксмо, 2005. – 848 с.
3. Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли [Текст] / Валла Лоренцо. – М. : Наука, 1989. – 475 с.
4. Петрарка, Ф. Лирика. Автобиографическая проза [Текст] / Ф. Петрарка. – М. : Правда, 1989. – 480 с.
5. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека [Электронный ресурс] – Режим доступа : // http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm#top
6. Поджо Браччолини. Застольный спор о жадности [Электронный ресурс] – Режим доступа : // http://www.krotov.info/lib_sec/02_b/bra/braccoli.html
7. Поджо Браччолини. Фацеции [Текст] / Браччолини Поджо. – М. : Худож. лит., 1984. – 167 с.

Summary

Lebid', Andriy. Renaissance science and problem of truth: changing anthropological guide.

Fundamental ideas, transforming the worldview of man of epoch of Renaissance from dogmatism to empiricism and scientific character, to rationalism, are probed in the article.

Keywords: *philosophical revolution, humanism, science, truth.*

Отримано 25.11.2011

УДК 221.5

Іван МОЗГОВИЙ

**“ПАЛЕОАСТРОНАВТИ” НА БЛИЗЬКОМУ СХОДІ:
“ЕЗОТЕРИКА” В ПЕРЕДАННЯХ?**

В статті шляхом аналізу релігійних і міфічних текстів народів стародавнього Близького Сходу автор намагається простежити “езотеричне” знання, яке часом можна витлумачити як відгуки про міжпланетні контакти в глибоку давнину.

Ключові слова: *непізнані літаючі об’єкти, космос, боги, астронавти, інопланетяни.*

Постановка проблеми. З найдавніших часів подумки пов’язували себе люди з небом, розглядаючи його як місце, де, за міфами більшості народів, мешкають боги. Саме звідти, від надприродних істот, виводилися витoki життя, саме туди мали повернутися досконалі особистості, щоб довічно перебувати в блаженнім краю. Там усе чудово й загадково, там настановлений прекрасний рай-вирій, саме туди підносяться Геракл, Мойсей, Ілія, Мітра, Осіріс, Аттис, Таммуз, Адоніс, Христос, Марія та ін.

Вже греки розрізняли первісний, невпорядкований світ (Хаос), і світ, упорядкований богами (Космос). Сприймаючи останній як *макрокосм*, а себе як *мікрокосм*, похідний від першого, людина прагнула поєднати “мале” з “великим”. Тому наші предки завжди намагалися відійти від суєтних проблем і поплинути в загадкову височінь, до своєї первісної чудової “Батьківщини”.

Не випадково, у різних народів здавна склалися міфи й легенди про космічні катастрофи й аномалії, про причини появи комет і метеоритів, затемнення Місяця й Сонця, про польоти в небо людей, які прагнули уподібнитися богам. Тривалий час ці оповіді передавалися усно, з покоління в покоління. Тому, слухаючи казки, розглядаючи доісторичні наскельні малюнки птахів і “крилатих” людей, давні фрески, де зображені таємничі істоти, ми знайомимося з одвічними бажаннями людей літати. Згодом ці оповіді були зафіксовані на письмі, винайденому 7–6 тисяч років тому. Завдяки письму перед дослідниками

відкрилася невичерпна сила людської уяви, а можливо, й відгуки реальних подій, відображені в пам'ятках багатьох народів діяння видатних людей, оповіді про їх “мандрівки” в незвідані глибини Космосу.

Аналіз актуальних досліджень. На рубежі 50–60-х рр. XX ст., після перших успіхів уфології (збір даних непізнані літальні об'єкти зародився після 1947), реальний шанс бути включеною в сферу нормальних наукових досліджень отримала тема палеовізиту. Академік І. В. Курчатов мав намір рекомендувати до друку в “Доповідах Академії Наук СРСР” статтю вченого М. М. Агреста. Проте його смерть порушила ці плани. Ще раніше працю Агреста відхилив, визнавши її “надто сміливою”, журнал “Природа”. 9 лютого 1960 року “Літературна газета” вмістила виклад гіпотези Агреста, і лише через рік, коли в пресі й на диспутах вирували пристрасті щодо його припущення, читачі змогли дізнатися про них із перводжерел: стаття М. М. Агреста “Космонавти давнини” була надрукована в альманасі “На суші і на морі”.

Цю ж тему зачіпав у праці, яка побачила світ у травні 1963 року, американський астрофізик Карл Саган, хоча він висловив думку, що встановити реальність палеовізиту за історичними джерелами непросте. Спочатку думка про можливість палеовізиту знайшла позитивний (хоча й стриманий) відгук серед тих учених, хто вже займався цією тематикою. Серед тих, хто створював і пропагував дану теорію, особливий успіх випав на долю швейцарця Еріха фон Денікена (нар. 1935). Кожна його нова книга стає бестселером; на його лекції важко потрапити; за його книгами поставлено декілька не менш популярних фільмів (один із них, “Спогади про майбутнє”, йшов у свій час у нашому кінопрокаті). Денікен є ідейним лідером міжнародного Давньоастронавтичного товариства (ДАТ), створеного 14.09.1973 з числа прибічників “теорії”, що займаються власними пошуками, та просто “співчуваючих”. З 1970-х активізувалися урологи-ентузіасти на чолі з В. Г. Ажажею (нар. 1927) в СРСР.

На жаль, сьогодні досить небагато вчених сприймають цю проблему серйозно. Консервативні ж дослідники ставлять під сумнів самі палеовізиту взагалі. Тому всі критичні оцінки, адресовані Денікену й іншим прибічникам ідеї палеовізиту, часто поширюються і на його колег з ДАТ. Наголошується, що книги Робера Шарру, Петера Красси чи Робіна Коллінза, мовляв, відрізняються від денікенівських набором аргументів, але не їх якістю й системністю. При цьому проблемою палеоастронавтики майже не займаються історики, філософи.

Автор поставив за **мету** в даній статті шляхом аналізу релігійних і міфічних текстів народів стародавнього Близького Сходу простежити “езотеричне” (зашифроване) знання, яке, не виключено, можна витлумачити як відгуки про міжпланетні контакти в глибоку давнину.

Виклад основного матеріалу. Нікого ніколи не дивувало, що літати можуть боги. А ось смертні... Це неприпустимо. Адже людина не птах, вона ніби прив'язана до Землі. Тому вчені-ентузіасти намагаються сьогодні відшукати інформацію, яка, на їх думку, повідомляє про палеовізити на Землю “інопланетян” чи про польоти на апаратах, важчих за повітря, самих давніх землян. Такі оповіді відшукуються в біблійних текстах, єгипетських папірусах, клинописних табличках з Месопотамії (ассиро-вавілонський епос тощо), іранських і китайських легендах, індійських манускриптах, греко-римській літературі, сказаннях стародавніх кельтів та інших давніх творах. З проблемою прибуття на землю небесних істот можна пов'язати гігантську кам'яну терасу, невідомо ким і з якою метою зведена в Баальбеку (Ліван), стародавній малюнок “космонавта” на скелях Тассілін-Аджера (Північна Африка) і т.п.

Космічна тематика представлена вже в єгипетських папірусах. Нею активно цікавилися давні жерці, підтвердженням чому є “небесна” пропорційність піраміди, яка стала можливою за умови набуття тодішніми мешканцями певних астрономічних знань. Навіть сьогодні деякі вчені схильні розглядати піраміди або як орієнтири інопланетян, або як сакральні комплекси, зведені тими ж інопланетянами [5].

У пошуках відомостей про “космічних прибульців” варто звернутися насамперед до однієї з найдавніших книг – Біблії. Дуже давньою (XLVI ст. до н.е., згідно біблійної “хронології”), є старозаповітна розповідь про “космічний політ” мешканця Палестини – **Єноха**, сина Іареда, батька Мафусаїла, прадіда Ноя і нащадка Адама в 7-му коліні. Про нього сказано, що він відзначався надзвичайною скромністю і загадковістю [1 Пар. 1. 1]. Зазначено, що Єнох у допотопні часи прожив 365 років [Бут. 5, 18–24]. Він вважається засновником писемності, арифметики і астрономії. У Біблії кілька разів відзначається його благочестя: “І ходив Єнох із Богом” [Бут. 5, 22], “І ходив із Богом Єнох” [Бут. 5, 24], тобто “Богові він догодив” [Євр. 11, 5]. А значить, заслужив на винагороду. Отже, “не стало його, – бо забрав його Бог” [Бут. 5, 24]. Зазначимо – “забрав живим” (на літальному апараті? – *І. М.*), оскільки про кожного з померлих у Святому Письмі підкреслюється, що він “помер”. Єнох же *переселився* в житло блаженства!

Згідно іншої біблійної книги, звеличений “Єнох догодив Господу і був узятий на небо, – образ покаяння для всіх родів”, де він пізнав таємниці світобудови [Євр. 11, 5]. У пізніших текстах наголошується, що, на відміну від тодішніх патріархів, Єнох не помер, оскільки Бог узяв його на небо, звільнив від викликані гріхами прабатьків смерті, в нагороду за благочестя, “щоб не бачив смерті; і його не знайшли, бо Бог переніс його”, як зазначав апостол Павло [Євр. 11, 5]. Згадує Єноха

й апостол Іуда [Іуд. 14]. Мусульмани ж ототожнювали його з єгипетським богом Осірісом.

У деяких давніх переказах наголошувалося, що Єнох повертався на якийсь час на Землю, де написав книгу про те, що бачив і чув у небесних сферах. Відомо декілька псевдоапокрифічних книг, що носять ім'я Єноха. Найбільш відома Перша Книга Єноха (зазвичай просто “Книга Єноха”). Як видно з порівняння Послання Іуди [Іуд. 15–16] і Книги Єноха [Єн. 1, 9], нею користувались і ранньохристиянські письменники – вона згадується і цитується в працях багатьох отців церкви, включаючи Юстіна Філософа, Тертулліана, Ірінея, Орігена, Климента Александрійського та ін.

Тривалий час про зміст книги можна було судити лише по цитатах і відгуках. Проте в XVIII ст. був відкритий її повний текст на ефіопській мові, і з того часу вона неодноразово видавалася як в оригіналі, так і в перекладах. Книга датується II–I ст. до н.е. і є багатим джерелом для вивчення релігійного світоспоглядання іудеїв тієї доби. Є навіть її давньослов'янський переклад – “Книга Єноха Праведного” (повна назва – “От книг Еноха Праведного, преже потопа, и ныне жив есть”).

Тут вбачається детальна оповідь про “вознесіння” людини в небесні сфери: “З'явилися мені мужі два, вельми великі, яких ніколи не бачив я на землі: обличчя їх як сонце блищали, очі їх як свічки запалені, з вуст їх виходив ніби вогонь, одяг їх як піна, що біжить, світліші за золото крила їх, біліші за сніг руки їх”, – так описував Єнох свій контакт із посланцями позаземного світу. Під час мандрівки він ніби то відвідав “сім сфер”, познайомився з іншими світами, їх мешканцями і механізмом управління Всесвітом, пізнав закони руху зірок і планет, спостерігав вселенські чудеса. “Мене оточили хмари і тумани; рухомі світила й блискавки гнали мене, вітри прискорювали течію мою; вони вознесли мене на небо. Я досяг стіни, збудованої з кришталю; полум'я, що коливалося, оточувало її; я увійшов у це полум'я. Я наблизився до великого житла, збудованого з кришталю. Стіни, як і фундамент цього житла, були з кришталю, а звід його складався з рухомих зірок і блискавок”, – писав він. Нове з'явлення Єноха і пророка Ілії християни очікують перед другим пришествям Ісуса.

Хто ж забрав Єноха з собою “на небо”? На самому початку Біблії, в згадуваній Книзі Буття, є такі рядки: “За тих часів (перших “патріархів”, до яких належав і Єнох – *І. М.*) на землі були велетні, а також по тому, як стали приходити Божі сини до людських дочок. І вони їм народжували, – то були силачі, що славні від віку” [Бут. 6, 4]. Рядки дуже цікаві. Вони викликають запитання: хто такі ці велетні? Звідки вони взялися?

Це питання намагався з'ясувати ще радянський математик М. М. Агрест. Він порівняв даний текст із перекладом на іврит і навіть знайшов його давньоарамейський варіант. Там ці рядки звучать так: “Нефілім були на Землі в ті дні”. “Нефілім” перекладається ж як “ті, що впали”. Так само тлумачилось це слово і в каббалістичній книзі “Зогар”. Виходить, “ті, що впали” на Землю, були в “ті дні”. А звідки можна було впасти? Звичайно ж, тільки згори, тобто “з неба”. Чи не правда, це схоже на інформацію про візит на Землю гостей із космосу?

“Космічні” відгуки помітні і в біблійній розповіді про загибель від “небесного дощу” палестинських міст Содом і Гоморри (XXXV ст. до н.е.), що знаходилися в долині поблизу Мертвого моря. Міста згоріли в полум'ї, яке нагадує той “вогонь”, котрий з'являється (спалахує) при старті або падінні космічного корабля (з **прибульцями**?): “І Господь послав на Содом та Гоморру дощ із сірки й вогню, від Господа з неба. І поруйнував ті міста і всіх мешканців міст, і рослинність землі.... Ось здіймається дим від землі, немов дим із вапнярки...” [Бут. 19, 24–25, 28].

Від загибелі з міщан врятувався лише праведник Лот разом з дочками, оскільки Бог завчасно попередив його. Лоту з'явилися два Ангели, один з яких сказав йому: “Рятуй свою душу, – не оглядайся позад себе, і не затримуйся ніде в околиці. Ховайся на гору, щоб тобі не загинути” [Бут. 19, 17]. Лот прохав надати йому більш близьку схованку: “Я не встигну сховатися на гору, щоб була не спіткало мене зло, і я помру” [Бут. 19, 19]. А жінка Лотова, яка всупереч волі Божій озирнулася назад, відразу ж стала соляним стовпом. Автор цих рядків нещодавно бачив поблизу Мертвого моря скелю, яку екскурсоводи називають “скам'янілою жінкою Лота”... Коли все вщухло, “піднявся Лот із Сігора, і осів на горі, і обидві дочки його з ним, бо боявся перебувати в Сігорі. І осів у печері...” [Бут., 19, 30].

Звернувши увагу на цю оповідь, М. М. Агрест, як учений, який брав участь у радянському ядерному проєкті, побачив у цій оповіді багато знайомих деталей. На основі їх аналізу він зробив висновок, що це є опис давньої катастрофи, спричиненої “атомним вибухом”. Там було попередження жителів про можливу загибель і повідомлення про захисну дію товстого шару землі, вказані масштаби руйнувань і відмічена непридатність усього району для подальшого мешкання протягом тривалого часу.

Еріх фон Денікен у тлумаченні Біблії пішов ще далі радянського вченого М. М. Агреста. За його версією, космічні гості прилітали на Землю не один раз. У перші свої відвідини вони створили людину “за образом і подобою своєю”, як сказано в Біблії. А потім першу пару людей, щоб уникнути зайвих контактів із навколишнім світом, помістили в ізольоване місце – “резервацію”. Саме так слід розуміти, на

думку Денікена, створення Єви з ребра Адама і їх життя до вигнання в біблійнім Едемі.

Проте інопланетянам творіння їх рук не сподобалось. І під час наступного прибуття на Землю вони влаштували потоп, згубивши більшість людей. А в тих, хто залишився, була викликана штучна мутація. Саме з цього моменту різко прискорився культурний прогрес. З'явилося мистецтво, писемність, математика. І люди почали вшановувати своїх творців як богів, зробивши їх головними персонажами релігій.

Може це означає, що *Homo sapiens* є не що інше, як продукт штучної мутації й змін генетичного коду, які були проведені прибульцями з далекої планети? Але навіщо це було зроблено? З якою метою? Денікен вважав, що зробити це прибульців змусила поразка в космічній війні [3].

“Космічні” оповіді зустрічаються не тільки в жителів Палестини, але й мешканців інших регіонів, зокрема Месопотамії. Згідно найдавніших писемних табличок із Шумеру (3100–2900 до н.е.), при “створенні світу” бог Мардук влаштував Космос і Землю:

“Поробив він стоянки богам великим.

Зорі-планети, подоби богів, сотворив він.

...Коли ж накреслив на небі малюнок днів року,

Закріпив він стоянку Нібіру, аби центр зіркам указати” [6, с. 165].

На небесному об'єкті Нібіру Мардук відібрав 600 дивних істот (“великих богів”) – **“ануннаків”**, синів небесного бога Ану, і “оселив їх на землі й на небі” [6, с. 169]. Ануннаки передали першим людям свої знання. Не виключено, як вважав уже К. Саган, що цими наставниками були інопланетяни, хоча для з'ясування істини необхідні нові дослідження.

У “Царському списку” (XXI ст. до н.е.), який зберігся в “бібліотеці” асирійського царя Ашшурбаніпала (608–635/627), знаходимо “Епос про Етану”, в якому викладена легенда про стародавнього шумерського “астронавта”, колишнього пастуха, а згодом 12-го чи 13-го допотопного “лугаля” (царя) **Етани** (бл. 2750 – ? до н.е.), представника Першої династії Кіша. Боги обдарували його багатством, силою, славою і довгим віком. І лише про одне вони не подбали – щоб жінка народила йому сина. Тож чи не щоденно звертався Етана до всевидячого Уту (“аккадський Шамаш”, бог сонця), з проханням подарувати йому спадкоємця. І лише після жертвоприношення богам 600 відгодованих биків той з'явився Етані уві сні й відкрив йому таємницю: “Високо в небі є трава народження, хто до неї доторкнеться, той не залишиться бездітним. Спустися в глибоку ущелину, знайди там орла-каліку, він допоможе тобі” [2, с. 45].

Прокинувшись, Етану вирушив у гори і в похмурій ущелині відшукав орла. Цей орел колись дружив із змією, а потім підступно з'їв її дитинча. Тоді змія за порадою бога Уту заховалася в тулубі мертвого бика, звідки напала на орла, обскубла й кинула його в ущелину. Орел не міг самостійно вибратись нагору і, здавалося, був приречений на загибель. Але Етану напоїв його, перев'язав йому рани, які швидко затяглися. Після цього цар попросив орла віднести його до престолу Ану, де разом з "ануннаками" мешкав Бог. Вдячний орел погодився підняти Етану вгору.

Етана двічі літав на орлі на небо. Правда, документ, який дійшов до нас у фрагментах і без кінцівки, не дає змоги чітко розмежувати ці польоти. Хоча можна не сумніватися, що перший політ був удалим. Сам опис польоту навіює думку, що той, хто надав про нього інформацію, вочевидь мав сам "літати", а не обмежитися, наприклад, підйомом лише на вершину зіккурату, на декілька десятків метрів над Землею, щоб поглянути на Землю згори:

“Орел промовляє йому, Етані:”

“Я тебе понесу на Небо до Ану.

На мою спину поклади свої груди,

На кінці моїх крил поклади свої долоні,

На мої крила поклади свої руки”.

На його спину кладе він груди,

На кінці його крил кладе він долоні,

На його крила кладе він руки.

Стала важкою, зросла його ноша” [4, с. 126].

Орел описав перше коло:

“Одну вже годину вони в дорозі.

І орел промовляє йому, Етані:

“Подивись, друже, яка там Земля?” –

– Ніби пагорб Земля, море – ніби криниця” [4, с. 126].

Піднімаючись вище, орел зробив друге коло:

“Другу вже годину вони в дорозі.

І орел промовляє йому, Етані:

“Подивись, друже, яка там Земля?” –

– Стала Земля ніби жорна млина” [4, с. 126].

Злетівши далі, вгору, орел описав з Етаном третє коло:

“Третю вже годину вони в дорозі.

І орел промовляє йому, Етані:

“Подивись, друже, яка там Земля?” –

– Зробилось море як садова лійка” [4, с. 126].

Коли ж з висоти польоту земля почала здаватися не більшою за арик, який копає садівник, Етана побачив небесні ворота і палац великого Бога Ану. Діставшись до самого трону небесного владика, Етана попросив у нього дозволу доторкнутися до “трави народження”. “Доторкнись Етана, – великодушно погодився Ану. – Бо Шамаш хвалить твоє благочестя” [2, с. 45]. Пізнавши траву, яка чудесним чином виросла на голому місці, Етана вирушив на орлі в зворотний шлях. Через якийсь час він таки став батьком. І справді, у списку царів міста Кіша ми знаходимо Баліха, сина й безпосереднього спадкоємця Етани [5].

Останній політ, у якому взяли участь герої, виявився для них трагічним. Спочатку орел і Етана піднялися на небо Ану, яке відвідували ще минулого разу. А над ним було друге небо – небо богині Інанні (аккадська Іштар). Орел запропонував своєму другові полетіти туди, і той, вагаючись, погодився. Все вище й вище піднімаються вони:

“Подивись, друже, яка там Земля?” –
 – Розрізняю я Землю не ясніше пилинки,
 А широкого моря не видно моїм зором.
 Не хочу я, друже, підніматись на Небо,
 Стримай свій політ, спусти мене вниз” [4, с. 127].

Хвилина сумніву і страху виявилася фатальною: орел почав падати, а Етана зірвався з птаха й стрімголов полетів униз. Обидва учасники польоту загинули. Так людська гордіня була покарана [7].

Із Палестини й Малої Азії дійшов фрагмент т.зв. периферійної версії аккадської поеми про **Гільгамеша** (“Про того, хто бачив усе...”), а також фрагменти її перекладу на хетську й хурритську мови (II тис. до н.е.). У Еліана (римського поета II–III ст., який писав грецькою мовою) ми знаходимо фрагмент іншої легенди про Гільгамеша у вигляді передання про чудесне народження героя: царю Урука Зеухоросу (Еухоросу, тобто шумерському Енмеркару) провіщено, що через онука (сина дочки) він втратить царство. Царь зачинив дочку в башті. Але вона народила сина від невідомого чоловіка. Тоді вартіві за наказом царя скинули немовля з башти. Проте орел підхопив хлопчика і відніс його далеко, в сад, де того взяв на виховання садівник. Він і назвав його Гільгамешом (грец. Більгамос). Зрештою той відібрав у свого діда царство. В більш пізніших текстах (наприклад, у сирійського письменника IX ст. н.е. Теодора бар Коная) Гільгамеш уже вважається сучасником Авраама.

У Старому Заповіті оповідається про пророка **Ілію** (серед. IX ст.), фесфїтянина, з числа жителів галаадського селища Фесфа [3 Цар. 17, 1], вихідця з коліна Нефаліма. Цей провісник майбутнього жив за часів ізраїльських царів Ахава (869–850), Охозії (850–849) й Іорама (849–842)

і був активним борцем проти культу Ваала, прибічником якого виступала жінка Ахава Ієзавель. Одного разу, у 840-х, Ілія мандрував зі своїм учнем Єлисеєм із Галгали в Ієрихон. Коли вони дійшли до Іордану, Ілія згорнув свій плащ, ударив ним по воді і ріка розступилася перед пророком та його учнем. Ніби посуху, перебралися вони на правий берег ріки і вирушили далі. “І сталося, як вони все йшли та говорили, аж ось з’явився огнений віз та огняні коні, і розлучили їх одного від одного. І вознісся Ілія в вихрі на небо... А Єлисей *це* бачив, і він закричав: “Батьку мій, батьку мій, візе Ізраїлів та верхівці його!” Та вже не побачив його... І схопився він сильно за одягу свою та й роздер її на дві частини” [4 Цар. 2, 11–12]. Мимоволі постає питання, а чи не на “непізнаваному літаючому об’єкті” (НЛО) полинув пророк у небесну височінь?

За пізнішими переказами, Ілія був “поселений на небі”, звідки мав стежити за діями людей. Йому судилося стати попередником першого пришествя на Землю Месії. То ж Бог наголошував: “Ось Я пошлю вам пророка Ілію, перше ніж день Господній настане, великий і страшний!” [Мал. 3, 3]. З Нового Заповіту витікає, що під іменем Ілії в часи Ісуса розумівся пророк **Іоанн Хреститель**, який “у дусі” Ілії прийшов здійснити своє служіння Предтечі Господа, але люди його не сприймали і запитували Ісуса, чи не він є Ілією [Мт. 11, 14; 17, 10–11; Лк. 9, 13, 19; Іоан. 1, 21].

Наступного разу Ілія з’явився на Землі під час Преображення Ісуса на горі Фавор, коли апостоли Петро, Іаков та Іоанн бачили, як він та Мойсей розмовляли з Господом [Мт. 17, 3–4; Мк. 9, 4–6; Лк. 9, 30–33]. У майбутньому Ілія знову прийде на Землю, тепер уже разом із Єнохом, щоб “заплатити борг природі”, тобто померти. Тому Бог говорить: “І звелю я двом свідкам Своїм (Єноху й Ілії – *І. М.*), і будуть вони прокувати тисячу двісті й шістдесят день, зодягнені в волосяницю.... А коли вони скінчать свідцтво своє, то звірина, що з безодні виходить, із ними війну поведє, – і вона їх переможе та їх повбиває. І їхні трупи залишить на майдані великого міста, що зветься духовно Содом і Єгипет, де й Господь наш був розп’ятий” [Одк. 11, 3, 7–8]. Але, вбиті Сатаною наприкінці світу, перед другим пришествям Спасителя, ці помічники Божі, зрештою, будуть воскресені ним і повернуться на Небо [Одк. 11, 11–12].

А ось ніби уривки про **прибульців**, узяті з Книги пророка Єзекіїля (жив у 622–571): “І сталося тридцятого року, четвертого місяця, п’ятого дня, коли я був серед полонених над річкою Кевар, відкрилося небо, і побачив я Божі видіння” [Єзек. 1, 1]. Надалі уточнюється: “П’ятого дня місяця, – це п’ятий рік полону царя Іоакима... – сталося Господнє

слово до Єзекіїля, сина Бузі, священника, у халдейському краї над річкою Кевар, і була там над ним Господня рука” [Єзек. 1, 2–3]. Оскільки Іоаким правив у 608–597, то зазначена дата – п’ятий рік після його правління – це 593 рік.

“Очевидець” так описує приліт гостей (із Космосу?): “І побачив я, аж ось бурхливий вітер насував із півночі, велика хмара та палаючий огонь; а навколо неї – сяйво, а з середини його – ніби блискуча мідь, з-посеред огню. А з середини його – подoba чотирьох живих істот, а оце їхній вид: вони мали подобу людини. І кожна з них мала чотири обличчя, і кожна з них мала чотири крила. А нога їхня – нога проста, а стопа їхньої ноги – як стопа телячої ноги, і вони сяяли, як ніби блискуча мідь. А під їхніми крилами були людські руки на чотирьох сторонах...” [Єзек. 1, 4–8].

Здається, ніби автор описує давніх “астронавтів”: “А подoba тих істот була на вид вугілля з огню, вони палали на вигляд смолоскипів; той огонь проходжувався поміж істотами. І огонь мав сяйво, і з огню виходила блискавка. І ті живі істоти бігали й верталися, немов блискавка” [Єзек. 1, 13–14]. А далі простежується ... опис висадки “космічного десанту”: “І придивився я до тих істот, аж ось по одному колесі на землі при тих живих істотах, при чотирьох їхніх обличчях. Вид тих колес та їхній виріб – як вигляд хризоліту, й одна подoba їм чотирьом, а їхній вид та їхній виріб – ніби колесо в колесі. Вони ходили в ході своїй на чотири боки, не оберталися в ході своїй. А їхні обіддя були високі та страшні; і їхнє обіддя довкола в чотирьох їх було повне очей. І коли ходили ті живі істоти, ходили й ті колеса при них; а коли ті істоти підіймалися з-над землі, підіймалися й ті колеса. ...Коли ті йшли, ходили й вони; а коли ті стояли – стояли й вони, а коли ті підіймалися з-над землі, підіймалися з ними й ті колеса, бо був дух істот у тих колесах (двигун? – *І. М.*)” [Єзек. 1, 15–21].

Автор ледве підбирає слова, щоб описати незвідане: “А на головах тих живих істот була подoba небозводу, ніби грізний криштал, розтягнений над їхніми головами згори. А під цим небозводом були їхні прості крила, звернені одне до одного. У кожної було по двоє крил, що закривали їм їхні тіла. А коли вони йшли, чув я шум їхніх крил, як шум великої води... [Єзек. 1, 22–24]”. Так і хочеться вигукнути: “Та це ж літальний апарат!”

Не менше складне завдання стояло перед автором Книги Даниїла (жив у VII–VI ст.), коли він писав про подібних візитерів: “Того часу ці мужі були пов’язані в своїх плащах, у своїх сорочках і в своїх шапках, і в своїх убраннях, і були покидані до середини палахкотючої огненної печі. ...Так я бачу чотирьох мужів непов’язаних, що ходять посеред

огню, і шкоди їм нема, а вигляд того четвертого подібний до Божого сина!” [Дан. 3, 21, 25]. Такими словами сучасник хотів показати, що гість (**інопланетянин?**) забрав із собою **трьох землян**.

Не тільки в Старому, але і в Новому Заповіті є оповіді, які можна витлумачити як відгуки про космічні польоти. А якщо припустити те, що здається неймовірним: на нашій планеті прибульцями був залишений Ісус – син представника неземної цивілізації?!. “А Яків породив Іосифа, мужа Марії, що в неї народився **Ісус, званий Христос**” [Мт. 1, 16]. Іосиф же, чоловік Марії, не був батьком Ісуса. Ангел повідомив Іосифа, що “вона має в утробі від Духа Святого”, що “зачате в ній – то від Духа Святого” [Мт. 1, 18–20]. Після народження Ісуса його дії контролюються “згори” через посланців [Мт. 2, 13; 2, 19–20; 4, 11;]. Тому він вирізнявся незвичним розумом і здібностями, творив дивні справи, лікував, ходив по воді [Мт. 14, 25–32; Мк. 6, 48–51]. Це всіх дивувало: “Звідки в Нього ця мудрість та сили чудодійні?” [Мт. 13, 54]. Він же казав апостолам про свою “місію”: “Дана Мені всяка влада на небі й на землі” [Мт. 28, 18].

Його діяльність викликала опір, тому на зустріч з ним на г. Фавор прибули посланці, за якими здаля спостерігали Петро, Яків та Іоанн: “І ось з’явилися до них Мойсей та Ілля, і розмовляли із Ним...Ось хмара яка заслонила їх” [Мт. 17, 3–5]. Чи не НЛО був винуватцем цієї “хмари”? Як відомо, Ісус продовжив служіння, переконаний, що за ним стоїть сила, тому й казав Петру: “Чи ти думаєш, що не можу тепер упросити Свого Отця, – і Він дасть Мені зараз більше 12 легіонів Ангелів?” [Мт. 26, 53].

Із тексту Євангелій видно, що допомога не встигла надійти, тому Ісус і постраждав. А невдовзі знову прилетіли **прибульці**, щоб забрати його тіло: “І великий ось стався землетрус (від посадки корабля? – *І. М.*), бо зійшов із неба Ангел Господній, і, приступивши, відвалив від гробу каменя, та й сів на ньому. Його ж постать була, як та блискавка, а шати його були білі, як сніг” [Мт. 28, 2–3]. А хіба не загадковим є опис євангеліста Луки про вознесіння на небо Ісуса?! Він вивів своїх апостолів на Єлеонську (Оливкову) гору поблизу Єрусалиму, “поблагословив їх. І сталося так, як Він благословляв їх, то зачав відступати від них, і на небо возноситись. А вони поклонились йому і повернулись до Єрусалиму” [Лк. 24, 50–52].

В Діяннях святих апостолів Лука пише конкретніше. За його словами, Ісус дав останні настанови учням, а потім “угору возноситись став, а хмара (дим від космічного корабля? – *І. М.*) забрала Його сперед їхніх (апостолів – *І. М.*) очей. А коли вони пильно дивились на небо, як Він віддалявся, то два мужі у білій одежі (екіпаж іншого корабля? – *І. М.*)

ось стали при них, та й сказали: “...Чого стоїте та й задивляєтесь на небо? Той Ісус, що вознісся на небо від вас, прийде так, як бачили ви, як ішов він на небо!” Тоді вони повернулись до Єрусалиму” [Діян. 1, 9–10]. Ісус же, вознісшись, сів “по праву руку” Бога-Отця [Мк. 16, 19]. І як він “піднісся”, так і повернеться (на літальному апараті, огорнутому “хмарою”?).

Надалі складається враження, що євангеліст Іоанн Богослов спостерігав каральну експедицію інопланетян, здійснену в II пол. I ст. до н.е. у відповідь на страту землянами їх посланця (Ісуса? – *І. М.*). У Книзі Одкровення простежується опис своєрідної орбітальної станції **прибульців** з їх кораблями: “Я... почув за собою голос гучний, немов сурми... І оглянувшись, я побачив...” [Одк. 1, 10–12]. Що ж побачив учень Ісуса? Здається, мова йде про прибуття на Землю космічної експедиції: “... Двері на небі відчинені... і ось престол стояв на небі, а на престолі Сидячий (керівник експедиції? – *І. М.*). А Сидячий подібний був з вигляду до каменя яспіса й сардиса, а веселка (якесь сяйво? – *І. М.*) навколо престолу (космічна станція? – *І. М.*) і видом подібна була до смарагду. А навколо престолу – 24 престоли (кораблі поблизу космічної станції? – *І. М.*), а на престолах я бачив 24 старців, що сиділи, у шати білі одягнені, а на головах своїх мали вінці золоті (астронавти – *І. М.*). А від престолу виходили блискавки, і голоси, і громи. А перед престолом горіли 7 свічників (прожектори? – *І. М.*). І перед престолом – як море скляне, що кришталю подібне (плавилась порода? – *І. М.*)” [Одк. 4, 1–6].

Можливо Іоанну це здалося обіцяним поверненням на Землю Ісуса разом із воїнством ангелів (інопланетян?). Як би там не було, свідок події побачив “посеред 7 свічників “подібного до Людського Сина, одягненого в довгу одежу, і підперезаного” по грудях золотим поясом.... Його голова та волосся – білі, немов біла вовна, як сніг, а очі... – немов полум’я огняне. А ноги... подібні до міді, розпалені наче в печі... І 7 зір (жезл? – *І. М.*)... держав у правиці... меч обосічний... а обличчя... немов сонце, що світить у силі своїй” [Одк. 1, 12–16]”. Цілком імовірно, що за відсутності необхідних термінів автор при зображенні космічних кораблів прибульців удався до образів відомих йому істот (подібних до лева, теляти, орла, коня тощо): “А серед престолу й навколо престолу четверо тварин, повні очей спереду й ззаду (різні форми кораблів? – *І. М.*). І перша тварина подібна до лева, а друга тварина подібна до теляти, а третя тварина мала лице, як людина, а четверта тварина подібна до орла, що летить. І ті 4 тварини – кожна з них мала навколо по 6 крил, а всередині повна очей (ілюмінатори? – *І. М.*)” [Одк. 4, 6–8]; “...одну з чотирьох тих тварин, яка говорила як голосом грому... (гуркіт корабля? – *І. М.*)” [Одк. 6, 1].

Після цього, здається, почалася підготовка до відокремлення корабля від орбітальної станції. Цікаві фрагменти цього опису: “І ось сталось велике трясіння землі, і сонце зчорніло, як міх волосяний, і весь місяць зробився, як кров... І на землю попадали зорі небесні, як фігове дерево ронить свої недозрілі плоди, коли потрясе сильний вітер...” [Одк. 6, 12–13]; “І небо сховалось, згорнувшись, немов той сувій пергаменту, і кожна гора, і кожен острів порушилися з своїх місць... І земні царі і вельможі та тисячники, і багаті та сильні, і кожен раб та кожен вільний – поховались у печери та в скелі гірські (ще б пак, побачивши таке, і сьогодні б злякались! – *І. М.*)” [Одк. 6, 14–15]; “град та огонь, перемішані з кров’ю, і впали на землю. І спалилась третина землі, і згоріла третина дерев, і всіляка зелена трава погоріла...” [Одк. 8, 7]; “зчинився страшний землетрус, і десята частина міста того завалилась... І вчинилися блискавки, і гурків, і громи, і землетрус, і великий град...” [Одк. 11, 13, 19]; “огонь зводить з неба додолу... І зійшов огонь з неба... був укинений в озеро огняне та сірчане... в озері, що горить огнем та сіркою” [Одк. 13, 13; 20, 9–10; 21, 8]; “ніби як море скляне, з огнем перемішане” [Одк. 15, 2]; “і сталися блискавки й гуркіт та громи, і сталось велике трясіння землі, якого не було, відколи людина живе на землі...” [Одк. 16, 18]; “озеро огняне та сірчане” [Одк. 20, 10]. Ще далі ніби простежуєть опис керуючого висадкою десанту: “І бачив я іншого потужного Ангела, що сховався із неба. Був одягнений в хмару, і над його головою веселка була, а обличчя його – як стовпи огняні... І як він закричав, то заговорили 7 громів голосами своїми” [Одк. 10, 1–3].

А чи не про якісь агресивні воєнні дії щодо землян як помсту їм з боку екіпажів кораблів пришельців (за Ісуса?), що відокремилися від міжпланетної станції, яка зависла на земній орбіті, ідеться далі: “І я побачив сімох Ангелів (на семи кораблях? – *І. М.*)... І була дано їм 7 сурм. І знявся дим... А Ангел кадилицю взяв, і наповнив її огнем із жертovníка (гармати? – *І. М.*), та й кинув на землю. І зчинилися грóми, і гуркóтнява, і блискавиці та трясіння землі... і вчинилися град та огонь... і впали на Землю... і немов би велика гора, розпáлена огнем, була кинута в море...” [Одк. 8, 2–5]. Далі за сигналами космічних кораблів під керівництвом “анголів” (командирів?) почалася атака, в результаті чого “вчинилися град та огонь... і впали на землю... і велика зоря спала з неба, палаючи, як смолоскип... зóрю, що спала із неба додолу... і дим повалив... мов дим із великої пéчі. І затьмилося сонце від... диму...” [Одк. 8, 7–12; 9, 1–2].

Даючи свого часу вказівки до тлумачення релігійних текстів і міфів, Денікен радив: “Підставляйте замість слова “Бог” слово “астронавт”, замість слова “ангел” читайте “робот” – і вам усе стане зрозуміло”.

При такому підході подальші слова Іоанна справді асоціюються з описом висадки десанту з космічних кораблів, які зависли над Землею: “А з диму на землю вийшла саранá, і дано їй міць, як мають міць скорпіони землі (апарати, на яких по земній поверхні пересувалися прибульці? – *I. M.*).... А вигляд сарани був подібний до коней, на війну приготованих; а на головах у неї – немов би вінки, подібні на золото (скафандри? – *I. M.*), а обличчя її – немов людські обличчя. І мала волосся – як волосся жіноче, а її зуби були – немов лев’ячі. І мала вона панцери, немов панцери залізні; а шум її крил – немов шум колісниць, коли коней багато біжить на війну (квадроцикли? – *I. M.*). І мала хвости, подібні до скорпіонових, та жала, а в неї в хвостах її влада... (“землеходи” чи “місяцеходи”? – *I. M.*) коней... а на них верхівців, що панцери мали огняні, і гіяцинтові, і сірчані. А голови в коней – немов голови лев’ячі, а з їхнього рота виходив огонь, і дим, і сірка. Сила бо коней була в їхнім роті та в їхніх хвостах. А хвости їхні подібні до вужів, що мають голови, і ними вони шкоду чинять” [Одк. 9, 3–19].

Чи не правда, дивні тексти? Що ж побачив стародавній автор? Чи не про зустріч із гістьми з Космону йде тут мова? А може, навіть про міжпланетну станцію, яка зависла над Землею, а від неї на поверхню спускалися апарати-модулі з космічними десантами?! При цьому все, здавалося, було охоплене вогнем і огорнуте димом, чувся шалений гуркіт, засліплювали зір спалахи численних прожекторів... Якщо ми переглянемо якийсь фільм із серії космічної фантастики, то легко переконаємось, що новозавітний опис теж ніби відноситься до схожої серії. Тож можна собі уявити жах, який охопив давніх мешканців, не знайомих з технікою космічної цивілізації, якщо їм довелося спостерігати подібне видовище. Зрештою, і сучасній людині здалося б, що в неї “дах їде”. А якщо при цьому прибульці взяли ще на свої кораблі когось із землян (згадаймо аналогічні дії конкістадорів у Америці в період Великих географічних відкриттів – *I. M.*), то свідки подібної сцени мимоволі вдалися б до складення оповідей про Єноха чи Ілію, яких на небо забрав сам Бог...

Висновки. Як бачимо, наведені “космічні історії” свідчать про глибоке прагнення стародавніх людей літати, про їх одвічне бажання проникнути в глибини Всесвіту чи піднятися вгору над суєтними справами Землі... Хоча... А чи не простежуються в цих описах давніх польотів відгуки про візити колись на Землю інопланетян? Такі описи зафіксовані в різних куточках Старого й Нового світу, всюди, де існувала писемність... Що тут скажеш... Проблема настільки темна й багатогранна, що припустити можна все. Наприклад те, що Космічний Розум знаходиться поряд і розгадка проблеми вже близька. І що Галактика перебуває на порозі небаченої світоглядної революції!..

Література

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1983. – 1372 с.
2. Брюшинкин, С. Тайны астрофизики и древняя мифология [Текст] / С. Брюшинкин. – М. : Вече, 2003. – 384 с.
3. Где был Енох? Библейские свидетельства // Аргументы и факты [Электронный ресурс] – Режим доступа: // [http:// gazeta.aif.ru/online/kids/147/16_01](http://gazeta.aif.ru/online/kids/147/16_01)
4. Древний Восток / под. ред.. В. В. Струве [Текст]. – М. : Госучпедгиз РСФСР, 1953. – 224 с.
5. Замаровський, В. Спочатку був Шумер [Текст] / В. Замаровський. – К. : Веселка, 1983. – 207 с.
6. На ріках вавілонських : з найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини [Текст] / упор. М. Москаленко. – К. : Дніпро, 1991. – 398 с.
7. Хук, С. Мифология Ближнего Востока [Текст] / С. Хук : пер. с англ. Л. А. Калашниковой. – М. : Центрполиграф, 2005. – 175 с.

Summary

Mozgoviy, Ivan. "Paleoastronauts" at the Near East: Esoteric in the Tradition.

The author tries to trace the "esoteric" knowledge in the paper by analyzing the religious and mythical texts of the ancient peoples of the Middle East, which sometimes can be interpreted as feedback on interplanetary contacts in ancient times.

Keywords: *unidentified flying object, space, gods, astronauts, aliens.*

Отримано 25.11.2011

УДК 282

Андрій ПАЛЬЧИК

ЕКУМЕНІЗМ В. СОЛОВЬОВА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО КАТОЛИЦИЗМУ

Актуальна стаття є спробою представлення екуменічної думки В. С. Соловйова у контексті вчення відновленої після II Ватиканського Собору Католицької Церкви через аналіз і порівняння основних ідей російського філософа з документами Собору, а також визначення її актуальності.

Ключові слова: *екуменізм, Церква, католицизм, діалог, II Ватиканський Собор.*

Постановка проблеми. Діалог є невід'ємною умовою розвитку як окремої людини, так і усього суспільства. Він розкриває і збагачує учасників розмови, вимушує подивитися на себе очима співрозмовця і відкриває нові перспективи. Екуменізм, як певна форма діалогу, скерована на зближення християнських конфесій, посів особливе місце серед духовних явищ ХХ і поч. ХХІ ст. Зрозуміння правди, що брак єдності серед християн перешкоджає автентичному проголошуванню

Євангелія, стало поштовхом для єкуменічних ініціатив світового масштабу, охоплюючи різні церкви і релігійні спільноти. Єкуменічні ідеї з'являлися не тільки у протестантських і католицьких середовищах, але й у думці представників православного сходу. Ціллю актуальної статті є представлення єкуменічних ідей Володимира Соловйова, одного з найвидатніших російських релігійних мислителів, у контексті сучасної науки Католицької Церкви, що виражена у документах II Ватиканського Собору, на який орієнтується усе католицьке навчання й діяльність церковних установ. Дана тема не була досліджена окремо, але її проблематика з'являлася у працях, пов'язаних з особою і творчістю Соловйова, таких дослідників, як М. Бердяєв, С. Соловйов і О. Лосєв.

Аналіз актуальних досліджень. Єкуменізм як реальність наших днів став елементом практики багатьох церков. Зокрема протестантських і православних. Значний інтерес до нього виявляє і Римо-католицька церква. Питання діалогу християнських конфесій розглядалися в працях Т. Агапіса, З. Антонюка, Х.Е. Борхес де Пінью, М. Мариновича, Й. М. Мая, В. Д. Поспішила, Е. Суттнера, А. Юдіна та ін. До аналізу світогляду В. Соловйова зверталися М. Бердяєв, С. Булгаков, В. Зеньковський, О. Лосєв, Є. Трубацькой. А місце проблеми єкуменізму в філософській і богословській практиці В. Соловйова допоки що потребує свого ретельного дослідження.

Метою статті є спроб представлення єкуменічної думки В. С. Соловйова у контексті вчення відновленої після II Ватиканського Собору Католицької Церкви через аналіз і порівняння основних ідей російського філософа з документами Собору, а також визначення її актуальності.

Виклад основного матеріалу. Проблема єдності Церкви Христової була для Володимира Соловйова (1853–1900) однією з головних тем публіцистичної творчості, а разом з тим – вираженням релігійного світогляду мислителя у його філософії всеєдності.

Щоб зрозуміти проблеми, пов'язані з єдністю Церкви, передусім необхідно вияснити, як цю єдність розумів сам Соловйов. Російський філософ знав християнську догматику, отже не міг оминати правду, виражену у Апостольському символі віри: “Вірую (...) в Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву”. Отже, Церква є єдиною за своєю сутністю, не дивлячись на зовнішній поділ християнського світу. З уваги на це Володимир Соловйов відрізняє два елементи: статичний і динамічний. Перший елемент (στάσις Церкви) є незмінним і включає у себе апостольську сукцесію (передача священницької влади від Христа через апостолів і єпископів), догми віри і повноту таїнств. Це є божественна площина Церкви, якій кожний християнин повністю підпорядковується та є частиною містичного тіла Христа. Власне завдяки цьому божественному елементу Церква залишається єдиною в усі часи.

Інший елемент (κίνησις), людський, є джерелом усіляких змін у Церкві й творить її історію. І тільки маючи на увазі цю людську площину Церкви, можна говорити про будь-які поділи у ній [8, с. 259–264].

Отже, йдучи за логікою Соловйова, критерієм приналежності до Церкви є збереження апостольської сукцесії, правд віри і таїнств. Не дивно, що більшість публіцистичних статей російського мислителя стосувалася проблем православ'я і католицизму. За його думкою, тільки ці дві християнські традиції зберегли церковну ідентичність. Іншим питанням є відокремлення від Церкви, тобто від усього того, що становить божественну площину. Так, відмовлення від церковної ієрархії – носія священницької влади – призводить до виключення себе з церковного організму. Оскільки священники є посередниками таїнств у Церкві, відокремлені християнські спільноти не мають повноти духовного життя.

Аби зрозуміти сутність екуменічних ідей Соловйова, варто представити його історико-релігійні розважання. Передусім треба зазначити, що думка Володимира Соловйова пройшла певну еволюцію. На першому етапі своєї творчості (1874–1881) філософ однозначно називає православ'я єдиною правдивою Церквою; натомість католицизм – на його думку – відійшов від повноти христової істини. Починаючи з 1882 року Соловйов стає справжнім захисником католицизму, вважаючи історичні помилки східного і західного християнства помилками однієї Церкви.

Історію Церкви Соловйов розглядає у контексті історії цивілізацій Сходу і Заходу. Вже від самого початку мислитель визначає певні відмінності і специфіку культур. Для духовного розвитку східних цивілізацій (наприклад, Єгипту, Ірану, Індії) був притаманний пошук “правдивого Бога” і повне підкорення вищим силам. Зовсім інший характер має цивілізація Заходу. Уся антична культура є домінуванням людини над божеством. Західна людина уособлює такі риси, як енергія, незалежність і безмежна воля. Найяскравішим вираженням такої людини, на думку Соловйова, є Рим на чолі з імператором. Захід, у пошуках досконалої людини, почав обожнювати саму людину. Порівнюючи Схід і Захід, бачимо виразний контраст: приниження людини, пошук Божества, з однієї сторони, і обожнювання людини – з іншої [8, с. 216–231].

Такий контраст для Соловйова має неабияке релігійне значення. Аналіз і порівняння двох культурних світів переростає у справжню теологію історії: пошук божества і возвеличення людини збігаються в одній події – Втіленні Сина Божого, явленні правдивої людини і правдивого Бога в одній особі. У Христі втілюється історичний Схід, що шанує і возвеличує божество, а також історичний Захід, що визнає і возвеличує правдиву людину. Настає примирення цивілізацій, що має за мету об'єднання усього людства в одній Церкві. Однак, людська воля

спричинила протилежний процес: культурні різниці стали приводом антагонізму [8, с. 242].

Час від початку існування Церкви до IV ст. Соловйов називає періодом її єдності. Від IV ст., разом зі зміцненням християнства завдяки політиці Константина, настає послаблення солідарності між східною і західною частинами Церкви. Філософ повторює за св. Єронимом думку про те, що Церква росла в умовах переслідувань. Коли вона підпала під вплив християнських володарів, стала міцною й збагатилася, однак втратила чесноти. Власне цей процес був чинником, який підготував поділи у Церкві. Кінець IV ст., за Соловйовим, є початком змагання “другого Риму” (Візантії) з Римом “західним”. IX ст. для російського мислителя є початком поділу між Заходом та Сходом [8, с. 266–268].

Цікавою є думка Соловйова про те, що до цього часу єдність Церкви підтримувалася спільною боротьбою проти ересей. Послаблення морального життя у християнстві не перешкоджало поглибленню його вчення. Мислитель робить висновок: там, де безкорисно служать якійсь благородній справі, одночасно (навіть усупереч власній волі) досягають й інші користі. Отже, спільна справа збереження єдиної віри рятувала єдність Церкви на протязі чотирьохсот років. Дев’яте століття стало кінцем боротьби з ересями. Істинна віра тріумфувала, але єдності спільних інтересів вже не було [8, с. 251].

Володимир Соловйов аналізує помилки східної та західної Церков. Що цікаво, ці помилки безпосередньо пов’язані зі специфікою вище згаданих цивілізацій. Схід вбачав ідеал церковної реальності у минулому, забуваючи про свою ціль. Вина східної Церкви полягає у тому, що підтримуючи традицію і турбуючись тільки її збереженням, вона відкидала практичну діяльність. Соловйов не заперечує важливість самої традиції, тільки стверджує, що Церкві потрібні “міцний мур” (організована церковна влада) і “вільна вершина” (свобода духовного життя). Про “вільну вершину” забула також римська Церква. Відповідно до своєї культурної специфіки, Рим більше турбується засобами для будівництва Божого царства. Таким першим і найважливішим засобом була міцна і централізована духовна влада. Але на відміну від стародавнього Риму, де практицизм і енергія не мали жодних позитивних проявів, Рим християнський використовував ці риси для укріплення Церкви й утворення теократії. У цих рисах крилася й певна небезпека: підміна цілі Божої справи засобом її реалізації. Якщо Схід обмежився виключно спогляданням і молитвою, не беручи до уваги практичне життя Церкви, то Захід надмірно акцентував на останньому. Головна ж причина конфронтації, на думку Соловйова, полягала не в згаданих вище тенденціях, але у відсутності християнської любові. Наслідком цього було взаємне нерозуміння, неможливість тверезої оцінки своїх позитивних і негативних рис [8, с. 272–273].

Соловйов пише, що кожна з відокремлених сторін не мала вищої від себе інстанції, тому й не можна сказати, що єдність Церкви була втрачена, інакше кажучи, не було відокремлення “від Церкви” [10, с. 188–189]. Окрім того, як в одній, так і в іншій частині збереглися найважливіші елементи, тобто сукцесія, догмати і таїнства.

Російський мислитель, аналізуючи церковну історію, приділив певну увагу полеміці, яка розгорнулася внаслідок суперечок стосовно догматичного диспуту про “*filioque*” та оскарження західної Церкви у єресі, які Соловйов вважає безпідставними з того приводу, що не відбулося відповідного собору, який би таку єресь ствердив [9, с. 115]. Соловйов перелічує наслідки поділу: окремий історичний розвиток двох частин однієї Церкви, зміцнення антихристиянських рухів, а для православного сходу – тріумф ісламу й втрата фактичної церковної влади константинопольських патріархів [8, с. 278–279].

Частина релігійної публіцистики Соловйова присвячена також проблемі розколу у православ’ї і появі старообрядців. Філософ пише, що Росія у X–XI ст. разом з православ’ям прийняла візантизм, тобто змішання вічних і непорушних християнських істин з людськими місцевими і за своєю природою другорядними традиціями. Допасований до російських звичаїв візантизм мав прикрі наслідки. З’явилася спокуса підмінити православні традиції традиціями народними. У цьому явищі Соловйов вбачає прояв національного егоїзму. Приводом схизми в Росії була літургійна реформа патріарха Никона (сер. XVII ст.). Частина віруючих, відкидаючи зміни, залишилися вірними старим традиціям. Як наслідок з’явилося декілька нових релігійних течій, переслідуваних офіційною церквою. Відділення старообрядців Соловйов однозначно оцінює як явище негативне, а їхні виступи проти реформи вважає цілковито безпідставними. Він оскаржує старовірів у невірному розумінні церковної традиції, називаючи їх “протестантизмом місцевих звичаїв” (на відміну від німецького “протестантизму внутрішнього переконання”). Окрім цього, Соловйов підкреслює перебільшене вшанування старовини, що перешкоджає прогресу і призводить до стагнації. Навіть той факт, що представники офіційного православ’я не були прикладом євангельських чеснот, не виправдовує відділення від Церкви. Філософ виявляє певний парадокс: аргумент збереження моральної чистоти у старообрядців, наслідком якого є розкол, свідчить проти них самих. Замість того, щоб у душі християнської любові відновлювати Церкву, вони ізолювалися через власний егоїзм [11, с. 3–23].

Аналізуючи релігійно-історичні розважання Володимира Соловйова, можна зробити певні висновки. По-перше, розділення двох церковних традицій (католицизму і православ’я) він взагалі не вважає поділом на дві окремі Церкви. Людський конфлікт (не стільки

релігійний, скільки суспільно-історичний) насправді не мав впливу на містичну єдність церковного організму. Як вважає Соловйов, події XI ст. поділили християнське суспільство, але не поділили саму Церкву. Вже саме розуміння цієї правди є підставою розв'язання цього конфлікту. Справжньою помилкою кожної зі сторін було б визнання себе єдиною правдивою Церквою. Щодо “російського протестантизму”, йдучи за логікою Соловйова, справа виглядає складніше. Ті відламки старовірів (наприклад, попівці), що зберегли апостольську сукцесію, таїнства і правдиву віру, фактично залишилися у Церкві. Тобто, тільки та схизма призводить до розриву з Церквою, що виключає єдність містичну (безпопівці, що через брак священників були позбавлені повноти духовного життя). Це саме правило стосується й протестантських спільнот, які відділилися від західної Церкви внаслідок Реформації.

Згідно з цими висновками можна сказати, що коли Соловйов пише про єдність католицизму з православ'ям, треба розуміти її як єдність “в єдиній Церкві”. Натомість церковну єдність з християнськими спільнотами, що втратили єдність містичну, треба розглядати як єдність “з Церквою”.

Ідея єдиної Церкви турбувала Соловйова до кінця життя. Можна виділити два етапи його екуменічної думки:

- 1) етап ідеї єдиної Церкви у “вільній теократії”, у якій Церква повертається до єдності у сучасних філософських умовах (1882 р. – кінець 90-х рр. XIX ст.);
- 2) від кінця 90-х рр. до смерті Володимира Соловйова у 1900 р. Це є час розчарування у теократії, пов'язаний з думкою про возз'єднання християнського світу у єдиній Церкві на кінці часів, а також другим пришествям Христа.

Від 1882 р. Соловйов розвиває теорію “вільної теократії”. У цей же час проявляється його зацікавлення католицизмом. Філософ був переконаний у необхідності існування сильної влади і єдиного центру керування, а приклад організації західної Церкви його захоплював [8, с. 337].

Самого Соловйова гостро критикували за перехід у католицизм. М. Бердяєв писав, що він був близький до цього [1, с. 143], а князь Є. Трубецькой стверджував неможливість приписання його особи до жодної зі сторін [16, с. 91]. Відомим фактом є дружба Соловйова з католицьким єпископом Штрессмаєром, з яким вів переписку і якого відвідував у Загребі [6, с. 305–306]. Існує також свідоцтво католицького священника М. Толстого, який згадує, що 18 лютого 1892 р. В. Соловйов читав перед ним текст, пов'язаний з переходом у католицизм перед прийняттям причастя [7, с. 167]. Однак відомо, що перед смертю у 1900 р. він сповідався у православного священника [6, с. 308]. Як зазначив А. Лосєв, його свідомість прагнула бути одразу православною й католицькою [6, с. 304–305].

Головною проблемою для Соловйова у 80-х рр. є практична діяльність Церкви у світі. Власне для цієї мети він вважає необхідним об'єднання усіх християнських сил під проводом одного авторитету. Взірцем такого авторитету є для Соловйова Рим, а особливо у часи понтифікатів Лева Великого і Григорія Великого, які розуміли значення і міць папської влади, мало звертаючи уваги на зовнішні засоби її укріплення. Від часу поділу у Церкві виникає явище папізму, що скерований на формальне і правове зміцнення папами влади з використанням не тільки політичних засобів, але й зброї. Католицька церква щораз більше нагадувала державу, а влада духовна владу світську. Така примусова теократія дискредитувала сам інститут папства, ставлячи під сумнів його внутрішню міць. Те, що Рим не спромігся використати свого авторитету, як пише Соловйов, зовсім не означає, що сама теократія є помилковою системою. На противагу римській теократії примусу він висуває ідею вільної теократії, у котрій єдина Церква має грати керуючу роль [8, с. 304–315].

Російський філософ подає засади, які треба прийняти у зв'язку з об'єднанням християнського світу: визнання дійсної єдності поділених церков у Христі, а також внутрішня потреба і моральний обов'язок осягання цієї єдності у міжконфесійних відносинах. Важливою справою є обговорення усіх спірних питань не на засаді полеміки, але як щире прагнення зрозуміння іншої сторони [8, с. 341–342]. Соловйов навіть допускав приєднання протестантів: відновлена Церква мала втратити примусовий характер, який колись, на його думку, був однією з головних причин розколу [8, с. 346]. Окрім цього, Володимир Соловйов мріяв про приєднання до Церкви частини представників юдаїзму [16, с. 53]. Підсумовуючи теократичний етап екуменічної думки Соловйова, можна сказати, що у вільній теократії мала реалізуватися його теорія Боголюдства: возз'єднання Сходу і Заходу у єдиній Церкві, що мала завданням відновлення людськості й сприяти наближенню царства Божого на землі.

90-ті роки XIX ст. є переломними у творчості В.Соловйова. Князь Трубецькой пише про болісне розчарування у теократичній ідеї, пов'язане з сучасною філософу дійсністю [14, с. 122–123]. У його творчості з'являється нота песимізму, навіть фаталізму. Як пише Бердяєв, він був повний апокаліптичного страху, пов'язаного зі зростаючою силою зла і наближенням кінця [1, с. 139]. Ідея вільної теократії для самого Соловйова стає свого роду утопією. У такому дусі він пише “Три розмови про війну, прогрес і закінчення всесвітньої історії” (1900). Особливе місце у цій книзі займає “Коротке оповідання про Антихриста”, у якому представляє своє бачення возз'єднання Церкви. У цьому оригінальному футуристичному оповіданні бачимо опис подій, що охоплюють

XX і XXI століття, наслідком яких є утворення Сполучених штатів Європи. На політичну арену виходить видатна людина, великий мислитель, письменник і політик, якого вибирають президентом, а згодом навіть проголошують римським імператором. Імператор оголошує мир на усьому світі і поступово підкоряє усю землю. Настає всесвітня монархія. Невдовзі розпочинаються реформи: імператор хоче ошчасливити усіх людей, а особливо християн, пропонуючи скликати собор. На цьому соборі Соловйов виділив три постаті, що представляли гілки християнства: старець Йоан від православ'я, папа Петро II і професор Ернст Паулі як представник протестантизму. Під час собору імператор питає, що для християн є найважливіше, аби мати можливість у чомусь допомогти. Всесвітній лідер бачить розгубленість головних представників християнства, тому сам починає пропонувати те, що було ближче для кожної окремої течії (протестантам – створення й фінансування інституту для вільного дослідження Біблії, православним – збереження усіх традицій, літургії, ікон і співу, католикам – повернення усіх прав і привілеїв папства). Імператор обіцяє дати це все з умовою визнання його єдиним покровителем християнства. На сторону володаря переходить більша частина вірних. Залишається мала група на чолі з Йоаном, Петром II і Паулі, до яких здивований імператор звертається вдруге. Від імені усіх старець Йоан погоджується прийняти його пропозицію тільки у тому випадку, коли сам імператор визнає віру в Ісуса Христа. Після напруженої паузи старець називає володаря світу Антихристом. Як наслідок протистояння на соборі гинуть Йоан і папа. Імператор призначає папою свого радника Аполлонія, який організовує возз'єднання християн. Однак, це не було правдиве возз'єднання Церкви, яке, за словами Соловйова, сталося вночі у пустелі. Після чудесного воскресіння лідерів християнства старець Йоан закликає до здійснення молитви Ісуса про єдність Його учнів. Потім Йоан і Паулі визнають першість Петра. Закінчується оповідання образом апокаліптичної війни й другим пришествям Христа [13, с. 154–191].

Це символічне оповідання, що нагадує притчу, виражає революцію, яка сталася в екуменічній думці Соловйова. Єдина церква Антихриста, що об'єднує увесь світ це ніщо інше, як теократична система самого автора оповідання. Отже, російський мислитель представляє дві моделі можливого об'єднання Церкви – фальшивий, що відбувається під протекторатом влади, і правдивий, як наслідок плану Божого і братнього примирення. Звідси можна зробити простий, але завжди актуальний висновок: жодна людська діяльність, скерована на возз'єднання християнства без Христа, вже сама в собі приречена на невдачу. Як з цього приводу писав Є. Трубецькой, “упадає все те, що не має абсолютного фундаменту” [14, с. 125].

Екуменічна думка Соловйова швидко поширилася на заході. Вже той факт, що його праця “Росія і вселенська Церква” була вперше опублікована у Парижі, вказує на певну зацікавленість цією проблематикою у західній Європі. Релігійна публіцистика філософа була відома папі Леву XIII, який схвалював ідеї Соловйова і позитивно характеризував його особу. Можна пригадати переписку з єпископом Штроссмаєром, якого також турбувала проблема єдності Церкви. Не зважаючи на це, його ідеї зустріли гостру критику не тільки серед православних, але й у католицьких середовищах.

Католицька Церква кінця XIX переживала кризу. Це був час, коли після I Ватиканського Собору (1869–1870 рр.) пріоритетною проблемою стає питання про примат папи римського і пов’язані з ним теологічно-правові аргументи. Почалася грандіозна полеміка, що взагалі не сприяла екуменічному діалогу. Захист російським мислителем інституту папства мав поважні історичні і богословські аргументи. Не дивно, що у такому контексті ідеї Соловйова як представника східної традиції мали велику вагу.

Крім питання примату єпископа Риму, були й інші причини, що не давали можливості Католицькій Церкві відкритися на діалог. Сама католицька наука про Церкву (екклезіологія) була досить категоричною щодо інших християнських конфесій. Католицька церква сприймалася як човен, на якому можна врятувати душу від смертельних хвиль цього світу. Як пише Н. Кочан, від моменту зародження екуменічного руху на рубежі XIX–XX аж до кінця понтифікату папи Пія XII (1939–1958) католицизм перебував поза цим рухом, розуміючи можливе об’єднання виключно як приєднання відлучених братів до правдивої Церкви Христової на засадах унії [5, с. 26].

Другий Ватиканський Собор (1962–1965) кардинально переглянув не тільки розуміння таємниці Церкви, але й ставлення до інших християнських спільнот. Папа Йоан XXIII, який скликав Собор, не раз нагадував: те, що нас ділить як учнів Христа, набагато менше того, що нас об’єднує. Папа Йоан Павло II, коментуючи значення Собору, вказує, що ця подія тільки відкрила шлях до об’єднання, на якому Церква зустріне багато труднощів не тільки доктринального характеру, але й культурного і соціального [3, с. 30, 32].

Отці II Ватиканського Собору подають таке розуміння Церкви: “Є одна Христова Церква (...), та, яку наш Спаситель після Свого воскресіння довірив Петрові, щоб він був її пастирем, доручаючи йому та іншим апостолам, щоб вони поширювали її та керували нею (...). Ця Церква, установа та організована у цьому світі як громада, існує в (*subsistit in*) католицькій Церкві, керованій наступником Петра і єпископами, які є в сопричасті з ним” [4, п. 816]. “Декрет про екуменізм”

(Unitatis redintegratio), прийнятий у 1964 р., підкреслює наявність у Католицькій Церкві усіх засобів спасіння і необхідність визнання керівної ролі Петра як голови апостольського собору [2, п. 2].

У цьому ж декреті, згадуючи прикрі факти поділів, вказано про спільну відповідальність за їх виникнення. Католицька Церква визнає наявність “багатьох елементів освячення та правди” поза її видимими межами. Це є “писане Слово Боже, життя у благодаті, віра, надія та любов й інші внутрішні дари Святого Духа та інші видимі прояви”. Катехізис Католицької Церкви додає: “Дух Христа послуговується такими Церквами і церковними громадами як засобами спасіння, сила яких іде від повноти благодаті та правди, що її Христос довірив католицькій Церкві” [2, п. 3].

У “Декреті про єкуменізм” дається характеристика християнських спільнот, що виникли внаслідок поділів. Виділяються дві категорії відокремлених конфесій: східні Церкви й Церкви і церковні спільноти на заході. Отці II Ватиканського Собору визнали близькість східних Церков до Католицької Церкви у вірі (більшість догматів було прийнято на спільних соборах), культурі (любов до Св. Євхаристії, вшанування Богородиці), збереженні апостольської сукцесії і багатій духовній спадщині. Особливо підкреслюється необхідність збереження східними Церквами власного устрою і традицій, що має стати умовою майбутньої єдності. Щодо західних Церков і спільнот, Собор визнає складність, пов’язану з суттєвими диференціаціями, які виникли як між ними і Католицькою Церквою, так і між ними. Передусім є різниця в інтерпретації істин Одкровення. Йдеться про розходження з віровченням Католицької Церкви щодо христології, сотеріології, екклезіології, а також участі Марії у ділі спасіння. Не зважаючи на теологічні протиріччя з цими конфесіями, Католицька Церква високо оцінює життя у вірі в Христа, благодать хрещення й слухання Слова Божого, що дають свої позитивні плоди [2, п. 14–23].

Усвідомлюючи Божу волю щодо повернення втраченої єдності, Другий Ватиканський Собор висуває власне розуміння і завдання єкуменічного руху, усі діяння й ініціативи котрого послуговують сприянню християнській єдності. По-перше, це усунення будь-яких стереотипів і необ’єктивних окреслень у відношенні до інших християнських спільнот, що не відповідають істині. По-друге, це діалог між експертами від кожної сторони, який має поглибити розуміння віровчення відповідних конфесій, а також їх характерних рис. Це дасть змогу різним християнським спільнотам ефективно співпрацювати у багатьох сферах а також брати участь у спільній молитві. Поступово, долаючи різні перешкоди, ці спільноти приймуть участь в Євхаристії як єдина і

неділима Церква [2, п. 4]. Так виглядає екуменічний процес у навчанні Католицької Церкви.

Необхідно згадати, що окрім постанов Собору, впродовж останніх сорока років було прийнято низку інших документів, пов'язаних з навчанням Церкви про екуменізм. Серед них – енцикліки Йоана Павла II (“*Slavorum apostolic*” (1985), “*Ut unum sint*” (1995), апостольське послання “*Orientele Lumen*” (1995), апостольський лист “*Novo millennio ineunte*” (2001), а також апостольська адхортація “*Ecclesia in Europa*” (2003). У дусі Собору відбулося багато екуменічних ініціатив, які започаткувала зустріч папи Павла VI з патріархом Афінагором I, яка увінчалася взаємним зняттям анафем.

Порівнюючи науку Католицької Церкви з релігійними ідеями Володимира Соловйова, треба перш за все звернути увагу на різницю у розумінні актуальної єдності Церкви. Для російського філософа Церквою було православ'я і католицизм на підставі містичної єдності цих двох традицій. Католицька доктрина натомість вказує на необхідність єдності з наступниками апостола Петра, тобто папами, як обов'язковий критерій повної єдності з самою Церквою. У цьому випадку, з такої повної єдності виключаються усі інші християнські Церкви і спільноти. На відміну від навчання Собору, Соловйов не розрізняє повну і неповну єдність з Церквою. Для нього будь-яка християнська спільнота є або частиною одного церковного організму, або взагалі до нього не належить. Отже, критерії приналежності до Церкви у Соловйова більш чіткі.

Соловйов, згідно з сучасним навчанням Католицької Церкви, визнавав близькість православ'я і католицизму у найважливіших елементах: догматичної основи, апостольського наслідування та збереження культу. Відповідним є його ставлення до протестантських течій. Подібно, як в оновленому католицизмі, Володимир Соловйов висуває такі засади повернення до єдності, як міжконфесійний діалог, усунення стереотипів тощо. Як Соловйов, так і II Ватиканський Собор, стверджують, що відповідальність за розділення несе кожна зі сторін.

Однією з головних проблем католицького екуменічного процесу є примат папи. Єдність з наступниками апостола Петра у католицькому вченні є знаком повної приналежності до Церкви. Соловйов визнавав необхідність такого духовного лідера, як папа, але більше акцентував на практичному значенні цього інституту. Щодо біблійних аргументів, російський мислитель вказував на “владу ключів”, передану Христом виключно Петрові [Мт., 16, 17–19]. Цей апостол мав бути гарантом єдності Церкви в усі часи, тобто приймати рішення, обов'язкові для усіх вірних, боронити церковну єдність від нав'язування чисто людських елементів, будувати Церкву на міцному фундаменті істинної віри. Соловйов був переконаний, що у керуванні Церквою на землі потрібна

жорстка централізація, тому інститут церковного Собору як найвищого органу влади його не влаштував [12, с. 345].

Фундаментальна екуменічна теза, що повністю об'єднує думку Соловйова з вченням Католицької Церкви, така: справа християнської єдності є передусім справою Божою. Усі людські зусилля, скеровані на повернення втраченої єдиної церковної спільноти, мають спиратися на міцний духовний фундамент. Не випадково Соловйов допускає можливість екуменічного руху без християнських мотивацій, а Собор особливо підкреслює потребу в молитві і внутрішньому наверненні. Підставою будь-яких екуменічних ініціатив не може бути ніщо інше, як тільки молитва Ісуса про єдність Його учнів [Іоан. 17, 21].

Особливе значення екуменічної думки В. Соловйова полягає в тому, що вона не підлягає одностороннім критеріям. Він ніколи не був офіційним виразником жодної християнської конфесії, залишаючись незалежним мислителем. Оригінальне розуміння релігійно-історичного процесу як об'єднання людства в одній Церкві може стати філософським підґрунтям для кожної християнської конфесії, зокрема католицизму. Актуальність екуменічних ідей Соловйова також у тому, що вони керують розум і волю на істинну християнську єдність і зречення егоїзму.

Наступним кроком у дослідженні проблематики може бути порівняння екуменічної думки Соловйова з доктриною і моделями єдності Церкви інших (як східних, так і західних) християнських конфесій.

Література

1. Бердяев, Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева [Текст] / Н. А. Бердяев // Сборник статей о В. Соловьеве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1994. – С. 136–166.
2. Декрет об экуменизме (Unitatis redintegratio) [Текст] // Документы II Ватиканского Собора. – М. : Паолине, 1998. – С. 143–160.
3. Иоанн Павел II. Шагнуть навстречу надежде [Текст] // Новая Европа. – 1995. – № 6. – Милан-Москва. – С. 17–38.
4. Катехизм Католицької Церкви [Текст]. – К., 2001. – 772 с.
5. Кочан, Н. И. Брестская уния и Украинская католическая Церковь в экуменической перспективе [Текст] / Н. И. Кочан // Логос – 1995. – № 50. – Брюссель-Мюнхен-Москва. – С. 26–57.
6. Лосев, А. Ф. Владимир Соловьев и его время [Текст] / А. Ф. Лосев. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 613 с.
7. Около-Кулак, А. Владимир Соловьев и католичество [Текст] / А. Около-Кулак // Символ – 1997. – № 38. – Париж. – С. 165–169.
8. Соловьев, В. С. Великий спор и христианская политика [Текст] // Три розговора. – М. : Издательство АСТ, 2007. – С. 191–347.
9. Соловьев, В. С. Догматическое развитие церкви [Текст] / В. С. Соловьев // О христианском единстве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1977. – С. 103–167.

10. Соловьев, В. С. Несколько объяснительных слов по поводу “Великого спора”, в ответ на примечания о. прот. Иванцова-Платонова [Текст] / В. С. Соловьев // О христианском единстве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1977. – С. 185–189.
11. Соловьев, В. С. О расколе в русском народе и обществе [Текст] / В. С. Соловьев // О христианском единстве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1977. – С. 3–34.
12. Соловьев, В. С. Россия и Вселенская Церковь [Текст] / В. С. Соловьев // О христианском единстве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1977. – С. 349–383.
13. Соловьев, В. С. Три розговора [Текст] / В. С. Соловьев. – М: Изд-во АСТ, 2007. – 349 с.
14. Трубецкой, Е. Н. Владимир Соловьев и его дело [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Сборник статей о В. Соловьеве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1994. – С. 100–125.
15. Трубецкой, Е. Н. Личность В. С. Соловьева [Текст] / Е. Н. Трубецкой // Сборник статей о В. Соловьеве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1994. – С. 62–99.
16. Przebinda, G. Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Włodzimierza Sołowjowa // Znak – 1986. – № 377–378. – S. 42–58.

Summary

Pal'chyk, Andriy. V. Solovyov's ecumenicity in the context of present Catholicism.

The present article is an approach to introduce V.Solovyov's ecumenical thought of the teaching of the renewed after Second Vatican Council of the Catholic Church through the analysis and comparison of the principal ideas of the Russian philosopher with the documents of the Council and the definition of its actuality.

Keywords: *ecumenism, the Church, Catholicism, dialogue, Second Vatican Council.*

Отримано 25.11.2011

УДК [130.2:37.013.73](477.54/.62)

Наталія РАДІОНОВА

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ: ДОСВІД СЛОБОЖАНЩИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена дослідженню ролі релігії у структуруванні мультикультурного соціуму на Слобожанщині ХІХ століття. Особлива увага приділяється аналізу міжконфесійних комунікацій, у просторі яких формувалися багатовекторні лінії міжетнічних відносин та міжконфесійних взаємодій. У статті доводиться, що звернення до історичного досвіду міжконфесійних відносин на Слобожанщині ХІХ століття сприяє розумінню сучасних етноконфесійних процесів в Україні.

Ключові слова: *релігія, етноконфесійність, мультикультуралізм, міжконфесійні відносини, Слобожанщина ХІХ століття.*

Постановка проблеми. Останнім часом в Україні відбуваються кардинальні духовні зміни, спричинені національним і релігійним відродженням, що в свою чергу ускладнюється викликами культурної

глобалізації. Саме тому вимагає перегляду питання співвідношення етнічного й релігійного чинників у розгортанні мультикультурного полілогу та самоствердженні українського етнорелігійного соціуму. Зауважимо, що його історичні передумови закладалися ще у XIX ст. саме на Слобожанщині, де у цей час структурувалося мультикультурне суспільство модерного зразка.

Аналіз актуальних досліджень. Окремі аспекти проблеми знайшли відображення в творах Д. І. Багалія, М. П. Кіби, Е. Котляра, А. С. Лебедева, К. Ф. Роммеля, С. Таранушенка, І. О. Шудрика та ін. Вони акцентували увагу на проблемі полікультурності та поліконфесійності регіону, з'ясовували деякі особливості духовного розвитку Слобожанщини. Незважаючи на це питання взаємозв'язок культурного й релігійного аспектів духовності краю ще далеке від достатнього висвітлення.

Мета дослідження. Стаття має на меті дослідженню ролі релігії у структуруванні мультикультурного соціуму на Слобожанщині XIX століття; особлива уваги приділяється аналізу міжконфесійних комунікацій, в просторі яких формувалися багатовекторні лінії міжетнічних відносин та міжконфесійних взаємодій.

Виклад основного матеріалу. Слід відзначити, що Слобожанщина – один із регіонів сучасної України, який в силу історичних обставин сформувався як зона інтенсивних контактів і взаємовпливів різних цивілізацій і культур. На території сучасної Слобожанщини умовно сходилися нечітко визначені кордони Московської держави, Речі Посполитої та Кримського ханства. В заселенні даного регіону брали участь росіяни, волохи, серби, калмики, грузини, євреї та ін. [10, с. 5–6]. Царський уряд усіляко сприяв переселенню українців на Слобожанщину. Однакові умови існування на території так званого “дикого поля” і майже однакові економічні, політичні й частково культурні інтереси переселенців заперечують будь-який етнокультурний примус.

Оскільки консолідація та зміцнення українського етносу на території цього регіону відбувалися у стиках із соціокультурним буттям сусідів інших національностей, – це вплинуло на формування толерантності відносно інших релігій та конфесій. Зазначимо, що серед перших переселенців майже не було поляків, а католики українського, російського чи іншого походження відійшли до православ'я. Однією із основних причин такого переходу історики вважають козацько-адміністративний поділ, який забороняв уніатство і католицизм. Він проіснував на Слобожанщині до кінця XVIII століття. Саме тому поляки-колоністи на території даного регіону почали з'являтися на початку XIX століття.

Отже, духовна і матеріальна культура цього регіону увібрала в себе найрізноманітніші прояви більше ніж двадцяти культурно-національних стихій. Велику роль у справі “зрощення” культур відігравало змінення одягу, їжі, обрядів, поширення змішаних шлюбів, а головне – освіта. Освіта на Слобожанщині, як і в Україні в цілому, традиційно була всестановою, відкритою для козацтва, духовенства, шляхти, дворян, міщан і навіть селян. Здавалось, повинні були б відбутися асиміляції й утворитися єдина панівна культура, як того вимагав царський уряд – російська. Але соціальний, культурний та духовний світ Слобожанщини XIX століття констатується як принципово мультикультурний.

Цікаво, чому створюються сприятливі умови толерантного ставлення до іншого, взаємодії, а не боротьби і придушення відмінних типів культур. Очевидно, в життєвому світі даної спільноти наявні певні елементи, які перетворюють повсякденність та виходять за її межі. На думку Ю. Габермаса, такими елементами є мистецтво та релігія. Засвоєння релігійних традицій заради самоідентифікації людини є невичерпним смисловим джерелом [11, с. 54–55]. Саме діалог культур робить людей різних конфесій толерантними. У цьому сенсі найбільш показовим, на нашу думку, є слобожанський регіон.

Загалом, людині притаманно пишатися своєю належністю до культури, а отже, здатністю сприймати світ у нормах своєї релігії. Адже світ релігійних уявлень – це певна школа мислення, норма розуміння та пояснення світу. Ще задовго до появи системи освіти релігія виконувала її функції, від яких не відмовляється і нині. Наприклад, церковно-парафіяльні школи у XVII–XVIII столітті були єдиним джерелом одержання початкової освіти для дітей всіх верств населення, а для селян та бідних городян – ця форма освіти лишалася єдиною до припинення існування парафіяльних шкіл на початку XX століття. У своєму розвитку церковно-парафіяльна освіта на Слобожанщині пройшла довгий шлях. В її історії виділяють два періоди: перший – друга половина XVII–XVIII ст. – народна церковно-парафіяльна школа, так звана “дяківська”, другий – XIX – початок XX ст. – офіційна церковно-парафіяльна школа.

Церковно-парафіяльні школи виникли як вияв релігійного та національного самоусвідомлення народних мас. Вони були народними – за мовою навчання, укладом життя та традиціями, створеними народом, і повністю відповідали його культурно-освітнім вимогам. Парафіяни любили й шанували школу, бо самі її організували та матеріально підтримували, обирали учителя-дяка, якого поважали і за вченість, і за моральні якості. Ці школи свідчили про тісний зв’язок парафіян із своїми священнослужителями. Населення Слобідської України брало активну участь у церковному житті та діяльності братств, а священнослужителі

у свою чергу піклувались про освіту й духовність народу. Згодом професор Харківського університету І. Ф. Тимковський (українець за походженням, у числі перших був офіційно затверджений на посаду професора – 1803 р., здобув репутацію висококласного талановитого фахівця у науковому світі ще до переїзду до Харкова, до речі, був єдиним дворянином з числа російських викладачів) згадував про особисте навчання у церковно-парафіяльній школі, описуючи шкільні уроки та звичаї. Програма традиційної української церковно-парафіяльної школи цілком задовольняла освітні вимоги, була церковно-слов'янською. Навчали граматиці (букварю), письму, читанню, восьмигласному церковному співу [1, с. 193]. Церковні школи були досить розповсюджені. Так у Харкові було п'ять шкіл при чотирьох церквах [1, с. 390].

На початку XIX століття старі парафіяльні (дяківські) школи замінили офіційними церковними школами. Але вони існували ще тривалий час, аж до 70-х років XIX століття, заважаючи введенню церковно-парафіяльних шкіл нового зразка, які мали успіх і підтримку лише там, де в основі навчального процесу зберігалися традиції дяківської школи, а викладання велося українською мовою [1, с. 192].

Отже, церковно-парафіяльні школи на Слобожанщині відіграли велику культурно-освітню й християнізуючу роль, сприяючи союзу між релігійною й світською культурою. Серед популяризаторів Біблії – талановитий педагог і звичайний священик із повітового містечка Валки – Василь Снесарев. Він володів кількома іноземними мовами, знав напам'ять Біблію та більшість священних видань. Його розповіді про Бога були зрозумілі бідним селянам. Навіть попечитель університету граф Северин Потоцький, відвідавши дивовижні уроки протоієрея Василя Снесарева, пропонував йому кафедру в університеті. Велику роль у становленні християнського світогляду на Слобожанщині відіграв Харківський колегіум. Православні викладачі та студенти колегіуму володіли також польською мовою, були знайомі з католицькими та протестантськими вченнями. Харківський колегіум, виникнувши з духовної єпархіальної школи, з самого початку був відкритим не лише для дітей духовенства, але й для всіх інших представників українського суспільства. Але з відкриттям університету та першої губернської гімназії колегіум перестав приваблювати світську молодь та перетворився в суто станову духовну школу для дітей дворянства.

Місцеве єпархіальне начальство пильно дбало про наповнення колегіуму учнями з дітей духовенства. Адже потреба в освіченому духовенстві була досить велика, особливо для боротьби з релігійним похилянням населення Слобідської України [6]. Зрештою, Харківський колегіум (з 1841 р. – Духовна семінарія) заклав основи богословсько-філософської традиції в регіоні. Ідеї православної культури широко

обговорювалися на Слобожанщині протягом всього XIX століття у релігійних й світських колах. В Харківському університеті існувала кафедра історії церкви та кафедра богослов'я, на яких у різні роки працювали такі вчені як В. Добротворський, Т. Буткевич, М. Остроумов, С. Продан. Проблемами філософії та богослов'я переймалися й викладачі інших кафедр університету: В. Надлер, Ф. Зеленогорський та ін. Були й такі, що прагнули зберегти православ'я незмінним, ізолювати його від впливу світської культури.

На початку XIX століття з відкриттям Харківського університету та з появою великих міських поселень на території Харківської губернії, досить швидко зростає кількість польського, німецького, литовського населення, яке починає жити громадами, зберігаючи рідну мову і побут. Поряд з масовою культурою православного християнства на Слобожанщині розвивається й римо-католицька духовна культура. Хоча впливи католицького Заходу на українські землі почалися задовго до польського завоювання, українці опиралися цим впливам, лише коли це загрожувало їхній національній та релігійній самобутності.

Але й православні братські школи, й Києво-Могилянська академія, в якій тривалий час навчався (1738–1741, 1744–1750) видатний філософ Слобожанщини Г. С. Сковорода, базували свою освіту на польсько-латинській літературі, будуючи навчальну систему з урахуванням західних стандартів. Як свідчить В. Нічик, ще Петро Могила доклав зусиль до того, щоб заснована ним колегія була на рівні західноєвропейських навчальних закладів, і щоб її професори і студенти були знайомі з досягненнями науки і культури інших країн [8, с. 26]. Очевидно, що римо-католицизм за певних історичних і освітніх умов (пригадаємо, що Харківський університет відкривався як пропольський, якісний склад його складала переважно іноземні професори – німці, серби, французи та поляки) мав своє місце у духовній культурі Слобідської України. Хоча римо-католицьких храмів не існувало на Слобожанщині майже до середини XIX століття, керівництво університету надавало в оренду католикам та лютеранам один із залів університету, що є аргументом на користь толерантного ставлення православних віруючих Слобожанщини до різних релігійних конфесій.

Тема конфесійної толерантності неодноразово звучить у споминах професора Роммеля. Наприклад, змальовуючи похоронну церемонію ректора Харківського університету професора Рижського, він пише: “Цього разу ми, іновірці, приєдналися до російського духовенства, яке в той час відзначалося особливою терпимістю” [9, с. 56–57]. Жалобну промову було виголошено на трьох мовах: латиною, російською та

французькою. Також Роммель у захваті описує “чудові голоси українського хору”. Церемонія наскільки була вражаючою, що “протестанти, за прикладом інших, цілували розп’яття” [9, с. 56]. Тож, досвід Слобожанщини показує, що діалог культур, вільне сповідування культурних та релігійних цінностей кожною етнічною групою є реально можливим.

Життєвий світ повсякденності Слобожанщини початку XIX століття демонструє широку політику визнання культурної та конфесійної особливості. Адже в основі тогочасного розуміння толерантності лежить ідея взаєморозуміння. Слід зазначити, що толерантність є однією із найактуальніших проблем сучасності. Зокрема, Є. Бистрицький зазначає, що “на відміну від класичного, модерного формування проблеми толерантності, сучасна філософія керується методологією утримання від суджень... Сучасна толерантність є терпимістю в ситуації паралельного існування з усім культурно та суспільно інакшим без насильницького уподібнення або ототожнення” [3, с. 85–87]. Тут важливо наголосити, що полікультурність пов’язана з різними відмінностями – етнокультурними, етнополітичними, релігійними, мовними тощо, які розвиваються в контексті модернізаційних процесів. Безумовно, можна погодитися з Є. Бистрицьким в тому, що “культурна особливість кожного, яка визначально збігається з його буттєвою належністю до цього культурного світу, традиції, системи цінностей, не може бути цілком врахована навіть у дуже розробленій системі загальних ліберально-демократичних цінностей та норм” [3, с. 6].

Зазначимо, що процеси полікультурного суспільства розвиваються на різних рівнях: глобальному, локальному, національному, субнаціональному та ін., що додатково актуалізує проблему “запобігання конфлікту” [3, с. 77–109]. Культурна глобалізація, в контексті якої розвиваються сучасні етноспільноти, впливає на хід етнонаціональних процесів, сприяє трансформації етнонаціональних культур. Зокрема, на наших очах європейські суспільства втрачають гомогенний характер і стають полікультурними. Цей процес зачепає відносини між етносами та релігіями, етносами і культурами, стилями життя, культурними орієнтаціями, традиційними й сучасними цінностями. Тож, звернення до історичного минулого, до традиції допомагає віднайти відповідь на питання, що зберігати і як зберігати? А також віднайти критерії цього збереження в умовах формування планетарно-інтегрованого людства. Слід зазначити, що досвід Слобожанщини XIX століття не тільки демонструє реальні практики культурного проникнення, культурне розмаїття (мультикультуралізм), релігійну мозаїчність та регіональний плюралізм але й володіє значними адаптивними можливостями. Тож, за умов сучасної глобалізації може розглядатися як універсальний

стабілізує механізм, який дозволяє досягти стабільності соціального організму, самозбереження, відтворення і регенерації етнічної культури і буття як системи [7].

Бібліографічні спомини професора К. Роммеля зберігають цінний матеріал до історії протестантської общини на Слобожанщині XIX століття. На початку XIX століття протестантизм у даному регіоні перебував у стані зародження. Як зазначає Роммель, “невелика протестантська община, до якої пізніше приєднався професор Шад, в чернецтві пастир Роман, – не мала свого пастора. Час від часу приїздив з Полтави євангельський проповідник та створював необхідні треби, такі як хрещення, заручення та ін. Для проповіді відводилася йому моя аудиторія. Згодом у Харків був назначений особий пастир” [9, с. 56–57].

У першій третині XIX століття у зв’язку зі зростанням чисельності міського населення польського походження був побудований перший одноповерховий костюл та утворена парафія (1832 р.). За свідченням М. П. Кіби, найбільша римсько-католицька парафія Східної України знаходилася у Харкові. Вона нараховувала 9 000 віруючих римо-католицького обряду [4, с. 98].

Цікаву сторінку духовного життя Слобожанщини XIX століття відкриває єврейська релігійна культура. Згідно з документальними свідченнями істориків, єврейські поселення на Слобожанщині беруть початок з кінця XVIII століття. Виниклий у XVIII столітті в Європі реформістський іудаїзм, який закріпив статус хоральної синагоги, набув широкого розголосу в освічених єврейських колах Слобожанщини. Як наслідок – політичні й соціокультурні перетворення в єврейському середовищі, які на початку XIX ст. приводять до переосмислення консерватизму іудейського канону. Разом з потужним розвитком реформістського руху закріплюється й статус Харківської хоральної синагоги. Харківські синагоги, особливо 2-а єврейська молішня, мали багаті книгосховища єврейської богословської та релігійної літератури. За станом на 1917 р., у місті діяло приблизно 20 синагог [5, с. 127].

Навіть зважаючи на те, що питання протестантів, римо-католицької церкви та історико-культурний феномен євреїв Слобожанського регіону XIX століття вимагають більш детального дослідження, можна зробити висновок, що на території даного регіону у XIX столітті поряд з християнським православ’ям співіснували релігійні культури різних конфесій. Вони проводили помітну культурно-освітню роботу. До того ж, із усього обсягу релігійної ідеології віруючі відбирають та засвоюють ті ідеї й уявлення, які більшою мірою відповідають умовам їх життя. Світ в свідомості людини відображається в єдності емоційних та інтелектуальних

моментів. На відміну від релігійної свідомості, для повсякденної свідомості характерний синкретизм, мозаїчне поєднання образів і уявлень з різних релігійних систем [2, с. 41–47]. Але намагання людини зрозуміти релігійний світ іншої культури зовсім не означає, що досягнувши взаєморозуміння культури стають тотожними. Більше того, для кожної культури важливою є своя релігія.

Як бачимо, на Слобожанщині XIX століття представники різних релігійних систем демонструють терпимість і толерантність завдяки можливості жити у власних соціокультурних формах буття без примусу до пошуків спільної екзистенційно-культурної основи, що на практиці проявлялося в паралельному існуванні з культурно та релігійно іншими в рамках одного соціального простору. Проте Слобожанщина XIX ст. має досвід і культурного ресентименту. У цьому контексті цікавим історико-культурним фактом є боротьба православної церкви з толстовством.

Толстовство як цілісне релігійно-філософське вчення виникає на теренах Російської Імперії в кінці 80-х р. XIX ст. та набуває досить широкого розповсюдження на Слобожанщині. Відомим послідовником вчення Л. М. Толстого був князь Д. О. Хілков. Він намагається на практиці реалізувати це вчення – починає вести селянський спосіб життя та повсебічно виступає з проповідями всеохоплюючої любові, добра, ненасильства. В кінці 90-х років XIX століття в селі Павлівка Сумського повіту Харківської губернії нараховувалося вже біля 350 толстовців. “Селяни повикидали ікони, перестали відвідувати храм, адже Бог – в людині. Бог – природа. І почали з неприязню ставитися до духовенства і світської влади” [12, с. 66]. Широкого резонансу релігійно-етичне вчення Л. М. Толстого і практика його реалізації, зокрема в Харківській й Полтавській губерніях, набуло на сторінках журналу “Вера и Разум”. За свідченням дослідника І. О. Шудрика, православна церква і царизм у розповсюдженні толстовства вбачали загрозу для існуючого ладу, тому вели з ним теоретичну й практичну боротьбу. У цій боротьбі активну участь брав журнал “Вера и Разум”, на сторінках якого з критикою вчення Л. М. Толстого виступали православні богослови та священники руської православної церкви. У Харкові були організовані богословські читання з критикою різних сектантських течій, зокрема толстовства [12, с. 64].

Висновки. Таким чином, в силу інтенсивних контактів і взаємовпливів різних культур та конфесій слобожанський соціум у XIX столітті зазнає знакової трансформації та характеризується появою нових форм організації культурних процесів і нових ціннісних орієнтирів, адже духовна і матеріальна культура цього регіону увібрала в себе найрізноманітніші прояви більше ніж двадцяти культурно-національних

стихій. Осмислення і усвідомлення національної, культурної та конфесійної багатоманітності даного регіону в контексті сучасних духовних перетворень у суспільстві, а також врахування історичного досвіду значно сприятиме розвитку конструктивного діалогу, розширенню міжконфесійних зв'язків і контактів.

Література

1. Багалій, Д. І. Історія Слобідської України [Текст] / Д. І. Багалій [передмова, коментар В. В. Кравченка]. – Х. : Дельта, 1993. – 256 с.
2. Борунков, Ю. Ф. Структура религиозного сознания [Текст] / Ю. Ф. Борунков. – М., 1971. – 147 с.
3. Ідея культури: виклики сучасної цивілізації [Текст] / Є. К. Бистрицький, С. В. Пролеєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець. – К. : Альтерпрес, 2003. – 192 с.
4. Кіба, М. П. Римо-католицька церква у Харкові [Текст] / М. П. Кіба // Кіба М. П. Культурна спадщина Слобожанщини : зб. наук. ст. за матеріалами міжнародної наукової конференції “П’яті слобожанські читання”, присвяченої 10-річчю незалежності України. – Харків : Курсор – 2003. – С. 123–132.
5. Котляр, Е. Харьковская хоральная синагога [Текст] / Е. Котляр. Истоки. Вестник Народного Университета Еврейской культуры в Восточной Украине. – Харьков : Еврейский мир, 1997. – Т. 1. – С. 117–138.
6. Лебедев, А. С. Духоборцы в Слободской Украине [Текст] / А. С. Лебедев. – Харьков, 1890 – 76 с.
7. Мельник, В. В. Полікультурність в контексті глобалізації: соціально-філософський аналіз [Текст] / В. В. Мельник // Зб. наук. праць. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : ЗДІА. – Вип. 22. – 2005. – С. 217–229.
8. Нічик, В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура [Текст] / В. М. Нічик. – К. : Укр. Центр духовної культури, 2001. – 252 с.
9. Роммель, К. Ф. Пять лет из истории Харьковского университета : воспоминания профессора Роммеля о своем времени, о Харькове и Харьковском университете (1785–1815) [Текст] / К. Ф. Роммель. – Харьков, 1868. – 111 с.
10. Таранушенко, С. Мистецтво Слобожанщини. XVII–XVIII ст. [Текст] / С. Таранушенко. – Харків, 1928. – 143 с.
11. Хабермас, Ю. Демократия, разум, нравственность [Текст] / Ю. Хабермас. – М., 1989. – 175 с.
12. Шудрик, І. О. Взаємовідносини руської православної церкви і толстовства в Слобідській Україні на межі XIX–XX сторіч (за матеріалами часопису “Вера и Разум”) [Текст] / Шудрик І. О. Культурна спадщина Слобожанщини. Збірка наукових статей за матеріалами міжнародної наукової конференції “П’яті слобожанські читання”, присвяченої 10-річчю незалежності України. – Харків : Курсор, 2003. – С. 64–68.

Summary

Radionova, Nataliya. Religion as factor of structuring multicultural society on Slobozhanschyna of the XIX of century.

The article is sacred to research of role of religion in structuring multicultural society on Slobozhanschyna of the XIX of century. The special attention is spared to the analysis of inter religious communications, the multivectorial lines

of interethnic and inter religious relations of co-operations were formed in space of which. In the article proved, that address to historical experience of inter religious relations on Slobozhanshyna of the XIX of century, assists understanding of modern ethnoreligious processes on Ukraine.

Key words: religion, ethno religiousness, multiculturalism, interreligious relations, Slobozhanshina of the XIX cent.

Отримано 25.11.2011

УДК 322

Віктор СУХОНОС

КРИМІНАЛЬНЕ ПРАВО ТА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ

Стаття присвячена актуальній проблемі ставлення церкви до діяльності правоохоронних органів і кримінального права безпосередньо під час розбудови незалежності в Україні.

Ключові слова: вбивство, перелюб, крадіжка, злочинність, церква, закон, покаєння, священнослужитель, гріх, покарання, тоталітарні культи.

Постановка проблеми. Загальним принципом, що встановлений у християнській релігії, є покірність вищій владі, хоча гріховність людини, як правило, призводить до скоєння нею злочинів, в тому числі таких тяжких як вбивства, крадіжки, бандитизм, розбій, грабїж та ін. Щоб попередити скоєння цих та інших злочинів, держава створює правоохоронні органи, суди, місця відбування покарань, метою яких є попередження, профілактика, розслідування злочинів і покарання винних з метою їх перевиховання. Водночас, на наш погляд, завдання попередження злочинності і перевиховання осіб, які скоїли злочин, стоїть не тільки перед зазначеними органами, а й суспільством та соціальними інститутами, зокрема церквою.

Аналіз останніх досліджень. Кожний християнин, який ходить до церкви, неодноразово чув, як священник наставляє людей на необхідності поваги один до одного, в тому числі до підозрюваних, обвинувачених, а також осіб, які намагалися вчинити злочин. Таким особам держава повинна гарантувати конституційний захист і неупередженість суду. Церква засуджує різні форми тиску і приниження осіб, що знаходяться під слідством, і підсудних [9, с. 143–190].

Різні точки зору з цього питання опубліковані у працях представників різноманітних конфесій. Так, А. Деркач стверджує, що церква не має права порушувати таємницю сповіді, навіть з метою допомоги правоохоронним органам у розкритті злочину [4, с. 120–121]. Цікаво те, що він проводить паралель між таємницею сповіді за церковним законом та таємницею усиновлення дитини за державним законом. А чи рівні за

своїм значенням та змістом порушення цих законів? Вважаємо, що ні. Безумовно, священник повинен проявляти чуйність до осіб, які на сповідах розповіли, що скоїли, або хочуть скоїти злочин. Водночас він, не розкриваючи таємниці сповіді, зобов'язаний зробити все, щоб попередити ще не скоєний злочин та вжити усіх заходів, щоб про скоєний злочин стало відомо правоохоронним органам від самого злочинця.

Якщо священник бачить, що всі його наміри не мають впливу на злочинця, то він, не розкриваючи таємниці сповіді, повинен попередити особу, життя якої в небезпеці. У випадках, коли священник вагається з прийняттям рішення, йому потрібно, на наш погляд, звернутися до єпархіального архієрея.

Дехто може заперечувати викладене і стверджувати, що будь-який громадянин України повинен повідомити відповідну службу, якщо йому стало відомо про вже скоєний злочин або якщо людина готується до вчинення злочину. Проте дане твердження суперечить Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації", який у ст. 35 передбачає, що ніхто не має права вимагати від священників відомостей, які вони отримали під час таємної сповіді [5].

Мета зазначеної статті полягає в тому, щоб на основі порівняльного аналізу кримінального і релігійного законодавства показати необхідність їх тісної взаємодії.

Виклад основного матеріалу. Досягнення поставленої мети необхідне і тому, що Кримінальний кодекс (далі – КК) і Кримінально-процесуальний кодекс України (далі – КПК) до 2001 р. ніяких винятків при допиті священослужителів не передбачали, що негативно відбивалося на авторитеті останніх, особливо серед пастви. І лише після внесення змін до КПК, які набрали чинності з 21 червня 2001 р., священник на законних підставах міг відмовитися від свідчень, що були отримані під час таємної сповіді (ст. 69.1.1 КПК) [8].

Зазначене певною мірою полегшило священникам виконання своїх обов'язків, адже канонічне право забороняло їм розголошувати відомості, які вони отримали під час таємної сповіді. За це вони могли бути навіть позбавлені сану священослужителя. Інколи, на практиці, виникає питання: якщо священник все таки заявляє, що було скоєний злочин, що має робити слідчий? Допитувати священника як свідка недоцільно, тому що з вищезазначених причин його свідчення протизаконні і доказами не можуть бути. На наш погляд, інформацію священника слід використовувати при проведенні оперативно-розшукової роботи під час розкриття злочину. Отже, у ст. 69 КПК слід записати: "Не підлягають допиту як свідки священослужителі щодо відомостей, які вони отримали під час таємної сповіді".

Велике значення для боротьби зі злочинністю має профілактика і припинення злочинів, які можуть проводитися різними засобами, у тому числі і з застосуванням сили. Останнє є спірним питанням не тільки у соціальній філософії, а, як ми бачимо, і в християнській культурі в цілому. Як зауважував митрополит Антоній (Храповицький), у Новому Заповіті немає дозволу застосовувати силу в боротьбі зі злом, хоча немає і прямої заборони [2, с. 217].

Певний інтерес викликає той факт, що кримінальне законодавство допускає застосування сили, щоб попередити злочин (необхідна оборона). Представники церкви і раніше, і зараз обговорювали цю проблему. Так, у свій час Антоній задавав питання: “Чи може християнин, залишаючись християнином, допускати насильство в досягненні благих цілей?” [2, с. 217]. Однозначної відповіді на це запитання немає і зараз. Одні стверджують, що християнство і насильство разом існувати не можуть, інші – якщо насильство переслідує шляхетні цілі (захист батьківщини, осіб від злочину тощо), то воно має право на існування.

У XIX ст. Іммануїл Кант у своїй праці “Про вічний мир” стверджував, що “просвітлений розум” допоможе вирішити всі проблеми суспільства. Насильство, взагалі, і війна, зокрема, оголошувалися пережитком стадії тваринного розвитку людини, яка в майбутньому сама по собі відіме.

Якщо прийняти таку позицію, то слід погодитися з тим, що держава не потрібна, тому що вона не може обійтися без армії і правоохоронних органів, діяльність яких пов’язана із застосуванням сили. Відомий російський письменник Л. М. Толстой також вважав застосування сили недоцільним. Він писав, що “неможливо в один і той же час сповідувати Христа-Бога, основою вчення якого є непротилежність злочину, і свідомо і спокійно працювати задля запровадження власності, судів, держави, воїнства, породжувати життя, супротивне вченню Христа” [10, с. 322].

В полеміці православних пастирів та філософів, які за чи проти застосування насильства, автор поділяє думку І. Ільїна. В його праці 1925 р. “Про протилежність злу силою” за допомогою логічного аналізу, переконливо доводиться, що не всяка несправедливість є у власному розумінні гріх і не всяке застосування сили у боротьбі зі злом можна називати насильством. “Шлях сили і меча не є правильний шлях, – констатує І. Ільїн – але в тому й полягає основна життєва трагедія людини, що з ситуації, яка ставить його перед лицем агресивного лиходійства, він не знаходить ідеального виходу” [6, с. 204]. Тому про людину, яку узяла “меч в ім’я Божої справи”, а разом з мечем “тягар смерті і тягар убивства”, можна стверджувати, що “в цьому виході, в цьому

героїчному розв'язанні основної трагічної дилеми він не праведний, але правий" [6, с. 208].

На наш погляд, така переконливість аргументів І. Ільїна перед доводами пацифістів полягає насамперед у його глибокому реалізмі та розсудливості. Водночас слід зазначити, що практично кожен з християн знає тексти Священного Писання, де записано, що "Христос навчав не мечу, він навчав любові", проте жодним словом не засудив і меча. Тому можна погодитися з висновком І. Ільїна: "Якщо об'єднати все державне начало примусу і припинення в образі воїна, а начало релігійного очищення в образі монаха, то вирішення проблеми виявиться у вбачанні їх взаємної необхідності одного для другого" [6, с. 219]. Виходячи з цього можна стверджувати, що застосування сили до злочинця з метою попередження злочину і настання шкідливих наслідків навіть християнином – місія шляхетна і не підлягає засудженню, якщо вона здійснена у межах закону.

Релігійне законодавство, як і світське, передбачає заходи щодо попередження злочинів. Так, соціальна концепція РПЦ пропонує священикам при проведенні таємної сповіді осіб, що скоїли злочини, як безперечну умову звільнення від гріха необхідно пропонувати злочинцю перед Богом відмовитися від продовження злочинної діяльності і покаятися [9]. Тільки таке ставлення до віруючого змусить останнього повернутися до нормального життя.

Певний інтерес викликає і взаємозв'язок релігійного законодавства з кримінальним. Так, згідно із законом кожна особа, яка скоїла злочин, має понести справедливе покарання, яке має на меті перевиховати людину, а також захистити суспільство від злочинця.

Щодо держави, то вона не має бути суддею для особи, яка порушила закон, а повинна думати про її душу. Тому необхідно покарання розуміти не як помсту, а як засіб очищення душі від гріха. Це дає можливість особі, яка скоїла злочин, повернутися у суспільство з очищеною душею і світлими помислами. Сам факт будівництва у місцях позбавлення волі церковних храмів, обладнання кімнат для відправлення служби, проведення пасторських співбесід та інші заходи повинні розцінюватися з позитивної сторони, тобто як профілактика злочинів. Скасування смертної кари дає можливість для пастирів працювати з особами, що скоїли злочин, а для останніх можливість покаяння. Можна погодитися з релігійним законодавством в тому, що покарання смертю не має виховного характеру, а судову помилку робить невинною.

Кримінальне законодавство передбачає відповідальність за незаконне утримання, осквернення і знищення релігійних святинь, пошкодження релігійних споруд чи культових будинків (ст. 179 КК), перешкоджання здійсненню релігійного обряду (ст. 180 КК), посягання

на здоров'я людей під приводом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів (ст. 181 КК) [7, с. 120–123] та ін. Міра покарання за даними статтями різна, але достатня, щоб за допомогою церкви вплинути на свідомість злочинців, спонукаючи їх до покаяння.

Велику допомогу державі надає церква у боротьбі з новітніми релігійними культами (у церковно-православній та пібліцистичній літературі нерідко фігурують назви “деструктивні релігійні секти” і “тоталітарні культи”, хоча таких назв немає в жодному правовому документі). Виникає запитання: які це за об'єднання? Академічне релігієзнавство визначає їх так. Це релігійна або містична організація, діяльність якої супроводжується порушеннями громадського порядку, негативним впливом на здоров'я та гідність людей та іншими антиконституційними проявами, які порушують права і свободи людини та громадянина. Такою організацією було, зокрема, “Велике біле братство”.

“Тоталітарний” культ – це релігійна або містична організація, яка характеризується безмежною владою духовних лідерів, жорстокою дисципліною, великим впливом на психіку adeptів, релігійним фанатизмом осіб, які покинули цей культ [1, с. 126–138].

Державі дуже складно протистояти цим явищам, тому що зазначені секти прикриваються релігійною діяльністю, в них відправляють свої духовні потреби певні громадян. Проте це може зробити церква, яка роз'яснюючи мирянам сутність зазначених нетрадиційних сект, намагається припинити їх діяльність.

Водночас, Закон “Про свободу совісті та релігійні організації” захищає права і законні інтереси релігійних організацій на принципах всебічної рівності релігій, віросповідань і релігійних організацій перед законом, якщо вони діють в рамках закону [5]. Проте слід зазначити, що керівники таких об'єднань усіма способами намагаються зареєструвати його.

Держава має право відмовити в реєстрації релігійного об'єднання, якщо для цього є підстави. Наприклад, можна зробити запит щодо нього в органах місцевого самоврядування, у судовому порядку припинити його діяльність, якщо воно порушує законодавство України, зокрема примушує громадян до невиконання своїх конституційних обов'язків. Так, у судовому порядку була припинена діяльність всім відомого релігійного об'єднання “Велике біле братство”. Його лідери Ю. Кривоногов і М. Цвігун були засуджені за розбій при захваті Софіївського собору у м. Києві (ч. 5 ст. 187 КК), організацію масових заворушень (ст. 294 КК), умисні тяжкі тілесні ушкодження (ст. 121 КК), посягання на здоров'я людей під приводом проповідування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів (ст. 181 КК) до різних строків позбавлення волі [3].

Характерно, що священослужителі не тільки впливають на волю громадян під час відправлення молебнів чи таємної сповіді з метою законслухняності, а й, проаналізувавши незаконні дії “тоталітарних сект”, пропонують державі певні рекомендації. Так, архієпископ Бориспільський, вікарій Київської митрополії Антоній, який у свій час запропонував ознаки таких понять, як “деструктивність” або “тоталітарність сект”, зазначає, що за основу треба брати не їх вірування, а методи діяльності, а саме:

- нанесення шкоди здоров’ю громадян або загроза їх життю;
- використання у релігійній практиці гіпнозу, зомбування, кодування тощо;
- порушення сімейних та соціальних зв’язків громадян;
- порушення діючого релігійного та іншого законодавства;
- підривання основ загальноприйнятої моралі і моральності;
- псевдорелігійна практика, що спрямована на обов’язкове стягнення матеріальних засобів і коштів на користь організації чи її керівництва;
- використання під час агітації громадян шахрайства;
- розпалювання міжрелігійної ворожнечі, що спричинює шкоду честі і гідності людини, членам інших конфесій;
- релігійна практика, спрямована на дестабілізацію громадянського суспільства, загрозу національній безпеці;
- використання під час релігійної практики методів, що дозволяють контролювати свідомість;
- релігійний вплив на неповнолітніх всупереч волі батьків;
- використання свого статусу для прикриття нерелігійних видів діяльності [12].

Служба безпеки України на додаток до методів архієпископа Антонія розробила і запропонувала ще 10 своїх ознак новітніх релігійних культів (у церковно-православній літературі, як зазначалося, зустрічається назва “деструктивні чи авторитарні секти”), а саме:

- обов’язкова наявність “гуру”, на якого перенесені ознаки святого “джерела”;
- жорстка ієрархія;
- філософські і релігійні концепції не мають значення;
- формування великої залежності від “секти” та вчителя тощо.

Як правило, схема роботи такого об’єднання з залучення громадян поділяється на три етапи. Перший етап – це показна любов до претендента, завищення його самооцінки і створення у нього ілюзії “ідеальної сім’ї”, в яку він потрапив. Другий етап спрямований на зміну світогляду претендента. І якщо все йде за планом, на третьому етапі претендента,

як правило, переконують відмовитися від майна на користь громади, а інколи і “гуру”. Як бачимо, загальним для зазначених віровчень є:

- претензія на “харизматичне” керівництво та істину в останній інстанції;
- повна нетерпимість і неповага до традиційних релігій і національно-духовних цінностей;
- зовнішня благопристойність: усі культові новоутворення виголошують винятково благородні цілі;
- приховування реальної мети і наслідків діяльності;
- наявність доктрин для внутрішнього користування і зовнішнього світу;
- жорстокий “захист” своїх членів від отримання іншої інформації;
- перекручування святих текстів, пристосування їх до своїх догм;
- використання техніки контролю свідомості з метою розповсюдження серед членів “культового менталітету”, а саме: переконування, що ціль виправдовує засоби; “тоталітаризація” світогляду, в якому групові ідеї домінують над особистостями; розповсюдження різних страхів (фобій); пряма або прихована залежність від лідерів культу на психологічній, фізичній або фінансовій основі; підтримання елітарної ментальності за рахунок постійного і невід’ємного обов’язкового залучення до об’єднання нових членів; політичний інтерес лідерів, тобто бажання мати своїх агентів у владних структурах; використання спеціальних словників “ключових слів” (“культурна мова”), що має особливе значення для членів об’єднання. Його лідери прекрасно розуміють, що той, хто контролює мову людини, той контролює її думки [12].

Висновки. Слід зазначити, що боротьба з деструктивними діями зазначених об’єднань як з боку місцевої влади, так і правоохоронних органів ведеться не наполегливо та відокремлено. Прокуратура позбавлена ролі координатора правоохоронних органів у боротьбі зі злочинністю, в тому числі на релігійному ґрунті. Слідчі прокуратури розслідують справи зазначеної категорії згідно з підслідністю. СБУ у рамках своєї компетенції вживає заходи щодо виявлення, попередження та недопущення злочинів, які належать до її підслідності. Міліція також вживає певних заходів, що не суперечать її статуту.

Але характерно, що з церквою ніхто цю роботу не координує, а якщо інколи таке і трапляється, то, як правило, до кінця справа не доводиться. Наприклад, “Свідки Ієгови” у нашій області розповсюджують серед осіб похилого віку свою літературу. Причому вони так розподілили між собою територію відповідно до адміністративно-територіального поділу області, що їх шляхи не перетинаються і вони один одному не

заважають. І, як М. М. Цимбал підкреслює, що аналогічно вони працюють і в масштабах країни [11]. Отже, перед суспільством стоять важливі завдання в плані профілактики правопорушень, пов'язаних із діяльністю різних конфесій.

Література

1. Академічне релігієзнавство : підручник / за ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Антоний (Храповицкий), митр. Собрание сочинений: в 3 т. / митр. Антоний (Храповицкий). – Казань, 1900. – Т. 3 : Статьи философские и критические. Ч. 1, 2. – 642 с.
3. Гражданская прокуратура Украины : Новости [Электронный ресурс] // Режим доступа : <http://www.prokuratura.org.ua/modules/news/index.php?newsid=1429>
4. Деркач А. А. Государственно-церковные отношения. – К. : Киевская Духовная Академия, издательский отдел УПЦ, 2009. – 320 с.
5. Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – Ст. 283.
6. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Собрание сочинений: в 10 т. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 5. – 555 с.
7. Кримінальне право України: особлива частина / за ред. В. Я. Тація, В. В. Сташиса, М. І. Бажанова. – К. : Юрінком Інтер, 2002. – 496 с.
8. Кримінально-процесуальний кодекс України. – К. : Паливода А.В., 2005. – 200 с.
9. Основы социальной концепции РПЦ. – К. : Киевская Духовная Академия, УПЦ, 2009. – С. 143–190.
10. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Полное собрание сочинений : В 90 т. / Л. Н. Толстой. – М., 1957. – Т. 23. – С. 304–465.
11. Цимбал М. М. Деякі питання кримінально-правової характеристики організаторів злочинних груп у галузі віросповідання // Роль православних духовних цінностей у формуванні національної свідомості та громадянської позиції сучасної молоді : Матеріали III міжнародної науково-практичної конференції (25 листопада 2005 р.). – К. : Вид-во МАУП, 2006. – С. 194–196.
12. Щеткина Е., Панько Т., Вовнякова М. Ваш апокалипсис на каждый день // День. – № 27 (656), 14–20 июля 2007. – С. 18.

Summary

Victor Sukhonos. Criminal law and the Church in Ukraine.

The article is devoted to the actual issue of the attitude of the church to law enforcement agencies and criminal law directly in the development of Ukraine's independence.

Key words: *murder, adultery, theft, crime, the Church, the law, repentance, priests, sin, punishment, new religious cults.*

Отримано 25.11.2011

Розділ 3

КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 1(091)

Світлана **БЕРЕЖНА**

ПОЛІКУЛЬТУРНЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ІСТОРИЧНІ ОСВІТНІ КОНСТРУКТИ

В статті розглядається зміна парадигми історичного пізнання в умовах полікультурного суспільства. Звертається увага на переорієнтацію вивчення історії з “макрорівня” на “макрорівень”. Зроблено висновок про важливу роль історичного пізнання в формування полікультурного суспільства.

Ключові слова: історичне пізнання, полікультурне суспільство, історична пам'ять, мікроісторія.

Постановка проблеми. Становлення громадянського суспільства в Україні активізувало проблему балансу між національною ідентичністю та культурною різноманітністю. Кожна етносоціальна група, що проживає в Україні, має свою культуру, яка збагачує та урізноманітнює українську національну, звідси можна говорити про Україну не лише як про поліетнічну державу, а й як про полікультурну. В таких умовах належне місце належить історичному пізнанню, де кожна етнічна, культурна та релігійна група сприймається рівнозначна та рівноправна. Таке ставлення необхідне для подолання зверхнього ставлення однієї групи до іншої, дискримінації, расизму, шовінізму та націоналізму.

Подібна ситуація спостерігається також в Європі. За дуже малим включенням, європейські країни характеризуються етнічним, мовним, культурним різноманіттям та/або релігійним розмаїттям. Територіальні кордони не співпадають із населенням, яке є неоднорідним за культурними, мовними та релігійними ознаками. В деяких випадках, меншини жили тут дуже давно, з тих часів, коли іще не утворились сучасні європейські держави. В інших випадках, вони перебрались сюди не так давно, в результаті війни, зникнення або занепаду імперій, анексії, переслідувань або політичної чи економічної міграції.

Тому, не випадково у ствердженні принципів міжкультурного та міжконфесійного діалогу в сучасному суспільстві особлива роль

належить історичному пізнанню. Саме історія пропонує вирішення одного з найважливіших завдань: виховання толерантності, формування міжкультурної особливості, яка поважає права і свободу інших людей і здатна жити в складному, багатогранному світі, що динамічно розвивається.

Аналіз актуальних досліджень. Питанням полікультурності в історичній освіті присвячені роботи таких вчених як: Д. Бенкс, К. Грант, Р. Кохена, Л. Роса. Науковці звертають увагу на зміну парадигми вивчення історії з монокультурної стратегії на полікультурну спрямованість в добу постмодерну.

Метою нашої роботи є аналіз ефективності розвитку історичного пізнання в сучасних умовах прогресивних змін. Реалізація поставленої мети передбачає вирішення наступних **завдань**:

- здійснити концептуалізацію дослідницького інструментарію доби постмодернізму;
- визначити методологічні засади реконструкції історичних концепцій;
- дослідити історико-філософські основи сучасних історичних концепцій в умовах формування полікультурного суспільства.

Аналіз розвитку історичної науки в добу постмодерну дозволяє окреслити декілька підходів:

1. Перший – від історії народів до історії народів, що мешкають в державі.
2. Другий підхід – спрямований від історії спільнот до історії відмінностей.
3. Третій – характеризується розвитком від однолінійності до мультиперспективності в історії [5, с. 44].

Виклад основного матеріалу. В розвитку історичної освіти в умовах полікультуризму існує декілька проблем:

- спрощене розуміння сутності історичного пізнання;
- хибні думки щодо однорідності культури етнічних меншин;
- домінування етноцентристичних переконань про те, що культура більшості є кращою за інші і має бути взірцем для представників інших культур.

Це пов'язано з тим, що традиційно країни, як старі, так і лише сформовані, відповідали на різноманіття ігноруванням відмінностей і концентрацією на спробах створення загальної національної ідентичності. А історії завжди відводилась важлива роль у цьому процесі. Її роль тут бачиться у представленні минулого з однієї перспективи – домінуючої культурної, етнічної або релігійної групи. Таким чином, мешканців певної країни змушують ідентифікувати себе виключно із

амбіціями, боротьбою та тріумфами цієї групи. Полікультурний діалог в історії тут вважається не більше ніж засобом, яким одна група поглинається культурою іншої. Його метою стає наступне осмислення: як збільшити та продовжити вищість домінантної культурної групи у країні.

Цей принцип був прийнятий, наприклад, у США на початку їх розвитку. Імігранти до США, яким би не було їхнє походження, мали прийняти нову ідентичність – стати американцями. Д. Адамс заявляв: “Вони мають покинути свою європейську оболонку і ніколи до неї не повертатись... Вони повинні дивитись вперед, на своє благополуччя, а не назад, на своїх предків”.

Альтернативною відповіддю сучасного історичного пізнання стає відображення тієї реальності, що індивіди мають не одну, а декілька ідентичностей, що культурне розмаїття слід вітати, а не придушувати, що воно збагачує, а не послаблює і що сприяння єдності і почуття національної ідентичності в середині країни не означає, що її громадяни мають ігнорувати свої різноманітні культурні, релігійні, етнічні, соціальні та інші ідентичності.

Але в даному випадку ми не можемо уникнути розгляду суперечливих та чутливих питань. На жаль, минуле дає нам цілий спектр питань: голокост, етнічні чистки, погроми, рабство, злочини війни, колабораціонізм з окупаційними силами, порушення угод, депортації, ставлення до робітників-мігрантів та біженців, військова окупація, порушення прав людини, релігійні переслідування та сектантські конфлікти, тощо. В історії кожної країни є перелік таких питань.

Найбільш чутливі питання в сучасній історії пов’язані з тим, як люди визначають себе і свої права як членів національної, культурної, релігійної чи етнічної групи. Ці аспекти історії, які стосуються національної чи колективної гордості, чи болю, найімовірніше будуть і чутливими, і суперечливими. Деякі науковці вважають, що події, які сприймаються іще гірше через страх, що згадування може відкрити старі рани та поновити поділи певної частини суспільства. З іншого боку, періоди завоювань, слави та панування можуть знову ж таки бути чутливими, оскільки вони можуть визначити ставлення до сусідів, яке не сприятиме толерантності і миру.

Ми погоджуємося із висловлюванням М. Рудь, яка вважає, що “сучасна соціально-культурна ситуація в Україні характеризується глибоким переосмисленням минулого, активізацією історичної пам’яті як невід’ємної частини суспільної свідомості, загального процесу формування громадянського полі культурного суспільства, у ході якого

переборюється відчуженість особистості не тільки від влади і власності, але й від своєї культури, мови, традицій, звичаїв, релігії”.

Особливістю історичного пізнання в сучасному полікультурному полі є те, що воно допомагає зрозуміти наслідки впливу однієї культури на іншу, їх становлення й розвитку у часі та просторі.

Одним із основних аспектів формування історичного пізнання в полікультурному суспільстві стає проблема конструювання історичної пам'яті. Науковці виділяють її різні назви: “колективна пам'ять”, “публічна пам'ять”, “соціальна пам'ять”, “дифузна пам'ять”.

Марія Феретті вказує: “Пам'ять – та головна структурна складова, що наділяє суспільство уявленнями про власну ідентичність, дозволяє йому вписатися в значний проміжок часу, в традицію” [4].

Світобачення епохи сучасниками, в більшості випадків, відрізняється від тих уявлень, що складають колективну пам'ять.

Науковці виділяють три головних блоки колективної пам'яті: історичний, середньотерміновий (як, вважають, він є характерним для ХХ ст.), актуальний (постав у останні двадцять років). Але велике значення для формування історичної пам'яті має віддаленість епохи [3].

“Історична пам'ять” є сукупністю найбільш стійких психологічних компонентів; разом з тим вона змінюється під впливом нових подій, радикальних процесів, соціальних змін, моральної та культурної еволюції суспільства.

Образ національних героїв формувався, трансформувався, в історичній пам'яті в українському суспільстві в залежності від історичного досвіду, зміни реалій повсякденності та ідейно-політичних та соціально-психологічних зрушень. Існують об'єктивні (економічні, політичні) та суб'єктивні фактори становлення образу національного героя.

Суб'єктивний бік історичного пізнання-формулювання принципів та з'ясування стереотипів, оцінка змісту та переоцінка цінностей, що окреслювалась інтелектуалами, особами, що виконували не тільки ідеологічні, але й просвітницькі, освітні функції.

Як вказують дослідження: “взаємодія між народом та елітою, що відрізняється за змістом і контекстом, сприяє формуванню складного комплексу публічної колективної пам'яті, яка дозволяє інтерпретувати минуле нації та моделювати її бажане майбутнє”.

Але прагнення затвердити національні цінності в історії часто призводили до насильства, наслідками яких ставали агресивний сепаратизм та тероризм. Тому, мирне співіснування різних культурних цінностей є не лише необхідною умовою мирного розвитку цивілізації, а й її виживання.

Важливим інструментом внутрішньої політики стає міф. Підйом національної самосвідомості супроводжується появою національних стереотипів. Спостерігається “героїзація” історії.

У. Альтерматт підкреслював, що для постсоціалістичних країн на сучасному етапі “... націоналізм слугує псевдорелігійним опіумом для народу, дезорієнтованого та потерпаючого від потужних посткомуністичних трансформацій” [1, с. 306].

Зростання націоналізму пов’язане з таким проявом, як етноцентризм. Дослідники вказують: “Етноцентризм – схильність і прагнення людини оцінювати всі життєві і культурні явища крізь призму своєї етнічної групи, яка вважається еталоном найдосконалішого у всіх відношеннях”. Особливо це помітно в підручниках з історії України сер. 90-х рр. ХХ ст. Наслідком стає поширення проявів “полікультурної сліпоти” та мікроконфліктів на міжетнічному ґрунті.

Аналіз підручників показує, що концепція історичного пізнання спирається на розвиток титульної нації, історія інших народів, що мешкають на території держави, згадується випадково.

При такому підході ми отримуємо досить зменшений варіант історії. Значні її складові залишаються поза межами вивчення.

Ми розуміємо, що пізнання історії не може значно змінити ситуацію у суспільстві. Але коректно побудована історична освіта, що враховує інтереси всіх представників полікультурного суспільства може внести значний внесок в гармонізацію міжетнічних та міжкультурних взаємовідносин.

Як свідчить досвід останніх десятиріч, незбалансована політика у відношення нечисельних націй, їх культурних особливостей веде до значних соціальних деформацій, що несе помітні негативні наслідки.

Тому, важливе місце в історичному пізнанні належить конструюванню діалогу культур з метою формування толерантності в міжетнічних взаємовідносинах.

В сучасній історичній освіті дуже часто спостерігається консервативна традиція, яку досить важко змінити.

Однак, кардинально ця ситуація повинна змінитися лише у випадку прийняття державою офіційної політики підтримки полікультурності суспільства.

Це дозволить її членам зберігати їх культурну ідентичність, що, як свідчить світовий досвід, не суперечить політичним та економічним рамкам цього суспільства.

На початку ХХІ ст. створення державами національної ідентичності нетитульної нації пов’язано із значними перепонами.

Ці труднощі особливо помітні в тих випадках, коли в державі мешкає декілька етнічних, релігійних або лінгвістичних груп. Питання розвитку історичної освіти в даному суспільстві розвивається тільки шляхом врахування полікультурних складових.

Завдання держави – формування історичної свідомості громадян шляхом обрання різних комбінацій елементів ідентичності.

Сучасні західні історики – Б. Андерсен, Ч. Тілі та Е. Геллер звертають увагу на те, що: “Історія допомагає створити спільне майбутнє, яке спирається на спільне минуле. І навпаки, індивідуальності, що не мають спільного минулого з громадянами держави, бувають виключені, налаштовані супротив, і, таким чином не мають спільного минулого. Історія може об’єднувати народ, але й може руйнувати соціальну згуртованість суспільства”.

В цивілізаційній історії етнічність та її культурні компоненти вплітаються в національну свідомість. Це дозволяє зробити її варіативною, різнобічною, на якій будується будь-яка демократична держава.

Курт Хюбнер пише: “Національна свідомість завжди існувала, нехай це було в латентній формі, та не може бути знищена ... реакція на її придушення може привести до небезпечного вибуху”.

Історія повсякденності на відміну від традиційної етнографії обрала предметом дослідження не тільки речі, як матеріальні форми розвитку людського соціуму, але й відносини людей та речей, людей до речей та явищ повсякденності, соціальний та родинний стан людини, що формується в залежності від форм діяльності.

Історія повсякденності знаходиться в тандемі з “мікроісторією”. Вона стає антиподом “макроісторії”, тобто історії великих соціальних рухів та політичних процесів, яка довгий час панувала в науці.

“Історія ментальностей”, що виникла на межі тисячоліть, підвела дослідників до висновку про необхідність вивчення різних “історій” – історій почуттів переможців та переможених, хворих та маргіналів, молоді та старшого покоління. Тобто виникає історія “негероїв”. Як окремий напрямок розвивається “гендерна” історія. Перші дослідники цього напрямку доводили про необхідність вивчення “жіночої історії”.

Дослідники визнали, що історія стає іншою. “Ми отримуємо нову історію, що по-новому прочитана, витончена – вперше ми отримали справжню історію людства”.

Поштовхом для появи нової історії, що раніше вважалась загальною (всесвітньою), було визнане право на існування різних історій. Цей підхід стає дуже схожим із постмодерністською ідеєю плюралізму.

Реакцією на вивчення науками про минуле великих структурних змін, політичних рухів стало створення локальної історії, дуже схожої

з оновленим краєзнавством. Її дослідники поставили за мету створити різновид павутиння з вузькими осередками, яка б давала дослідникам “зображення сітки соціальних зв’язків, в яких знаходиться людина”.

Одним з напрямків стає усна історія. Вона стоїть посередині між історією та соціологією, що дозволяє цим дисциплінам застосовувати методи, підходи один одного. Недоліками усної історії є: обмеженість предмета дослідження та охоплення (можливість опитувати тільки тих, хто мешкає; чисельна обмеженість) більш емпіричного, ніж теоретичного рівня узагальнень.

“Інші історії” передбачали реконструкцію історії, що можливо побачить “іншими очима”: дитини, жінки, старої людини. Саме ці студії стають важливими для постмодерністської парадигми.

Гендерні дослідження стали тим об’єднуючим контекстом, що підтверджує поліцентричність навколишнього світу, плюралізм типів історичної свідомості, багатогранність методів та підходів, за допомогою яких ми можемо пізнати минуле та сучасне. Без цього поєднання, як помітив П’єр Бурдьє, “легко зруйнувати науку в феєричних спалахах нігілізму” [2, с. 28].

Але перед істориками повстало завдання дослідження минулого без модернізації, без привнесення сучасних нашарувань, завдання розкутування основ наших уявлень в минулому, серед старих моделей свідомості та форм пізнання, соціальних практик, владних відносин та соціальних інститутів.

З кінця ХХ ст. відбулася значна фрагментація історії, що стало відображенням включення нових елементів суспільства до історичного пізнання. Якщо колись Г. Зіммель писав: “Давайте поглянемо – у нас відсутня історія Любові, Історія смерті! Відсутня історія жалю та історія жорстокості. Немає історії Радощів”, то зараз разом із загальною, економічною, аграрною історією, історією міжнародних відносин ми розглядаємо історію повсякденності – робочу історію, історію міста, психоісторію, гендерну історію, тощо.

Висновки. Отже, в період постмодернізму спостерігається певна переорієнтація історичного пізнання з “макро-” на “мікроісторію”. Але процес засвоєння соціальної реальності істориками здійснюється не тільки шляхом експансії (додавання нових елементів), так і шляхом поглиблення старої тематики.

Історичне пізнання в полікультурному суспільстві формує відкритість особистості, спонукає її до розуміння та вивчення культурних цінностей інших народів. Воно ставить перед собою актуальні цілі та завдання, спрямовує особистість на конструктивний діалог з представниками інших соціокультурних спільнот.

Література

1. Альтерматт, У. Этнонационализм в Европе [Текст] : пер. с нем. / У. Альтматт. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – 367 с.
2. Бурье, П. За рационалистической историей [Текст] / П. Бурье // Социо-логос постмодернизма : альманах Российско-французского центра социологических исследований. – М., Изд-во Института экспериментальной социологии, 1997. – С. 9–29.
3. Кара-Мурза, С. Под хруст французской булки. Короткая пам'ять – срочная национальная проблема [Электронный ресурс] – Режим доступа: // <http://www.Politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=73&telr=1862&issue=49>
4. Ферретти, М. Расстройство памяти: Россия и сталинизм [Электронный ресурс] – Режим доступа / <http://www.Liberal.ru/article.asp?Num=988print=1>
5. Шейнер-Хамси, Г. Способы отражения в учебных планах и учебниках географических и цивилизационных аспектов многокультурного общества [Текст] / Г. Шейнер-Хамси // Преподавание истории в поликультурном обществе и пограничных территориях. – Хабаровск, 1999. – С. 41–50.

Summary

Berejna, Svitlana. Multicultural society and historical constructs education.

In the article the changing paradigm of historical knowledge in a multicultural society. Attention is paid to studying the history of the reorientation of “macro” to “micro”. The conclusion about the importance of historical knowledge in the formation of a multicultural society.

Keywords: *historical knowledge, multicultural society, historical memory, micro history.*

Отримано 25.11.2011

УДК 738.033/.036–021.271

Алла ВАСЮРИНА

ЦЕРКОВНА МУЗИКА СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ІДЕОЛОГІЗАЦІЯ МУЗИКИ В ХХ СТ.: ПАРАДОКСИ ПОДІБНОСТІ

Подібність між певними сторонами середньовічної церковної і радянської музики обумовлена існуванням стійких конструктів в культурі, які впливають на механізм створення і способи буття окремих різновидів музики.

Ключові слова: *Середньовіччя, церковна музика, канонізація музики, масова музика, радянська культура.*

Постановка проблеми. В історії культури часто доводиться стикатися з певною повторюваністю явищ, суттєвою подібністю їх періодів, які значно віддалені один від одного в часі і просторі. Така “спільність” звичайно заснована або на генетичній спорідненості систем, або на типологічній подібності культурних об’єктів. Виявлення аналогій між

певними ситуаціями в культурних системах різних часів, між минулим і сучасним, допомагає більш глибоко осягнути суть проблем, що вивчаються. Зрозуміло, що сьогодення не може бути до кінця пізнане без звернення до минулого, бо сприйняття багатьох культурних явищ сучасного життя не є достатньо повним, інколи поверхове, а деколи викривлене. Часто їх суттєві ознаки можуть бути прихованими від нас за зовнішніми нашаруваннями, детермінованими обставинами часу. Ось чому забутий досвід минулого виявляється ключем до розуміння сьогодення і майбутнього.

Аналіз актуальних досліджень. Міркування про соціокультурні проблеми сучасності повертали погляди багатьох науковців у минуле. О. Шпенглер, Ф. Ніцше, М. Вебер, М. Грушевський, З. Фрейд та інші ще в ХІХ – на поч. ХХ століття доводили, що дійсність краще за все відбивається в минулому. Сьогодні привабливим для дослідників стає світ Середньовіччя. Один з відомих медієвістів Умберто Еко зауважує, що всі проблеми сучасної Європи сформовані всім досвідом Середньовіччя. Він підкреслював, що Середні віки – це наше дитинство, до якого потрібно повертатися постійно.

Мета статті – пошук стійких конструктів у музичній культурі через співставлення певних канонів церковної музики Середньовіччя і правил, що встановлювала радянська влада в музичній галузі.

Виклад основного матеріалу. Суперечлива і багато в чому прихована від нас доба Середньовіччя справді стає все більш привабливою для дослідників музичної культури ХХ–ХХІ ст. Атональність, додекафонія, лінеарність та інші мовні надбання музичного мистецтва сягають своїм корінням у культуру Середньовіччя. Зв'язок із мистецтвом того часу виявляється не лише на рівні окремих елементів, які зазвичай є спорідненими генетично. Суттєва схожість виявляється і на структурно-функціональному рівні, яка обумовлена типологічною близькістю культурних систем. Про одну таку паралель піде мова в даній статті: а саме про типологічну спільність між деякими сторонами здавалося б несхожих явищ: радянської музичної культури і культури середньовічної церковної.

Їх схожість обумовлена близькістю основних принципів “культурної політики” середньовічної церкви і радянської держави, яка мала визначальне значення у формуванні їх музичних систем. Протиставлення офіційної, тобто дозволеної церковною або радянською владою, музичної культури і чисельних альтернативних течій визначали структуру їх музичних систем. У ній важливе місце займає музика, яку визначимо як “офіційно-ідеологічну”. Її можна вважати одним із різновидів масової музичної культури, оскільки вона завжди призначалася для “широкого споживання”. Вона відома з давніх часів як постійний

елемент музичної системи, який як домінуючий висувається за умов тоталітаризму (церковного, монархічного, радянського тощо). Цей тип цілком відповідає інтересам владних структур, які зацікавлені у використанні музики як ефективного провідника ідеологічних догматів. “Адже тривким є не насильно вивчене, – повчав ще в IV ст. Василій Кесарійський, – але те, що засвоюється з насолодою та втіхою і ніколи не зникає в душах людей” [4, с. 64]. “Офіційно-ідеологічна” масова музична культура найбільш послідовно була реалізована в радянській державі. Проте глибоке розуміння сутності цього явища дає реставрація аналогічної ситуації в музичній культурі Середньовіччя, коли церква тотально контролювала суспільне, в тому числі і музичне життя і повсюдно насаджувала в свідомість християн потяг до певного роду музики.

З найдавніших часів найбільш цінною властивістю музичного мистецтва вважалась його здатність до об’єднання окремого і загального, особистого і суспільного, іншими словами, його “громадський” характер. Ця його властивість була невіддільною від розуміння того, що за допомогою музики можна впливати на людину, на її психіку, свідомість. Ще в давньогрецькому суспільстві саме соціально-політична функція мистецтва визнавалась пріоритетною більшістю філософів того часу. Так, Платон між інтелектуальною насолодою “абстрактною гармонією і ритмом” (що, втім, він допускав для обмеженого кола освічених громадян) і суспільно-виховним призначенням музики обирає останнє, оскільки був переконаний, що повинна звучати лише музика, яка сприяє вихованню громадян відповідно до потреб держави. Практичне вирішення питання цілеспрямованого формування особистості, де музика використовується як “соціальний вихователь” і як засіб пропаганди, завжди породжує “офіційно-ідеологічну” масову музичну культуру. Вона створюється державою або соціальним інститутом, що має вплив у суспільстві, з метою її “насаджування” в масову свідомість.

Ставлення ідеологів “офіційної” культури до музики зазвичай обережне, бо її вплив не завжди передбачуваний. На їх думку, людина не здатна самотійно розібратися в музиці, визначити її цінність і корисність. Люди, як писав Платон у “Законах”, вважають себе гідними суддями “мусіческого” мистецтва, хоча самі не здатні зрозуміти, що прекрасно в “музах”, а що ні. Задля запобігання небажаного впливу музику прагнуть контролювати і канонізувати (кодифікувати в середньовічному контексті).

Першим пунктом такої канонізації є відокремлення “корисної” музики від іншої, яку розглядають як “шкідливу”, небезпечну і для суспільства, і для особистості. В основі критеріїв поділу лежать ідеологічні постулати. Церковна естетика підкорює музику служінню християнству,

допускає її лише як “солодку облатку, що пом’якшує гіркоту аскетичної моралі” [4, с. 22]. В радянській період за подібним поділом стояла політика партії, яка визначала музику як “галузь ідеології” і використовувала її як важливий засіб пропаганди. Про те, що “музика та пісня органічно пов’язані з плянами соціалістичної перебудови Радянської Республіки” багато писалося в радянській пресі. Звичайно, такий поділ здійснювався за допомогою силового тиску на музичну культуру: переслідувалася творча волелюбність, заборонялося вільне (яке не співпадало з офіційним) тлумачення музики і, навпаки, заохочувалося популярне, тобто спрощене, роз’яснення “правильного” змісту музики народу, який, нібито, не здатний був сам розібратися. Однак спочатку такий поділ не був штучний і спирався на соціальний антагонізм, який склався в суспільстві. Відомо, що ранньохристиянське розуміння музики відображує аскетичний ідеал християнства, який сконцентрував у собі енергію народного руху, що була спрямована проти цінностей пишної гедоністичної культури давньоримського панівного прошарку. Протиставлення своїх нових релігійних ідеалів “занепадницькій” музиці насолоди, яка домінувала в давньоримській культурі, знайшло відображення в стилістиці християнської музики, зародження якої сягає до контркультурних утворень доби еллінізму. Аналогічно і радянська музична культура заявила про себе як антипод домінуючої музики, яка асоціювалася в народній свідомості з “барськими надмірностями і примхами”.

Поділ музичного мистецтва на істинне, справжнє і навпаки, стає точкою відліку і в церковній, і в радянській культурній політиці. Церква протиставляє музику сасга як святу, моральну, повчальну музиці *prohibita* як негативній і розбещеній. “Звичайні пісні й мирські мелодії, лоскочучи слух і обдурюючи розум, відвертають нас від добра, але небесні наспіви в душу несуть стрункий лад”, – пояснював Іоанн Златоуст [4, с. 72]. Духовна музика “втішала і вдосконалювала душі”, а світська і народна розцінювалися церквою як символ гріха і отожднювалися з неробством і розвагами. При радянській владі протиставлення було між соціалістичним (народним, робітничо-селянським) мистецтвом та буржуазним. Критерії цього розподілу знайшли своє відображення в методі соціалістичного реалізму.

Важливим моментом канонізації музичного мистецтва є також прагнення до відокремлення колективного від індивідуального з запереченням останнього, на що, власне, й спирається масова культура. Саме про це йде мова у Платона, коли він визначає “музику допустиму” в його ідеальній державі. Не може бути корисною музика, яка “розхитує і руйнує союз, який пов’язує індивіда з суспільством” [1, с. 47]. Філософ протиставляє суспільно значуще як позитивне, яке містить в собі подібне, і індивідуальне, яке не припустиме, бо його сутність полягає в

поділі на протилежності. Естетичні ідеали християнства також базуються на принципах колективності, соборності, підкорення індивідуального цілому. Звичайно, вони відмінні від античного ідеалу єднання незалежної індивідуальності і суспільства, оскільки повною мірою є відображенням підлеглого становища індивіда в системі феодалної ієрархії. Християнська культова музика з її одноголосною монодією, перш за все псалмодією, григоріанським хоралом – це музичне втілення ідеї строгого підкорення індивідуального загальному і своєрідний звуковий символ єдності церкви. Псалми виконувалися стримано, знеособлено, без чуттєвої вокалізації, “ні нижче, ні вище за інших, ні тихіше, ні голосніше”. “Кожен включає свій голос у звучання злагоджено співаючого хору, – наставляв один із єпископів, – щоб не виділявся для безсоромного показу на задоволення людям” [4, с. 33]. Ідея колективної творчості мала перевагу і в радянській державі, хоча вона ґрунтувалася на інших ідеологічних засадах. Особисті переживання, якщо вони не узгоджувалися з загальними прагненнями, визнавалися міщанськими, отже ідейно чужими. “Необхідно в корені покласти край усіляким намаганням виявлення свого індивідуального “я” окремими особистостями за рахунок решти колективу і на шкоду його творчості”, – визнавали “будівники” нової радянської “масової музичної культури” [8, с. 45].

І церква, і Ради ретельно контролювали практичне буття музичної культури. Нескінченні соборні постанови, папські декрети супроводжували процес регламентації і кодифікації музичної практики в добу Середньовіччя. Будь-які порушення загальноприйнятих музичних канонів з боку священослужителів обговорювалися та засуджувалися, винні каралися. Постійні загрози лунали на адресу і тих, хто брав участь у “бісівських” народних гуляннях чи просто висловлював симпатію мистецтву мандрівних музикантів. Якщо порівняти зміст радянських документів і постанов про музику із середньовічними церковними декретами, то знайдемо багато співпадінь. Лише різниця в ідеологічних засадах дає незначний процент розбіжностей між ними.

Прагнення до обов’язкового відокремлення “корисної” музики від іншої було обумовлено тим, що християнська церква, як і радянська влада, головним у музиці вважала її виховну функцію. Музика не повинна була розважати або дарувати насолоду, “робити слуху приємне” (Златоуст), а тим більше спонукати до роздумів. У радянській пресі 20–30-х років багаторазово підкреслювалося, що “Жовтнева революція кардинально змінила загальну установку музичного мистецтва, перетворивши його з розваги заможних класів на спосіб музично-політичного виховання робітничо-селянських мас” [9, с. 3]. Як тільки така функція стає пріоритетною, а музика починає використовуватися переважно як провідник офіційної ідеології, то безумовно, таку масову музичну

культуру можна визначити як “офіційно-ідеологічний” різновид. У відповідності з призначенням детерміновані її основні риси.

По-перше, це пріоритет тексту над музикою, що є ефективним способом донесення до самого широкого загалу певних ідеологічних постулатів. Про це мріяв ще Платон, спостерігаючи за розвитком сучасної йому музики, яку вважав пагубною для юнацтва. Головне зробити так, щоб “ритм і наспів слідували за відповідними словами”, – зазначав Платон у “Державі” [6, с. 183]. В часи Середньовіччя мрії Платона реалізувалися. Отці церкви в піснеспівах віддають перевагу слову. Вони вважали, що музика сама по собі не має цінності. Її призначення – лише підкреслювати сенс Святого Письма. На думку богословів, мелодії піснеспівів полегшують розуміння догматів віри, що “спонукає душу до смиренності”, “навчає помірному образу життя...” і в цьому їх призначення є велика користь [1, с. 112]. Василій Кесарійський писав, що “мудрий задум учителя” (Святого Духа!) полягає в тому, щоб “через спів примушувати нас навчатися корисному”. Тому “до догматів він приєднує принадливу мелодію, щоб ми непомітно для самих себе діставали користь від слів, які поволі і ніжно пестять наш слух” [4, с. 63]. Він був переконаний, що лади псалмів придумані для того, “щоб і діти, і люди, юні духом, захопившись співом, виховували свою душу. Адже навряд чи хто з величезної кількості безтурботних людей пам’ятає апостольську чи пророцьку пораду, а слова псалмів співаються в будинках, і їх можна почути на площі” [4, с. 64].

Радянські ідеологи, на відміну від священослужителів, висловлювалися коротко, без емоційного плетіння, у формі вказівки, політичного лозунгу або “інструктивно-методологічного листа” [3]. “Що співають сьогодні в трудових школах?” – запитує, наприклад, автор передовиці часопису “Музика масам” (1930, № 5–6), яка має виразний заголовок: “Вимагаємо реконструкції музичного виховання по закладах соцвиху”. І далі продовжує: “Переважно старі (селянські) пісні. А трактор, а руйнація старого села й утворення нового на засадах колективізації, а нові форми побуту, єдиний фронт класової боротьби – чи увійшло це в репертуар дитячих пісень, – майже не увійшло”. Ось так. “Масова музика повинна бути на теми виробничі, побутові, антирелігійні, сатиричні, жартівливі і ліричні”, – зазначається в іншому журналі кінця 20-х років “Музика масам” [5, с. 9]. “Вона має бути проста, але майстерна, з чітким ритмом, мелодією виразною, невеликого діапазону”. А серед заходів, які допомогли б поширенню такої музики, в статті пропонувалося, зокрема, “залучення до справи створення масової музики кваліфікованих композиторів і письменників, шляхом оголошення премій і конкурсів”, “сувора цензура музики”, “монопольне планове видавництво” тощо [5, с. 9]. “Офіційно-ідеологічна” масова культура завжди створюється

для тотального впровадження в музичне буття суспільства і тому вся інша музика, наскільки це можливо, витісняється з обігу різними засобами, в тому числі за допомогою “батого і пряника”.

По-друге, це специфічний статус інструментальної музики. Створювалося враження, що вона займала другорядне значення в церковному культі як менш приваблива для слухачів. Але це не так – її регламентували, бо в музиці, вільній від слова, завжди вбачали найбільшу загрозу. Церква уважно стежила за захопленням інструментальною грою, котра, “лоскочучи слух”, охоплює душу відчуттям музичної насолоди, що, на думку церковнослужителів, віддаляє людей від віри. В соборних постановах часто зустрічаються подібні вказівки: “Нехай єпископи приборкують гру на органі, щоб можна було чути ті слова, які співаються, і щоб душі слухачів зверталися до прославляння Бога священними словами, а не цікавими і вишуканими мелодіями” [4, с. 251]. Для радянських ідеологів панацеєю стала програмність. Зміст інструментальних творів обов’язково пояснювався радянському народу, щоб уникнути непередбачуваних і небажаних висновків відносно їх змісту. Для цього запроваджують навіть посаду лектора-музикознавця, в обов’язки якого входить функція тлумачення змісту інструментальних творів, їх “правильна” ідеологічна оцінка, критерієм якої, звичайно, був метод соціалістичного реалізму. Радянську владу, як і церкву, більше хвилював розвиток саме масових жанрів, ніж музика “вищих форм”, оскільки остання залишалася малозрозумілою для широкого загалу через складність музичної мови, незважаючи навіть на її популярне пояснення. До появи джазу у радянських ідеологів особливих підстав для хвилювання не було. Хоча його походження з точки зору радянської ідеології є пролетарським (“музика пригноблених американських негрів”, як про джаз писали в радянських книжках), стихія джазового ритму ніяк не вписувалась в ідеологічні схеми. Він захоплював саме музикою і чуття насолоди від звучання важко було “прив’язати” до будь-якої робітничо-селянської соціальної ідеї. Несподівана популярність джазу серед радянських слухачів привела до його заборони на довгий час. Аналогічною була доля і багатьох інших жанрів.

По-третє, це негативне ставлення до чуттєвої природи музичного мистецтва і прагнення знайти ту міру, за допомогою якої чуттєвість стане лише засобом легкого і приємного засвоєння необхідних постулатів. Музична насолода не повинна охоплювати душі людей, стверджували християнські теоретики, оскільки “все значення музики не в тому повинно полягати, щоб творити безплідне задоволення й приємність слухові робити, а в тому, щоб слова всі сприймати могли і щоб серця слухачів охоплювало прагнення до небесної гармонії і до споглядання радостей блаженних” [4, с. 252].

Але було не просто відмовитися від музичної краси. Сила її чуттєвого впливу була настільки великою, що змушувала засумніватися в правильності теологічних догматів, які забороняли музичну насолоду. У “Сповіді” Августина зустрічаємося з його роздвоєністю між почуттєвою стороною співу та змістом останнього. Богослов відверто описує власні вагання між “небезпекою насолоди і досвідом користі”. Августин небезпристрасно говорить про “втіхи слуху”, які “охоплюють розум, запалюють полум’ям душі”, і душа замість того, щоб терпляче дотримуватися змісту співу, віддається почуттєвим утіхам музики. Проте Августин стає на позиції аскетичної християнської моралі: “Коли мені трапляється захопитися співом більше, ніж предметом оспівування, я зі скорботою визнаю свій гріх і тоді бажав би не слухати співака” [4, с. 24].

Ставлення радянських ідеологів до чуттєвості в музиці, до її зверненості до внутрішнього світу людини, відоме. Достатньо згадати вкрай упереджені оцінки творчості П. І. Чайковського, С. В. Рахманінова або імпресіоністів К. Дебюссі, М. Равеля, особливо негативні в 20–30-ті роки ХХ століття. Довгий час навіть ставлення до “заялозеного ліричного романсу” було негативним, оскільки він не був наповненим “вірою в перемогу соціалізму”. З часом ця музика зайняла відповідне місце в радянській культурі, але вже разом із офіційною трактовкою змісту цих творів, де чуттєвість визначалася як недолік.

По-четверте, це обережне ставлення до всього нового, вплив якого ще невідомий і тому небажаний. Свого часу Платон попереджав, що будь які нововведення в музиці небезпечні, оскільки з порушень музичних законів, на думку давньогрецького філософа, і починається “загальне мудрування і беззаконня” [7, с. 172]. Церква категорично забороняла відхилення від музичних догматів, хоча уникнути зовнішнього впливу (народної, світської музики) було складно. В радянський період новому також перешкоджали, будь-то пісенно-танцювальні жанри масової музики або авангардні напрями, або використання незвичайних нетрадиційних мовних засобів, завжди цікавих для митців, проте незрозумілих для контролерів-перестраховальників від управлінь культури.

Висновки. Історичні дослідження виявляють багато спільних для середньовічної церковної і радянської музичних культур рис, особливо того різновиду, який, як зауважив Ю. Лотман, “складається в ненародному середовищі – не для себе, а для них” [2, с. 21]. Їх вивчення, співставлення руйнує сформовані стереотипні уявлення про масову музичну культуру як явище виключно технічної цивілізації, яка відрізняється низькою художньо-естетичною якістю. Масова музична культура завжди займала певну нішу в системі музичної культури. Вона має свою специфічну природу, глибоке генетичне коріння і багату історію, вивчення якої і допомагає досягнути сутності цього явища.

Література

1. Золтаи, Д. Этнос и аффект. История философской музыкальной эстетики от зарождения до Гегеля [Текст] / Д. Золтаи. – М. : Прогресс, 1977. – 376 с.
2. Лотман, Ю. Замечания к проблеме “Барокко в русской литературе” [Текст] / Ю. Лотман // *Ceskoslovenska rusistika*. – Praha, 1968. – № 1(13). – С. 21–22.
3. Массовое пение (инструктивно-методологическое письмо) [Текст]. – М., 1952.
4. Музична естетика західноєвропейського Середньовіччя [Текст] / упор. текстів В. П. Шестакова. – К. : Музична Україна, 1976. – 264 с.
5. Невермор. Потрібно не “музика легкого жанру”, а “масова музика” [Текст] // “Музика масам”. – К., 1927. – № 7. – С. 8–9.
6. Платон. Соч. [Текст] : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1. – 687 с.
7. Платон. Соч. [Текст] : в 3 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – Ч. 2. – 678 с.
8. Рюмин, Е. Н. Массовые празднества [Текст] / Е. Н. Рюмин. – М., Л., 1927. – 54 с.
9. Ткаченко, Ю. Десять років музичної культури на Україні [Текст] / Ю. Ткаченко // *Культура і побут*. – К., 1927. – № 43. – С. 2–6.
10. Эко, Умберто. Средние века уже начались [Текст] / Умберто Эко // *Иностранная литература*. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

Summary

Vasyurina, Alla. Church music of the Middle Ages and the indoctrination of the music in the twentieth century: the paradox of similarity.

This article investigates similar tendencies in the development and functioning of medieval church music and Soviet music.

Keywords: *Medieval church music, music canonization, Mass Music, Soviet culture.*

Отримано 25.11.2011

УДК 82.08

Олексій ВЕРТІЙ

І. ФРАНКО

І НАЦІОНАЛЬНЕ САМОУСВІДОМЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

У статті аналізуються історичні та суспільно-політичні джерела формування світогляду І. Франка, розкривається зміст національного ідеалу, з'ясовується призначення духовної провідної верстви в історичному поступі українського народу в його розумінні та потрактуванні. Йдеться також про спадкоємність ідей Каменяря в національному самоусвідомленні сучасних поколінь українців.

Ключові слова: *світогляд, самоусвідомлення, ідея, духовний, національний, цінності, поступ.*

Постановка проблеми. Формування національних засад самореалізації української нації, процеси державного будівництва за умов незалежної України спонукають до глибокого і усебічного вивчення

історії національних уявлень та ідей, історії духовності, принципів та ідеалів, розуміння мети, смислу й цінності життя, світогляду чільних представників нашої культури, ідейної та суспільно-політичної верстви.

В цьому плані, як показує аналіз наукових, публіцистичних праць та світогляду І. Франка, значення видатної особистості він виводив, насамперед, з її громадянської позиції, з її впливу на формування національної самосвідомості широких мас, характеру суспільних та громадсько-політичних рухів. Виходячи з цього, гостро ставив і проблему духовної спадкоємності поколінь, моральних та ідейних звичаїв нації загалом. “Народ, що не шанує своїх великих людей, не варт зватися освіченим народом. Отже ж і ми нині, бажаючи сповнити свій обов’язок яко людей освічених, шануємо ім’я і заслуги Драгоманова по 30 роках його праці. Та для нас се не тільки обов’язок освічених людей, бо Драгоманов для нас є чимось більше, як заслуженим чоловіком. Ми в нім шануємо друга, вчителя, провідника. Через усіх тих 30 літ, а бодай відтоді, коли ми самі стали до природної роботи, голос його був для нас заохотою, осторогою, вказівкою, куди йти, голосом сумління – що робити, а чого не робити” [11, с. 220], – наголошував він у промові на ювілеї М. Драгоманова. Сказане тоді промовцем про одного з своїх найвидатніших сучасників у повній мірі надається до визначення ролі й самого І. Франка в розвої української суспільно-політичної думки кінця XIX – поч. XX ст. ст., значення його філософської, публіцистичної та художньої спадщини для національного самоусвідомлення українців на сучасному етапі становлення української державності.

Аналіз актуальних досліджень. За советських часів вищезазначені проблеми майже не були предметом спеціальних досліджень, а нині вони лише починають розв’язуватися [1; 2; 6]. У працях О. Гриніва, Н. Горбача, П. Іванишина з нових позицій досліджуються джерела формування та діалектика становлення світогляду І. Франка. Значна увага приділяється питанням, які в советський період або висвітлювались спотворено, або замовчувались зовсім. Йдеться насамперед про погляди вченого, письменника, публіциста і громадського діяча на національну державу, його ідеал національної самостійності, провінціалізм, націоналізм у його розумінні поміркованості тощо. І все ж дана проблема залишається ще недостатньо висвітленою і потребує докладного подальшого вивчення.

Нашою метою і завданнями є з’ясування у першу чергу: а) історичних обставин, які спонукали І. Франка звернутися до них; б) розкриття змісту національного ідеалу як основи духовного та історико-соціального поступу нації у його розумінні; в) визначення особливостей взаємозв’язків провідної суспільно-політичної, ідейної та духовної верстви і широких народних мас у боротьбі за історичне, соціальне, політичне

та духовне розкріпачення нації у ході боротьби за свою незалежність; г) з'ясування спадкоємності духовних, суспільно-політичних, ідейних загалом цінностей як джерела і основи самоусвідомлення українцями себе як нації.

Виклад основного матеріалу. Історичні умови та наслідки колоніального становища України, роз'єднаність українців у складі Австро-Угорщини та російської імперії, Польщі та Румунії І. Франко досліджував діалектично, у єдності та боротьбі протилежностей.

Скажімо, у статтях “Селянський рух у Галичині”, “Дещо про польсько-українські відносини. Відповідь п. Т. Романовичу на статтю “Хатні справи українців”, “І ми в Європі. Протест галицьких русинів проти мадярського тисячоліття”, тій же таки промові на ювілеї М. Драгоманова та інших працях подано яскраву картину соціальних відносин у тогочасній Галичині, глибоко і усебічно проаналізовано джерела та причини пробудження і наростання соціальної, а разом з тим і національної свідомості широких народних мас. Своєрідністю такого пробудження і наростання свідомості, як на численних фактах доводить І. Франко, були взаємозв'язок та взаємозумовленість соціальних та національних чинників. Українцям як у Росії, так і в Австро-Угорщині, Польщі та Румунії, відводилась роль виробника матеріальних благ для своїх гнобителів, роль платника непомірних податків, роль гарматного м'яса у загарбницьких війнах, у боротьбі за чужі інтереси.

Такий стан справ, скажімо, для угорських русинів став причиною масового переселення до Америки, де вони, як зазначає І. Франко, “показуються найменше цивілізованими” [12, с. 348] і зазнали такого становища, якого не знали “ані невольники-негри, ані дикі індіани” [12, с. 348]. Нічого кращого не було і в Росії, адже представників інших, тобто неросійської, націй, як то, наприклад, кавказьких горців, там вважали за непокірних дикунів, за віковичних ворогів Росії, яких необхідно було знищити, стерти з лиця землі. “Читайте найчільніших представників російської думки миколаївського часу – Пушкіна та Лермонтова, читайте те, що вони говорять про Кавказ – ані сліду думки, що ті кавказькі гірняки мають право до самостійного життя в своїх горах і що війна проти них – се властиво наїзд і душення, затоплювання в кровавих потоках свободних етнічних одиниць, а ніяка цивілізація” [10, с. 350], – говорить І. Франко. Та що казати про неросійські національності, коли Олександр III “у глухій злості проти суспільства, замикаючи очі й вуха на всі його стогнання й болісті, віддав його в руки безодвічальному і ненаситному в своїй зажерливості чиновництву” [10, с. 352], яке, божеволіючи від необмеженого самовладства, стратило почуття різниці між можливим і неможливим, між дозволеним і

недозволенним, довело й свій народ до крайнього зубожіння та рабського становища.

До того ж уряди як Росії, так і Польщі, Австро-Угорщини та Румунії, проводячи політику винародовлення завойованих націй, вдавалися до будь-яких форм і способів насильного переведення розвитку цих націй зі своєї природної основи на основу чисто російську, польську, мадярську, румунську чи то австрійську. Цілковито заперечуючи таку політику, І. Франко робить наголос на тому, що українці, скажімо, у складі Австро-Угорщини, завжди залишаються українцями, а вже потім австріяками, що вони не українці для Австрії, а австріяки для України, що з Австрією їх пов'язує не що інше як свобода, яку вони мають, як та більша можливість, яку вони мають для свого національного розвитку у порівнянні з Росією. Як бачимо, соціальні проблеми у такому разі набирають характеру національного, наповнюються національним змістом і – навпаки. Це ж у свою чергу й виносить на порядок денний питання про національне самоусвідомлення українцями самих себе як окремішньої нації, тобто українцями насамперед. “Нам, – звертається він у статті “Адам Міцкевич. До галицьких приятелів” до них, – треба жити не лише своїм життям, але також для себе, без огляду на інших. Числімося самі з собою, числімо себе самих і свої сили, той інші будуть числитися з нами” [14, с. 323].

Основою усієї роботи, спрямованої на пробудження та формування національної свідомості кожного українця є усвідомлений національний ідеал духовної і соціальної досконалості української людини та українського суспільства. З'ясовуючи джерела, зміст, особливості формування і становлення такого взірця у вченні І.Франка про українську націю, П. Іванишин пояснює їх глибоким розумінням нашим мислителем того, що народ без його, тобто національного ідеалу, усвідомлення приречений на знищення і самознищення, що соціальний, суспільно-політичний і науково-технічний поступ нації тільки тоді приносить користь нації, коли він ґрунтується на природних духовних та ідейних загалом підставах, на підставах національного світогляду [15, с. 72–80]. Переконливим прикладом такого розуміння даних проблем є критика І. Франком вимог С. Бадені насильницького переведення усіх сфер буття українців на чисто австрійську основу. Те ж само стосується і його ставлення до такої ж само колоніальної політики Росії, Польщі та Румунії, адже кожна нація має розвиватись на своїй національній основі. “Як ми викинемо з основи нашого народного розвою думи козацькі, Котляревського, Шевченка, Костомарова, Антоновича та Драгоманова, а навіть Гоголя?” [13, с. 314], – запитує І. Франко у статті “Зміна системи”. За того він не раз наголошує, що ніякий науково-технічний поступ без національного

самоусвідомлення не ставав основою поступу колоніальних народів у будь-яких сферах їх історичного, соціального і політичного буття. Тільки духовний ріст нації, тільки самоусвідомлення нацією своїх історичних, соціальних, політичних і т.д. цінностей пробуджує в масах почуття національної честі та гідності, почуття морального обов'язку перед своїм минулим, теперішнім і майбутнім, отже й потребу боротьби за національне визволення, за вихід на природний шлях свого національного розвитку, на шлях свободи і волі, адже саме взірць духовної і соціальної досконалості української людини і суспільства є "головним двигачем" життя і розвою нації, утіленням усіх її національно-визвольних змагань.

Але утвердження духовних основ національної державності виявило не лише додатні складові у свідомості та характерах українців. Колоніальне становище України залишило на них і свою від'ємну відбитку. У деякої частини представників різних верств населення воно зумовило і сформувало психологію занепадництва, пристосуванства, зневіри в національних ідеалах, прагнення вислужитися перед своїми зверхниками, погорду до всього, що є українське.

Моральною основою таких явищ І. Франко вважав внутрішню зраду самому собі, "безграничне отупіння всякого морального почуття" [12, с. 343]. Як приклад такого отупіння серед угорських русинів він наводить діяльність і громадянську позицію мукачівського, пряшівського та крижевацького єпископів Юліана Фірцака, Івана Валія та Юліана Дрогобецького. Щоб засвідчити свою відданість окупаційній владі, вони завжди і скрізь говорили і писали по-мадярськи. Подаючи тим самим приклад для інших, вони насаджували серед своїх парафіян взірць "доброго мадяра". Загроза такого, як говорить І. Франко, "мадярського патріотизму" виявляється, насамперед, в усвідомленому відступництві, блазнюванні та зраді свого народу, в постійному пошуку користі та вигід для себе за будь-яку ціну, отже і духовному винародовленні не лише значної частини духовенства, а й світської інтелігенції, насамперед сільських учителів та інших верств населення, і то не лише під владою Австро-Угорщини.

Окремо слід сказати і про розуміння та потрактування І. Франком місця і значення релігії в духовному поступі нації. Загалом він вважав правом кожного сповідувати чи не сповідувати те чи інше релігійне вчення, належати чи не належати до тих чи інших віросповідань і релігійних рухів. Однак то має бути особистою справою самих громадян. Держава ж, на його тверде переконання, не повинна втручатися в ці справи. Чому? А тому, що релігійні вчення побудовані не на знаннях

закономірностей розвитку подій, явищ і т.д., а на вірі, тобто догматичному і вільному від знання істини їх тлумаченні. До того ж, аналізуючи, насамперед, п'ятикнижжя Мойсея, І. Франко знаходить у ньому не лише багато суперечностей, а й відверто чи то прихованих агресивних думок, ідей, устремлінь на настанов, проклять і погроз іншим народам, про які тлумачі Біблії та ревні прихильники введення до шкільних програм “Основ християнської етики” чомусь воліють мовчати. Виходячи з цього, І. Франко заперечував і будь-які спроби вивчення Біблії та релігійних догм у школі як таких, що суперечать здоровому духовному розвитку дитини та формуванню її справді наукового світогляду.

Натомість значну увагу він відводить провідній суспільно-політичній, ідейній та духовній верстві і її взаємозв'язкам з широкими народними масами українського суспільства у процесі їх національного самоусвідомлення, у формуванні ідейних та духовних основ національної державності. Аналізуючи народні суспільно-політичні рухи, діяльність окремих видатних осіб української історії, культури та науки, І. Франко спрямовував увагу своїх сучасників та наступних поколінь на самоусвідомлення таких морально-етичних ознак і понять, як національна честь, національна гідність, мета, смисл і цінність життя, розуміння людиною свого морального і громадянського обов'язку та призначення в історії духовного поступу нації.

Скажімо, у розвідках про козацьких ватажків Байду (Дмитра Вишневецького), Северина Наливайка, Івана Підкову, Богдана Хмельницького і Хмельниччину, народних месників Лук'яна Кобилицю та Олексу Довбуша І. Франко глибоко і усебічно розкриває зміст їх життєвих принципів та ідеалів, уявлень про людину і світ, розуміння щойно зазначених морально-етичних ознак і понять, сформованих у ході народних визвольних рухів, боротьби українців за свої історичні, соціальні, політичні, громадські та національні права і свободи, на підставах історичних, соціальних, політичних, громадянських ідеалів і потреб народу, народного світогляду загалом. Етичний вибір Байди, Богдана Хмельницького, Северина Наливайка, який досить чітко окреслює розуміння ними змісту національної честі та гідності, морального обов'язку перед своїм народом і Україною, усвідомленням своєї відповідальності за їх теперішнє і майбутнє, І. Франко пояснює думкою про самостійну українську державу, яка “могла й декому з українців блиснути вже при кінці XVI, а виразніші форми прийняла в половині XVII в.” [9, с. 177]. Він, тобто етичний вибір, формує шляхетність, мудрість та мужність як основні чесноти людей справді національного складу характеру, духовного світу та світогляду загалом, що й дало Д. Донцову виокремити їх в “касту луччих людей”, в середовищі яких й сформувалась українська

духовна, ідейна, суспільно-політична та історична провідна верства. Своє основне завдання, наголошує Д. Донцов, вона вбачала у тому, щоб “творити окремий організм, націю сильну навні і всередині, з своїми окремими ідеалами і волею, які стояли над партикулярними інтересами, забаганками і волею частин” [4, с. 455]. Ідеї Д. Донцова є прямим продовженням та розвитком ідей І. Франка [5]. Ще у 1905 році в “Одвертому листі до гал(ицької) української молодезі” великий Каменярь, як одно з першочергових завдань того часу, ставив доконечну необхідність витворення з усієї маси українського народу сильного, єдиного, дієвого організму, формування української нації як природної форми національного буття цього народу, здатної утвердити себе у світі на своїй природній, національній основі.

Характерною особливістю української провідної верстви І. Франко вважав факт того, що вона вийшла з народу, сформована народом, отже й виражає його глибинні потреби, служила йому, згуртовувала його, формуючи його як націю. Виявом такої єдності стали українські народні думи, пісні, легенди та перекази про Байду, Богдана Хмельницького, Івана Підкову, Северина Наливайка, Максима Кривоноса, Лук’яна Кобилицю, Олексу Довбуша та інших народних провідників. Зокрема в думках про Богдана Хмельницького гетьман постає як батько, а козаки як його діти. Йдуть на пораду до Лук’яна Кобилиці як до захисника й горяни в українських народних переказах, легендах і піснях про народного месника.

Т. Шевченко, П. Грабовський, М. Лисенко, М. Старицький, І. Карпенко-Карий, М. Старицький, М. Кропивницький, Леся Українка, Т. Зіньківський, Б. Грінченко, Остап Вересай та інші кобзарі, діячі науки, літератури і культури також творили українську націю, формували її самосвідомість, виводячи її на європейський і світовий рівень історичного та суспільно-політичного поступу. “Коли б мені прийшлося одним словом схарактеризувати поезію Шевченка, – писав І. Франко, – то я сказав би: се поезія бажання життя. Свобідне життя, всесторонній, нічим не опутаний розвій одиниці і цілої суспільності, цілого народу, – се ідеал Шевченка, котрому він був вірним ціле життя. Неволья і переслідування – чи то народне, політичне, суспільне чи релігійне – мали в нім непримиренного ворога” [7, с. 122]. Ідея свободи і волі, Шевченків ідеал української людини і українського суспільства стали основою формування світогляду, розуміння мети, смислу і цінності життя, життєвої позиції загалом членів Кирило-Мефодіївського братства, а згодом “Молодої України” та інших національно-визвольних організацій та рухів. Вони визначили сутність життя, творчості та громадсько-політичної діяльності наступних поколінь українців. Переконливим прикладом

того є, скажімо, життя і творчість П. Грабовського, оцінка ним творчості Т. Шевченка, в якій І. Франко наголошує, насамперед, на Кобзаревому гуманізмі та любові, на ідеалах братолюб'я, “що підготували і виховали ціле покоління людей, які з великою саможертвою послужили народові в пору увільнення з кріпацтва” [3, с. 50], на загальнонаціональному значенні його ідейної спадщини.

Злободенною й на сьогоднішній день є критика І. Франком “москвофілів” і “народовців”. Лібералізм, удаване народолюбство і декларативна боротьба за свободу, за вільний розвиток особистості та суспільства – основа їх діяльності. Отже, перевага “москвофілів” над “народовцями” чи то “народовців” над “москвофілами” не дає ніякої користі для народу. Причина такого стану справ, зауважує І. Франко, криється в тому, що, так звана, боротьба між тими рухами “відзначається дивною пустотою мислі, пустотою бесіди і пустотою діла” [7, с. 75]. Представники цих рухів з усіх сил намагаються показати себе демократами, друзями народу, його провідниками. Насправді ж у тих потугах немає нічого такого, що могло б свідчити про правдивість тих потуг, про прагнення здійснити їх у повсякденному житті.

Однак і серед таких обставин маємо, нехай і поодинокі, але все ж таки справжні вияви українського патріотизму. Прикладом того є “Русалка Дністровая”, її автори, упорядники та видавці, насамперед Маркіян Шашкевич. Революційне спрямування альманаху І. Франко вбачав у виході за межі релігійних догм, у прориві людського, гуманного чуття серед загального затупіння та здичавіння. Справді-бо, “Русалка Дністровая” на своїх сторінках “поставила і обговорювала предмети зовсім світські, зовсім не обняті тісним церковним світоглядом, обговорювала їх зовсім не так, як би сього ждали церковники, ба навіть у письмі і правописі відбігла від старої традиції, – значить рішучо встала проти літературно-церковного авторитету” [1, с. 90]. Отже, усім ідейно-тематичним спрямуванням свого змісту “Русалка Дністровая” засвідчила формування справжньої, національно свідомої провідної духовної верстви, що мало загальноукраїнське значення.

Світоглядні позиції І. Франка, розуміння ним принципів та способів національного самоусвідомлення українців – одна з найважливіших підвалин нашого національного відродження на сучасному етапі становлення української державності. В чому ж виявляється сутність спадкоємності духовних, суспільно-політичних та ідейних загалом цінностей, на які взурував, зміст яких потрактовував і передавав своїм нащадкам І. Франко? Насамперед у формуванні природих, тобто національних, основ самоздійснення української нації на шляху свого історичного поступування. Зауважимо: І. Франко говорив про українців під владою

чужоземних загарбників, а саме під владою Росії, Польщі, Австро-Угорщини та Румунії, але ніде і ніколи він не говорив про сліпе, рабське чи то будь-яке інше сприйняття окупаційних режимів та наслідків поневолення ними українців. Навпаки. Наш великий мислитель завжди і скрізь шукав способів звільнення з-під влади цих режимів, знаходячи їх у взаємному протиставленні та протистоянні. Саме цей рух опору завойовникам формував національні ідеали свободи і справедливості, пов'язував їх з утвердженням історичних, соціальних, суспільно-політичних, духовних та ідейних основ повсякденного буття як основ національних за своїм змістом і суттю, як доконечної і невід'ємної умови виходу української нації на загальноєвропейські та світові обшири свого історичного поступу. Лише і лише з конкретних умов життя він виводив ці ідеали та інші цінності. Усвідомлення таких умов, ідеалів та цінностей широкими масами й веде їх до національного самоусвідомлення, тобто до пробудження почуття національної честі та гідності, до потреб в їх обороні як основи повсякденного буття. Саме тому І. Франко на численних прикладах суспільно-політичних, національно-визвольних рухів, діяльності ідейних та духовних провідників нації, як то Дмитро Вишневецький, Богдан Хмельницький, Северин Наливайко, Лук'ян Кобилиця, Тарас Шевченко, Маркіян Шашкевич, Павло Грабовський, Леся Українка і т.д., і т.п., послідовно і наполегливо обстоював необхідність формування у сучасних йому і наступних поколінь почуття морального обов'язку перед минулим, теперішнім і майбутнім української нації, потреби свідомого, послідовного і дієвого служіння їй. Злободенним і для наших сучасників залишається заклик І. Франка до галицької української молоді: "Наша масова інерція, що приймає безкритично слова тих, які сим чи іншим випадком були поставлені "на чоло народу", стали послами, професорами, головами товариств і т.ін., мусить уступити місце живій, критичній праці думок і готовності – все і всюди подати й свій голос у загальній справі, виконувати діяльно, на власне ризико, але з повною свідомістю своє горожанське право" [10, с. 406].

Висновки. Критична оцінка І. Франком діяльності різних партій і рухів, української псевдоінтелігенції, різних спроб насадження релігійного світогляду та вивчення у навчальних закладах Біблії чи то закону Божого має спонукати нас до відповідної оцінки сучасного суспільно-політичного становища в Україні, до формування на природній основі, тобто співвіднесенні себе, свого внутрішнього світу і т.д. з питомо національними духовними цінностями та ідеалами, національної свідомості широких верств населення і у зв'язку з цим розуміння ними мети, смислу і цінності життя, своєї громадянської і національної позиції. Це наше першочергове і невідкладне завдання.

Література

1. Гринів, Олег. Українська націологія [Текст] : від другої світової війни до відродження держави. Історичні нариси / О. І. Гринів. – Львів : Світ, 2004. – 591 с.
2. Гринів, Олег. Українська націологія [Текст] : XIX – початок XX ст. Історичні нариси / О. І. Гринів. – Львів : Світ, 2005. – 288 с.
3. Горбач, Назар. Філософські переконання Івана Франка [Текст] / Назар Горбач. – Львів : Каменярь, 2006. – 112 с.
4. Донцов, Д. І. Де шукати наших історичних традицій : Дух нашої давнини [Текст] / Д. І. Донцов. – К. : МАУП, 2005. – 568 с.
5. Іванишин, Петро. Без русифікації і вестернізації : модернізація від Івана Франка [Електронний ресурс] – Режим доступу : // <http://www.banderivets.org.ua/index.php?page=pages/zmistd0/Ivanyshyn/article29>
6. Іван Франко і новітнє українство [Текст]: матеріали міжнародної наукової конференції. – Дрогобич, 2009. – С. 72–80.
7. Франко, Іван. Критичні письма о галицькій інтелігенції [Текст] / Іван, Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 26. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 74–93.
8. Франко, Іван. Тарас Шевченко [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 28. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 112–122.
9. Франко, Іван. П. Грабовський про Шевченка [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 32. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 49–50.
10. Франко, Іван. Пісня про Байду [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 42. – К. : Наук. думка, 1984. – С. 162–189.
11. Франко, Іван. Подуви весни з Росії [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 45. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 349–376.
12. Франко, Іван. [Промова на ювілеї М. П. Драгоманова] [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 46. – Кн. 2. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 220–227.
13. Франко, Іван. І ми в Європі. Протест галицьких русинів проти мадярського тисячоліття [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 46. – Кн. 2. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 339–350.
14. Франко, Іван. Зміна системи [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 46. – Кн. 2. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 302–316.
15. Франко, Іван. Адам Міцкевич. До галицьких приятелів. Переклав і пояснив д-р Іван Франко [Текст] / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – Т. 47. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 291–323.

Summary

Vertiy, Oleksiy. Ivan Franko and the national self – perception of the Ukrainians on the modern stage of Ukrainian state development.

In the following article the historical and socio-political sources of Iv. Franko outlook are analyzed. The notion of the national ideal is being described the role of the leading spiritual class in the historical process of the Ukrainian nation in Franko's understanding and interpretation is being discussed. The question of the acceptance of Kamenyary's ideas by contemporary Ukrainians is being touched upon.

Keywords: outlook, self-perception, idea, spiritual, national, values, progress.

Отримано 25.11.2011

УДК 316.64(477.52)

Володимир ГОЛУБЧЕНКО

“ПРОСВІТА” СУМЩИНИ В КОНТЕКСТІ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

В статті розглядається роль і значущість такого громадського об'єднання, як Всеукраїнське товариство “Просвіта” ім. Т. Шевченка у збереженні історичної спадщини українського народу, формуванні в нього багатой духовності, почуття любові до рідної мови і культури.

Ключові слова: *культурна спадщина, національна самосвідомість, мова, духовність.*

Постановка проблеми. У процесі національного державотворення відновлюються традиційні українські інститути, які формують історичну пам'ять народу, утверджують національну свідомість, формують духовне здоров'я українців. Серед таких громадських організацій є “Просвіта”, яка заснована прогресивною громадськістю у 1868 р. Просвіт'яни в основу своєї діяльності поклали ідеї оберегів рідної мови, поширення історичних знань про життя народу, проведення культурно-освітніх громадських заходів, видання книг, газет, журналів та ін.

Аналіз актуальних досліджень. За останні десятиліття вийшли друком праці, автори яких (О. Субтельний, В. Керецман, Н. Керецман, П. Федака, П. Ходанич, О. Шерегій та ін.) у тій чи іншій мірі зачіпали окремі аспекти діяльності Всеукраїнського товариства “Просвіта” ім. Т. Шевченка. Важливе значення для відображення діяльності організації мають документи “Просвіти” (зокрема, протоколи з різних регіонів), які друкувалися в наукових збірниках товариства. На даний момент завдання полягає в тому, щоб за скромною базою документальних даних відобразити патріотичний рух громадськості в рамках товариства.

Мету статті автор убачає в з'ясуванні ролі такого громадського об'єднання, як Всеукраїнське товариство “Просвіта” ім. Т. Шевченка у збереженні історичної спадщини українського народу, формуванні в нього багатой духовності, почуття любові до рідної мови і культури.

Виклад основного матеріалу. На Сумщині просвіт'янські традиції суспільної демократичної думки та основ культури заклали відомі громадські діячі Я. Козельський, Ф. Туманський, Г. Сковорода, В. Каразін, О. Паліцин, О. Лазаревський, О. Потебня, М. Сумцов, Б. Грінченко, О. Алчевський, П. Куліш, О. Олесь, П. Лобко та ін. Вони сприяли поширенню європейської демократичної ідеї, краєзнавства – відкривали

школи, книгарні, художні галереї, пробуджували громадську високоморальну думку. Чи не найкраще сказав провідник української “Просвіти” П. Мовчан про розбудову держави, формування світогляду народу: “Є один шлях для нас – шлях гуманістичних орієнтацій, загальнолюдських цінностей, просвітительства, – і тут роль товариства “Просвіта” має бути особливою... Мета культури, а відтак і завдання інтелігенції – це формування Я – Особистості” [5].

Мета діяльності “Просвіти” – повернути український народ до історичної спадщини, акумульованої тисячоліттями нашої минувшини, утвердити думку, що без мови немає держави, а без духовності не постає етнічна свідомість і природовідповідність нації. Підставою для такої тези є головна думка М. Грушевського: “Визнання української народності окремішною й самостійною національною одиницею, якій не повинні ставитись ніякі обмеження...” [1, с. 3].

І хоча місцева влада ставила певні обмеження щодо суспільно-культурного розвитку, однак у XIX ст. на Сумщині виникали таємні гуртки, братства, як предтечі майбутніх “Просвіт”, в яких зароджувалася національна ідея відродження України.

Ще в 1883 р. такий гурток патріотів виник і в Лебедині. До нього входили Іван та Герасим Венгеровські, Петро Тригуб, Василь Немчинов, Федір Архангельський, Василь Алферов та інші. Очолювали лебединське братство учень Сумського училища Іван Пантелійович Гурмаженко та учень Лебединського повітового училища Марко Омелянович Головка. Гуртківці мали літературу “преступного содержания” і гектографічний апарат для її розмноження. Найбільше лютило жандармського майора Трубщикова те, що гуртківці зберігали вірші під загальним заголовком “Із Харківського тюремного замку” та співали українських пісень, зокрема “Світе тихий, краю милий, моя Україно”.

Новим поштовхом у розвої національної ідеї став приїзд у Лебедин учителя малювання Никанора Харитоновича Юнацького. Як згадувала його дружина, Надія Василівна, групи патріотів збиралися щораз в іншому місці: на Білодідовому хуторі, в привокзальному будинку, що по Охтирській вулиці в Лебедині, у секретаря земської управи М. Грищенка, Чирвиному провулку в учня міського училища Костянтина Чирви.

Ідею незалежності України пропагував учитель Ворожбянської недільної школи Юрій Іванович Базавлук. У подальшому Базавлука й Онацького поєднала дружба. У 1908 р. Никанор Харитонович заснував у Лебедині національно-патріотичний гурток, який згодом стали називати “Шевченківським”. Гуртківці пропагували українську мову, твори Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, Олени Пчілки, утверджували віру в справедливість. У річницю з дня народження Кобзаря гуртківці

організували шевченківський вечір. Зібралися на вулиці Середівці в хаті Бондарця. Стефан Андрійович Таранушенко прочитав реферат про творчість Шевченка; потім присутні декламували вірші, співали українських народних пісень “Ой, не ходи, Грицю”, “Заповіт”, “Засвітали козаченьки”.

Прагнення української інтелігенції відродити національну культуру висунуло потребу гуртуватися в громадські організації. Факти свідчать, що основною організаційною формою всенародного руху за національне відродження стали на початку XIX ст. товариства “Просвіта”. До “Просвіти” записувались і чоловіки, і жінки, багаті й бідні, освічені й зовсім неписьменні – всі ті, у кого було бажання здобувати знання. Це стало причиною масового виникнення товариств “Просвіта” як в губернських містах, так і в глухих українських селах.

Просвітницька діяльність на Сумщині започаткована під впливом харківських, чернігівських та полтавських губернських діячів, таких, як О. Лазаревський – душа конотопської “Просвіти”, якого називали чистим сумлінням Конотопщини. Олександр Матвійович народився в с. Гирявці Конотопського повіту Чернігівської губернії (з 1923 р. с. Шевченкове Конотопського району Сумської області). Вчений зробив внесок у джерелознавство й археографію, історіографію і бібліографію. У його працях порушуються питання історії, географії і статистики, архівознавства, генеалогії та ін.

Олександр Лазаревський спілкувався з Т. Шевченком, близько сприймав його світогляд, духовні і моральні цінності – шлях до ідеалу, до гармонії з природою, поділяв погляди на освіту про те, що потрібно виховувати людину з багатогранними знаннями і високими моральними якостями. Вихована людина із сприйманням духовних цінностей і мистецтва апелює до глибоких почуттів, найвищим виявом яких є совість, знання, істина, честь і добро; “людина в центрі цілого буття, цілого світу – як природи і історії, так і усіх сфер культури” [3, с. 329].

Закінчивши Петербурзький університет, О. Лазаревський повернувся на Чернігівщину, де досліджує освіту, друкує “Статистичні звіти про українські народні школи”, які свідчили, що у XVIII ст. в Україні було набагато більше шкіл, ніж їх стало в XIX ст.; у 1890 р. стає головою товариства Нестора-літописця. Не байдужим був учений і до музейної справи. Він один із організаторів музею в Чернігові при Чернігівському статистичному комітеті. Згодом брав участь у заснуванні музею в Конотопі, сприяв створенню музею в Києві.

Фундатором культурно-мистецького життя на Роменщині на початку 20 ст. виявили себе українські громади, які усвідомлювали думку, що народ – джерело всіх надбань матеріальної та духовної культури, тому потрібно вивчати історію, мову, літературу, мистецтво, широко

пропагувати музику і пісню, театр. Серед визначних просвітян виявили себе фольклорист Павло Гнідич, скульптор Іван Кавалерідзе, художник Євмен Мінюра, археолог Микола Макаренко та ін. Вони сприяли створенню народного театру, з якого вийшли корифеї культури С. Шкурат, В. Яременко, І. Воликівська та ін. Роменські просвітяни були генераторами патріотичних ідей – відкрили у Ромнах перший в Україні пам'ятник Т. Г. Шевченку (1918 р.), створили у місті красзнавчий музей, обладнали громадську бібліотеку, започаткували фонд картинної галереї.

Протягом 1917–1920 рр. в Ромнах було створено кілька осередків “Просвіт”: Засульська, Новолозівська, Могильська; сільські – в Хмелові, Перекопівці, Засуллі, Ведмежому та ін. Притання культурного життя у краї вирішувалися на повітових з'їздах “Просвіти”. З інформаційно-методичною метою активісти видавали журнал “Просвітянин” та “Просвітянин-кооператор”.

Роменська “Просвіта” відіграла важливу роль у координації діяльності суспільного життя, вона виконувала роль відділів культури й освіти (на той час діяли лише повітові відділи освіти, з якими співпрацювала роменська “Просвіта”). [2].

Просвітяни поширювали серед читачів книги, як носії моральних цінностей та суспільних ідеалів, влаштовували літературні вечори, ставили вистави українських класиків-драматургів. Духовна культура роменців кликала до засвоєння високих духовних цінностей, наукових знань, до вивчення рідної мови, фольклору і широкого використання здобутків мистецтва. Саме ці здобутки уособлює у своїй багатогранній культурній діяльності І. П. Кавалерідзе, який розглядав прекрасне як джерело естетичної насолоди і радості до гармонії природи і світу.

Носіями високих духовних злетів на Сумщині були кобзарі. Серед них відомі особистості – Григорій Кожушко, Єгор Мовчан, Євген Адамцевич, які були носіями суспільних ідеалів, добра, гуманізму і справедливості. Вони виявляли у своїй творчості дух і енергію народу, несли історію козацтва і Запорізької Січі. Недарма ж наших талановитих співаків запрошував на зібрання відомий історик Д. Яворницький, щоб кобзарі з Сумщини подарували запоріжцям незборимий дух і радість серця.

Філософ Григорій Сковорода, який бував у нашому краї, і закликав людину “пізнати себе”, писав: “Люди в житті своїм працюють, мутушаться, утаюються, а нащо – багато хто й сам не тямить. Коли помислити, то з усіх людських затій, скільки їх там тисяч не буває, є один кінець – радість серця” [4, с. 432]. А засобами, які викликають “радість серця” мають бути рідна мова, музика, народні пісні, краса природи, образотворче мистецтво.

В архівних матеріалах за квітень 1917 р. знаходимо першу згадку про те, що в Сумах у будинку Бережного на Покровській площі (нині Червона) започаткована В. Покровським сумська “Просвіта”. У її статуті повідомлялося: “Наша ціль – просвітницька робота серед нашого найменшого брата, знайомити люд український з його рідною історією, літературою і музикою, а також найбільш зрозумілим способом поширювати поміж нього всякі агрономічні і сільськогосподарські відомості”. Урядом було милостиво дозволено “малоросійську” пісню, бо рота кожному українцеві не заткнеш, він народжувався і помирає з рідною піснею. Для цього просвітяни відкривали українські бібліотеки, організовували драматичні й хорові колективи, поширювали українське народне мистецтво, відкривали безплатні школи в селах і містах Сумщини, збирали кошти для допомоги сільським учителям та лікарям, на медичну допомогу убогим мешканцям.

У цей же час вів активну просвітницьку роботу вчитель малювання чистописання реального училища (нині школа № 4) Никанор Онацький, який в 1913 р. переїхав з Лебедин до Сум і оселився в одноповерховому особняку на тодішній Реальній вулиці (нині вул. Антонова).

Просвітянський талант останнього виявився в 20-ті роки при створенні ним у Сумах художньо-краєзнавчого музею, першим директором якого він і був. Онацький виступив як ініціатор спорудження пам’ятника Т. Шевченкові в Сумах, який постав у сквері міста в 1926 році, а в музеї облаштував Шевченківську кімнату, де експонувалися художні твори, речі поета, прижиттєве видання “Кобзаря”.

Важлива роль належить Н. Онацькому в розгортанні культурного життя Сумщини. Його музей став своєрідним вогнищем культури. Свою мистецьку сутність творець узагальнив у нарисі “Сім років існування Сумського музею”, написаного з великим знанням справи, усвідомленням духовного значення культури минулого для морального зростання людини.

У 1925 р. музеї налічувалось 10 279 експонатів. Серед них: 6 416 стародруків, безцінні полотна І. Рєпіна, Л. Боровиковського, В. Серова, старовинні козацькі парсуни Полуботків, Апостолів, інші унікальні пам’ятки. Чимало експонатів безпосередньо відшукав Н. Х. Онацький. Особливу цінність являли собою офорт Т. Г. Шевченка “У шинку”, “Приятелі”, “Кобзар” з дарчим написом поета та інші.

Помноженню музейних експозицій, поглибленому вивченню рідного краю сприяли археологічні експозиції на Сумщині за участю провідних археологів. Одна з них була проведена. У 1926 р. спільними зусиллями Миколи Макаренка, Сільвестра Магури, Никанора Онацького. Дослідження археологічних пам’яток він проводив як спільно

з науковими працівниками, так і самотійно, отримавши повноваження на це від Всеукраїнського археологічного комітету, Українського комітету охорони пам'яток культури.

Н. Онацький прагнув поширити знання про мистецтво серед народу, видавав праці “Старовинні кахлі Сумщини”, “Українська порцеляна” тощо. Брав участь у розкопках близько 20 курганів, здійснив натурне обстеження ряду археологічних пам'яток на околиці Сум.

Просвітяни турбувалися про відкриття українських шкіл. У 1918 р. була відкрита українська спільна (для хлопчиків і дівчат) гімназія в Сумах (підготовчий, перший і другий класи). У підготовчий клас приймалися діти без екзаменів, які закінчили два відділення початкової школи, у перший клас – які закінчили однокласну школу, у другий – двокласну школу.

Також “Просвіта” відкрила українську гімназію в с. Н. Сироватка, яка мала три перших класи. Діти незаможних селян могли навчатися безкоштовно за умови успішного виконання програми.

У 1917–1918 рр. під час розбудови української школи постала нагальна потреба в підготовці національно свідомих педагогічних кадрів. Саме тоді відбулися вчительські курси з українознавства у більшості міст сучасної Сумщини: в Охтирці, Білопіль, Лебедині, Конотопі, Глухові, Ромнах, Ямполі. Особливо плідними виявилися результати курсів, у діяльності яких взяли участь визначні науковці й громадські діячі України і нашого краю: Г. Ващенко, П. Дорошенко, С. Василенко, П. Волинський, М. Рудницький, П. Зайцев, Г. Хоткевич, С. Таранушенко та інші. Наприкінці 1918 р. розпочали свою діяльність педагогічні курси при Сумському Народному Університеті ім. Т. Шевченка. Програма сприяла опануванню здобутків сучасної педагогічної науки, посиленню уваги до духовного світу й психічного розвитку дитини, широкому використанню навчально-виховному процесі засобів мистецтва й літератури.

З метою поширення української культури серед населення, товариство “Просвіта” організувало курси, на яких було прочитано ряд лекцій: “Ідеал громадського виховання” (Я. Мамонтов), лектор В. Коломієць виступив на тему “Утиски української культури”. Також була прочитана перша лекція з українознавства. Привернула увагу слухачів лекція українською мовою “Трагедія української інтелігенції”. Відомий публіцист Микола Іванович Юхновський бесідував з членами “Просвіти” з проблем тогочасного політичного життя.

У кінці серпня в Сумах почала працювати повітова управа Української демократичної хліборобської партії, яка взаємодіяла з Сумською спілкою товариства “Просвіта”. Партія відстоювала права української

культури. Члени партії вважали, що освіта повинна бути всім доступна, безкоштовна й обов'язкова, і спиратися на національне державне виховання.

Велику увагу товариство приділяло видовищним заходам. Сумська “Просвіта” ставила благодійні спектаклі. Після свого артистичного турне до “Просвіт” Полтавщини, де відбулося 36 концертів, 2 жовтня 1918 р. до Сум завітав славнозвісний кобзар Іван Кучугура-Кучеренко. Тут він виступив на концерті разом з артистом Василем Цимбалом, який прочитав реферат на тему “Про кобзу, кобзарів, історичні й народні пісні”, а також продекламував уривки з творів Франка, Грінченка, Олеся.

Просвітницькі товариства кожного року вшановували пам'ять Т. Шевченка. Так, 11 березня 1918 р. товариство “Просвіта” в помешканні Сумської реальної школи організувало “Шевченківську вечірку” в присутності всіх культурно-просвітницьких організацій міста.

З метою поширення культури серед населення, 6 жовтня 1918 року у приміщенні “Просвіти” відбувся з'їзд просвітян Сумського повіту. Присутні прийняли резолюцію, в якій звернулися до Голови Ради міністрів української держави щодо поширення української мови. Просвітяни підтримали меморандум Київської “Просвіти” щодо українського слова. Українська мова в українській державі повинна бути державною, обов'язковою для всіх урядових та громадських публічно-правових закладів, установ та організацій.

Було звернуто особливу увагу на викладання української мови та українознавства в школах. Ворожі виступи урядовців проти української мови, як мови державної, вважалися за виступ проти України.

У резолюції, зокрема, писалось: “...На Сумщині зараз книжковий голод на українські підручники для нижчих і середніх шкіл”. Просвітяни звернулися з проханням до українського уряду – видати українські підручники.

Цього ж дня просвітянин Я. Мамонтов прочитав лекцію “Українська муза перед судом національної самоосвіти”, із двох частин. У першій звернув увагу на той період української літератури, найяскравішими представниками якого були І. Котляревський, Г. Квітка-Основ'яненко. Література на той час була “обмеженою”. Другий період літератури почався з моменту її служіння національному розвитку, подвигам і славі народній. Яскравим представником цього періоду був Т. Шевченко.

У другій частині лекції Мамонтов наголосив на важливому періоді української літератури, яка долала всі перешкоди російської імперії, вступала на шлях народності і художньої творчості, чітко й правдиво

почала виявляти патріотичні ідеї. Лектор процитував І. Франка, Чупринки й інших письменників.

Я. Мамонтов наголошував у своїх творах на тому, що мірилом людської сутності є краса, честь, совість, як своєрідні форми виразу людських відносин. Продовжуючи традиції Бориса Грінченка, Михайла Коцюбинського, Степана Васильченка, Лесі Українки, Івана Франка, Яків Мамонтов підносив національний виховний ідеал, орієнтував людину на благородну діяльність в творенні національних цінностей на ідеалах гуманізму і справедливості. За свої моральні переконання наш земляк Я. Мамонтов зазнав переслідувань у 30-х рр. минулого століття.

Просвітницька робота проводилась і в Конотопському повіті. З огляду на те, що освіта є основною умовою, без якої не можна успішно будувати нові демократичні форми національного державного життя, Конотопське товариство “Просвіта” у своїй листівці закликало земляків прибути на організаційне зібрання. Керівництво ставило на меті об’єднати в єдине велике просвітньо-культурне товариство окремих осіб та організації м. Конотопу і повіту, які поширювали національну освіту.

Просвітяни прийняли звернення до народу: “Всі ті, хто хотів би, щоб український народ не перебував більше у темноті й убожестві, а пройнявся національно-політичною свідомістю і став нарівні з іншими культурними націями, хто хотів би, щоб український народ не був погноєм, на якому розвиваються квітки чужої культури, а жив своїм власним національним життям, той повинен подбати, щоб у м. Конотопі і по селах повіту читались популярні лекції, щоб були відкриті курси та школи для дорослих, щоб усюди були народні книгозбірні-читальні. Це завдання має виконувати товариство “Просвіта”, що організовується у м. Конотопі. Увесь Конотопський повіт повинен бути відкритий для “Просвіти”, Народних будинків та інших просвітницьких організацій. На зібрання запрошуються всі діячі народної освіти: педагоги, лектори, артисти, співці, музики, книгарі і завідувачі книгозбірень, урядовці, які займалися національним вихованням українського народу і всі інші, хто співчував цій справі і бажав би допомогти її розвитку”.

Конотопська “Просвіта” на першому ж з’їзді просвітян була реорганізована у “Повітову спілку Просвіт”, стала духовним осередком повіту і несла патріотизм в народ.

Особливо просвітяни турбувалися про педагогічні кадри. У Конотопі вони організували вечірні курси для дорослих. Конотопський відділ народної освіти, у зв’язку з відсутністю досвідчених викладачів з фізичного виховання в трудових школах, відкрив курси з підготовки вчителів фізичної культури з терміном навчання – 4 місяці. Приймали осіб від

18 до 30 років. Після закінчення занять випускників працевлаштували в трудових школах міста та округи.

У 1917–1921 рр. про поширення знань серед народу дбав керівник охтирської “Просвіти” Б. Антоненко-Давидович. Керівником Краснопільської “Просвіти” був агроном М. Довгополук, у Тростянці та Білопільлі – Ю. Миргородський і Х. Головченко, у Глухові – вчитель і поет І. Піонтковський. Усі вони, як і Б. Антоненко-Давидович, згодом стали жертвами сталінських репресій, як і директор Сумського театру Я. Шовкун-Дунайський і вчителі П. Цовма і С. Сапун.

У 1919 р. до просвітницької роботи активно підключилася рідна сестра Олеся Марія Голубова, вчителька Сумської школи, а також директори шкіл № 3, 4, 9 Михайло Акімов, Іван Мілованов, Ковалько та інші.

Активним діячем просвітницької діяльності у 20-ті рр. на Сумщині був кандидат педагогічних наук, заслужений учитель Г. Самброс. Понад 50 років він віддав педагогічній діяльності, турбувався про розвиток освіти у рідному краї, виявив себе як талановитий педагог-організатор. Г. Самброс, Б. Антоненко-Давидович та М. Довгополук заснували Охтирське дитяче містечко (1920 рр.), у якому виховувалися безпритульні діти. Мешкаючи в Сумах, працював інспектором народівщини, учителем у школі, з 1925 – викладачем педагогіки у Сумському педінституті.

За радянських часів, майже півстоліття, до кінця 1989 року, “Просвіта” була заборонена, але не в забутті. Під тиском свідомих українських патріотів організація відродилася через Товариство української мови імені Тараса Шевченка. В Сумах відбулися установчі збори. Перед присутніми з доповіддю “Рідна мова – душа народу” виступив завідувач кафедри української мови Сумського педагогічного інституту, кандидат філологічних наук О. Скорик.

Сьогодні “Просвіта” повернулася із забуття, відроджується, несе правду про минуле й сучасне, розкриває сторінки українознавства, знайомить народ з непересічними культурно-освітніми надбаннями минулого. На Сумщині в районах діють первинні осередки просвітян, в яких працюють учителі, митці культурно-освітніх закладів та установ. Діяльність “Просвіти” – це дорога до культурного оновлення суспільства. Адже Гердер писав: “Людина не може уявити собі іншої мети як творити гуманне, закріплене у ній природою” [6, с. 388].

Висновки. Таким чином, своєю діяльністю просвітяни утверджують у суспільстві принципи гуманізму, взаєморозуміння, співробітництва, релігійної та громадянської злагоди, лояльного ставлення громадян до держави, всебічно турбуються про розбудову та зміцнення України, її духовне зростання. “Просвіта” сприяє утвердженню української мови

як єдиної державної мови в усіх сферах суспільного життя, пропагує знання з галузей науки, культури, дбає про збереження й навколишнього природного середовища як однієї з умов утвердження та розвитку української нації.

Література

1. Грушевський, М. З біжучої хвилі: Статті і замітки на теми дня 1905–1906 [Текст] / М. Грушевський. – К. : 1906. – 176 с.
2. Дуброва, Г. Заснування і діяльність роменської “Просвіти” на початку ХХ ст. : [Рукопис] / Роменський краєзнавчий музей. – Ромни, 2010.
3. Історія філософії України [Текст] : хрестоматія. – К. : Либідь, 1993. – 354 с.
4. Кремень, В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції [Текст] : підручник / В. Кремень, В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – 528 с.
5. Мовчан, П. Зробімо те, чого не змогли зробити батьки наші [Текст] / П. Мовчан // Літературна Україна. – 1991. – № 38. – 19 вересня.
6. Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения [Текст] / ред. И. Т. Фролов; сост. П. С. Гуревич. – М. : Политиздат, 1991. – 132 с.

Summary

Holubchenko, Volodymyr. “Prosvita” Sumy region in the context of National Identity: History and Present.

The article examines the role and importance of such public associations as the All-Ukrainian Association “Prosvita” named by T. Shevchenko in preserving the historical heritage of the Ukrainian people and shaping it into a rich spirituality, love of their native language and culture.

Keywords: *cultural heritage and national identity, language and spirituality.*

Отримано 25.11.2011

УДК 94(477):001.8

Алла ЗЯКУН

УКРАЇНЬКА ІСТОРИЧНА НАУКА 90-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ: ПОШУК НОВИХ МЕТОДОЛОГІЧНИХ КООРДИНАТ

Аналізується методологічний плюралізм, що сформувався в українській історичній науці в останнє десятиліття ХХ ст.

Ключові слова: *історіософія, історичний процес, методологія історії, методологічний плюралізм, національна парадигма.*

Постановка проблеми. У переломні моменти розвитку історії науковці завжди звертаються до теоретичного переосмислення історичної спадщини. На це ще на початку ХХ ст. звертав увагу М. Бердяєв. Він писав, що різні злами в історії “завжди схиляють до роздумів в галузі

філософії історії, до спроб осмислити історичний процес, побудувати ту чи іншу філософію історії” [1, с. 4].

Останнім часом теза про “переосмислення історичної спадщини” є дуже актуальною для українського суспільства, а особливо для українських політиків. За останні двадцять років “переосмислену історію” представляли українському народу декілька разів. Найбільш масштабні зміни в українській історичній науці відбулися на початку 90-х років ХХ ст., коли написання національних історій колишніми радянськими республіками, стало важливим складником їх національного відродження. Перед науковцями постало завдання “дати своїм народам славу минувшину, легітимізуючи їхнє прагнення до автономного або незалежного політичного існування, і водночас зробити це в академічній манері, щоб історичний родовід нації визнали сусіди” [22]. Так в умовах кардинальної трансформації українського суспільства, пов’язаної з проголошенням незалежності України, гостро постало питання про перегляд парадигми, що багато років панувала в історичній науці та вироблення нових методологічних підходів.

Отже, до 90-х років ХХ ст. в українській радянській історіографії панувала монополія на марксистську методологію історичної науки. Основою основ цієї теорії було вчення про суспільно-економічні формації та шляхи їх змін. Відповідно до цієї теорії історія розглядалася як природно – історичний процес розвитку та змін суспільно-економічних формацій. Звідси головним в історії була економічна структура суспільства. Ця формаційна концепція замикала коло інтересів істориків навколо тріади: продуктивні сили – виробничі відносини – класова боротьба, залишаючи осторонь багато проблем і чинників (психологічних, демографічних, екологічних, релігійних, особистісних тощо).

Жорстке прив’язування історичних процесів до розвитку економіки та ігнорування багатьох інших чинників приводило до збідненого відображення дійсності. До того ж ця концепція, створена головним чином на основі аналізу європейської історії, не давала можливості охопити всесвітньо-історичний процес в його повній різноманітності, що приводило до значних перекирчувань в історії, наприклад, спроб відшукати рабовласницький лад там, де його не було.

Особливістю радянської історіографії, в тому числі й української, стало поєднання формаційної концепції з культом марксизму-ленінізму, що насаджувався в СРСР. Оцінка його як універсальної теорії розвитку людства, що не потребує врахування будь-яких інших висновків, призвела до того, що радянські історики не враховували досягнення світової історичної думки, і взагалі ігнорували української історіософську думку ХVІІІ – початку ХХ ст. Але особливої шкоди історичній науці завдало

запровадження в українській історіографії принципу партійності і класовості, як обов'язкового принципу наукової діяльності. Цей принцип диктував науковцям оцінювати історію з точки зору інтересів робітничого класу і його авангарду – Комуністичної партії та марксистсько-ленінської ідеології.

Аналіз актуальних досліджень. Зазначений стан обмеженості розробки проблем методології історичної науки, що культивувався у попередні радянські десятиліття не міг не викликати наукової активізації в цій галузі, коли руйнувалися адміністративно – командні, заідеологізовані настанови в незалежній Україні. Про це свідчили численні наукові конференції, вихід статей, монографій, підручників та посібників з проблем методології історії в 90-ті роки.

Серед наукових конференцій, на яких проблеми методології історичної науки зайняли особливо велику роль, слід відмітити перший “круглий стіл” зарубіжних і вітчизняних істориків (Славсько, 1990), наукові конференції у Дніпропетровську (1993, 1995), Харкові (1995) [15; 24; 32]. Особливо помітну роль у розробці нових концептуальних засад відіграли матеріали Харківської конференції. Саме на ній у виступах істориків А. Болобруха, М. Дмитрієнко, В. Заруби, Я. Калакури, І. Колесник та інших були сформульовані нові підходи до проблем методології вітчизняної історії, а саме – в основу світогляду дослідника був покладений не партійний, або якийсь інший принцип владних структур, а принципи науковості, об'єктивності, пріоритету загальнолюдських цінностей над усіма іншими. Загальнолюдські цінності стали тим цементуючим стрижнем світоглядного плюралізму, який допомагав історикам бачити у фактах історії не лише події і вчинки, але й тенденції загальноісторичного процесу.

Українських істориків в 90-ті роки цікавили як загальні проблеми історіософії історії (М. Брайчевський, Г. Бондаренко), так і практична реалізація різних методологічних підходів до оцінки ходу історичного процесу (Г. Бондаренко, О. Бурунова, О. Василенко) [4; 6; 8; 9; 10].

З'явилися перші синтетичні праці з методології історичної науки. Так Л. Зашкільняк систематизовано виклав розвиток історичної теоретичної думки у ХІХ–ХХ ст., схарактеризував найновіші історичні теорії, і розкрив їх багатоманітність [14]. Висвітленню філософських та методологічних проблем історичного пізнання та їх трансформації у ХІХ–ХХ ст. був присвячений навчальний посібник Г. Бондаренка, підготовлений у Волинському державному університеті ім. Л. Українки [3]. Своєрідним підсумком дослідження проблем філософії історії стало створення І. Бойченком першого сучасного вітчизняного підручника з цієї дисципліни [2].

Досить помітною тенденцією розвитку української історичної науки 90-х років стало повернення її до концептуальних засад вітчизняної науки, розроблених ще в дорадянський період. До речі, така тенденція була характерна для всіх пострадянських держав. Московські історики Г. Бордюгов та В. Бухараєв з цього приводу писали: "...Новітня "зміна віх" характерна звільненням національного історіознання від диктату державно-імперської великоруської традиції і утворенням моделі національної концепції історії держав, що виникли, або напівдержавних утворень" [5, с. 22].

Метою статті є аналіз методологічного плюралізму, що сформувався в українській історичній науці в останнє десятиліття ХХ ст.

Виклад основного матеріалу. В умовах незалежної України 90-х важливим завданням стало об'єктивне відновлення і творче використання спадщини М. Грушевського та інших українських істориків кінця ХІХ – початку ХХ ст. Але методологічний плюралізм в українській історичній науці в цей час виявив також протилежні підходи до оцінки історіософських шкіл минулого. Деякі історики виступили за повне повернення до старої культурно-народницької схеми або до державницького напрямку в історичній науці, бо тільки вони здатні забезпечити теоретико-методологічну спадкоємність української історичної науки. З цього приводу Л. Савенок стверджував, що "саме у межах державницького напрямку можна укорінити дійсно наукове бачення історії України" [26, с. 57]. Але інша точка зору виключала необхідність використання старих схем історії. Найбільш повно такі погляди виявилися в працях Я. Грицака, Н. Яковенко. Так Я. Грицак писав: "Українська історія після 1991 р. показала неспроможність старої культурно-народницької схеми, що зводила українськість до етнічних (у першу чергу мовних) відмінностей і відстоювання цих відмінностей вважалось найвищою метою українського руху" [13, с. 64]. Ще більш критичну позицію зайняла Н. Яковенко, на думку якої більшість наукових категорій і понять, залишених від класичної національної історіографії ХІХ – початку ХХ ст. слід було передати на почесне зберігання до музею науки [33, с. 67].

В зв'язку з цим доречно згадати історика української діаспори О. Оглоблїна, який в листі до Б. Корчмарика слушно зауважив: "Історія України-Руси" Грушевського дуже застаріла – й історично /за той час наша й чужа наука пішли далеко вперед/, й що важливіше – історіософічно" [17, с. 30]. А член НАН України проф. О. Пріцак, виступаючи на засіданні круглого столу у Славсько в 1990р. оцінюючи схему М. Грушевського казав, що "це не є схема української історії – це анти схема російської історії. Схеми української історії немає зовсім, і в цьому полягає ціла справа" [24, с. 5].

Як бачимо, щоб уникнути крайнощів і не повернутися до механічних історичних схем минулого, українські історики в 90-ті роки закликали до об'єктивної оцінки історіософської спадщини минулого. Зараз, на початку XXI століття це знову актуально для України. Іноді виникає почуття, що сучасні історики ще у неповній мірі скористалися можливостями багатоманітних підходів до вивчення історії: над ними, як і раніше, тяжіє уявлення про наявність однієї єдино вірної теорії, хоча зараз є широкі можливості вільного вибору методологічних орієнтацій. І вірно зазначав ще у 1999 році Л. Зашкільняк, "... надалі спостерігаємо в історіографії нові спроби "зажати" істориків у вузькі рамки "державницької" чи "національної" методологічних доктрин, жорстко підпорядкувавши історичні знання політичній або ідеологічній кон'юктурі" [14, с. 7].

Як показав час найпродуктивнішим шляхом методологічних пошуків, стало поєднання досягнень в розробці етнічної схеми української історії з модерністськими підходами, що розроблялися в сучасній світовій історіософській літературі. В 90-х роках цей підхід обґрунтовується в працях Я. Грицака, який виступав проти спроб писати новітню українську історію, використовуючи одну лише етнічну схему. Однобічність традиційної історіографії він пропонував виправити, впроваджуючи модернізаційні теорії. Їх застосування, на думку Я. Грицака, "виводить українську історіографію на саме вістря суперечок, що точаться у сучасній світовій науці" [12, с. 114]. Мова йшла про освоєння в українській історіографії кращих надбань методології історичної науки, нагромаджених світовою науковою думкою. І в цьому відношенні в українській літературі за час після проголошення незалежності України відбулися значні позитивні зрушення. Свідченням цього стали публікації українською мовою історіософських праць зарубіжних істориків та філософів XX ст.: Р. Колінгвуда, К. Поппера, А. Тойнбі [16; 23; 32]. Це розширило методологічний інструментарій українських істориків, дозволило активно використати ці праці при розробці концептуальних засад української історичної науки.

Відмова від жорстких правил економічного детермінізму привела вчених до думки, що характер історичного поступу визначає не прогнозованість, а навпаки відсутність передбачуваності розвитку суспільства. Такі погляди щодо історії знайшлися і серед українських істориків 90-х років, які висунули в українській історіософії інший методологічний підхід – відсутність рівноваги і передбачуваності в історії. Зокрема, Ю. Павленка, стверджував, що такий підхід дає можливість повніше врахувати суб'єктивний фактор в історії – свободу волі людини, вибір окремих індивідів та їх груп [20, с. 102].

Розробляючи нові методологічні орієнтири вітчизняної історії українські історики звернулися до досвіду західних наукових шкіл, що виникли в середині ХХ ст., зокрема, “школи Аналів” (Л. Февр, М. Блок, Ф. Бродель та ін.). Ця школа пропонувала перейти від розповідної історії до історії – інтерпретації. Головну роль прихильники цієї концепції відводили історично-досліднику, оскільки саме від нього залежить як відбір фактів, так і інтерпретація джерел. Історик, на їх думку, не колекціонер фактів, а творець, він сам відбирає факти, шляхи їх дослідження. Таким чином, людина та її діяльність проголошувалися найважливішим предметом історичної науки. Ця концепція була позитивно оцінена українськими істориками. Як зазначав В. Сарбей, ця історіографічна школа, “образно кажучи, є “законодавцем мод” у галузі методології історичної науки” [27, с. 184].

Однією з нових рис незалежного українського суспільства 90-х років, стало визнання ролі і значення активності особи. Тому все більше українських істориків почали схилитися до антропологічної теорії. На їх думку, людина у всіх її вимірах та зв'язках має бути центральним об'єктом історичної науки. Тому на четвертому міжнародному конгресі україністів С. Водотика зазначив, що “для сучасної української історіографії найбільш плідними є два напрямки: доповненості або додатковості та той, що ґрунтується на ідеях філософської антропології” [11, с. 41].

У розробці нових методологічних парадигм вітчизняної історії в 90-ті роки знайшлося місце не тільки “модерним” поглядам, а й “старій” марксистській методології. Вважаючи, що марксизм і зокрема, його складова частина – історичний матеріалізм – є вагомим фактором інтелектуальної історії, деякі історики [7, с. 4; 30, с. 17] того часу продовжували дотримуватися марксистських поглядів на історію. Вони вважали, що не слід механічно відмовлятися від марксизму, а потрібно позбутися лише його спрощеного тлумачення, метафізичної зашкарублості, абсолютизації.

Дійсно, не можна відкидати того, що спроби полишити марксистсько-ленінський підхід до оцінки історичного процесу на етапі перегляду концептуальних історичних засад супроводжувалися лише словесною відмовою від вчення про суспільно-економічні формації. В багатьох наукових дослідженнях та підручниках з історії в їх структурі зберігався саме такий підхід. На думку провідного українського вченого в галузі філософії історії І. Бойченка, формаційний підхід зберігав свою цінність “і сьогодні залишається одним з основних способів інтегрального аналізу історичного процесу як своєрідної цілісності. Але-лише одним з таких способів” [2, с. 242].

До речі, як показав час, кожний методологічний підхід має свої можливості і обмеження. Це стосується не лише вчення про соціально-економічні формації, але й, наприклад, модної зараз цивілізаційної теорії. Незамінна при вивченні історії культури вона дає збої при спробах її використати при складанні в цілому схеми української історії, в якій переплелися впливи різних культур, релігій тощо. Хочеться висловити ще одну думку з приводу наведених вище концепцій. Розглядаючи модні зараз на заході історичні концепції, слід відмітити, що не можна механічно переносити їх на ґрунт України, яка має надзвичайно своєрідну історію і багато в чому відрізняється від інших країн. Це було помічено істориками ще в 90-ті роки і як слушно відзначав О. Реєнт, “безоглядна орієнтація на концепції західних вчених може виявлятися не тільки неефективною в наших умовах, але й шкідливою, оскільки може гальмувати пошук і вироблення власних методологічних прийомів і засад, адекватних історичній конкретиці” [25, с. 305].

Отже, українські науковці 90-х років рішуче висловилися проти спроб пошуків одного, “єдино вірного” чинника, який визначатиме історичний розвиток будь-то класова боротьба, національна ідея, демократія, релігія, революція чи щось інше. Як бачимо така практика себе не виправдовувала, тому вони висловлювали стурбованість з приводу небезпеки появи нової універсальної теорії розвитку історії [18, с. 75; 28]. Подолати однобічність, гносеологічний монізм можна було лише шляхом методологічного плюралізму. Саме такі погляди поділяла більшість українських істориків [19, с. 130; 29, с. 87; 34, с. 15]. Таким чином, в українській історичній й науці, мова йшла про творче використання істориком-науковцем всього кращого, що нагромадила історична наука, суспільно-політична та філософська думка у всі попередні часи. На думку Ю. Павленка, розкриття соціально-культурного розвитку людства виходить з трьох методологічних засад: ідей стадійності, полілінійності та цивілізаційної унікальності людства. Автор виступав за синтез цих трьох засад з метою побудови “багатомірної картини історії людства” [21, с. 117].

В перше десятиліття незалежності України історики різнобічно підійшли до визначення методологічних засад сучасної історичної науки, пропонуючи комплексно використовувати всі наявні підходи – цивілізаційно-дискретний, культурологічний, полілінійний, стадіальний, формаційний, оскільки, кожен з них мав певний потенціал. Вони зробили висновок, що лише у поєднанні ці підходи здатні скласти цілісне уявлення про історичний розвиток людства. Такий підхід не виключав можливість надання пріоритету при розгляді тих або інших історичних явищ та подій тому або іншому методологічному підходу, і дав можливість уникнути чергового “...ізму”. Керуючись цими міркуваннями,

вчені-історики 90-х років визначили основні методологічні орієнтири української історичної науки та розпочали створення концепції української національної історії.

Висновки. Проведений аналіз свідчить, що на сьогодні несхвальність більшістю істориків схеми національної історії України, породжує все нові та нові протиріччя в українському суспільстві, а це значно ускладнює подальший розвиток української державності.

Література

1. Бердяев, С. В. Смысл истории [Текст] / С. В. Бердяев. – М. : Политиздат, 1990. – 176 с.
2. Бойченко, І. В. Філософія історії : підручник [Текст] / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 723 с.
3. Бондаренко, Г. Історичне пізнання: питання теорії і практики: навч. посіб. для студ. іст. ф-тів [Текст] / Г. Бондаренко. – Луцьк : Вежа, 1998. – 189 с.
4. Бондаренко, Г. Теорія і методологія історичного процесу [Текст] / Г. Бондаренко // Наук. вісник Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки. Історія. – 1997. – № 2. – С. 87–91; 1998. – № 1. – С. 139–143.
5. Бордюгов, Г. Национальная историческая мысль в условиях советского времени. Национальные истории в советском и постсоветском государствах [Текст] / Г. Бордюгов, В. Бухарев. – М. : АИРО-XX, 1999. – 446 с.
6. Брайчевський, М. Історіософічні підвалини історичного поступу [Текст] / М. Брайчевський // Укр. історик. – 1994. – Ч. 1–4. – С. 234–249.
7. Брайчевський, М. Конспект історії України [Текст] / М. Брайчевський. – К. : Знання, 1993. – 206 с.
8. Бурунова, О. Використання цивілізаційного підходу у типології соціально-економічних систем [Текст] / О. Бурунова // Наук. вісник Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки. Історія. – 1997. – № 3. – С. 88–90.
9. Василенко, О. Економічна теорія історичного процесу [Текст] / О. Василенко // Наук. вісник Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки. Історія. – 1997. – № 3. – С. 91–93.
10. Василенко, О. Концепція глобальної історії та її осмислення людиною [Текст] / О. Василенко // Наук. вісник Волин. держ. ун-ту ім. Л. Українки. – 1998. – № 1. – С. 143–147.
11. Водотика, С. Шляхи оновлення методології української історіографії на сучасному етапі [Текст] / С. Водотика // Четвертий міжнародний конгрес українців : Доповіді та повідомлення. – Одеса-Київ-Львів, 1999. – Історія. – Ч. II : XX століття. – С. 41.
12. Грицак, Я. Історія нації: продовження схеми Грушевського щодо української історії XIX–XX ст. [Текст] / Я. Грицак // М. Грушевський і українська історична наука : зб. матеріалів конференцій. – Л., 1999.
13. Грицак, Я. Як викладати історію України після 1991 р. [Текст] / Я. Грицак // Українська історична дидактика. Міжнародний діалог фахівців різних країн про сучасні українські підручники з історії : зб. статей. – К. : Генеза, 2000. – С. 64–74.
14. Зашкільняк, Л. Методологія історії від давнини до сучасності [Текст] / Л. Зашкільняк. – Л. : Вид-во ЛНУ ім. І. Я. Франка, 1999. – 227 с.

15. Історична наука на порозі XXI століття : підсумки та перспективи [Текст] // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції (м. Харків. 15–17 листопада 1995 р.). – Х. : Авеста, 1995. – 354 с.
16. Колінгвуд, Р. Д. Ідея історії. Переглянуте видання. З лекціями 1926–1928 рр. [Текст] / Р. Д. Колінгвуд. – К. : Основи, 1996. – 615 с.
17. Корчмарик, Б. Ф. Концепція М. Грушевського і наші сучасні підручники історії України [Текст] / Б. Ф. Корчмарик. – Вінніпег, 1994. – 38 с.
18. Лепский, М. А. Перспективы исторического познания в Украине [Текст] / М. А. Лепкий // Наук. записки іст. ф-ту Запорізь. ун-ту. – Вип. XI. – Запоріжжя, 2000. – С. 74–81.
19. Павленко, Г. В. Історична наука України на переломі: зміна ґносеології і парадигм [Текст] / Г. В. Павленко // Гуманітарна освіта: досвід і проблеми. – Ужгород: Гражда, 1999. – С. 129–134.
20. Павленко, Ю. В. Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблемы синтеза [Текст] / Ю. В. Павленко // Философия и общество. – 1997. – № 3. – С. 93–133.
21. Павленко, Ю. Стадійна та полілінійна природа цивілізаційного процесу [Текст] / Ю. Павленко // Сучасність. – 1996. – № 5. – С. 117–125.
22. Плохій, С. У пошуках української “золотої доби” // Критика. – 2002. – Ч. 4. – (24 травня 2004 р.) [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://krytyka.kiev.ua/articles/s7-4-2002.html>
23. Поппер, К. Злиденність історизму [Текст] / К. Поппер. – К. : Абрис, 1994. – 192с.
24. Проблеми дослідження історії України [Текст] // Перший Круглий стіл істориків. Славсько, 4–6 вересня 1990 р. Доповіді, виступи, дискусія. – Л. : НТШ, 1993. – 200 с.
25. Реєнт, О. У робітнях історичної науки [Текст] / О. Реєнт. – К. : Пошук; Книга пам'яті України; Прсвіта, 1999. – 349 с.
26. Савенок, Л. Державницький напрям як запорука поступу українського історичного знання [Текст] / Л. Савенок // Четвертий міжнародний конгрес українців: Доповіді та повідомлення. – Історія. – Ч. II. – XX століття. – Одеса-Київ-Львів, 1999.
27. Сарбей, В. Г. За народознавчу історію України! [Текст] / В. Г. Сарбей // Історична наука на порозі XXI століття: Підсумки та перспективи. Матеріали конференції. – Х. : Авеста, 1995. – С. 180–186.
28. Смолій, В. Українська історична наука на рубежі XXI ст.: проблема пошуку нових теоретичних та методологічних підходів [Текст] / В. Смолій // Освіта України. – 1997. – 4 липня.
29. Таран, Л. В. Провідні тенденції світової історіографії в XX ст. та проблеми кризи сучасної української історичної науки [Текст] / Л. В. Таран // Укр. іст. журн. – 1999. – № 1. – С. 85–91.
30. Ткаченко, В. Україна на межі цивілізацій. Історико-політологічні розвідки [Текст] / В. Ткаченко, О. Реєнт. – К. : Ін-т історії України, 1995. – 159 с.
31. Тойнбі, А. Д. Дослідження історії. Скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Сомервелла [Текст] / А. Д. Тойнбі. – Т. 1. – К. : Основи, 1995. – 624 с.
32. Українознавство і гуманізація освіти [Текст] // Тези доповідей Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 75-річчю Дніпропетровського університету, 19–21 травня 1993 р. – Дніпропетровськ : Вид-во ДДУ, 1993. – 178 с.

33. Яковенко, Н. М. Про методологію досліджень середньовічної і ранньомодерної історії України [Текст] / Н. М. Яковенко // Наук. записки іст. ф-ту Запоріж. ун-ту. – Запоріжжя, 2000. – Вип. XI. – С. 61–73.
34. Якунін, В. К. Про деякі питання методології історії України [Текст] / В. К. Якунін // Вісник Дніпропетр. ун-ту. Історія та археологія. – Дніпропетровськ, 1998. – Вип. 3. – С. 14–20.

Summary

Zyakun, Alla. Ukrainian historiography 90 years of the twentieth century: the search for new methodological coordinates.

The process of forming new Ukrainian historian methodological grounds of the national historical science are in three areas: restore the best traditions of national historical school, development new world achievements, working on modern methodological approaches.

Keywords: *historiosophia, historical process, methodology of history, methodological pluralism, national paradigm.*

Отримано 25.11.2011

УДК 303.436.2(477)

Геннадій ІВАНУЩЕНКО

АРХІВНА РЕВОЛЮЦІЯ В УКРАЇНІ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

В статті аналізується бурхливий процес виявлення, розсекречування і удоступнення нещодавно відкритих документів, а також зростаючий інтерес суспільства до цих документів та обумовлені ним зміни в світогляді.

Ключові слова: *архіви, документи, засекречені матеріали, масова свідомість, історичний процес.*

Постановка проблеми. Серед нових суспільних явищ останніх років в Україні, які корінним чином впливають на осмислення науковцями, та і, зрештою всім громадянством складного і суперечливого історичного шляху нашого народу, помітне місце посідає бурхливий процес виявлення, розсекречування і удоступнення документів, які раніше зберігалися під грифом “совершенно секретно.” Цей процес дехто з істориків уже назвав архівною революцією. Вона, як і кожен суспільний процес, пов’язана з суспільним інтересом на невідомі і звідси малодосліджені документи. Переважно йдеться про документи пов’язані з Українським визвольним рухом, оскільки саме їх тоталітарна держава СРСР засекретила ще в часи збройної боротьби проти кожного з етапів цього руху: Української державності 1917–1920 рр., повстанської боротьби 20–30-х років та діяльності ОУН-УПА в 40–50-х роках минулого століття.

Отже, архівна революція (вона, до речі, вже триває років зо п'ять) – це зростаючий інтерес суспільства до документів, особливо тих, які відкрилися нещодавно завдяки розсекречуванню архівних матеріалів. Інтерес, який мусить “конвертуватися” в якісні зміни в історичній пам'яті, світогляді і, нарешті, в політичних і громадських діях. Тобто, будь-яка революція, в тому числі і архівна, завжди спрямована в майбутнє.

Аналіз актуальних досліджень. Процеси, які відбуваються сьогодні в архівній справі, ще не стали предметом глибокого вивчення, хоча окремі їх аспекти зачіпаються в дослідженнях провідних українських архівістів, таких як Г. В. Боряк, Л. А. Дубровіна, Я. С. Калакура, К. І. Климова, В. П. Ляхоцький, М. Г. Щербак та ін. Тому існує потреба глибше дослідити соціальні й культурні наслідки триваючої архівної революції.

Наші **мета і завдання** полягають у тому, щоб окреслити головні моменти архівної революції, які простежуються в бурхливому сьогоденні. Ті, що вже відбулися і позитивно вплинули на діяльність архівів та їх імідж у суспільстві. А також ті, яких, на жаль, зміни ще не торкнулися і увагу до яких у цьому процесі слід посилити.

Виклад основного матеріалу. Першим проявом інтеграції до світових стандартів використання і доступу до інформаційних ресурсів, стало масове розсекречування архівних документів. За період 1989–1995 рр. було розсекречено понад 10 тисяч фондів, що становить близько 1 млн. справ усіх центральних та обласних державних архівів. Серед них документи державних і партійних органів влади, фонди періоду української революції 1917–1921 рр., нацистської окупації 1941–1944 рр., урядування інших держав: Австро-Угорщини, Чехословаччини, Польщі, Росії, Румунії на українській території. Вперше відкрито для дослідників фонди об'єднань та партій української еміграції, карально-репресивних органів царської Росії, СРСР. Доступними стали документи найдраматичніших періодів історії України: колективізації, голодоморів 1932–1933, 1947 рр., депортацій, масових репресій 30–40-х років, особові фонди видатних діячів України, жертв тоталітарного режиму. На персональному ж рівні, люди мають змогу отримати відомості про своїх рідних, загиблих у цей період. За останні чотири-п'ять років архівісти провели колосальну роботу з розсекречування документів і їх оприлюднення. Це стосується й подій, пов'язаних із використанням українців за часів СРСР у різних локальних міжнародних конфліктах... Сьогодні у Національному архівному фонді лишилися засекреченими тільки близько 0,011 % документів. В Державному архіві Сумської області з 2005 по 2010 рік були розсекречені документи колишнього СРСР по 1991 рік включно – 2 137 справ. (З них: з грифом “цілком таємно” – 270, з грифом

“таємно” – 1 867). Є дуже багато тем, яких торкнулася архівна революція. І цей сплеск інформативності – бум оприлюднення документів, дав свої перші плоди.

Завданням архівної роботи є не тільки забезпечення схоронності документів, але й створення умов для їхнього всебічного використання. Вся робота архівіста підпорядкована досягненню цієї подвійної мети. Він має оцінювати й аналізувати документи, що надходять до архіву, з точки зору їхньої цінності та майбутнього використання дбати, щоб вони збереглися для наступних поколінь. Ту саму мету має архівіст і під час систематизації, описування документів, створення довідкового апарату, і навіть розміщення фондів у сховищі.

Сучасна доба постійно вносить корективи у здавалося б вічні істини. Так, протягом XX ст., як це зазначалося на XIII Міжнародному конгресі архівів у Пекіні в 1996 р., архівісти перетворилися з пасивних охоронців накопиченої документальної спадщини на її активних творців, дійових осіб архівно-творчого процесу. Особливо це проявляється останніми роками у колишніх радянських республіках, а нині незалежних державах.

Здобуття Україною державної незалежності, включення її в загальносвітові політичні, економічні та культурні процеси, перехід від тоталітаризму до демократії, впровадження концепції відкритого суспільства формує нагальну потребу у доступі до інформації найширшого кола громадян. Тоталітарний режим штучно дозував документну інформацію та обмежував кількість її споживачів. Фактично одним з привілеїв номенклатурної верстви був доступ до широкого масиву інформації, а для основної маси громадян ознайомлення із документними багатствами практично було неможливим. Демократизація суспільства веде до ліквідації обмежень за політичними чи ідеологічними ознаками, а саме регулювання інформаційних процесів, зокрема доступу до архівної інформації має здійснюватися лише на основі чинного законодавства.

Прийняття законів України “Про інформацію”, “Про Національний архівний фонд і архівні установи”, “Про державну таємницю”, “Про охорону авторських і суміжних прав”, “Про Національну програму інформатизації”, Конституції України (1996) створили міцне підґрунтя для впровадження сучасних інформаційних відносин, зокрема і в архівній галузі [1; 2; 3; 4; 5; 6]. Отже, в законодавчому плані архівна революція – це також і відміна обмежень та можливість широкого доступу громадян до інформації, що її зберігають архіви. Нарешті при перегляді грифів секретності, зокрема в архівній системі СБУ стали користуватися

очевидною істиною, що не може бути таємною інформація про злочини проти людини, людяності, суспільства.

За останні роки спостерігається зростання інтересу до таких, раніше закритих тем, як, Голодомори, політичні репресії, діяльність ОУН-УПА, але й спостерігається бажання “знайти істину”, тобто самостійно розібратися у даному питанні не тільки серед науковців та представників політичних сил, але і серед пересічних громадян. Особливо стало помітно на різних Інтернет-форумах, що серед аргументів, які іноді приводять користувачі, зростає питома вага інформації отриманої з архівів.

Архівна революція відкрила шлях не тільки до дослідження суспільно – політичних тем, а також повернула увагу дослідників до людини, конкретної особи. Останнім часом все більше і більше людей займаються генеалогічними пошуками, намагаються дізнатися про свій родовід. Зростає кількість виконаних запитів соціально-правового характеру. Наприклад, про те, де людина колись працювала, розмір заробітної плати, тощо. Більше, ніж двадцять п'ять тисяч таких запитів виконано минулого року архівними установами області! Це колосальна робота.

Одним з проявів цього процесу є початок інформатизації архівної галузі. На сьогодні колосальні інформаційні ресурси можна задіяти для потреб архівної галузі і тих, хто потребує архівної інформації. Завдяки оцифровуванню документів, дослідники мають змогу користуватися ними в читальній залі архіву. Зокрема Держархів області є першим і поки що єдиним архівом в Україні, який не тільки опрацював документи про голодомор на рівні дослідження, а й оцифрував повністю усі 57 тисяч актових записів про смерть. Це значно прискорить обробку інформації і виконання запитів, які стосуються тієї трагічної доби. Загальний об'єм оцифрованої нами інформації складає більше 400 гігабайт. Діє сайт Державного архіву області. На ньому в рубриці “Ресурси ДАСО” розміщено чимало матеріалів. У їх числі, скажімо, каталог метричних книг. І де б не жила людина, чи це Сідней, чи Нью-Джерсі, чи Варшава, чи Владивосток, вона “скачує” каталог метричних книг і користується ним.

Але хотілось би, щоб архівна революція торкнулася і матеріальної бази архівних установ, їх кадрового забезпечення. Від цього залежить рівень збереженості документів, ефективність роботи архівістів. Тільки у фондах нашого архіву знаходиться близько півтора мільйона одиниць зберігання. Вони розміщені в двох корпусах. Та на сьогодні площі вичерпуються. Незабаром прийде той час, коли нікуди буде збирати документи, і про це треба дбати вже сьогодні. Отож, у архівній революції має бути такий паритет: з одного боку зацікавленість архівами, з іншого

боку – бажання допомогти архівам в фінансовому, і в кадровому плані. Архівна революція повинна охопити всі напрямки архівного життя, а не тільки ті, що на виду у суспільства.

Одним з результатів архівної революції, різкого покращення і спрощення доступу до документів, є зміна наших уявлень про ще не-давні події вітчизняної історії. На регіональному рівні було зроблено низку відкриттів: щодо біографій видатних земляків – учасників національно-визвольної боротьби різних років. Також стало відомо про те, що в Сумах і в області в період Другої світової війни діяли підпільно Організації Українських Націоналістів а після війни і окремі групи Української Повстанської Армії.

Інший прояв архівної революції – це різке зростання кількості звернень громадян до архівів. Завдяки демократичним процесам реабілітації незаконно засуджених громадян, вдосконалення соціального захисту учасників Другої світової війни та бойових дій, компенсацій насильно вивезеним на роботи до Німеччини, депортованим народам та окремим громадянам тільки у 1993–1995 рр. надано понад 2 млн. довідок. Постійно зростає кількість дослідників, які працюють у читальних залах архівів. Докорінно змінюється і розширюється проблематика використання документів, насамперед для дослідження раніше заборонених тем, або таких, що вважалися неперспективними і неактуальними. Зріс інтерес до документів і фондів, які раніше відносилися до категорії утильних: банків, приватних підприємств, страхових компаній, нотаріатів, приватних повірених, що діяли до 1917–1920 рр. Поряд з розширенням тематичного розмаїття звернень до архівної інформації значно змінюється і “географія” запитів. Велику роль у цьому відіграють і краєзнавці. Підвищення інтересу до архівів стимулюється й ініціативою самих архівних установ, які оприлюднюють раніше невідому й закриту інформацію на документальних виставках, радіо і телебаченні, газетних шпальтах.

Існують очевидні та приховані потреби в архівній інформації. Очевидні – чітко усвідомлені, достатньо повно сформульовані щодо ознайомлення з конкретною архівною інформацією. Приховані потреби – ті, які виявляються поступово, або раптово під час ознайомлення з певною інформацією. Архівісти зацікавлені у якомога повнішому переході прихованих потреб в очевидні, що відбувається під впливом загальних відомостей про склад і зміст архівних фондів, під час огляду документальних експозицій, радіо- і телепередач, екскурсій по архівах.

На особливу увагу заслуговує понятійний апарат цієї проблеми. Теоретичне обґрунтування процесу забезпечення суспільства ретроспективною документною інформацією дозволяє виділити у ньому окремі

стадії. Перша – організація користування документами полягає у тому, що архівісти, використовуючи різні форми роботи, надають користувачам певні архівні документи. На другій стадії здійснюється безпосереднє користування документами: їхній перегляд, читання або прослуховування. При цьому у ролі користувачів можуть бути як зовнішні споживачі, так і самі архівісти.

Однією з ознак архівної революції є її найбільший прояв саме в Україні. Особливо це помітно якщо порівняти ситуацію з доступом до документів у наших найближчих сусідів – у Росії. Наприклад, вже згадувані колосальні зусилля українських архівістів з дослідження теми Голодомору різко контрастують з концепцією іншого документа, запропонованого нам російською архівною службою спільного проекту під назвою “Голод в СРСР. 1932–1933”. Деякі цинічні настанови цієї концепції наводить наводить в одній з публікацій проф. Г. Боряк: “Враховуючи “український фактор”, слід підібрати документи з таким розрахунком, щоб вони доводили універсальний характер хлібозаготівель 1932 р. [...] у кризових районах”. “Причому, підібрати їх треба таким чином, аби було видно трагедію всього радянського селянства, без акцента на Україну. [...] для цього можна опублікувати підбірку довідок із ЗАГСів Поволжя з конкретними записами про смерть від голоду в 1933 р. в Нижньо-Волзькому та Середньо-Волзькому краях”. Тобто, треба підібрати по декілька прикладів смертності від голоду по Україні, в Поволжі, Північному Кавказі й зробити висновок, що від голоду потерпала вся країна.

Далі у кращих традиціях комуністичної пропаганди рекомендується наголосити на тому, що “антирадянські організації” “використовували факт голодомору в СРСР у своїх пропагандистських цілях”. Саме так, очевидно, ми мусимо кваліфікувати зусилля української громадськості Західної України, завдяки яким, зокрема, світ дізнався про Голодомор. Автор концепції в одному з інтерв’ю Закон України про визнання голодомору геноцидом прокоментував як “танці на кістках жертв”, як спробу “певних політичних сил” зірвати “куш” на історії Голодомору.

Українські історики і архівісти категорично відкинули цей підхід і запропонували підготувати кілька окремих томів документів, присвячених ситуації в конкретних регіонах СРСР, з відповідними коментарями і оцінками в кожному томі. Це викликало незадоволення. Наші пропозиції названі спробою “розмивання загальної картини цього явища в загальній історії держави, що тоді існувала. Розподіл ситуації на “голод” і “голодомор” не витримує наукової критики”. І далі нас знайомлять із першими результатами маніпуляцій з джерелами: “вивчення

виявлених документів про природній рух населення в 1933 р. у Російському державному архіві економіки вже показало, що співвідношення смертності і народжуваності на Україні і в Росії в епіцентрі голоду було приблизно однаковим. Особливої надзвичайності цих процесів на Україні в порівнянні з Росією не спостерігалось”. Страшний висновок, що звучить як вирок на судовому процесі.

Залишається лише висловити співчуття російським колегам-архівістам, які попри своє сумління і високий професіоналізм, всупереч кодексу етики архівіста змушені прилучитися до реалізації спущених згори політичних ідеологем.”

Висновки. Отже, в сьогодишньому динамічному світі ми можемо спостерігати багато нових процесів, серед яких архівна революція виглядає не тільки як нове явище, але і як завоювання, принаймні в нашій країні, одній з небагатьох на пострадянському просторі. Лишається надіятись на закріплення цього явища не тільки на рівні суспільної потреби, але і на рівні суспільної практики.

Література

1. Архівознавство: підручник для студентів вищих навчальних закладів України [Текст] / Я. С. Калакура (гол. ред.), Г. В. Боряк, Л. А. Дубровіна, К. І. Климова, В. П. Ляхощкий та ін. – К., 1998. – 316 с.
2. Боряк Г. В. Електронні архівні публікації в Інтернеті: проблеми репрезентації інформаційних ресурсів [Текст] // Архіви України. – 2002. – № 4–6. – С. 163.
3. Матяш, І. Роль “Colloquia Jerzy Skowronek dedicate” у розвитку міжнародного співробітництва архівістів [Текст] / І. Матяш // Студії з архівної справи та документознавства. – 2002. – Т. 8. – С. 210–214.
4. Про Національний архівний фонд та архівні установи України [Текст] : Закон України. – К, 2001. – 21 с.
5. Селівєрстова, К. Організація архівної справи в Україні: тенденції, шляхи модернізації [Текст] / К. Селівєрстова // Студії з архівної справи та документознавства. – 1999. – Т. 4. – С. 33–54.
6. Сендик, З. О. Унікальний комплекс з історії літератури і мистецтва: історія формування [Текст] / З. О. Сендик // Студії з архівної справи та документознавства. – 1998. – Т. 3. – С. 46.
7. Центральний державний архів громадських об’єднань України : путівник [Текст] / Б. В. Іваненко, О. В. Бажан. – К., 2001. – 495 с.

Summary

Ivanushchenko, Gennadiy. Archives revolution in Ukraine as a social phenomenon on the beginning of XXI century.

The article analyzes the rapid process of identifying, declassifying and open access to the recently opened secret documents, and an increasing public interest to these documents and changes they caused in the outlook.

Keywords: *archives, documents, classified materials, mass consciousness, historical process.*

Отримано 25.11.2011

УДК 140.8

Людмила КУЛІШЕНКО

НАЦІОНАЛЬНА СВІДОМІСТЬ КРИЗЬ ПРИЗМУ СВІТОГЛЯДНИХ ПОЗИЦІЙ УКРАЇНЦІВ

Стаття присвячена розглядові поняття “національна свідомість” у історичному та філософському аспектах. Автор стверджує, що на формування національної свідомості впливає історія народу та його світогляд.

Ключові слова: нація, національна свідомість, світогляд.

Постановка проблеми. Будування моделі історичного розвитку людства передбачає наявність певного фактора або ознаки, що виконують інтегруючу роль в генезі історичного процесу. За такі ознаки виступають класи (Маркс), локальні цивілізації (Шпенглер, Тойнбі), комплекси, пов'язані з сексуальною сферою (Фрейд) тощо. ХХ століття запропонувало ще один варіант розглядання історії, де основоположним, інтегруючим фактором є нація. У зв'язку з цим з'явилося багато понять, які спрямовані на кореляцію смислу, на виявлення граней і модифікацій національного, його розмаїття: “нація”, “національність”, “націоналізм”, “національний дух”, “національний характер” тощо.

Для того, щоб нація набула своєї власної історії, стала історичною, вона повинна пройти етап усвідомлення себе як національно-своєрідного через ціннісне розрізнення, відмежування від інших культурних, національних смислів.

Актуальність даної теми обумовлюється тим, що Україна нині відроджується духовно, і тому загострюється питання національної свідомості, що є основоположним поняттям для кожної нації, оскільки є чинником об'єднання її в єдине ціле на основі ряду ознак. Такими об'єднуючими ознаками є мова, етнічне походження, спільна історія, культура, спільна економіка та інше.

Аналіз актуальних досліджень. Багатоплановість явища національного актуалізується в зарубіжній та вітчизняній думці через систему різних сфер наукових досліджень: політичних, соціологічних, лінгвістичних, антропологічних (Берлін І., Бромлей Ю., Геллнер Е., Гумільов Л. М., Ємельянов Б. В., Ренан Е., Потебня О., Сорокін П., Фульє А., Шипков Є., та ін.).

Як свідчить практика філософських досліджень в українській філософській традиції поняття національного найчастіше набуває вжитку і висвітлення шляхом аналізу кордоцентризму (від грецького “кардіа” – серце). Розглядання кордоцентричності як засади розбудови способу

світобачення, світовідчуття українця було запропоновано і розроблялось представниками української діаспори (Кульчицький О., Мірчук І., Чижевський Д. та ін.).

Якщо для представників української діаспори проблема кордоцентричності є більш-менш традиційною, то для вітчизняних українських дослідників вона тільки стає актуальною. З'явилися окремі статті, розділи в підручниках, апробації на конференціях, де розглядається тема кордоцентризму (Бичко А. К., Бичко І. В., Горський В. С., Ткаченко О. А. та ін.).

Новий етап у розвитку української нації спричинив обґрунтування питання національної свідомості. Свідомість українського народу тривалий час заставалась явищем проблематичним. Українська спільнота само-ідентифікувалася через спільну історичну долю, вікові звичаї, норми громадського життя та зв'язок з природним середовищем, проте тривала відсутність державно-політичного забезпечення культури призвела до збідніння її повнокровного поступу. Соціонормативний рівень культури залишався витіснений вартостями чужих цивілізацій, за якими поставали ідеї та норми, неадекватні життю українського народу.

Метою статті є спроба окреслити поняття “національна свідомість”, показати формування його на історичному тлі розвитку української нації через заглиблення у психіку, світосприймальні настанови українського народу, які мають безпосередній вплив на сучасне розуміння і бачення національної свідомості.

Виклад основного матеріалу. Безумовно, свідомість є феноменом людської життєдіяльності. Свідомість має суспільний характер, що виявляється у розмаїтті таких її форм, як філософія, релігія, наука, мистецтво, мораль, правосвідомість, соціальна психологія та ін. В історії філософії близькими до змісту свідомості були поняття “нус” (протипага античному Хаосу, що впорядковує його у гармонійний реально-ідеальний Космос), “інтелект” (позитивна здатність душі протистояти волі і почуттям) та ін.

Специфічними виявами свідомості є мислення як опосередкована, теоретична свідомість, що не може спрямовуватися на саму себе; розум як теоретична свідомість, що тотожна законам і формам об'єктивного світу; розсудок як форма логічного міркування; здоровий глузд як життєво-практичне міркування та інші вияви людської свідомості.

Скеровуючи пізнавальну активність на саму себе, свідомість стає самосвідомістю, в наслідок того свідомість виступає вирізненням людини зі світового загалу, що може відбуватись як на особистісному, так і на національному рівнях (національна свідомість).

Національна свідомість – категорія, сутністю якої є усвідомлення особистістю своєї приналежності до певної нації. Отже, ключовим є поняття “нація”, під яким розуміють спільноту людей, об’єднаних низкою чинників, серед яких найважливішими є етнокультурні та політико-правові [14, с. 414]. Більшості націй властиві тільки деякі ознаки, а то й одна із набору спільних (об’єднувальних) ознак. Якщо брати, з одного боку, об’єктивні ознаки (етнокультура, мова, релігія, територія, спільна історія, економіка, політико-правові установи), а з іншого – суб’єктивний чинник (усвідомлення належності людей до одного колективного цілого), то можна встановлювати роль кожного із цих чинників в тому чи іншому випадку.

Розглядаючи спільні об’єктивні ознаки, важливо зважати на те, чи деяка спільна ознака є власною (тобто є унікальною, властивою тільки даному колективу людей), чи цю спільну ознаку дана нація поділяє з іншими націями. Отже, нація як спільнота людей з цілим рядом ознак є унікальною сама по собі, а з іншого боку загальнолюдські ознаки поєднують кожен окрему націю з іншими у світі. На думку російського філософа М. Бердяєва, недопустимим є протиставлення національного та загальнолюдського, як частини та цілого, оскільки перше є невід’ємним структурним елементом цілого. Він вважає, “що встановлення повного братерства між людьми не є зникненням індивідуальності, а лише повним їх утвердженням” [1, с. 84]. Людина певної національності є більше, ніж просто людина, бо в ній поєднуються як риси індивідуально-національні, так і загальнолюдські.

Щодо європейських націй, то із чинників, які відіграли найважливішу роль у становленні націй та відіграють найважливішу роль в об’єднанні індивідів в націю, слід віднести спільну територію (компактне проживання), етнічний та політико-правовий чинники. Національна свідомість тримається завдяки наявності деяких спільних і бажано унікальних (для даної спільноти людей) особливостей (або принаймні деякого унікального поєднання об’єктивних ознак, кожна з яких, взята окремо, може бути спільною в даній нації з іншими). Нація, яка має волю до ствердження своєї національної ідентичності, як правило, не покладається лише на суб’єктивний чинник, а прагне (іноді ціною великих зусиль) створити основу для суб’єктивного чинника у вигляді деякої об’єктивно наявної ознаки (яка б наголошувала її унікальність).

Самоусвідомлення себе на тлі органічних культурних вартостей проходить рефлексію відповідальності, моральної причетності до долі ближнього. Тому прагнення до взаємопідтримки, єднання з людьми, навіть в економічній площині шукає вираження через: обмеження

самодисципліною, почуття обов'язку, кооперативний спосіб поведінки, вигоду особисту не супроти вигоди ближнього, повагу до суспільних вигод і норм.

Національна гідність і самоповага – це атрибути національної самосвідомості, тобто осмисленого, “когнітивного” ставлення до себе, до свого народу, своєї держави, історії, культури, мови. Це перманентне зусилля пізнавати ці феномени, пізнавати інших, аби зрозуміти суть і сенс перебування свого і своєї спільноти на світі, аби знати справжні вартості та вміти відрізняти їх від фіктивних та фальшивих.

Національна свідомість складається навколо усвідомлення причетності людини до роду і соціальної групи, існуючих як факт існування певної культурної системи. Історія засвідчує: національність у свідомості – це виявлення часового модусу буття людини жити не тільки тепер, у дану мить, а й завтра – у перспективі. Вона включає в себе і формується на основі знання мови, історії, культури, розуміння власної ментальності та ментальності інших народів. Національна самосвідомість об'єднує всі три сфери духовного світу особистості і є обов'язковою умовою збереження її національної ідентичності.

Національна самосвідомість функціонує на двох рівнях: первинному (“чуттєвому”), де відчуття національної приналежності проявляється лише як емоція (закоханість у природу рідного краю, замилювання мовою, звичаями, обрядами тощо), і вищому (“емоційно-логічному”), обов'язковою умовою якого є осмислення своїх почуттів, а не тільки відчуття своєї національної приналежності, зрозуміння потреби власної держави і прагнення до державотворення.

В особистості, у якій розвинена національна свідомість і самосвідомість, гармонійно поєднуються такі, принаймні три, моменти: здатність усвідомлювати сутність нації, до якої вона себе відносить, з якою себе ідентифікує; надання важливого значення тому, як ставляться до неї, до її нації інші національні спільноти; усвідомлення того, що кожна нація є джерелом розвитку й забезпечення усіх інших націй, що разом складають людство.

Слід підкреслити, що відсутність хоча б одного із названих моментів або гіпертрофія ролі якогось із них породжує перекоси, вади у національній свідомості. Наприклад, гіперболізація третього моменту і нехтування значенням перших двох стає причиною космополітичних збочень у національній свідомості та самосвідомості особистості.

Отже, у національній свідомості й самосвідомості людини можна виокремити низку елементів, що загалом забезпечують високий рівень функціонування цього складного й важливого системного утворення

у структурі духовної особистості. У високо розвиненій національній свідомості й самосвідомості виразно виявляються такі елементи:

- національна ідентифікація, тобто усвідомлення людиною своєї належності до конкретного етносу, нації;
- знання типових особливостей, рис етносу, чи нації, до яких людина себе відносить, інтерес до етнічних, національних особливостей, що характерні для інших національних спільнот;
- усвідомлення єдності історичного минулого, сучасного і майбутнього свого етносу, нації;
- чіткі уявлення про територіальну спільність нації;
- усвідомлення й дієве ставлення до духовних і матеріальних цінностей нації, потреба особистою працею збагачувати такі цінності у своїй життєдіяльності;
- усвідомлення власної відповідальності за долю нації, її теперішнє і майбутнє.

На формування української національної свідомості мали вплив як історична доля народу, так і його світоглядні позиції, ментальність. Остання дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення, яке визначає, врешті-решт, поведінку людини, соціальної групи, суспільства, внаслідок чого суб'єктивний “зріз” суспільної динаміки органічно включається до об'єктивного історичного пояснення.

За одностайною думкою багатьох дослідників (М. Костомаров, В. Липинський та ін.) українська психічна структура вирізняється емоційно-почуттєвим характером, “кордо центричністю”. Її цілісність забезпечується несвідомим, як нижчим шаром, щільно пов'язаним із почуттєвим. Безумовно, висока українська емоційність, чутливість та ліризм, що виявляються, зокрема, в естетизмі українського народного життя і в обрядовості, в артистизмі вдачі, у прославленні пісенності, у своєрідному м'якому гуморі тощо – це дар Божий, що визначає людяність і є основою творчості. Але сила емоційного мрійництва зменшує роль раціонально-вольової компоненти психіки, а тому перетворюється часом на кару Божу. Замість дієвості, активної боротьби за оптимальне розв'язання наболілих громадсько-політичних і культурних проблем, українець задивлений у глибину власної душі та топиться в настроях. На відміну від європейця, що виборює безсмертя, здобуваючи скарби оформленої модерної культури, українець часто-густо сповнений спокоєм неминучості і покірності долі.

В історичному становленні української психіки особливе місце займає екзистенціально-межовий стан останньої, що його витворила

протягом століть відповідна геополітична ситуація на Україні. Постійна загроза смерті, випадковість, терпіння в житті українця вели до двох типів реакції: авантюрно-козацького та притаєного існування, що супроводжується “відступом у себе”, звуженням сфери контактів зі світом.

О. Кульчицький виділяє такі світоглядні компоненти українців. Стисло розглянемо їх.

1. Зменшення питомої ваги “персональної надбудови” розуму і волі в загальній схемі української психічної структури послаблює, як твердить автор, можливості успіху, а тим самим – і стимуляцію активної дії. Але релятивна перевага почуттєво-емоційної компоненти в національному характері українця свідчить лише про те, що “своєю високою “кордоцентричністю” українська психіка виділяється з-поміж інших, а розумово-вольовою – ні. Щоправда, здатність піддаватися настроєві навіть афектам, може стати перешкодою на шляху послідовного систематичного опанування зовнішнім світом” [12, с. 17].

2. Доводячи свою думку, О. Кульчицький слушно акцентує увагу на геопсихічному факторові становленні української психіки. “Справді, родючість землі, чарівна м’якість краєвиду не сприяють розвиткові активно-агресивних настанов на боротьбу з природою за перетворення навколишнього середовища” [12, с. 17].

3. Для української душі притаманний життєвий стиль “прихованості”, “при таємності”, що склався під тиском політичних обставин протягом віків.

4. Споглядальність предметових настанов мотивується О. Кульчицьким, зокрема, і “недорозвитком на Україні широких соціальних об’єднань типу “спілок” з визначеною метою, на досягнення якої мобілізується розумова-вольова компонента душі. Справді, тут переважають так звані спільноти почуття, що виступають серйозним чинником становлення психіки українця, відомого своїм індивідуалізмом” [12, с. 19].

5. Як слушно зазначає О. Кульчицький, для культуроморфічного чинника формування української психіки характерне послаблення впливу європейського активізму і водночас – можливість проникнення квієтизму.

Зовнішній культурний вплив стає принциповим лише тоді, коли перетворюється на органічну компоненту власної культури. Для більшої території України такою компонентою стало візантійське православ’я, що зумовило релігійну формацію української душі, але з характерним послабленням західноєвропейської екстраверсії та посиленням інтроверсії. Цьому сприяло і подальше перетворення України на провінцію Москви з традиціями “християнізованого татарського царства” (М. Бердяєв) та наругу над особистістю.

Як неодноразово зазначав М. Хвильовий, щоб відкрити “нову і блискучу” сторінку в своїй історії необхідно позбутися рабської психіки, “хохлацьку розляпаність та сахаринність” замінити на сильну волю і мужність, запліднені розумом. Передумовою чудового перетворення є пристрасна емоційність, завзятість, індивідуалізм українця, але інтегровані у “спілці” – державі, створеній на послідовній демократично-правовій основі. Вона має стимулювати і посилювати розумово-вольову активність кожного, забезпечивши тому самому кожному, нарешті, вимріяні і вистраждані Волю, Правду й Долю, у такий спосіб перетворивши його на справжню особистість, що відчуває себе невід’ємною, але важливою складовою соборної України.

6. Останній аргумент О. Кульчицького на користь зменшення української активності як експансії у світ-несвідоме колективне довір’я до “доброї Неньки-природи”. Безумовно, за таких обставин остання не потребує перетворення, проте закликає до продуктивної співпраці, не зменшуючи, а навпаки оптимістично забарвлюючи і тим самим підсилюючи активну предметову настанову.

Наскрізь позитивне глибинно-психічне оптимально забезпечує діяльність психіки як цілісної саморегульованої системи свідомих і несвідомих процесів. Це дає можливість продуктивно використовувати енергію цієї психіки, що принципово розширює її можливості, створює умови для особливого творчого процесу, який завершується інтуїтивним “прозрінням”. Вміння слухати “несвідоме” (в інсайтах, сновидіннях тощо) забезпечує найвищу продуктивність роботи свідомості, що ефективно позначається при предметовому освоєнні світу. Це аж ніяк не може зменшувати, а навпаки, посилює активну компоненту предметових настанов українця, спрямованих на раціональне освоєння навколишнього середовища. Звідси – величезна працелюбність українського народу, його вміння створювати “рай” навколо себе, а не шукати його, “загубленого”.

Таким чином, можна цілком погодитись із твердженнями О. Кульчицького, однак думка про споглядальний характер предметових настанов українця (особливо нашого сучасника) виглядає дещо сумнівною. Хоча і зараз існує певна свідомо обмеженість інтересами “малого гурту”, відірваними від інтересів “спілки”. Хоча у кожному окремому екзистенціальному прояві вона може виглядати як розумна поміркованість, розважливість, обачність у прийнятті рішень і конкретній поведінці – при історичній ретроспекції ця обмеженість досягається як ірраціоналізм бездержавності та неволі, які аж до наших днів тяжіли над європейським народом.

Зростання національної самосвідомості має йти передусім у напрямку усвідомлення: лише Воля, Правда і Доля усього народу, тобто державна незалежність демократичної, правової України є запорукою Волі, Правди й Долі кожного. І амбівалентно: тільки Воля, Правда і Доля кожного є умовою Волі, Правди й Долі всіх. А тому активніс-тєвий характер предметових настанов українця повинен задовольняти як власний, так і державний інтереси, що збігаються.

Як бачимо, на формування національної свідомості українців мали вплив психологічні чинники (індивідуалізм, відчуття себе частиною малої спільноти, а не великої, тобто народу в цілому) та, безумовно, історична доля народу, яка підсилювала і розвивала перелічені елементи. Тому, власне, на нинішньому етапі національна свідомість українців є не розвиненою або не досить розвиненою. Слід підкреслити, що національна свідомість як духовна цінність нації, органічно пов'язана з усіма проявами духовності людини і проникає в усі сфери життєдіяльності особистості.

Українцям слід об'єднатися у власну "спільку" – державу, у межах якої тільки й можна забезпечити права особистості на підставі верховенства загальнолюдських цінностей. Це принципово розширить суб'єктивно окреслене поле втілення активно-предметових настанов кожного, хто, не зрікаючись своєї "спільноти", стає одночасно членом "спільки", свідомим громадянином держави, відданим її інтересам, котрі збігаються з його власними інтересами.

Особливого значення набуло це питання для Української держави, яка ввійшла у ХХІ ст. незалежною, соборною. Перед нею стоїть завдання – розбудова всіх галузей і ланок важливих для життєдіяльності країни. Шлях національної консолідації, формування нової суспільної солідарності в Україні перекривають як ідеологічна спадщина тоталітаризму, так і гострі соціальні протиріччя. Виходом із цього становища є повернення до глибокої духовності, що включає знання історії і культури українського народу.

Фундаментом, методологічно-філософською основою, найважливішим засобом та джерелом формування національної свідомості громадян, органічним компонентом усіх ланок та всіх форм системи освіти є національне виховання. Отже, йдеться про необхідність систематичного і цілеспрямованого виховання національного типу особистості, формування в неї національної свідомості та самосвідомості, чим досягається духовна єдність поколінь, наступність національної культури і безсмертя нації.

Таким чином, дослідження проблеми національної свідомості дозволили зробити такі **висновки**:

- 1) національна свідомість – категорія, сутністю якої є усвідомлення приналежності до певної нації, тобто ідентифікація з певним народом, нацією;
- 2) національна свідомість ґрунтується на таких особливостях: мова, культура, спільна історія, менталітет, територія, економіка, політико-правові установи;
- 3) чинниками формування українського світогляду є расові (біологічні); геопсихічні (вплив підсоння, краєвиду і характеру природи в Україні як цілості); історичні (спільність історичної долі народу, що живе на “межі”, та бездержавний розвиток); соціопсихічні (соціальна структура української суспільності, надмірне почуття індивідуалізму, маргінальні форми існування); культурно-морфічні (приналежність української культури до європейського культурного кола, периферійний характер цієї приналежності); глибинно психічні (комплекс меншовартості, окремі архетипи в колективному підсвідомому);
- 4) провідна роль у прогресі формування національної свідомості відводиться національній школі, в якій закладаються знання про мову, історію, культуру, особливості національного світобачення, що в свою чергу сприяє формуванню національної свідомості.

Отже, проблема національної свідомості взагалі і українського народу зокрема є важливою і потребує більш досконалого, детального осмислення та обґрунтування в майбутньому.

Література

1. Бердяев, Н. Судьба России: опыты по психологии и национальности [Текст]: монографія / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 212 с.
2. Берлін, І. Націоналізм: знехтувана сила [Текст] / І. Берлін // Сучасність. – 1993. – № 3. – С. 95–110.
3. Бичко, А., Бичко, І., Табачковський, В. Історія філософії [Текст]: підручник / А. Бичко, І. Бичко, В. Табачковський. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
4. Горський, В. Україна в історико-філософському вимірі [Текст] / В. Горський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 2. – С. 10–31.
5. Гуменюк, Г. Національна самосвідомість школярів та перспективи її розвитку [Текст] / Г. Гуменюк // Рідна школа. – 1999. – № 2. – С. 59–61.
6. Історія філософії України. Хрестоматія [Текст] : навч. посібник / М. Тарасенко, М. Русин, А. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1993. – 560 с.
7. Козинцева, Т. Філософська національна ідіома (до постановки проблеми) [Текст] / Т. Козинцева // Методологічні студії. – 2000. – № 7. – С. 73–79.
8. Костомаров, Н. Две русские народности [Текст] : монографія / Н. Костомаров. – К. : Майдан, 1991. – 72 с.
9. Маланюк, Є. Нариси з історії нашої культури [Текст] : монографія / Є. Маланюк. – К. : Обереги, 1992. – 80 с.

10. Мартинюк, І. Національне виховання як основа розвитку активної особистості [Текст] / І. Мартинюк // Урок Української. – 2001. – № 7. – С. 29–33.
11. Москалець, В. Психологічне обґрунтування національної школи [Текст] / В. Москалець // Рідна школа. – 1994. – № 11. – С. 30–32.
12. Українська душа [Текст] : навч. посібник. – К. : Фенікс, 1992. – 128 с.
13. Філософія [Текст] : підручник / [Заїченко Г., Саратовський В., Кальний І. та ін.] ; за ред. Г. Заїченко. – К. : Вища школа, 1995. – 455 с.
14. Філософський енциклопедичний словник [Текст] : словник / Інститут філософії ім. Г.Сковороди; ред. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
15. Чижевський, Д. Нариси з історії філософії в Україні [Текст] : монографія / Д. Чижевський. – К. : Обрій, 1992. – 230 с.

Summary

Kulishenco, Lyudmila. The national consciousness through the world outlooks positions of Ukrainians.

The problem of national consciousness in the historical and philosophical aspects is analyzed in the article. The author stresses that the history of nation and its world outlook have the influence on the formation of national consciousness.

Key words: *the nation, the national consciousness, the world outlook.*

Отримано 25.11.2011

УДК 159.922.2

Світлана НІКОЛАЄНКО

МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА ПІДГОТОВКА СТУДЕНТІВ ЯК СВІТОГЛЯДНИЙ ФАКТОР ПРОФЕСІЙНОЇ АДАПТАЦІЇ МАЙБУТНЬОГО СПЕЦІАЛІСТА

У статті розглядається проблема морально-психологічної підготовки студентів до професійної діяльності під час їх навчання у вузі. Разом з іншими факторами морально-психологічна підготовка впливає на формування світогляду студентської молоді, зростання її духовності, культури, національної самосвідомості та підвищення рівня її власної самоцінності. Морально-психологічна підготовка є важливим світоглядним фактором адаптації молодого працівника в його майбутній професійній діяльності.

Ключові слова: *вища освіта, світогляд, духовність, національна самосвідомість, самоцінність, профпридатність, профвідбір, морально-психологічна підготовка, інстинкт, професійна адаптація, професійні здібності, ефективність професійної діяльності.*

Постановка проблеми. Морально-психологічна підготовка в системі вищої освіти є важливою складовою становлення особистості майбутнього спеціаліста, так як тому, хто не навчився добру (моралі),

за висловом М. Монтеня, будь-яка інша наука може принести лише шкоду. Чим більш інформованою, здатною діяти і перетворювати світ, стає людина, тим глибшим повинно бути її розуміння сенсу її зусиль для когось, і тим більшою повинна бути її відповідальність за наслідки того, що вона робить, тим вищою повинна бути її духовність і мудрість. В. Франкл відзначає: “Завдання (особливо для сучасної освіти актуально сприймається сьогодні) не лише передавати знання, але й вигострювати совість. Совість – це орган сенсу життя, діяльності особистості” [3, с. 164].

Вища школа як храм науки повинна за рахунок морально-психологічної підготовки статити і храмом високої культури. Майбутній фахівець із вищою освітою повинен опанувати як систему професійних знань, умінь, навичок, так і набути високу культуру, стати представником передової частини суспільства – еліти [3, с. 163].

Важливо також з'ясувати, а чи можливо за рахунок розвитку світогляду під час морально-психологічної підготовки забезпечити для молоді ефективну професійну адаптацію.

Збагачення світогляду через вивчення дисциплін соціально-гуманітарного циклу і покращення морально-психологічної підготовки в системі вищої освіти повинні стати за певних умов, які потрібно вивчати, важливим фактором професійної адаптації майбутнього спеціаліста. Створення таких умов має велике значення для молоді людини, яка не тільки отримує певну кваліфікацію під час навчання, а й готується до вирішення проблем працевлаштування в умовах безробіття, яке нажалі продовжує залишатися ознакою нашого суспільства сьогодні.

При профвідборі, який останнім часом проводиться особливо вимогливо по відношенню до молодих спеціалістів, згідно концептуальних основ психологічної діагностики, морально-психологічна підготовка стоїть по значимості на одному з перших місць, тому що від якості цієї підготовки залежить відповідальність, дисциплінованість, порядність, ініціативність, працелюбність, справедливість, організованість, кмітливність, чесність, доброзичливість майбутнього працівника. Саме ці якості високо цінуються при профвідборі, так як вони сприяють швидкій професійній адаптації не тільки до професійних обов'язків, а і до колективу співробітників, а отже будуть сприяти ефективності роботи молодого працівника з самого початку його трудової кар'єри.

У відповідності із базовими положеннями психологічної науки професійні здібності визначаються по сукупності найважливіших властивостей особистості таких як соціально-мотиваційні, професійно-мотиваційні, морально-психологічні якості. Тільки після цих тісно

взаємопов'язаних якостей далі в структурі професійних здібностей називаються ділові якості, які пов'язані з вимогами професії, з відповідними знаннями і вміннями [4, с. 248].

Таким чином, проблема даного дослідження полягає у тому, щоб у процесі теоретичного аналізу довести, що морально-психологічна підготовка у процесі розвитку світогляду є інтегративним фактором формування адаптованості майбутнього спеціаліста до професійної діяльності.

Метою даного дослідження стало теоретичне вивчення ролі морально-психологічної підготовки в системі формування світогляду як фактору професійної адаптації майбутнього спеціаліста.

Аналіз актуальних досліджень. Проблема морально-психологічної підготовки студентів під час навчання у вузі як світоглядного фактору професійної адаптації в сучасних дослідженнях психології та педагогіки, незважаючи на її актуальність, нажаль, залишається поза належною увагою вітчизняних вчених. Разом з тим є публікації присвячені адаптації взагалі і адаптації в системі вищої освіти, які так чи інакше вказують на необхідність вирішення відповідних питань. На деякі з них ми спирались у своїй роботі. В українській психолого-педагогічній науці розглядаються нові підходи щодо організації навчання зорієнтованого на адаптацію до нових умов навчання для забезпечення професійної підготовки і розвитку адаптивності майбутніх спеціалістів, які пропонується створювати на основі нових ідей, принципів, правил, методів освіти. Серед цих авторів зокрема можна назвати таких як Д. О. Андрєєва, Н. О. Алімов, Г. О. Балл, Р. Р. Бибріх, Т. М. Буякас, Н. П. Гнатюк, Л. К. Грішанов, М. І. Дяченко, В. І. Загвязінський, Л. О. Кандибович, Г. В. Кудрявцева, А. І. Кузьмінський, І. О. Мілославська, Л. М. Мітіна, М. В. Молоканов, В. І. Набаров, Р. О. Нізамов, О. Г. Морозова, Л. Е. Орбан-Лебрик, В. О. Петровський, Л. Г. Подоляк, О. О. Свенцицький, Л. В. Тарабаркіна, Ю. М. Швалб, Т. М. Щеглова, В. І. Юрченко і інші.

Виклад основного матеріалу дослідження. Морально-психологічна підготовка виражається у наявності потреб і вмінь знаходити правильну співмірність моральних цінностей в професійній діяльності і можливості здійснювати її у відповідності з високими моральними критеріями, вимогами і принципами.

Така підготовка є похідною від важливого психологічного новоутворення юнацького віку, світогляду, який по суті свій є системним поглядом на світ в цілому, є системою уявлень про загальні цінності і принципи життя, про основи буття, є життєвою філософією молодості

людини, є сумою і результатом всіх її знань і ставлень щодо світу і суспільства, в якому вона живе [2, с. 138–145].

Призначення світогляду як цілісної концепції про світ і життя у ньому, очевидно, полягає у забезпеченні адаптації і кращого життя у суспільстві для людини як особистості. Завдяки правильно сформованому світогляду особистість відрізняється самостійністю в прийнятті рішень щодо нових обставин, нових соціальних функцій, а отже характеризується високою адаптивністю як такою якістю соціально-психологічних властивостей, які дозволяють оперативно діяти в нових непередбачуваних умовах, тобто здійснювати адаптацію.

У другій половині XIX сторіччя завдяки вченню Ч. Дарвіна було розроблено поняття біологічної адаптації. Пізніше було обгрунтовано існування адаптації на психологічному і соціальному рівнях. У суспільстві адаптація особистості відбувається щодо малих груп, їхнього способу мислення і розподілу соціальних ролей, щодо трудового процесу, соціальних інститутів, здобутків цивілізації тощо [6, с. 8–9].

Людина, яка стоїть на порозі свого самостійного життя, у якій все попереду, і якій потрібні вміння до адаптації, природно, прагне сприймати світ оптимістично, не звертаючи особливої уваги на труднощі і негаразди, навіть якщо вони очевидні. Це підтримує її жагу будувати своє нове самостійне життя на відповідних принципах і засадах, обумовлює її готовність діяти, щось змінювати на краще, незважаючи на труднощі. Звідси притаманні юності за умови сприятливого розвитку віра, надія, любов, максималізм і романтизм, інтенції до постановки перед собою глобальних соціальних завдань щодо покращення життя, активна життєва позиція, наполегливість та впевненість. Такими віковими новоутвореннями характеризується нормальний психічний розвиток молодой людини як особистості в юнацькому віці. Цей розвиток повинен бути забезпечений також і в умовах вищої освіти, в навчальному закладі, де відповідально ставляться до проблеми особистісного і професійного зростання майбутнього спеціаліста [2, с. 33–47].

Основні орієнтири освітнього процесу у зв'язку з прискоренням інформаційних технологій і змін у суспільстві сьогодні полягають у зведенні мети, засобів, методів, змісту його до установки на випереджаючу функцію, на підготовку спеціалістів не вчорашнього, не сьогоднішнього, а завтрашнього дня. Для цього потрібен відповідний світогляд, формуванням якого можна і потрібно управляти під час професійного навчання, в тому числі і через таку його складову, якою є морально-психологічна підготовка. Такий світогляд дозволить молодій людині стати самостійною, управляти своїм життям і нести за нього особисту відповідальність перш за все перед собою.

Цілі освіти пояснюються тим, що їй належить роль каталізатора суспільного розвитку. Вона повинна бути фактором постійного розвитку, головним рушієм суспільних змін. Говорять так: якщо маєш плани на рік – засівай зерно, якщо маєш плани на декілька років – посади дерево, а якщо маєш плани на віка – піклуйся про розвиток людини, про те, щоб наступне покоління було кращим ніж попереднє [7, с. 254].

Цілі освіти, від якої залежить яким буде суспільство завтра, полягають у загальній підготовці молоді до нових звершень, досягнень, основним фактором якої є сьогодні всебічний розвиток особистості, і зокрема морально-психологічна підготовка. Головне в цій підготовці – прагнення діяти і жити за системою моральних переконань і якостей.

Засоби, що забезпечують освітній процес, повинні в повній мірі відповідати цілям і потребам оновлення нашого суспільства для створення сильної держави, потребам і цілям людини. Зміни, які переживає наша країна на початку ХХІ століття, зобов'язують з великою відповідальністю поставитися до визначення змісту підготовки молодого покоління, яка повинна включати, як переконливо це доводять автори від філософії і психології, в тому числі і морально-психологічну підготовку [7, с. 245].

Сучасний вищий освітній заклад призначений для творення висококваліфікованих, високоморальних спеціалістів з допомогою новітніх педагогічних технологій, які будуть здатні до самостійного пристосування і вдосконалення в обраній професії, які зможуть в силу своєї освіченості і професійності управляти людьми. Тобто, можна говорити про те, що освіта теж свого роду виробництво, яке можна назвати педагогічним процесом. Тоді технології, що застосовуються для цього, можуть бути названі психолого-педагогічними засобами, принципами, методами.

Це технології процесів формування у студентів професійних знань, навичок, вмінь, розвиток у них професійних здібностей, звичок, життєвих і професійних орієнтирів, норм поведінки і багато іншого. Все це обумовлюється, у своїх проявах, світоглядними концепціями молоді про світ, про людей, про себе. Їх формування відбувається на рівні психології особистості, свідомості і приводить в дію психологічні механізми різних новоутворень, або механізми професійних перетворень, зумовлює соціальні, професійні погляди, переконання, формування відношення в юнацькому віці.

Саме юнацький вік, який притаманний студентам, називають моральним тобто етапом психологічної наближеності до людей. Професійне навчання, що здійснюється через численні зв'язки з різними

людьми, є провідною діяльністю в цей час. В результаті суттєвою стороною соціалізації і цієї діяльності повинно стати засвоєння норм, відносин між людьми і професійно важливих вмінь, що забезпечують адаптивність і конкурентоздатність при виборі місця роботи [2, с. 93–120].

Тому морально-психологічна підготовка майбутнього спеціаліста виступає не тільки важливим фактором оволодіння професією, а і умовою формування світогляду взагалі, як новоутворення юнацького віку, умовою нормального психічного розвитку людини, формування її як особистості і професіонала. З іншого боку від світогляду, від сформованості особистості майбутнього спеціаліста, що зумовлюються морально-психологічною підготовкою залежить ставлення до праці, до інших людей і до самого себе, залежить професійна адаптація.

Таким чином, світогляд слід розглядати як систему переконань, що виражають ставлення людини до світу, її головні ціннісні орієнтації, як систему, яка виступає важливим морально-психологічним фактором професійної адаптації. Очевидно, що світогляд завжди має не тільки когнітивний аспект, а і аксіологічний, який вказує на загальнолюдські цінності, задає орієнтири, напрями і визначає життєві цілі і позиції людини в житті у суспільстві. Світогляд може бути прогресивним або реакційним, оптимістичним, або песимістичним, активно-творчим або пасивно-споглядальним [2, с. 138–145].

З психологічної точки зору, світогляд остаточно виокремлюється, стає дієвим за своїм впливом на життя, в юнацькому віці, тому що саме в цей час досягають зрілості і когнітивні, і особистісні передумови.

Юнацький вік, особливо пізня юність, яка притаманна студентам, характеризується не просто збільшенням об'єму знань, що вибудовуються в ту чи іншу логічну систему, а і надзвичайним збільшенням загальної поінформованості про світ і життя (особливо завдяки постійно оновлюваним комп'ютерним технологіям), появою теоретичних інтересів і потреб звести різноманітність конкретних фактів до загальних стійких регулятивних принципів важливих для життєдіяльності у цьому неспокійному світі. Звичайно, рівень знань, теоретичних здібностей у юнаків не є однаковим, але позитивні зрушення у цьому віці спостерігаються у всіх. Особливо якщо мова йде про студентство, яке завжди вважається авангардом молодого покоління.

Світоглядний пошук під час адаптації до самостійного життя у суспільстві включає в себе соціальну орієнтацію особистості, усвідомлення себе у якості елемента соціальної спільноти (класу, соціальної групи) і вибір свого майбутнього соціального положення і способів його досягнення. Молода людина шукає формулу, яка б розкрила якісь таємниці, що на думку молоді, “старші зрозуміти в своєму житті так і не

зможли”. Мається на увазі формула про сенс власного існування і перспективи розвитку людства. Важливо уникати стихійності цього процесу. Тому потрібно в умовах освіти надавати молодій людині відповідні знання. Для цього у навчанні, у професійній підготовці майбутніх спеціалістів потрібно спрямовувати цей пошук через вивчення філософських, соціально-гуманітарних наук, в тому числі етики і естетики у закладах вищої освіти, а отже забезпечувати морально-психологічну підготовку.

Морально-психологічна підготовка виступає особистісною гарантією постійного, неухильного виконання всіх моральних вимог, а отже гарантує адаптацію до будь-якої ситуації, так як вона включає в себе: 1) морально-психологічні знання, погляди, переконання (моральну свідомість); 2) морально-психологічні мотиви, вміння, навички; 3) морально-психологічні якості. Тому це важлива характеристика вихованості особистості, її освіченості, професійної культури, адаптивності та інтелігентності.

В перелік завдань практичного психолога вищого навчального закладу, якщо такий спеціаліст буде працювати зі студентами, входить аналіз і використання комплексу факторів, що впливають на процес професійної адаптації, розробка заходів по їх оптимізації. Процес підготовки до адаптації і розвиток адаптивності спричиняють не тільки професійне навчання, і не тільки інтелектуальний рівень розвитку, а і особистісні властивості: мотивація, ціннісні орієнтації, дисциплінованість, взаємовідношення в колективі, які по суті є моральними. Основними формами роботи практичного психолога в системі морально-психологічної підготовки, спрямованої на професійну адаптацію і адаптацію взагалі, є: 1) індивідуальне консультування тих, хто навчається, за їх запитом, або проханням; 2) психокорекційна робота з особами за їх запитом; 3) психолого-просвітницька робота; 4) створення сприятливих соціально-психологічних умов у навчальних студентських групах.

Процес адаптації до професії під час навчання студентів у вищому навчальному закладі часто відбувається стихійно, а тому непередбачено, неконтрольовано, неефективно. Завдання практичного психолога – надати цьому процесу цілеспрямованого організованого характеру за рахунок спочатку діагностики адаптивності, а потім управління процесом її формування, який відбувається і під час навчання безпосередньо на заняттях, і в рамках морально-психологічної підготовки. Таким чином забезпечується формування адаптивності студентів до майбутньої професійної діяльності.

Адаптивність в найбільш широкому значенні цього слова визначається як можливість істоти пристосовуватися до всієї різноманітності

нестабільних обставин життя, що мають вирішальне значення для подальшої долі людини в її дорослому самотійному житті. Розрізняють різні рівні адаптивності людей. Біологічно обумовлені, вроджені основи адаптивності – це інстинкти, темперамент, конституція тіла, емоції, вроджені задатки інтелекту і загальних здібностей, зовнішні дані і фізичний стан організму. Рівень соціальної адаптивності має ті ж самі компоненти, які в більшій мірі залежать від якості виховання і навчання, від умов і образу життя, від індивідуального досвіду.

Адаптивність відображає пристосування людини, рівень її соціального статусу і самовідчуття, рівень задоволеності або незадоволеності її собою і своїм життям. Людина як особистість може бути адаптованою і гармонійною, а може бути неадаптованою і дисгармонійною. Дезадаптивність, або дезадаптація – завжди має психосоматичні наслідки так як спричиняється станом тіла і душі. Вона має три форми: невротичну (неврози), агресивно-протестуючу (порушення дисципліни, девіантна поведінка) і капітулятивно-депресивну (психосоматичні захворювання).

Розглянемо сутність адаптивності людини. Як відзначає автор теорії адаптивності людини В. І. Гарбузов, адаптивність людини забезпечується еволюційно відібраними вродженими особливостями її натури. Першою і головною складовою натури людини, на основі якої з'являються в умовах освіти соціальні утворення, які забезпечують адаптивність, є домінуючі інстинкти. Так як людина є істотою соціальною, вони мають соціальний зміст, який розгортається, реалізуються за умови присутності інших людей, і призначені для життя серед людей. Разом з тим вони мають біологічну природу, тобто забезпечуються певними утвореннями з їх особливим функціонуванням [8, с. 364–369].

Інстинкт – фіксована у генетичному коді програма пристосування, або адаптації, яка реалізується за необхідності. Чим більше і яскравіше домінуючі інстинкти проявляються, забезпечуючи адекватність дій, тим краще людина може реагувати в різних ситуаціях і справляти позитивне враження адаптованої до будь-яких умов життя людини.

Розрізняють інші складові в натурі людини, що визначають певну міру адаптивності людини до життя такі як темперамент, конституція будови тіла, домінуючі емоції індивідуальний стиль емоційного сприйняття і реагування, статеві належності, інтелектуальні здібності, ієрархія потреб, цінностей, установок, що визначають життєві цілі. Домінуючим інстинктам відповідають певний темперамент, конституція тіла, домінування лівої або правої півкулі, переважна виразність того чи іншого профілю інтелекту.

В концепції В. І. Гарбузова пропонується розрізняти сім інстинктів, що непомітно для нас, тобто поза нашою свідомістю, управляють

нашою адаптивністю в залежності від свого домінування. Це інстинкти самозбереження, продовження роду, альтруїстичний, дослідницький, домінування, свободи, збереження гідності. Всі вони мають соціальний зміст. Певне домінування декількох із цих інстинктів для окремої особистості, означає, що вони є визначальними для адаптивності цієї людини, яка характеризується відповідними моральними якостями і відноситься до певного типу. Проявляються і закріплюються ці якості соціальнообумовленими факторами, в тому числі морально-психологічною підготовкою як світоглядним фактором професійної адаптації.

Таким чином, дослідивши роль морально-психологічної підготовки в системі формування світогляду як фактору професійної адаптації майбутнього спеціаліста, ми зробили наступні **висновки**.

1. Морально-психологічна підготовка в системі вищої освіти може сприяти професійній адаптації молоді до життя в умовах відсутності в суспільстві стабільності у багатьох сферах життєдіяльності, якщо цей процес забезпечує формування морально-психологічних знань, поглядів, переконань (моральної свідомості) виникнення морально-психологічних мотивів, вмінь, навичок, а також забезпечує прояв і закріплення морально-психологічних якостей.

2. Первісні профілі особистості інстинктивного походження означають вроджені доленосні орієнтації, що впливають на світогляд, формування задумів, планів, образу життя, системи цінностей. Виховання та навчання в системі вищої освіти не повинні пригнічувати ці профілі і домінуючи інстинкти. Навпаки, крім домінуючого інстинкту потрібно також розвивати не проявлений потенціал, що буде створювати умови для гармонізації особистості, зростання її адаптивності.

3. Реалізація домінуючого інстинкту в життєвому плані, образі життя, в професії, у відношенні до себе і до інших, а з усім цим і у виборі долі, приносить задоволеність, гармонійність, адаптивність, здоров'я і довголіття людині. Відсутність можливості реалізації, ігнорування тенденцій, що породжуються домінуючими інстинктами або вимушений відхід від природних прагнень ведуть до дезадаптації, незадоволеності, дисгармонії і до серйозних захворювань.

4. Морально-психологічна підготовка як світоглядний фактор професійної адаптації майбутнього спеціаліста повинна забезпечувати умови для реалізації поведінки відповідно тих інстинктів, які виявились домінуючими. Для цього попередньо важливо проводити психодіагностичні дослідження в рамках спеціально організованої роботи психолога під час профвідбору по виявленню адаптивності особистості студентів до майбутньої професійної діяльності.

Література

1. Волошина, В. В. Практикум [Текст] / В. В. Волошина, Л. В. Долинська, С. О Ставицька, О. В Темрук. – К. : Каравела, 2005. – 279 с.
2. Кон, И. С. Психология юношеского возраста [Текст] / И. С. Кон. – М. : Просвещение, 1979. – 174 с.
3. Подоляк, Л. Г. Психологія вищої школи: навчальний посібник [Текст] / Л. Г. Подоляк, В. І. Юрченко. – К. : Філ-студія, 2006. – 320 с.
4. Прикладная юридическая психология [Текст] / под ред. А. М. Столяренко. – М. : ЮНИТИ, 2001. – 635 с.
5. Психологічний словник [Текст] / за ред. В. І. Войтка. - К. : Вища школа. – 1982.
6. Психологія [Текст] / за ред. Ю. Л. Трофімова. – К. : Либідь, 1999. – 558 с.
7. Столяренко, Л. Д. Основы психологии [Текст] : практикум / Л. Д. Столяренко. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. – 703 с.
8. Столяренко, Л. Д. Основы психологии [Текст] : учебник / Л. Д. Столяренко. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. – 671 с.
9. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
10. Чуфаровский, Ю. В. Юридическая психология [Текст] : учебник / Ю. В. Чуфаровский. – М. : Новый Юрист, 1998. – 443 с.

Summary

Nikolaenko, Svitlana. *The moral and psychological preparation of students as the world outlook factor in the professional adaptation of the future specialist.*

The article contains information about psychological and moral training of students for future professional work. The moral and psychological training have influence on the formation of the world outlook of the students. There is a close relationship between the moral and psychological training of students and the effectiveness of their adaptation to future careers.

Keywords: *higher education, philosophy, spirituality, national identity, proficiency professional selection, moral and psychological training, instinct, professional adaptation, professional skills, efficiency of professional activity.*

Отримано 25.11.2011

УДК 75/76(477.52)

Сергій ПОБОЖІЙ

МІФОПОЕТИКА ЯК ОСНОВА ТВОРЧОГО МЕТОДУ О. САДОВСЬКОГО

У статті аналізується серія творів заслуженого художника України О. Садовського на тему “Лісової пісні” Лесі Українки. Відзначається, що художньо-образна система цих творів співвідноситься з філософським змістом мистецтва художника. У творах О. Садовського міфопоетичного спрямування помітне бажання створити нове, синтетичне мистецтво. У графічних аркушах переплітається

побутово-етнографічний матеріал, який переплавляється уявою автора, виявляючи його тонкий інтелектуалізм та багату фантазію.

Ключові слова: архетип, міфологема, міфопоетика, графічна серія, демонологія.

Постановка проблеми. Важливою проблемою сучасної культури є осмислення й інтерпретація художником міфологічних уявлень. Перенесення міфів у світ художньої культури є однією з її ознак у ХХ – на початку ХХІ ст. Універсальність і актуалізація давніх міфів у культурі дозволяє інтерпретувати їх у контексті сучасних проблем. Активізація інтересу до міфу спричинила появу нового терміну – “міфологема”, який отримав розповсюдження в культурології. Універсальність та актуалізація стародавніх міфів у культурі дозволяє інтерпретувати їх у контексті сучасних проблем. Звернення художника до міфів, створення ним міфологічних символів співвідноситься з його душевними проявами.

Аналіз актуальних досліджень. Питання інтерпретації міфологічних уявлень у сучасній культурі знайшло висвітлення в ескізах до української міфології І. Нечуя-Левицького. Автор зазначав, що форми українських міфів мають характерну прикмету: вони близькі до природних форм: “Ми не бачимо в народній фантазії охоти до негарних, неестетичних велетенських міфічних образів, до тих величезних, страшних, головатих та рогатих богатирів з страшними антинатуральними інстинктами, які любить німецька і великоруська міфологія” [5, с. 5]. Точка зору українського письменника щодо візуалізації міфологічних персонажів співпала з думками Лесі Українки.

Погляди поетеси стали своєрідним естетичним маніфестом для українських митців, які ілюстрували “Лісову пісню”: від О. Сахновської у 20-х рр. до Н. Лопухової у 70-х рр. ХХ ст. Але якщо О. Сахновська продовжує лінію ХІХ ст. щодо візуалізації демонологічних сюжетів, то решта митців – М. Дерегус, І. Їжакевич, О. Ніколаєць, В. Касіян, С. Караффа-Корбут свої образотворчі версії вирішують суто в сюжетно-розповідній манері, орієнтуючись на загальні тенденції розвитку графічного мистецтва 50–60-х років ХХ ст., що було співзвучним загальним суспільним настроєм цих часів.

Актуальним для нашого часу залишається дослідження Дж. Кемпбелла, в якому автор висловлює думку щодо виходу міфів за межі розуму і духу, “в пустоту, що криється за ними” [3, с. 135].

У 70-ті рр. ХХ ст. український мистецтвознавець Ю. Белічко, який присвятив проблемі ілюстрування “Лісової пісні” окреме дослідження, слушно відзначив головну проблему візуалізації демонологічних образів. Вона полягає в тому, щоб художнику переконливо показав те, чого не існує в дійсності [1, с. 17].

У 90-ті рр. XX ст. з'являється декілька робіт, темами дослідження яких стали позатекстова міфологічна символіка “Лісової пісні” (В. Давидюк) [2] та модерністичний дискурс і екзистенційні мотиви творчості Лесі Українки (О. Онуфрієнко) [7]. На міфотворчість, як характерну ознаку творів О. Садовського вказував автор у своїх публікаціях на початку XXI ст. [9].

Мета дослідження є аналіз серії творів заслуженого художника України з м. Суми О. Садовського на тему “Лісової пісні” Лесі Українки.

Виклад основного матеріалу. У творчості заслуженого художника України О. Садовського (нар. 1951) відбилися найбільш характерні тенденції, притаманні розвиткові українського мистецтва 80–90-х рр. XX століття. Творчий шлях художника розпочався у Сумах, куди він попадає одразу після закінчення Харківського художньо-промислового інституту у 1984 році. Відразу став активним учасником обласних і республіканських виставок, що дало йому змогу вступити до Спілки художників (1988).

Перші монументальні розписи художника – на виробничому об'єднанні “Селмі” (1985), дитячій міській лікарні (1986), Сумському державному університеті (1987–1988); рельєф і мозаїка на фасаді “Стандартизації та метрології” (1988), а також станкові роботи вказували на витоки формування пластичної мови. Їх художник знайшов у монументальному мистецтві раннього італійського Відродження. Однією з характерних ознак подібного впливу є звернення до профільного зображення у портретах, а також специфічне розуміння простору площини картини або графічного аркушу.

Монументальність мислення О. Садовського втілювалася у станковій графіці, зокрема у малюнку “Родина” (1986). Оригінальність композиції цього твору полягає у розгортанні дії з глибини аркушу. Постаті митця та його дружини є перехідним елементом часу та простору, формально вираженими таким чином, що знаходяться на перетині світлої і темної частин твору. Об'єднуючим змістовним ядром твору є постать хлопчика з піднятими догори руками. Пейзаж у верхній лівій частині аркушу за своєю стилістикою є близьким до пейзажів епохи Відродження. Космічність цього пейзажного мотиву викликає в пам'яті низку культурних асоціацій: від портрету Джоконди Леонардо да Вінчі до пейзажів німецької дунайської школи (Лукас Кранах, Альбрехт Альтдорфер).

Вміщуючи свій автопортрет з пензлем у руці, О. Садовський також спирається на ренесансну традицію, згідно якої митці залюбки залишали замість підпису своє зображення, підкреслюючи тим самим свою відповідальність та причетність до виготовленої роботи.

Подальші пошуки художника зосередилися на виробленні власного стилю, який позначився поступовим відходом від реалізму до нефігуративних композицій. Цей процес відзначався активним духовним пошуком, зверненням до стародавньої історії та культурних традицій українського народу. Знання з історії давньоукраїнської міфології втілилися в триптиху “Дана” (1991), що складався з трьох частин (“Дніпро”, “Дністер”, “Дунай”). О. Садовський намагався відтворити образ Дани – богині води, чарівної діви, від її імені походять, на думку деяких учених, назви річок: Дон, Дніпро, Дністер, Двіна та Дунай [8, с. 22]. Середню частину твору займають чотири аморфноподібні структури, які віддалено нагадують людські постаті на холодному синьому тлі. Краплеподібні геометричні тіла асоціюються з водою, а фіолетовий колір у верхній частині – натяк на безкінечність простору. Нижня ліва частина твору виділена вохристим кольором, що ототожнюється з річковим піском. Отже, художник досить чітко позиціонує верх і низ: небо і землю з річковою смугою посередині. Активним елементом композиції є використання старослов’янських літер як елементу композиції, що можуть бути прочитані як образ-сигнал. До подібного роду робіт слід віднести й композицію “Спочатку було Слово” (1989) з мистецької колекції Української академії банківської справи.

Міфопоетична основа – невід’ємна ознака творчості сумського живописця. Якщо у стихії нефігуративного живопису він ніби вивільняється від самоконтролю, руйнуючи форму або знаходячись на шляху до її створення (“Спочатку було Слово”), то композиції з міфопоетичними ознаками є своєрідними художніми моделями світобудови. Подібні роботи також виявляють зв’язок міфологічних образів з давніми архетипами, а також не стільки зображують реальність, скільки представляють реальність. В них спостерігається бажання автора дослідити і виявити глибинний зв’язок людини з природою, Всесвітом. На початку 90-х рр. XX ст. з’являється його програмна робота “Місячна ніч на Дніпрі або Сорок сьомий сон Івана Лисого”. Своєрідність композиції разом з культурологічними “підпорками” (М. Гоголь, А. Куїнджі, М. Чернишевський) утворювала низку метаіронічних текстів абсурдистського спрямування.

Актуалізація автором призабутого, але певною мірою символічного історичного факту ніби розриває “лінійний зміст” історичного процесу, позбавляючи його абсолютної реальності, а відтак, і побутово-етнографічної достовірності. Звільняючись від цього О. Садовський виступає в якості творця культурної моделі, кожна з якої не може претендувати на абсолютність. Отже, подібний підхід до творення нової реальності позбавлений ілюстративності. Ось чому, наприклад, його серію робіт на тему “Лісової пісні” Лесі Українки не слід ототожнювати з ілюстративним циклом. Митець розриває накопичений до нього

досвід буквального сприйняття художником літературних образів, претендуючи на власну трансляцію змісту класичного твору.

Художньо-образна система таких творів співвідноситься з філософським змістом мистецтва О. Садовського. Творення художнього образу у них позначене інтуїтивним підходом митця. Інтуїтивізм як метод відображення “не-дійсності” притаманний творчості художника. Ось чому, на наш погляд, йому вдалося наблизитися до відображення демонологічного світу в серії “Лесині джерела”, створеної на основі драми-феєрії Лесі Українки. У ній показано невичерпні можливості щодо інтерпретації поетичного світу літературного твору. Художник принципово відходить від традиційно усталених прийомів цього показу, що склався в українському мистецтві протягом десятиліть, звернувшись до тих глибинних джерел, звідки і поетеса черпала образи для твору.

Джерелом творчого натхнення для художника стала “Лісова пісня” – безсмертний твір Лесі Українки, сповнений багатством образів, щедро зачерпнутих поетесою з скарбниці міфопоетичної творчості. У ньому поєдналася народна демонологія, космогонія та казкові образи. За деякими підрахунками у ній використано близько 50 міфологем [2, с. 6].

Твір, в якому фольклорні образи увібрали до себе тисячолітню історію українського народу поєдналися і з філософськими проблемами, які хвилюватимуть людину в усі часи. Деякі дослідники вважають, що у драматургії Лесі Українки наявний індивідуалізм з орієнтацією на екзистенційні мотиви, які у подальшому знайшли втілення у Ж.-П. Сартра у концепції “тотальної свободи” [7, с. 96].

Головне завдання, яке ставив митець у виконанні цієї серії – передати дух літературного твору. Подільські коріння художника полегшували це завдання. Враження від лісу, а особливо – від людських тіней у лісі, які не є щільними, а пронизані промінчиками світла, запам’яталися О. Садовському на все життя. Мінливість тіней знайшла відбиток у деяких композиціях. На думку художника, “Лісова пісня” – геніальний твір, в якому не тільки талановито використано фольклорний матеріал, але й цілісно його описано і композиційно упорядковано. “Коли я читаю “Лісову пісню”, – ділиться своїми роздумами художник, – це настільки поєднувалося з моїми уявленнями про ліс та його обитателів, що цей твір став своєрідним поштовхом про згадку дитячих вражень про ліс, який одночасно і приваблював і лякав” [6, с. 39]. На прикутість людини до невивгнаних образів раннього дитинства вказував Дж. Кемпбелл.

Наскрізним образом серії є образ лісу. Не зображення окремих дерев, які у сукупності є поняттям лісу, а модель світу таємних сил, загадкових і ворожих за своєю природою людині. Згадаймо опис лісу

в пролозі драми-феєрії: “Старезний, густий, предковичний ліс на Волині. Посеред ліса простора галява з плакучою березою і з великим прастарим дубом”.

В аркуші “Реліктовий ліс” (1996) природна структура виступає ніби пережиток давньої епохи. Мінливі форми структурують появу інших образних систем, за духом близьких і споріднених з образною системою “Лісової пісні”. Сміслова насиченість “Реліктового лісу” споріднює його скоріше з таємничістю і метафізичною загадковістю “Забальзованого лісу” Макса Ернста. Архетиповість образу лісу викликає асоціації на підсвідомому рівні, ніж на ілюзорно-побутовому.

Програмним твором у графічній серії О. Садовського є триптих “Присвята Лесі Українці”. До нього автор уводить елемент уявної топографії “прастарих лісів”, використовуючи своєрідний метод “мистецької аерофотозйомки”. Поетеса у вищезгаданому описові лісу подає його не “фронтально”, але у вигляді структурованої моделі Космосу. Ми ніби зверху бачимо посеред лісу озеро. Підсвідомо використовується і такий образотворчий прийом, який дає можливість завдяки мілливості кольорових плям інспірувати та виявляти ірреальні видіння.

Фрагмент такого пралісу подибуємо у композиції “Серпень – пора падіння гнилочок” (1997). Химерні істоти, що виступають фалангою з-за хащів лісу є демонологічною силою, що складає другий шар змісту “Лісової пісні”. Очевидно, це хтонічні істоти, які є уособленням нижчих міфологічних сил. Виділяючи не тільки композиційно (фронтально), але й кольором (у всіх зелені обличчя), автор наділяє цих потвор якимись дивними індивідуалістичними рисами.

А як Леся Українка відносилася до візуального образу героїв слов’янської міфології? Наприклад, сильне обурення викликала у поетеси інтерпретація язичницьких образів у творах російського скульптора С. Коньонкова. На думку поетеси, навіть темні, ворожі сили в казках мають привабливий образ, а не є кривоносими потворами.

Позиція Лесі Українки дотична точки зору українського письменника Івана Нечуя-Левицького, який в ескізах до української міфології зазначав, що форми українських міфів маю характерну прикмету: вони близькі до природних форм: “Ми не бачимо в народній фантазії охоти до негарних, неестетичних велетенських міфічних образів, до тих величезних, страшних, головатих та рогатих богатирів з страшними антинатуральними інстинктами, які любить німецька і великоруська міфологія” [5, с. 5]. Неприйнятною для Лесі Українки була візуалізація грецької та римської міфопоетики у творах швейцарського художника Арнольда Бекліна.

Отже, подібні погляди Лесі Українки стали своєрідним естетичним маніфестом для українських митців, які ілюстрували “Лісову пісню”: від О. Сахновської у 20-х рр. до Н. Лопухової у 70-х рр. XX століття. Але якщо О. Сахновська продовжує лінію XIX ст. щодо візуалізації демонологічних сюжетів, то решта митців – М. Дерегус, І. Їжакевич, О. Ніколаєць, В. Касіян, С. Караффа-Корбут свої образотворчі версії вирішують суто в сюжетно-розповідній манері, орієнтуючись на загальні тенденції розвитку графічного мистецтва 50–60-х років XX ст., що було співзвучним загальним суспільним настроєм цих часів.

У 70-ті рр. XX ст. український мистецтвознавець Ю. Белічко, який присвятив проблемі ілюстрування “Лісової пісні” окреме дослідження, слушно відзначив головну проблему візуалізації демонологічних образів. Вона полягає в тому, щоб художнику переконливо показав те, чого не існує в дійсності [1, с. 17].

Постмодерністична мова творів О. Садовського з видимою розкутістю тримається на трьох чинниках: композиції, кольорі, фактурі. Бездоганне володіння ними дає сумському художнику можливість створювати нешаблонні, позначені неординарним баченням роботи як у галузі графіки, так і у живопису. Метафоричною насиченістю вирізняється образ “Чорного птаха”, а концептуальна спрямованість і дуалістична філософічність аркуша “Вода і небо” вказують і на космогонічне прочитання твору Лесі Українки.

Один із загадкових образів, створених уявою художника – “Ніч сови з блакитними очима” (1996) з колекції Української академії банківської справи. Заворожуючі зелено-сині совині очі, погляд яких нагадує погляд Мавки, який у Лукаша викликає жахливе відчуття: “Нащо так? Аж страшно, / Як ти очима в душу зазираєш...” Не дивлячись на те, що сови також згадуються у тексті автором драми (ремарка перед третьою дією: “Стогнуть пугачі, регочуть сови”...), полісемантичність цього образу очевидна. За духом він ближче до Мавки з її жахливими, а не обов’язково привабливими, очима. Уперше зустрічаючи її, Лукаш запитує: “А чом же в тебе очі не зелені? / Та ні, тепер зелені... а були, / як небо сині... О! тепер вже сиві, / як тая хмара... ні, здається, чорні, / чи, може, карі...! ти таки дивна!” [4, с. 30].

Хтонічну природу Мавки поетеса підкреслює в одній з ремарок другої дії, подаючи таку картину: “Той, що в скалі сидить торкається до Мавки; вона, крикнувши, падає йому на руки, він закидає на неї свою чорну кирею. Обоє западаються в землю”. Можливість одночасного існування міфологічних істот у земному та підземному світі є однією з характерних прикмет світової міфології. Згадаймо, наприклад, шумерський міф про сходження богині Інанни до підземного світу.

Така мінливість дає чудову можливість обіграти її представникам оп-арту або ж кінематичного мистецтва. Зелений колір очей одного з персонажів новели для “комп’ютера та плотницького циркуля” “Дамаскін” сербського письменника Милорада Павича виступає як один з елементів загадковості, таємничості того, що відбувається. Але зелені зіниці очей дивилися, заворожуючі гостей, намальовані Атилією... на своїх грудях. При закладанні фундаменту храму Дамаскін знаходить до того ж у землі жіночу мармурову статую, волосся і очі в якій були також зелені. Ці ознаки підтверджують і потворність жіночої постаті – мармурової Мавки.

Поява саме цієї композиції пояснюється автором як спроба показати образ “лісових людей”, нереальних людей, потвор, які ближчі до звірів, ніж до людей. “Читаючи “Лісову пісню”, я уявляв ліс, у якому мешкають саме такі потвори. Ліс, так мені здавалося, неначе перенасичений цими потворами. Ось чому і з’являються такі химерні образи. Така ідейна навантаженість визначила і композиційну побудову (контраст молодості та старості) і колорит твору (перевага зелено-синіх кольорів). Так “Лісова пісня” надала мені змоги згадати і дитячі враження і по-своєму інтерпретувати поліські фольклорні образи”, – коментує О. Садовський зміст цього аркушу [6, с. 40].

Однією з ознак серії О. Садовського є відсутність знакових образів “Лісової пісні”, її головних героїв – Лукаша і Мавки. Вони, як ми помітили, подаються через інші виявлення. Цим самим сумський художник вийшов з цього чаклунного кола, в якому численні інтерпретатори “Лісової пісні” знаходилися довгий час. Міфологічні персонажі художника мають не стільки свою біографію, скільки є свідомо затвердженими духовними принципами, які на думку американського міфолога Д. Кемпбелла, “залишаються незмінними протягом всієї людської історії як форма і нервова структура самої душі людини”.

Значення цієї серії полягає у новаторському підході сумського художника до нього, як до твору полісемантичного, з глибоким і неоднозначним суспільно-філософським змістом. Графічна серія О. Садовського – взірєць і семіотичного підходу в осмисленні шедевра української літературної класики. Її створення слід розглядати на тому широкому тлі образної системи, виробленої художником, в основі якої знаходиться міфотворче начало.

Міфопоетична мова деяких його творів суголосна художникові, який створює картину світу, де перетинаються фантастичні, подекуди гротескові образи. У цьому контексті інтерес представляє робота “Залоскотаний козак” (1989) з колекції Сумського художнього музею, створена під впливом Т. Шевченка. У творах О. Садовського міфопоетичного

спрямування помітне бажання створити нове, синтетичне мистецтво. В його зразках примхливо переплітаються побутово-етнографічний та історичний матеріал, який переплавляється уявою автора, виявляючи тонкий інтелектуалізм та культурологічну фантазію.

Це не перша спроба художника тлумачення історичної теми. На початку 80-х рр. XX ст. він звернувся до образу Устима Кармелюка. Між цими роботами відстань у часі майже 16 років, але їх об'єднує особливе ставлення автора до проблеми історичної картини. По-перше, він вибирає для цих сюжетів складні й недвозначні постаті та події, а по-друге, і це головне, він намагається використовувати формат полотна не в якості літературного трактату, але виключно в якості мистецького твору. О. Садовський – не “літературний” художник; він не створює ілюстрації до історичних подій. Це зайвий раз було підкреслено художником у серії графічних творів за мотивами “Лісової пісні”.

Міфотворчість характерна для твору О. Садовського історичної тематики “Конотоп” (2002). Показуючи українське військо з його характерними ознаками, митець надає композиції певної ірреальності, виводячи історичний сюжет за межі історичних реалій. Від цього подібні історичні композиції стають “поза-історичними”, набуваючи міфологічного змісту. Ось чому у цій роботі мене особисто більше “чіпляє” профільний образ вояка у лівій частині твору, який надає роботі неповторного мистецького звучання, викликаючи в уяві цілий шар культурних асоціацій. Кому віддає симпатію автор у “Конотопі”? Відповідь на це питання отримаємо лише аналізуючи образну і пластичну системи цієї картини. Очевидно – на боці українського війська. Але художник відходить від спокусливості стати режисером на кшталт В. Сурикова у батальному полотні “Підкорення Сибіру Єрмаком”. Картина сумського художника ближче до інтелігентної “Здачі Бреди” Веласкеса.

Ми ніби залишаємо осторонь власне історичний аспект військових подій, які слугували іспанському художнику за сюжет. Хто пам'ятає, фінал якої битви показує нам Веласкес? Цікаве інше. Яким чином побудовано мізансцени, як створюються ритми зі списів, а головне, як художник завдяки шанобливому укліну переможця визначає етичну вісь картини! Розуміючи специфічність батального сюжету, зображеного Веласкесом, милуємося переливами фарб та їх відтінків та бездоганністю композиції. Цей твір відразу виринув з глибин пам'яті, коли я вперше побачив “Конотоп” О. Садовського. І насправді, яку історичну інформацію подає художник у цій роботі, присвячену розгрому російської армії у червні 1659 р. під Конотопом? Художник передає лише загрозливу атмосферу перед битвою, а не її фінал (як у Веласкеса). Якщо нижня частина полотна – це реалії життя, то верхня уособлює

ірреальні сили. Адже доля батальних подій часто вирішується не числом війська, але імпровізацією воєначальників. Іноді – випадковим збігом обставин.

Для того, щоб показати чисельність війська, О. Садовський певну його частину розгортає обличчям до глядача, а решту показує в профіль. Так само, як і в творі Веласкеса, і в “Конотопі” використовується ритм списів, що є також перехідним елементом між землею та небесами. Подаючи характерні типажі українських вояків, художник дотримується того, що можна назвати мірою у мистецтві та мистецькою переконливістю. Такими змістовними вузлами є група з трьох козаків, які стоять на плечах своїх товаришів. Дивлячись на різні боки, вони є вартовими, які попереджають військо про небезпеку. Ця група – своєрідний знак, який автор використовує в якості того, що військо знаходиться у стані зустрічі супротивника. Дуже виразним є профільне зображення постаті військового зліва, який обома руками тримає списа. На відміну від інших, художник ніби іматеріалізує його, розчиняючи постать у просторі. Напружена енергія кольору в центрі картини, що тримається на червоних та жовтих відтінках кольору, послаблена у лівій частині і, очевидно, символізує перехід від життя до смерті, своєрідну річку Стікс, через яку можливо через декілька годин будуть переправлятися душі загиблих у битві.

Глибоко виразним за пластичною сутністю є прийоми використання тактильних можливостей фарби, згустки якої подибуємо на цьому полотні. Очевидно, як і в інших роботах, художник приділяє значної уваги виразності фарби, а також ритмічній побудові композиції. Ці чинники притаманні творчості О. Садовського, попри жанрові ознаки твору.

Висновки. Отже, міфопоетична основа є невід’ємною ознакою творчості О. Садовського. У його серії творів за мотивами “Лісової пісні” Л. Українки поєдналося розуміння художником міфопоетичної мови драми-феєрії з постмодерністичним мистецьким дискурсом. У графічних аркушах в образно-символічній формі міфологічні образи співвідносяться з душевними проявами художника і давніми архетипами.

Література

1. Белічко, Ю. Слово поезії і поетика мистецтва [Текст] / Ю. Белічко // Образотворче мистецтво. – 1971. – № 2. – С. 15–17.
2. Давидюк, В. Позатекстова міфологічна символіка “Лісової пісні” [Текст] / В. Давидюк // Дивослово. – 1994. – № 2. – С. 6–15.
3. Кэмпбелл, Дж. Герой с тысячью лицами [Текст] / Дж. Кэмпбелл. – К. : Софія, Ltd, 1997. – 336 с.
4. Леся Українка. Лісова пісня: драма-феєрія в трьох діях [Текст] / Л. Українка. – К. : Дніпро, 1970. – 126 с.

5. Нечуй-Левицький, І. С. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології [Текст] / І. С. Нечуй-Левицький. – К. : Обереги, 1992. – 88 с.
6. Олександр Садовський: альбом [Текст]. – К. : Софія-А, 2005. – 106 с.
7. Онуфрієнко, О. Модерністичний дискурс і екзистенційні мотиви творчості Лесі Українки [Текст] / О. Онуфрієнко // Слово і час. – 1999. – № 4–5. – С. 92–96.
8. Плачинда, С. Словник давньоукраїнської міфології [Текст] / С. Плачинда. – К. : Український письменник, 1993. – 63 с.
9. Побожій, С. Міфологічний світ Олександра Садовського [Текст] / С. Побожій // Олександр Садовський: альбом. – К. : Софія-А, 2005. – С. 38–10.
10. Побожій, С. Конотопська звитяга в інтерпретації Олександра Садовського [Текст] / С. Побожій // Артанія: Альманах. – Кн. 6. – 2004. – С. 41.

Summary

Pobozhiy, Sergiy. Mythopoetics as the basis for creative method of O. Sadovsky.

The article analyzes the series of works by Honored Artist of Ukraine O. Sadovsky on the topic of the drama-extravaganza “Lisova pisnya” written by Lesya Ukrainka. It is noted that the art imaging system of these works relates to the philosophical meaning of the artist creation. In the mythopoetical works of O. Sadovsky we can see the desire to compose new, synthetic art. Ethnographic-household material is melted by the author’s imagination, revealing his intellectuality and rich fantasy, is intertwined in the graphic leaves.

Key words: *archetype, mytheme, mythopoetics, graphic series, demonology.*

Отримано 25.11.2011

УДК 159.99

Ганна УЛУНОВА

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ “КУЛЬТУРА”, “ПСИХОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА”, “КУЛЬТУРА СПІЛКУВАННЯ”, “КУЛЬТУРА ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ”

Стаття присвячена визначенню співвідношення понять “культура”, “психологічна культура”, “культура спілкування”, “культура професійного спілкування”. Авторкою робляться висновки, що психологічна культура є складовою загальної культури особистості, а культура спілкування, взагалі, та культура професійного спілкування, зокрема, є компонентом психологічної культури.

Ключові слова: *культура, психологічна культура, культура спілкування, культура професійного спілкування.*

Постановка проблеми. Поняття “культура” є достатньо популярним у сучасному науковому світі. У різноманітних дослідженнях вивчається “комунікативна культура”, “культура саморегуляції”, “організаційна культура” тощо. Водночас, аналіз даних робіт засвідчує

розбіжності авторів як у тлумаченні самого поняття “культура”, так і у визначенні категоріальних характеристик понять, похідних від нього.

Аналіз актуальних досліджень. Усі дослідження, присвячені даній тематиці, можна умовно поділити на чотири групи.

До першої групи можна віднести праці, присвячені проблемам теорії культури, розвитку сутнісних сил людини. Сюди слід включити праці О. С. Анісімова, С. О. Анісімова, Ю. Р. Вишневського, Г. Г. Габунія, О. І. Зеличенка, І. О. Зимньої, М. С. Кагана, Л. Н. Когана, Н. О. Коваль, Д. О. Леонтьєва, Є. С. Маркаряна, В. М. Межуєва, В. О. Пономоренка, О. О. Суслової, В. П. Тугаринова, О. К. Уледова, В. Д. Шадрикова, В. Франкла, Е. Фромма та ін.

Другу групу складають роботи з культури праці, професійної культури. Це дослідження С. О. Анісімова, Г. В. Безродної, Є. М. Бабосова, Н. М. Зарубіної, Ю. П. Ісаєва, В. Ф. Капиці, М. М. Кузьміна, В. Д. Попкова, Г. М. Соколової та ін.

До третьої групи належать роботи, присвячені психологічній культурі. Основу для наукової розробки поняття психологічної культури можна знайти в добутках класиків зарубіжної та вітчизняної психології, а саме: Б. Г. Ананьєва, Н. Я. Басова, Л. С. Виготського, В. Вундта, М. Коула, А. Маслоу, С. Л. Рубинштейна, К. Д. Ушинського, З. Фрейда, К. Юнга та ін., а також в окремих роботах деяких психологів нашого часу: О. С. Газмана, Є. О. Климова, О. І. Моткова, М. М. Обозова та ін. Актуалізація досліджень проблеми психологічної культури особистості припадає на початок ХХІ століття і пов’язана з ім’ям О. Г. Асмолова.

Четверта група представлена дослідженнями комунікативної культури, здійсненими Н. В. Бордовською, І. І. Зарецькою, Г. В. Звездуною, Л. Л. Лузяніною, Л. М. Мітіною, М. М. Обозовим та ін.

Метою даної статті є визначення співвідношення понять “культура”, “психологічна культура”, “культура спілкування”, “культура професійного спілкування”.

Виклад основного матеріалу. Слово “культура” похідне від латинського “*cultura*” (обробіток, догляд, розвиток) і спочатку означало у Стародавньому Римі обробіток землі, працю землероба. Але надалі це слово почало вживатися в іншому, переносному значенні – “освіченість”, “вихованість”.

На сьогодні існує кілька сотень визначень поняття “культура”, десятки підходів до її вивчення, теоретичних концепцій, моделей та видів. Західні дослідники культури А. Кребер та К. Клакхольн наводять більше 200 її визначень. Культуролог П. С. Гуревич стверджує, що на сьогодні кількість визначень поняття “культура” досягла чотирьохзначного числа. Різноманітність визначень поняття “культура”

пов'язана з відмінностями у концептуальних позиціях її дослідників. Розглянемо підходи до вивчення культури в сучасній науці.

Д. Берри, П. Дасен, А. Пуртинга, М. Сегалл виокремлюють шість загальних категоріальних галузей, в яких сьогодні розглядається та обговорюється культура.

- дескриптивні визначення роблять акцент на різних видах діяльності або поведінки, пов'язаних з культурою;
- історичні визначення відносяться до спадщини і традицій у людських спільнотах;
- генетичні описи стосуються походження культури;
- структурні визначення акцентують увагу на суспільних та організаційних елементах культури;
- нормативне використання описує правила і норми, які пов'язані з культурною традицією;
- *психологічні описи* роблять акцент на навчанні, вирішенні проблем, що відносяться до культури.

А. Кармін наводить наступну типологізацію визначень поняття “культура”: антропологічні, ціннісні, соціологічні, історичні, функціональні, символічні, описові, нормативні, адаптивні, семіотичні, дидактичні та *психологічні*.

Зупинимось на психологічних описах поняття “культура”.

У. Самнер розглядає культуру як “сукупність пристосувань людини до умов її життя” [14, с. 46–47]. М. Херсковиц – “як суму поведінки та образу мислення, утворюючи дане суспільство” [12, с. 351].

За Р. Бенедиктом, культура – це придбана поведінка, яка кожним поколінням людей повинна засвоюватися заново. Г. Стейн стверджує: “Культура, включаючи способи відношення до світу, є сама по собі в більшості своїй вторинний інститут, проективно побудований, похідний від інститутів свідомості, визначених раннім досвідом” [13, с. 10].

В. М. Полонський визначає культуру як рівень, ступень розвитку, досягнутий в якій-небудь галузі знання або діяльності.

І. О. Зимня вважає що загальна культура особистості “визначається сформованістю, стійкістю основних планів ставлення до світу, до себе і характером їхньої виразності у поведінці... Вона передбачає внутрішню культуру (такт, достоїнство, повагу до іншого, відповідальність, саморегульованість)” [1, с. 18]. Психологічну культуру особистості авторка розглядає як складову загальної культури особистості.

За О. І. Мотковим, загальна культура життєдіяльності особистості складається з шести видів процесуально-особистісних культур людини: моральної, естетичної, *психологічної*, фізичної, пізнавально-творчої та загальногармонізуючої. На думку дослідника, психологічна культура – “це комплекс розвинутих спеціальних потреб, здібностей і умінь

людини” [6, с. 24]. Психологічна культура виявляється у самоорганізації і саморегуляції будь-якої життєдіяльності людини, різних видів її базових прагнень і тенденцій, відносин особистості до себе, до близьких і далеких людей, до живої і неживої природи, до світу в цілому. За її допомогою людина більш гармонійно поєднує як внутрішні вимоги психіки й тіла, так і зовнішні вимоги життя.

Л. С. Колмогорова також визначає психологічну культуру як складову частину базової культури особистості, як системну характеристику людини, що дозволяє їй ефективно самовизначатися і самореалізовуватися у житті та сприяє успішній соціальній адаптації, саморозвитку і задоволеності життям.

Г. М. Кот психологічну культуру в загальному розумінні трактує як систему психологічних знань і здатності їх використовувати у відповідності з високими морально-етичними нормами і ціннісними критеріями.

А. А. Осипова вважає, що психологічна культура – “це турбота про своє психічне здоров’я, уміння виходити з психологічних криз самому і допомагати близьким людям”. Дослідниця у психологічній культурі виділяє три основні компоненти: 1) самопізнання і самооцінку; 2) пізнання інших людей; 3) уміння управляти своєю поведінкою, емоціями, *спілкуванням* [8, с. 2].

За О. І. Мотковим психологічна культура визначається рівнем розвиненості комплексу спеціальних прагнень (тенденцій, потреб, орієнтацій), притаманних людині, набором відповідних цим прагненням та здібностям прижиттєво розвинених умінь та звичних для людини видів поведінки. До видів культурно-психологічних прагнень автор відносить: 1) прагнення до самопізнання, глибокого самоаналізу; 2) *прагнення до конструктивного спілкування*; 3) прагнення до психічної саморегуляції; 4) прагнення до творчості; 5) прагнення до конструктивного ведення справ; 6) прагнення до гармонічного саморозвитку.

Л. С. Колмогорова, аналізуючи різні підходи до розуміння психологічної культури, пише: “Залишається проблемою визначення поняття “психологічна культура” особистості, виділення її параметрів, рівнів. Відзначимо, що термін “психологічна культура” не попав в жодний з вітчизняних психологічних словників. У довідковій літературі представлені визначення окремих її складових (*комунікативної культури, культури поведінки, культури мислення*)” [2, с. 85].

Розглянемо комунікативну культуру як складову психологічної культури особистості.

Аналіз досліджень, присвячених комунікативній культурі, засвідчує, що дане поняття вживається як у широкому, так і у вузькому значенні (доречи, як і поняття “комунікація”).

Прикладом розгляду комунікативної культури у вузькому значенні поняття є дослідження І. В. Кухти, яка вважає, що комунікативну культуру утворюють комунікативна діяльність та мовна компетентність.

Є. О. Шишова під комунікативною культурою розуміє “інтегративне, динамічне, структурно-рівневе утворення, представлене сукупністю потребово-мотиваційного, особистісного, рефлексивного, практико-дієвого компонентів та визначаючого характер взаємодії суб’єктів на основі усвідомлення ними системи гуманістичних цінностей та змістів діалогічного спілкування” [11, с. 6]. Водночас, процес розвитку комунікативної культури дослідниця пов’язує переважно з розвитком мовного аспекту.

Н. О. Мітрова визначає комунікативну культуру в широкому значенні поняття “як сукупність умінь і навичок, які забезпечують доброзичливу взаємодію людей, ефективне вирішення різноманітних завдань спілкування. Вона складається з комунікативної освіченості, що передбачає опанування психологічних та етичних знань (фактів, уявлень, понять, етичних законів, цінностей тощо), умінь, правил і нормативів у сфері спілкування, що виявляються в кругозорі, загальній ерудиції, здатності до позитивного мислення і пошуків виходу з ситуацій, що склалися, та комунікативної етики” [5, с. 8].

О. М. Корніяка під комунікативною культурою розуміє “структурно-функціональну єдність комунікативних знань, якостей і вмінь суб’єкта спілкування, що мають для нього особистісний смисл і дають змогу досягти соціально-комунікативних цілей” [3, с. 35].

Враховуючі, означені розбіжності у тлумаченні поняття “комунікативна культура” вважаємо за доцільне використання поняття “культура спілкування” як синонімічного поняттю “комунікативна культура” у широкому значенні поняття. Сам термін “культура спілкування”, як свідчать літературні джерела, був уведений в науковий обіг ще у 80-ті роки минулого століття (праці Б. В. Бушелевої, В. С. Гозмана, В. С. Грехнева, О. Б. Добровича, В. А. Кан-Каліка та ін.) і набув поширення у 90-х роках.

Зазначимо, що деякі вчені, навпаки, поняття “комунікативна культура” вважають більш широким по відношенню до поняття “культура спілкування”. Так, за І. Тимченком, комунікативна культура – це цілісне динамічне утворення, що забезпечує адаптацію та самореалізацію особистості в сучасному суспільстві. До її компонентів дослідник відносить мовленнєву культуру та культуру спілкування.

За Є. В. Шевцовою, комунікативна культура займає провідне місце як у загальнокультурному, так і в професійному становленні особистості. А. В. Мудрік вважає, що комунікативна культура – це “система знань, норм, цінностей і зразків поведінки, прийнятих у суспільстві, й уміння

органічно, природно і невимушено реалізувати їх у діловому та емоційному спілкуванні” [7, с. 36].

Розглянемо специфіку культури професійного спілкування.

О. О. Рембач справедливо наголошує, що на сьогодні відсутнє стандартне трактування даного поняття. Зокрема, воно розглядається як складова загальної культури фахівця, провідний показник якості та дієвості його спілкування (С. О. Рябушко); соціально значуща міра розвитку комунікативного мистецтва фахівця (В. В. Полторацька); сукупність умінь і навичок в галузі засобів спілкування та міжособистісної взаємодії, що сприяють взаєморозумінню, ефективному вирішенню завдань спілкування (В. В. Соколова); високий рівень сформованості умінь спілкуватися в діловому світі (О. А. Баєва, Ф. О. Кузін); основа міжособистісної, організаційної, інтеркультурної взаємодії (Н. Ф. Долгополова); ступінь розвитку комунікативних умінь, що дає змогу здійснювати міжсуб'єктну взаємодію, зорієнтовану на ефективне виконання виробничих обов'язків (Н. В. Горбунова).

В. П. Третьяков визначає ділове спілкування як процес взаємозв'язку і взаємодії, в якому відбувається обмін діяльністю, інформацією та досвідом. Ділове спілкування відрізняється від спілкування в широкому сенсі тим, що в його процесі ставляться цілі й конкретні завдання, які вимагають свого вирішення. Під культурою ділового спілкування автор розуміє знання, уміння, навички в області організації взаємодії людей і власне взаємодії в діловій сфері, що дозволяють встановлювати психологічний контакт з діловими партнерами, добиватися точного сприйняття і розуміння в процесі спілкування, прогнозувати поведінку ділових партнерів, спрямовувати їх поведінку до бажаного результату.

За М. О. Лазарєвим, професійне спілкування – це спеціально організований на наукових засадах, керований процес обміну повідомленнями, організації взаєморозуміння, досягнення оптимальної взаємодії, взаємопізнання в різних видах діяльності учасників професійно спрямованої комунікації. М. О. Лазарєв визначає наступні складові структури комунікативної культури педагога і керівника взагалі [4, с. 58–59]:

- гуманістично спрямована творча мотивація діяльності: любов до людей, постійний інтерес до спілкування, доброзичливість, креативний підхід, постійне підвищення культури спілкування;
- знання основ теорії професійного спілкування (сутність, функції, структура, стилі спілкування, творчі підходи до розв'язання комунікативних задач, діагностики культури профспілкування);
- комунікативно-творчі здібності;

- характер і результативність спілкування в конкретній діяльності (адекватність дій і поведінки, високий рівень творчого самопочуття, створення атмосфери співтворчості безконфліктних взаємодій).

І. Л. Берегова розглядає комунікативну культуру майбутніх психологів як комплекс сформованих знань, норм, цінностей, навичок, мотивів, зразків поведінки, прийнятих у суспільстві, й уміння органічно, природно, невимушено реалізовувати їх у спілкуванні, контролювати і регулювати свою мовну поведінку, грамотно аргументувати свою позицію, продуктивно співпрацювати за допомогою вербальних і невербальних засобів спілкування у процесі розв'язання педагогічних завдань; при цьому комунікативна культура характеризується загальними ознаками культури, відображаючи специфічний характер комунікацій.

Іншого підходу до визначення поняття “культура професійного спілкування” дотримуються О. О. Рембач та В. П. Смorchкова.

О. О. Рембач, вивчаючи культуру ділового спілкування міжнародника-аналітика, дійшла висновку, що її (культуру ділового спілкування) необхідно розглядати як важливу складову загальної фахової культури спеціаліста: професійно-інтегральну, динамічну особистісну якість, що визначає здатність до ефективного спілкування в контексті професійної взаємодії. Дослідниця стверджує: “Як комплексна якість культура ділового спілкування синтезує в собі знання, уміння, способи комунікативної поведінки, цінності, необхідні в ситуаціях ділової взаємодії для забезпечення продуктивної професійної діяльності” [9, с. 10].

В. П. Смorchкова наступним чином характеризує комунікативну культуру соціального педагога: це “універсальна характеристика особистості, що являє собою поліструктурну, багатовимірну, ієрархічну систему етико-аксіологічних, процесуально-діяльнісних та інформаційно-семіотичних досягнень фахівця в його професійно-комунікативній взаємодії з оточуючим світом, іншими людьми, самим собою, здійснюваному за допомогою оперування змістами на основі використання будь-яких знакових систем” [10, с. 12].

Таким чином, на основі вищевикладеного можна зробити наступні **висновки**.

Культура особистості в межах психологічних описів розглядається як ступень розвитку, досягнутий в якій-небудь галузі знання або діяльності.

Психологічна культура як складова загальної культури особистості є системною характеристикою людини, що дозволяє їй ефективно самовизначатися і самореалізовуватися у житті та сприяє успішній соціальній адаптації, саморозвитку і задоволеності життям.

Культура спілкування є складовою психологічної культури особистості та являє собою систему знань, норм, цінностей і зразків поведінки, прийнятих у суспільстві, й уміння органічно, природно і невимушено реалізувати їх у діловому та емоційному спілкуванні.

Культура професійного спілкування – це різновид фахової культури спеціаліста; професійно-інтегральна особистісна якість, що визначає здатність до ефективного спілкування в контексті професійної діяльності.

Література

1. Зимняя, И. А. Общая культура человека в системе требований государственного образовательного стандарта [Текст] / И. А. Зимняя, Б. Н. Боденко, Т. А. Кривченко, Н. А. Морозова. – М. : Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, 1999. – 67 с.
2. Колмогорова, Л. С. Становление психологической культуры школьника [Текст] / Л.С. Колмогорова // Вопросы психологии. – 1999. – № 1. – С. 83–90.
3. Корніяка, О. М. Психологія комунікативної культури особистості школяра [Текст] / Ольга Миколаївна Корніяка : автореф. дис. ... д-ра психол. наук: 19.00.07 ; АПН України. Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К., 2007. – 43 с.
4. Лазарев, М. О. Основы педагогической творчости : навчальний посібник [Текст] / М. О. Лазарев. – Суми : Мрія, 1995. – 212 с.
5. Митрова, Н. О. Формирование коммуникативной культуры у студентов вуза в процессе их включения в социально ориентированную деятельность [Текст] / Нэлла Олеговна Митрова : автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.08 ; Адыгейский государственный университет. – Майкоп, 2006. – 27 с.
6. Мотков, О. И. Психология самопознания личности [Текст]: практическое пособие / О. И. Мотков. – М. : Треугольник, 1993. – 97 с.
7. Мудрик, А. В. Социализация и “смутное время” [Текст] / А. В. Мудрик. – М. : Знание, 1991. – 78 с. – ISBN 5-07-001688-1.
8. Осипова, А. А. Общая психокоррекция : учебное пособие [Текст] / А. А. Осипова. – М. : Сфера, 2002 – 510 с.
9. Рембач, О. О. Формування культури ділового спілкування майбутніх міжнародників-аналітиків у вищих навчальних закладах [Текст] / Ольга Олександрівна Рембач : автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.04 ; Кіровоградський державний педагогічний університет ім. В. Винниченка. – Кіровоград, 2005. – 20 с.
10. Сморгачова, В. П. Формирование коммуникативной культуры социального педагога в системе профессиональной подготовки в вузе [Текст] / Валентина Петровна Сморгачова : автореф. ... доктора педагогических наук: 13.00.08; Московский педагогический государственный университет. – Москва, 2007. – 46 с.
11. Шишова, Е. О. Развитие коммуникативной культуры будущего учителя в условиях двуязычия [Текст] / Евгения Олеговна Шишова : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01 ; Татарский государственный гуманитарно-педагогический университет. – Казань, 2007. – 29 с.
12. Herskovits, M. Cultural Anthropology [Text] / M. Herskovits. – N.Y., 1955. – P. 351.
13. The Psychoanthropology of American Culture [Text] / H. F. Stien. – N. Y., 1985. – P. 10, 11, 14.
14. Sumner, W., Keller A. The Science of Society [Text] / W. Sumner, A. Keller. – New Haven, 1927. – P. 46–47.

Summary

Ulunova, Anna. *The correlation of concepts “culture”, “psychological culture”, “culture of communication”, “culture of professional communication”.*

The ratios of concepts “culture”, “psychological culture”, “culture of communication”, “culture of professional communication” are analysed in the article. The author considers psychological culture as a component of a total culture of a person, but culture of communication, in general, and culture of professional communication, in particular, as a component of psychological culture.

Keywords: *culture, the psychology of culture, culture of communication, culture, professional communication.*

Отримано 25.11.2011

УДК 75.021

Олександр ШИЛО

ТЕМА СУЧАСНОСТІ В КУЛЬТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ

Розглянуто тему сучасності в мистецтві ХХ століття як особливий соціокультурний феномен, в якому віддзеркалилися базові антропологічні проблеми доби.

Ключові слова: *сучасність, експеримент, антропологія, мислення, культура.*

Постановка проблеми. З якою спадщиною двадцятого століття ми вступили в століття двадцять перше? Зрозуміло, питання це занадто широке, і я спробую розглянути лише один його аспект, а саме ті антропологічні зрушення, що мали місце в історичному досвіді двадцятого століття і відбилися в мистецтві.

Аналіз актуальних досліджень. Актуальні питання реальності наших днів знаходили відображення не тільки в художній культурі, але і в наукових розробках окремих авторів, зокрема О. І. Кравченка, К. М. Хоруженко, О. Л. Шевнюк, О. А. Вячеславової та ін. Аде в основному це здійснювалося на сторінках енциклопедичних словеників, посібників чи зачіпалося фрагментарно в наукових статтях, присвячених аналізу тих чи інших жанрів художньої літератури. Цього вочевидь замало для здійснення наукового аналізу проблеми.

Мета даного дослідження полягає в тому, щоб розглянути тему сучасності в мистецтві ХХ століття як особливий соціокультурний феномен, в якому віддзеркалилися базові антропологічні проблеми доби.

Виклад основного матеріалу. На відміну від попередніх сторіч Нового часу – вісімнадцятого, дев'ятнадцятого, – що ототожнюються з завершеними історичними епохами, двадцяте століття для нас не “затиснуते” хронологічно – між дев'ятнадцятим і двадцять першим, –

а має “відкриту перспективу”. Причому, “точки сходу” її ідуть одна – у середину дев’ятнадцятого століття, інша ж – у те майбутнє, що мрячно розрізняється, якого “немає, але (нам дуже хочеться думати, що) буде воно таким, яким ми його зробимо”. Причому, у це “ми” приходиться вкладати той історично визначений зміст (почасти мистецтвом створений, а почасти відбитий), яким сформоване сьогоденне світосприйняття. Завдяки цій відкритості питання “хто ми, відкіля, куди ми йдемо” здобуває не тільки екзистенціальний, але і глибоко практичний зміст.

Якщо спробувати досягнути цю перспективу, яка ще не одержала історичної дистанції, відсторонено, то за всім вражаючим і іноді шокуєчим різноманіттям культурного процесу двадцятого століття виявляються три базові теми, що визначили практично всю сьогоденну антропологію. Це – сучасність, винятковість і ізольованість, контекстом для яких виступає ідеологія соціально-культурного експериментування.

Кожна з цих тем парадоксальна сама по собі, і в сукупності вони характеризують парадоксальність і амбивалентність нашої сьогоденної історичної якості.

1. *Експериментування як спосіб життя.* У першу третину двадцятого століття розвіялися всі ті надії і чекання, що покладалися на прийдешнє в новому сторіччі торжество розуму. Більш того, саме прогрес розуму – науки і техніки, політики і філософії – привів до тих обтяжуючих наслідків, що ознаменували собою початок двадцятого століття.

Дев’ятнадцяте сторіччя стало епохою торжества історизму в європейській культурі. Історизм пронизує собою всі сфери мислення й охоплює практично всі сторони буття. В середині дев’ятнадцятого століття європейська культура впритул підходить до тої межі, де неминучими стають спроби відповісти на запитання про закономірності історичного розвитку суспільства. У другій половині дев’ятнадцятого століття стає очевидним, що історичні процеси дійсно мають внутрішні закономірності. А тому їх освоєння породжує можливість і необхідність свідомо організованої великомасштабної історичної діяльності великих мас людей. До цієї діяльності, що свідомо організується, була застосовна конструктивна практика техніцизму, який одержав широке поширення в європейській культурі дев’ятнадцятого століття.

Воно стало століттям торжества техніки, інженерного знання, століттям формування технократичного типу мислення. У його контексті будь-яка складно організована діяльність, що прагне до однозначно визначеного зв’язування причин і передумов будь-якого процесу і його наслідків і очікуваних результатів, розглядається як технологічна система, яку можливо конструювати за визначеними правилами. У першу чергу такого типу мислення поширюється у військовій справі, в економіці, в

політиці. Саме в цій сфері досвід технократичного мислення застосовується до обставин розвитку суспільства. Ідея керувати історією на межі дев'ятнадцятого – двадцятого століття уже цілком дозріла в європейській свідомості: історична дія тепер розглядається як цілеспрямована акція, що описується в прожеktivних термінах – план, проект, програма, сценарій і т.п.

Але виявилось, що європейське мислення межі дев'ятнадцятого – початку двадцятого століття не в змозі було охопити різноманітні наслідки такого роду історичних дій. Не існувало – і ще й донині не існує – у європейському мисленні моделей, що могли б охопити собою дуже складну систему не тільки безпосередніх, але й опосередкованих і далеко не очевидних зв'язків між діями, що стають причинами великомасштабних соціальних зрушень, і віддаленими і часто зовсім не очікуваними їх наслідками.

Вже в першій третині двадцятого століття у масовій європейській свідомості була зафіксована ця безвихідна проблемна ситуація. З одного боку, міцніє переконаність у тому, що історія є великомасштабний, переважно закономірний процес, який спеціальними зусиллями може бути організований. Отже, історією можна керувати. З іншого боку, стає зрозумілим, що у силу непередбачуваності наслідків великомасштабної історичної дії, історією керувати не можна. Але мислення, що вже засвоїло навички і техніку подібного керування, відмовитися від цього свого досвіду вже не може.

Усвідомлення непохитності цього факту відбулося наприкінці першої третини двадцятого століття. Воно поставило перед людством у цілому і перед європейським світом зокрема питання, що робити в цій проблемній ситуації, яким може бути вихід з цієї історичної “пастки”. І оскільки ніяких теоретичних відповідей на це питання немає, єдиною розумною стратегією в цих умовах стає шлях прецедентів і формування локальних експериментальних зон, де вони могли б накопичуватися. Двадцяте століття стає століттям глобального соціально-культурного експериментування.

У мистецтві двадцятого століття експериментаторський дух епохи виявляється в першу чергу і з усією очевидністю, культивуючи таку його характеристику, як сучасність.

2. *Сучасність як історична традиція.* Вперше стан сучасності як певна історична якість став масово переживатися порівняно недавно – у другій третині дев'ятнадцятого століття, коли в європейському мистецтві народжується імпресіонізм.

Проблемність ситуації, яка згодом привела до появи імпресіонізму, сформувалася в контексті романтизму як провідної художньої ідеології. Романтизм відкрив європейській культурі історичну особистість, але

не зміг позитивно вирішити поставлену ним же проблему співвідношення особистості і стихії історії. Історизм, що набирав силу у європейському мисленні, вперше актуалізував сучасність як особливий історичний стан, що має власну естетичну цінність. Ш. Бодлер писав про необхідність “<...> побачити і зрозуміти, як ми великі і поетичні у своїх краватках і лакованих черевиках” [1, с. 59]. Про те ж говорив Е. Золя, спонукуючи “наших художників зображувати нас такими, як ми є, – у наших костюмах і з нашими вдачами” [2, с. 60].

Досвід імпресіоністів продемонстрував назрілу необхідність відновлення традиційного мислення, що зіштовхнулося з якісно новим сюжетним репертуаром – сучасністю – і з породжуваним ним новим емоційним сприйняттям і переживанням навколишнього життя. Імпресіоністи, основним стимулом творчості яких була безпосередня робота з натури, не тільки відновили арсенал художніх засобів, але і змінили почуттєвий досвід своїх сучасників. У 1886 р. Г. Мопассан писав: “<...> якщо природа не змінилася, то змінилася наша здатність дивитися, і ми розпізнаємо тепер навіть такі барвисті відтінки, що неможливо виразити словами” [3, с. 255].

Імпресіонізм відкрив якісно новий етап розвитку людської чуттєвості, пов'язаний з явищем суб'єктивізму, яке постало в центрі антропологічного перевороту, що відбувається в двадцятому столітті. Результатом його стає складання вже на наших очах нового історичного типу особистості, що культивує сучасність і винятковість як свої визначальні якості. Але їхній історичний зміст виявляється іншим, ніж аналогічні характеристики особистості Відродження і Нового часу.

На межі дев'ятнадцятого – двадцятого століть діячем, здатним включатися в історичний процес – суб'єктом історичної практики, тобто власне “сучасником”, – мала можливість усвідомлювати себе всяка людина, що засвоїла ідеї історизму й була активно діючою. Це привело до появи і виразного прояву – насамперед у мистецтві модернізму (тобто “сучасності”!) – безлічі духовних перипетій. Причому, відбувалося це у формі, властивій саме двадцятому століттю: у суспільстві глибоко й емоційно переживаються самотність, песимізм, маргинальність. Але самотність людини, що належить до культури двадцятого століття, – це самотність активного суб'єкта. Він сприймає протидію інших активних суб'єктів – маси, суспільства, держави тощо, – і в результаті або досягає свої мети ціною неймовірних, неспівмасштабних цим цілям зусиль подолання всіляких протидій, або ж не досягає її зовсім, заперечує, часто у формі самогубної іронії, усяку необхідність цілепокладання і перестає діяти. Тим самим він перестає існувати у світі собі подібних – активних, сучасних – суб'єктів, “випадає” з цього світу, будує свій власний, окремий і ізольований світ, що втілює його самотність,

маргинальність і песимізм, які культивують у мистецтві тему втрати ініціатив і усвідомленості власного життя. Мистецтво все в більшому ступені стає езотеричним і глибоко пронизаним нудьгою. Ця безвихідна ситуація загострюється розумінням винятковості особистості як її основної культурної якості, що дісталися в спадщину від епохи Відродження і Нового часу.

3. Винятковість як загальне місце. Двадцяте століття дало дуже строкату і різноманітну картину розвитку художньої культури. Такого попередня історія ще не знала. Напрямки, творчі угруповання, маніфести виникали і зникали з дивною швидкістю. Вони сперечалися і спростовували один одного, мали дивну силу впливу на розум художньої інтелігенції і найчастіше робили враження бурі у склянці води і залишали байдужої широку публіку, давали запаморочливі результати в сфері художньої творчості і, блиснувши, зникали в історії мистецтва, часто проіснувавши усього два-три роки.

Намічений імпресіоністами прорив від об'єктивізму до суб'єктивізму в траєкторіях розвитку художньої культури двадцятого століття виявився шляхом відокремлення особистості, усвідомлення нею себе в якості епохального історичного явища і закріплення цього розуміння в мистецтві. Звідси та кількість визначень ("ізмів"), що як із рога достатку посипалося на межі століть для позначення індивідуального творчого досвіду, який претендує на своє місце в історії не тільки в якості унікального, але, що головне, історично значимого. Це був аж ніяк не програмний, стихійний, але дуже органічний загальнокультурний ситуацій рух. Це було виявлення – шляхом багаторазових проб і помилок, ціною неймовірної духовної напруги і багатьох людських доль – іншого ("сучасного" як нетрадиційного, тобто відмінного від колишнього, відродженського типу) шляху збагнення людиною світу, себе і свого в ньому місця.

У загальному виді проблемна ситуація позначалася як "руйнування картини світу Нового часу". Фактично це означало усвідомлення тієї обставини, що основні принципи, які її формують – гуманізм, раціоналізм, техніцизм, історизм, ідея прогресу, – не мають абсолютного характеру і є культурно-історичною умовністю.

Найважливішою рисою кризи стала дегуманізація культури. Гуманізм відродженського типу означав визнання і твердження світу, що почуттєво сприймається, як реальності. Але у двадцятому столітті виявилось, що реальність значно ширше можливостей її традиційного почуттєвого сприйняття. Це, зокрема, демонструвала теорія відносності, сформульована А. Ейнштейном. Але, з іншого боку, виявлення настільки неочевидної реальності означає і вузькість і історичну умовність

того типу чуттєвості, що була актуалізована епохою Відродження. Мистецтво двадцятого століття стало засобом її “пере форматування”.

Разом з тим, відродженський гуманізм позначив ті межі чуттєвості, які мистецтво Нового часу зробило співзначними людському виміру в культурі. “Переформатування” відродженського типу чуттєвості спричинило подолання цього виміру. Мистецтво модернізму все в більшому ступені претендує на самодостатність, не розраховану на його сприйняття, людський вимір усе в більшому ступені іде з нього. Одночасно і паралельно з цим оформляється ностальгічне ретроспективне мистецтво, що не претендує на сучасність, але зберігає традиційні – “неподоланні” як “позачасові” – цінності. Їхня суперечка складає основний культурологічний сюжет двадцятого століття.

Ці напрямки тісно переплелися в рамках однієї – зокрема, європейської – культури і є вихідним пунктом для різких зіткнень, дискусій і творчих розмежувань учасників культурного процесу, стимулюючи їхню ізольованість усередині області актуалізованих ними культурних значень і змістів.

4. Ізольованість як загальність. Коли гострота світоглядної кризи двадцятого століття у цілому спала і склалися деякі зразки життя і поведінки в її умовах, масові комунікації і масове мистецтво стали універсальними засобами атомізації спільноти, кожний зі структурних елементів якої прагне локалізуватися і знайти самодостатність: особистість – відокремитися від суспільства, суспільство – від держави, держава – від економіки, економіка – від політики і т.п. За допомогою масових комунікацій безпосереднє переживання світу все частіше перетворюється в інформацію. Вона, здавалося б, звернена до кожної окремої людини, але відповідна реакція особи заздалегідь типологізована, каталогізована і локалізована стратовими рамками тієї чи іншої субкультури, що перетворилася на канал інформаційного обміну.

Глобальне поширення інформаційних мереж дозволяє складати новий тип спільноти і колективізму. Змінюється зміст людської дії, відповідно, інший зміст і форми знаходять і щиросердечні стани людини – самотність, надія, впевненість і т.п.

В умовах інформаційного плюралізму історичний потік, що раніше сприймався злитим, розбивається на безліч локальних історій, які претендують на самодостатність. В принципі, на автономну історію претендує будь-яка особистість. Простором реалізації цих історій усе в більшому ступені стає віртуальна реальність комп’ютерних мереж, що дозволяє в ідеалі кожній людині будувати свій окремий, на перший погляд, ні від кого не залежний і ні з ким не пов’язаний світ. Віртуальна реальність перетворюється в сучасний Космос, гармонія, структура і закони побудови

якого ще мають бути осмислені сучасною філософією, антропологією, психологією і не в останню чергу мистецтвом.

Висновки. Віртуальний світ формує сьогодні нову концепцію реальності, що приходить на зміну тому світогляду, який був сформований ідеями гуманізму доби Відродження. Ця обставина до сьогодні ще не досягнута у всій своїй повноті і складності, але вона розгортається на наших очах з усією невідворотністю історичного процесу сучасності і ставить проблему нового самовизначення людини в цій новій соціокультурній ситуації, що складає “нерв” її сьогоднішнього антропологічного виміру.

Література

1. Бодлер Ш. Салон 1845 г. [Текст] / Ш. Бодлер // Перрюшо А. Жизнь Мане. – М. : Радуга, 1988. – С. 59.
2. Золя Э. Сочинения : в 26 т. [Текст] / Э. Золя. – М. : Худож. лит., 1963. – Т. 11. – 452 с.
3. Мопассан, Г. На выставке [Текст] / Г. Мопассан // Полн. собр. соч. – М. : Худож. лит., 1950. – Т. 13. – 255 с.

Summary

Shilo, Olexander. Post modern culture in the twentieth century.

It's examined the theme of the modernism in the art of the 20 century as the specific social and cultural phenomenon which is reflected the basic anthropological problems of the modern epoch.

Keys words: *modernism, experiment, anthropology, thinking, culture.*

Отримано 25.11.2011

РЕЦЕНЗІЇ

**Мозговий, І. П. Неоплатонізм і патристика, або Світло в при-
смерках великої цивілізації [Текст] / І. П. Мозговий : монографія. –
Суми : ДВНЗ “УАБС НБУ”, 2009. – 471 с.**

Останні два десятиріччя позначилися зміною філософських віх на пострадянському просторі. Діаматівсько-істматівський полон змінився свободою пошуку історико-філософської парадигми. Втім, ця свобода здебільшого обернулася свободою порожнечі: безліч захоплюючих тем, та мало голів, здатних ці теми підняти. Дався-таки взнаки “полон”: марксистсько-ленінські схеми у головах догматиків, а матеріал звідусіль нестандартний, нетиповий, строкатий. От і шукають колишні ідеологізовані науковці або їх юні учні чогось блискучого, модного, а іноді і гламурного, забуваючи, що гламур – ворог справжньої філософії. Отож і знаходять постмодернізм і постструктуралізм, всякі блискучі постпозитивістські цяцьки з Заходу, модні штучки-одноденки, вириваючи їх із родинного контексту, вживаючи все подекуди і великі імена (не важливо – Платона, Августина, Діонісія, Тому Аквінського чи Декарта – аби їх тільки не студіювати, так, просто задля наукового франтівства). Внаслідок цього і на терені філософії (може, найбільш знівеченої і згвалтованої в “славетні” марксистські часи!) “маємо те, що маємо”. От і виходить, що “Україна – не Росія” аж до того, що всі дослідження з Античності і Середньовіччя, всі розвідки з патристики тощо маємо, на жаль, переважно в колишній метрополії.

Саме тому довгоочікувана знавцями і шанувальниками вчених традицій дохристиянського і християнського еллінізму рецензована книга є дуже рідким винятком. Автор – професор, доктор філософських наук, **Іван Павлович Мозговий**, уже не одне десятиріччя є чи не єдиним на науковому терені України невтомним дослідником великої неоплатонічної традиції та її складних неоднозначних зв’язків зі святоотецьким богослів’ям. Якби новонароджена монографія містила у собі втричі більше помилок і недоліків, ніж їх вона має (що неминуче для подіної фундаментальної праці), то і тоді її вихід у світ залишився би непересічною подією не лише для освіченої України, але і для всього інтелектуального прошарку на пострадянському терені. Бо і Росія, наскільки нам відомо, не має наразі розвідок з цієї теми такого масштабу і ґрунтовності.

А між тим саме така розвідка є на часі. Як монографія, вона вміщує положення, що безперечно несуть в собі наукову новизну (зокрема,

простеження лінії еволюції античної філософії від гілозоїзму через пантеїзм і деїзм до теїзму; аналіз переходу елліністичної думки від богошукання до сакралізації; дослідження процесів деміфологізації і дезантропоморфізації Бога у неоплатонізмі, що сприяло більш духовному осмисленню Божества і в ранньому християнстві тощо).

Книга володіє і безсумнівним дидактичним тезаурусом, оскільки доступною мовою розкриває студентам і науковцям матеріал з історії вивчення неоплатонізму протягом останніх 15 століть, а також показує генезу і зміст учень двох конкуруючих світоглядних систем пізньої Античності – неоплатонізму і християнського богослів'я, розкриває історію їхніх непростих стосунків. Відтак розділ 2 “Неоплатонізм і патристика як етапи історико-філософського розвитку” може розглядатись як змістовний підручник для науковців-початківців з історії філософії, і ця обставина аж ніяк не знижує монографічну самодостатність книги. Натомість розділи 3–5 служать систематичною розвідкою основних положень неоплатонізму і філософії святих отців і вчителів Церкви (СОВЦ) окремо по царинам онтології (радіше тріадології), космології і антропології, а також гносеології. Принагідно слід відмітити основне достоїнство останнього, п'ятого розділу першої частини (“Неоплатонізм і патристика в діалозі систем”), а саме порівняльний аналіз містики неоплатоніків і містичного богословія Євагрія Понтійського, Ісаака Сиріна, Григорія Ніського, Діонісія Ареопагита, Максима Сповідника тощо.

Чого ж, на наш погляд, бракує рецензованій книзі при згаданих та багатьох інших позитивних сторонах?

1. Вплив неоплатонізму на християнську думку показаний автором у переважній більшості випадків як безумовно позитивний процес, що сприяв інтелектуалізації і цивілізаційному поступові християнства. Цей погляд світського дослідника можна вважати слухним; слухним це може прийматись і за припущення, що патристика – це філософська школа, філія і спадкоємиця неоплатонізму (чи всієї античної думки). Втім існує й суто богословська, патрологічна точка зору, яка зводиться до того, що антична філософська парадигма і навіть її кульмінаційний фінал у Плотіна і Прокла є радше “негативною нормою” християнського богослів'я. З цього, зокрема, випливає, що при вивченні історії догматів неоплатонізм дає розуміння генези і сутності ряду єресей (наприклад монофізітського спіритуалізму) або інших неортодоксальних доктрин (зокрема орігенівського і взагалі доафакасійського субординаціонізму в тріадології). Стосовно ж догмату про Св. Трійцю неоплатонізм, на нашу думку, може розглядатись не більш аніж термінологічна база

(на рівні понять і подекуди суджень), словникове джерело інтелектуала IV століття, яким мусили послуговуватись СОВІЦі аби бути зрозумілими освіченому загалу. Більш того, неоплатонізм (як і аристотелізм і стоїцизм) міг бути затребуваний у Церкві щойно у “переплавленому вигляді”, у формі “преображенського еллінізму” (за словами прот. Г. Флоровського). Рідкі винятки (як у Діонісія Ареопажіта) радше підтверджують це правило. При цьому все тут сказане стосується лишень святоотецького вчення про Бога у Самому Собі і православної післянікейської тріадології. Стосовно ж христології тут взагалі не може бути якихось проблем: Бог стає справжньою людиною, в усьому єдиносутньою нам крім гріха, з усіх релігій лише в християнстві. Для найвеличніших представників неоплатонізму це вчення було і залишилося тим “безумством”, яке ап. Павло приписує еллінам (1 Кор. 1, 23). Така думка рецензента. Зазначимо, що певною мірою ця ідея присутня в монографії, але, вважаємо, було б доцільніше дати більш розгорнуте її тлумачення. Втім, зв’язок неоплатонізму і еретичних течій у ранньому християнстві міг би стати окремою темою дослідження.

2. При порівнянні іпостасей Св. Трійці і неоплатонічної тріади варто настійніше наголошувати на особистісності Перших і цілковитій імперсональності останніх. Тоді буде більш зрозумілим ряд суттєвих наслідків, зокрема щодо того, а чому власне неоплатонізм постав таким ось переможеним Голіафом проти християнського Давида – переможця (звичайно, не можна не погодитися з автором, що суттєву роль грала і позиція влади).

3. Порівняльний аналіз містики християнської і неоплатонічної мав би ширше урахувати авторитетну точку зору В. Лоського щодо “демаркаційної лінії” між цими областями духовного досвіду. Саме у світлі Одкровення Діонісієва містика є кроком уперед стосовно містики Плотіна: екстаз у християнстві стає подоланням прірви між тварним і нетварним, а не простим зведенням до простоти Єдиного (див. “Очерк мистического богословия Восточной церкви”, розділ 2) [2].

4. При розгляді соматичної антропології неоплатонізму і патристики дослідник, може тому, що в нього переважно йдеться про спадкову естафету між цими вченнями, а не про їх відмінності, здається, недостатньо зосереджує увагу на антитезі соматичного песимізму першого і соматичного оптимізму другої (у вченні про тілесне всезагальне воскресіння).

5. Побажання авторові монографії “Неоплатонізм і патристика” стосується і бібліографії. Дослідження виграло б, на наш погляд, якби автором були враховані нові твори спорідненої тематики [1; 3].

Втім, усі перераховані зауваження, по-перше, зовсім не знижують цінності монографії для сучасного читача, а, по-друге, є переважно пунктами богословськими, а не історико-філософськими, на яких стоїть автор. Філософія ж має право на свою автономну точку зору, щодо богослів'я. До того ж у позиціях автора, викладених у книзі, немає нічого антагоністичного стосовно цих пунктів.

Література

1. Лурье В. М. История Византийской философии. Формативный период [Текст] / В. М. Лурье. – СПб. : Ахіота, 2006. – XX. – 553 с.
2. Мистическое богословие [Текст]. – К. : Путь к истине, 1991. – 392 с.
3. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли [Текст] / В. М. Лурье. – М. : Ком Книга, 2006. – 1008 с.

Олександр Кобяков

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артюх В'ячеслав Олексійович	– кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету
Бережна Світлана Вікторівна	– кандидат історичних наук, доцент, декан історичного факультету Харківського національного педагогічного університету імені С. Г. Сковороди, м. Харків
Бойко Ольга Петрівна	– кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи НБУ”, м. Суми
Брюховецька Юлія Валеріївна	– аспірант кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка
Васюріна Алла Олександрівна	– кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи НБУ”, м. Суми
Вертій Олексій Іванович	– доктор філологічних наук, доцент кафедри педагогіки, психології та методики початкового навчання Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Голубченко Володимир Юхимович	– викладач кафедри педагогіки Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Енська Олена Юріївна	– кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри образотворчого мистецтва, теорії, історії музики та художньої культури Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка
Зякун Алла Іванівна	– кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Іванущенко Геннадій Миколайович	– член вченої ради Центру досліджень визвольного руху, м. Суми
Кобяков Олександр Миколайович	– кандидат технічних наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, викладач філософії Сумського пастирсько-богословського училища, м. Суми

Корж Ганна Вікторівна	– аспірант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, м. Харків
Косяк Валерій Андрійович	– професор, завідувач кафедри спортивно-гуманітарних дисциплін Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Кукса Володимир Олександрович	– кандидат педагогічних наук, доцент кафедри фізичної реабілітації Інституту фізичної культури Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Кулішенко Людмила Анатоліївна	– кандидат філологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Курбатов Сергій Володимирович	– кандидат філософських наук, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, м. Київ
Лебідь Андрій Євгенович	– кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми
Мозговий Іван Павлович	– доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Мозговий Ярослав Іванович	– аспірант кафедри міжнародної економіки Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Ніколаєнко Світлана Іванівна	– кандидат психологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Ніколаєнко Сергій Олександрович	– кандидат психологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми
Пальчик Андрій Олександрович	– магістр, вікарій парафії Благовіщення Пресвятої Діви Марії, м. Суми
Побожій Сергій Іванович	– кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми

- | | |
|--|---|
| Проценко
Микола
Григорович | – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми |
| Радіонова
Наталія
Василівна | – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського Національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди, м. Харків |
| Сухонос
Віктор
Володимирович | – доктор юридичних наук, доцент, декан юридичного факультету Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, м. Суми |
| Трохименко
Олександра
Володимирівна | – студентка факультету технічних систем і енерго-ефективних технологій Сумського державного університету |
| Улунова
Ганна
Євгеніївна | – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми |
| Цикін
Веніамін
Олександрович | – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і соціології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми |
| Швирков
Олександр
Іванович | – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми |
| Шило
Олександр
Всеволодович | – доктор мистецтвознавства, професор кафедри культурології Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого, м. Харків |

При передруку матеріалів, опублікованих у збірнику наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія”, посилання на даний збірник обов’язкове. Позиція редколегії може не збігатися з думкою авторів. Статті друкуються в авторській редакції. За достовірність викладеного матеріалу відповідальність несуть автори. Статті не рецензуються. Усі права застережені.

Підписано до друку 26.12.2011. Формат 60х90/16. Гарнітура Times.
Обл.-вид. арк. 18,6. Умов. друк. арк. 18,5. Тираж 300 пр. Вид. № 1122.

Видавець і виготовлювач
Державний вищий навчальний заклад
“Українська академія банківської справи Національного банку України”
вул. Петропавлівська, 57, м. Суми, 40000, Україна, тел. (542) 61-93-37

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК, № 3160 від 10.04.2008