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

СВІТОГЛЯД – ФІЛОСОФІЯ – РЕЛІГІЯ

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 2

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

СУМИ
ДВНЗ “УАБС НБУ”
2012

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 № 5 від 03.02.2012.

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 – д-р 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 із 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.: 0(542) 61-91-68, e-mail: kafedra_sgd@meta.ua; mozg_akadem@ukr.net

© ДВНЗ “Українська академія банківської справи Національного банку України”, 2012

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ 5

Артюх В'ячеслав
ІСТОРІОСОФІЯ МИКОЛИ КОСТОМАРОВА 5

Дєнєжніков Сергій
ВПЛИВ NBIC-КОНВЕРГЕНЦІЇ ТЕХНОЛОГІЙ НА ЕВОЛЮЦІЮ АНТРОПОСОЦІОГЕНЕЗУ: ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ 15

Жук Михайло, Костанчак Стефан
СУСПІЛЬНИЙ РОЗВИТОК У XXI СТОЛІТТІ: ОСВІТНІЙ ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ, ТРАНЗИТІВ, ІННОВАЦІЙ 25

Залужна Алла
ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИЙ ВИМІР ЖИТТЄВОГО СВІТУ ЛЮДИНИ В НОВІЙ ОНТОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ XX СТ. 34

Коваленко Андрій, Денісова Дар'я
СТРАХ ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЮВАННЯ СВІДОМІСТЮ В ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ 43

Konstańczak Stefan
SOCIAL ECXCLUSION AS A MORAL PROBLEM 51

Михалина Оксана
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСТМОДЕРНИЗМ 58

Ніколаєнко Світлана, Ніколаєнко Олександр
ПОНЯТТЯ АДАПТАЦІЇ В РІЗНИХ НАПРЯМКАХ ПСИХОЛОГІЇ 68

Ніколаєнко Сергій
ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПЕДАГОГА 77

Ніколаєнко Сергій, Ніколаєнко Світлана
ПРОБЛЕМА СПІЛКУВАННЯ ЯК ДІЯЛЬНОСТІ 85

Початко Сергій, Початко Тетяна
ЕМПІРИЧНА ПОДОБА ДІЙСНОСТІ ТА КОМП'ЮТЕРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ (КОМП'ЮТЕРНЕ ВІДМЕЖОВУВАННЯ ВІД "МИРСЬКОГО" ЖИТТЯ) 94

Проценко Микола
АБСТРАКТНЕ І КОНКРЕТНЕ НА ЕМПІРИЧНОМУ РІВНІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ 105

Januszewska-Warych Maria
EUROPE'S ANTHEM AND ITS MEANING 114

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО 122

Балаклицький Максим
ПЕРСПЕКТИВИ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЖУРНАЛІСТИКИ УКРАЇНИ 122

Бойко Ольга
СВЯТО ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ОСНОВА БУТТЯ ЛЮДИНИ 132

Васюріна Алла
МУЗИКА У СВІТОВИХ РЕЛІГІЯХ: ОСОБЛИВОСТІ ВИЯВУ 140

Гаврилюк Тетяна
АКТУАЛІЗАЦІЯ СУТНІСНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ЛЮДИНИ В ХРИСТИЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ 152

Зякун Алла
КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ В ДЕРЖАВНІЙ ПОЛІТИЦІ 20–30-Х РР. XX СТ.: ВІД ЗБЕРЕЖЕННЯ ДО РУЙНАЦІЇ 161

Коберник Олександр
ОСОБЛИВОСТІ НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНОЇ РОБОТИ З ПІДЛІТКАМИ В ЦЕРКВІ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ 169

Мазур Любов
СПОВІДЬ: ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ВПЛИВУ НА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ 177

Микуланинець Сергій
БОЖЕСТВЕННЕ УСТАНОВЛЕННЯ ПРАВА 186

Мозговий Іван
ДАЛЕКОСХІДНІ АСТРОНАВТИ ДАВНИНИ: РАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТ МІФІВ 201

Пальчик Андрій
ПРОГРАМА ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЇ Р. БУЛЬТМАНА І ВІДПОВІДЬ КАТОЛИЦЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ 217

Пішун Сергій
ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ 226

РОЗДІЛ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЯ 236

Кулішенко Людмила
ІДЕАЛ НАЦІОНАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ: СУЧАСНЕ БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ 236

Лісовський Петро
СОЦІОКУЛЬТУРНА КОНТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ НАУКИ В СИСТЕМІ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ 243

Медведєв Ігор, Пшенична Любов
ДЕРЖАВНЕ УПРАВЛІННЯ РОЗВИТКОМ УНІВЕРСИТЕТУ: ТЕОРЕТИЧНИЙ І ПРИКЛАДНИЙ АСПЕКТИ 252

Pastuszek Artur
ART – AESTHETIC AND CRITICAL POTENTIAL OF INNOVATIVENESS 258

Побожій Сергій
ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЧОСТІ І. РЄПІНА 266

Пушкарёв Юрий, Латуха Ольга, Пушкарёва Елена
ИННОВАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ 277

Троян Віктор, Матвієнко Поліна
"ПОПІВСЬКА АКАДЕМІЯ" ЯК КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ОСЕРЕДОК НА СЛОБОЖАНЩИНІ 290

Улунова Ганна
СТРУКТУРА ТА РІВНІ КУЛЬТУРИ ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ ЯК ІНВАРІАНТА ПРОФЕСІЙНОЇ ПСИХОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ 300

Філіппова Тетяна
ДУХ МІСТА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ 310

Шило Александр
СОВРЕМЕННОЕ КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО ИСКУССТВА КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА 317

Шилов Владимир
РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И РУССКАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА 324

РЕЦЕНЗІЇ 334

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 336

РОЗДІЛ 1
ФІЛОСОФІЯ

УДК 94(477)

В'ячеслав АРТЮХ

ІСТОРІОСОФІЯ МИКОЛИ КОСТОМАРОВА

У статті аналізуються історіософські погляди відомого історика Миколи Костомарова, їх розвиток у межах романтичної історіографічної парадигми. Робиться висновок про пряму залежність костомарівської ідеї месіанського призначення історії українського народу від ідей, викладених у праці Адама Міцкевича "Книги народу польського од початку світа до умучення народу польського".

Ключові слова: *історіософія, романтики, Бог, слов'янство, сакральний, національний дух, одухотвореність.*

Постановка проблеми. Часи формування модерної української нації за необхідності актуалізували "осмислюючі" схеми історії, які у формі історіософії виконують для сучасності легітимізуючу функцію. Історіософія є філософсько-ірраціональним уявленням про історичний процес. Якраз історіософія через процедури переосмислення і теоретизації українського минулого дає "дозвіл" на самостійне існування української нації сьогодні. І тут значний інтерес становить початковий етап зародження такого історіософського знання. Саме фаза початкових історіософських рефлексій ніби "запрограмовує" специфіку розвитку наступних її етапів. Історіософія відомого українського історика Миколи Костомарова (1817–1885) стояла біля витоків цього цікавого поєднання національної ідеї та моделювання схем українського історичного процесу і тому її вивчення дозволяє нам зрозуміти специфіку інтерпретації історичного процесу, приміром, у тих же наступників М. Костомарова – істориків-народників чи в "історіософському соціологізмі" В'ячеслава Липинського.

Аналіз актуальних досліджень. Проблема вивчення історичних поглядів (з їх історіософською складовою) М. Костомарова має довгу історію. Серед останніх публікацій, які стосуються нашої теми варто назвати статті Стефана Козака [3], Миколи Лука [9], Олексія Яся [12].

© В'ячеслав Артюх, 2012

Мета статті. У своїй розвідці ми зупинимося лише на романтичному субстраті історіософських поглядів М. Костомарова, поєднаних з ідеями народництва, панславізму та християнської філософії.

Виклад основного матеріалу. На відміну від Просвітництва з його універсалістськими підходом до конструювання історичного процесу (“людство”, “загальний розум”, “природне право”), романтики мислили історію в національних категоріях, і тому їхня історіософія зосереджується на новому суб’єкті історичного процесу – народові/нації. Національні історії тепер пишуться як історії народу. М. Костомаров мабуть один із перших у тодішній українській (і російській) історіографії робить ідею народу центральною проблемою історіописання. Для нього, на відміну від попередньої державницької історіографії, народ – це “зовсім не механічна сила держави, а істинно жива стихія, зміст, а держава, навпаки, є лише форма, сама по собі мертвий механізм, що оживлюється тільки народними спонукуваннями” [7, с. 384].

І тому як висновок: “… Державність не може бути чимось іншим, ніж результатом умов, що містяться в народі” [7, с. 384].

Романтизм остаточно на перший план вивів як внутрішню причину такий фактор історії народу, як “народний дух”. “Народний дух” є внутрішньою суттю народу, заглибленою в його колективну душу. Тоді рух того чи іншого народу в історії є лише розкриттям начал, уже закладених у “народному дусі”. На світоглядний розвиток М. Костомарова принципи романтизму мали безпосередній вплив. Так, первинні філософсько-історичні уявлення романтичного спрямування він отримав ще в студентські роки від професорів Харківського університету, які притримувалися поглядів Й. Г. Гердера (1744–1803) та німецьких романтиків.

М. Костомаров в одній зі свої програмних статей “Две русские народности” (1861), знаходячись у межах романтичної філософської парадигми, вибудовує аналогію “народному духові” – “сутність народності”, або ще “втаємничені, внутрішні причини”, які приховуються “на дні душі народної” і які він ще називає “характером народу”. Це насамперед “духовний склад, ступінь почуттєвості, його прийоми або склад розуму, напрямок волі, погляд на життя духовне і громадське…” [6, с. 15]. І далі, пишучи вже про “південноруське плем’я”, він постулює позачасову незмінність такої “суті народності”, яка є спільною для всіх часів історії українського народу [6, с. 18]. Саме таке есенціалістське бачення “народного духу” робить і історію народу, що ним керується, органічно-неповторною. Звідси і принцип історизму, винайдений романтиками, припускав, що народ стає зрозумілим із вивчення його власного історичного розвитку, коли один історичний етап за необхідності стає продовження наступного, і якісь аналогії з

історіями інших народів, завдяки дії в українській історії незмінної "суті народної", тут неприпустимі.

Для істориків-романтиків справді є важливою реалізація принципу одухотвореності і одушевленості зовнішньої реальності. Причини такого наділення ідеєю душі потрібно, мабуть, шукати в глибокому розладі на рівні романтичного світогляду між ідеалом і тогочасною дійсністю. Неприйняття романтиками оточуючої реальності приводить до того, що за цією реальністю вони починають відкривати глибинні шари іншої, "правильної реальності". Таким чином, відкривається "душа народу", "дух народу", національний характер, як ті внутрішні основи, що визначають рух зовнішньої історії народу. М. Костомаров у повній злагоді з цими постулатами романтизму також виділяє в історії два шари – зовнішній і внутрішній. Коли історик вивчає інститути держави, дипломатію чи війни, то він ніби "ковзає по поверхні життя" [7, с. 378], тому що це лише "коло зовнішніх явищ" історії [7, с. 384]. Проникнення ж у суть, "глибини" історії розпочинається із вивчення життя простого народу, в результаті якого нам і відкривається "внутрішній склад душі". Ось тоді ми й побачимо, що "будь-яке зовнішнє явище має основу у внутрішньому нашому світі" [7, с. 382]. У цілому для М. Костомарова історія лише тоді стає наукою, коли вона "головним науковим предметом своїм" робить "духовну основу народного життя", бо тоді відкриття, які робляться у сфері цієї науки, можна підвести "під розуміння народного духу" [7, с. 382].

Для романтиків не лише "народний дух" є внутрішньою історією, але й усе історичне минуле того чи іншого народу постає часом виявом якоїсь "духовної глибини", в якій потрібно шукати джерело духовної енергії народу, необхідної для видозміни теперішнього стану. Сучасний стан життя народу постає тоді аналогом отієї "зовнішньої історії", який для свого розвитку потребує актуалізації причини свого існування – минулого. Тому знання історичного минулого народу в романтиків часто слугує ще й джерелом перебудови теперішнього. Саме через актуалізацію своїх історичних першовитоків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності "колективним індивідом" і постає єдиним цілим – нацією.

Власне, історіософські ідеї раннього М. Костомарова найповніше викладені у праці "Книги буття українського народу (1845–1846). Ця невелика робота була програмним документом Кирило-Мефодіївського братства (1845–1847), таємної організації київської слов'яно- і українофільської прогресивної молоді. "Книги буття…" були написані М. Костомаровим під великим впливом твору А. Міцкевича "Книги народу польського і пілігримства польського" (1832). Вже в матеріалах слідства у справі Кирило-Мефодіївського товариства стверджувалося, що ця праця М. Костомарова "є не що інше, як переробка книги

Міцкевича; переробка ж у тому полягає, що в "Пілігримці" все приноровлено до Польщі, а в "Законі Божому" [1] – до Малоросії" [2, с. 66] [2].

Твір М. Костомарова написаний на перетині трьох великих ідеологій першої половини XIX століття – романтизму, народництва та панславізму, поєднаних з ідеями християнської філософії.

М. Костомаров, як палкий християнин, переконаний, що першопричиною всіх людських дій є Боже Провидіння, саме воно керує світовою історією [3]. У цілому, М. Костомаров, наслідуючи А. Міцкевича, свій варіант розуміння руху світової історії подає в стилістиці Святого Письма, включаючи при цьому історію України у головний християнський міф. Земна історія, за М. Костомаровим, має чітко два виміри: а) наближений до сакрального світу Бога; б) емпіричний, профанний. Перший вимір характеризується абсолютнісними характеристиками чистоти, недиференційованості, безгрішності. Другий – гріха, забуття Божих заповідей, зла. У контексті реалізації Божого плану постає і проблема обраного Богом народу, народу-месії. За версією М. Костомарова, саме український народ повинен виконати свою місію – "пробудити" всі слов'янські народи і об'єднати їх на принципах християнської рівності, братерства, любові в новій єдності – федерації слов'янських народів.

Отже, рух людської історії, спричиненої Божою волею, розпочинається у М. Костомарова з фіксації деякого ідеального стану, коли "Бог сотворив світ, небо і землю, і землю населив всякими тварями, і поставив над усею твар'ю царем чоловіка, і казав йому плодиться і множиться, і постановив, щоб род чоловіческий поділився на коліна і племена, і кож[но]му колінові і племену даровав країну жити, щоб кажде коліно і племено шукало Бога, котрий от чоловіка недалеко, і поклонялись би йому всі люди, і віровали в його, і любили його, і були б усі щасливі" [4, с. 152–154].

Але людство через деякий час "забуло Бога і отдалося діаволу", що й стало причиною переходу до політеїзму, коли кожне плем'я вигадало собі свій пантеон. Далі в рух людської історії вводиться перший богообраний народ – євреї. Потім греки, римляни часів Імперії. Згодом оповідається про спасенну місію Сина Божого – Христа. Щодо самого Христа, то потрібно зазначити, що М. Костомаров підкреслює лише спокутувальні наслідки його жертви в межах профанного світу, а не його Божественну природу.

Після цього благодать Божа послідовно переходить до "грецького племені" часів Візантійської імперії, романських народів (волохів, французів, гішпанців) ну, і, врешті, до племені німецького. Тут основне, що той чи інший народ у М. Костомарова із доісторичного стану вводиться в історичний процес лише шляхом набуття благодаті Божої.

Але кожний народ, на якого "поставив" Бог, через деякий історичний проміжок своєї історії вже не виконує Божих сподівань і впадає в черговий гріх, що, мабуть, служить причиною поступального розширення історичних народів, бо тоді Бог змушений робити ставку на наступний народ із сподіваннями, що він виправдає його довір'я. Коли ж говорити про структуру "гріха", який власне і рухає людську історію вперед, то вона мислиться М. Костомаровим як відхід у протилежність від деякого стану "правильності". Стан правильного людського існування, вказаний Богом, – це стан любові і братерства.

Крім того, уявлення про християнського Бога з самого початку у М. Костомарова пов'язане з ідеєю соціальної та політичної рівності. Тому поділ людей, наприклад, на багатих і бідних та гноблення останніх є свідченням відступництва "сильних світу цього" від Бога, бо "той, хто зневажає бідняка, той зневажає Творця". Тому, коли М. Костомаров пише про історичні народи, він завжди підкреслює, що момент застосування сили, який виходить не від Бога, а від земних правителів, завжди веде до боговідступництва всього народу. Ускладнення, диференціація, відхід від первинної нерозчленованої простоти в суспільному житті і є впаданням у гріх, бо він завжди пов'язаний із відходом від сфери впливу Бога.

Отже, після входження в історію німецького народу настає вже черга й слов'янського. Пов'язавши себе з християнством, і "… племено слов'янське – найменший брат у сім'ї Яфетовій" змогло розпочати свою власну історію. М. Костомаров твердить про одвічний монотеїзм слов'янського племені ("і кланялись слов'яне одному Богу-вседержителю, ще його й не знаючи")[4].

Тут історія слов'янства переноситься на рівень ідеалізованого сприйняття. Власне, слов'янство уявляється автору за тією ж самою моделлю: "наближене до Бога (правильне) – віддалене від Бога (грішне)". Автентичний його стан – це первинна недиференційованість. Лихо, на думку Костомарова, почалося із проникнення іншонаціонального елемента у слов'янське "тіло". І далі ідеолог кирило-мефодіївців малює картину "Золотого віку", в якому вже був зреалізований ідеал рівності, коли "…королі були в їх вибрані урядники і не чванились перед народом, а обідали із самим простим чоловіком за рівню, і самі землю орали…" [4, с. 163]. Ось цю ідилію і зруйнували "німці".

Український народ є складовою слов'янського племені, і його історія розпочинається в XIV столітті, після входження давньоруських земель до складу Великого князівства Литовського, але хронологічна прив'язка тут – не головне. Більша частина подальшого тексту

присвячується козацькій епосі. І знову ж таки ця епоха розглядається М. Костомаровим як стан "ідеальної спільноти", в яку ворожа "соціальна структура" привноситься іззовні – з Польщі та Московії. Український народ доби Козаччини зображується як замкнена єдність, "тіло", якому відповідає певний "національний дух" і якому надаються однозначно позитивні характеристики. Так, козацьке середовище складається виключно із "братів", рівних в усьому між собою. Завдання для українського народу, визначене Богом, на козацькому етапі його історії полягає в тому, щоб тримати "чистоту християнську", обороняти "віру святую" і визволяти ближніх із неволі [4, с. 164]. Перебування у козацькому стані асоціюється виключно із такими чеснотами як "воля" і "рівність" [4, с. 165]. Доба ідеалізованого козацтва постає періодом своєрідного "Золотого віку" української історії[5]. Тут відразу ж виникають аналогії з ідеалізацією Середньовіччя у німецьких романтиків (у Новаліса, наприклад). Са́ме Середньовіччя постає у них німецьким "Золотим віком".

Як можна припустити, реалізація сенсу буття українського народу в історії полягає, за Костомаровим, у досягненні стану безпосередньої єдності з Богом, із сферою сакрального. І, незважаючи на те, що Україна постійно доводить свою відданість Богу ("держалась закону Божого", "щиро молилась Богу"), зреалізувати бажаний стан заважає знову ж таки постійне проникнення іншородного елемента в українське народне "тіло" – німців, "москалів", "жидів", "ляхів" як представників чужих націй, та царів і панів як представників вищих соціально-майнових прошарків. У "Книгах буття…" зустрічається цікаве виведення соціально-класового іншородного зла із національного та заперечується причетність до трагічних колізій тогочасного життя слов'янського духу, коли говориться, що "цар і панство не слов'янським духом створено, а німецьким або татарським. І тепер в Росії хоч і є деспот-цар, одначе він не слов'янин, а німець, тим і урядники у нього німці; оттого і пани хоч і єсть в Росії, та вони швидко перетворюються або на німця, або у француза…" [4, с. 168].

Саме цей іншородний елемент, що представляє чужий і ворожий Україні світ гріха, постійно виводить її за межі ідеального, іконічного та несуперечливого стану буття, вкидаючи у профанну реальність. Отже, уособлення наявних гріхів – "німець", "пан", "цар" – не випливають із органіки українського народного духу, вони є механічним привнесенням іззовні, а тому на рівні сутнісного виміру український народ залишається чистим перед Богом.

Сприйняття України Костомаровим у межах дихотомії "своє чисте" – "чуже зле і вороже" може підтвердити і наступний уривок програмного документа: "Не пропала вона (Україна – *В. А.*), бо вона знати

не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крови були ті виродки, одначе не псували своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятати єдиного Бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось" [4, с. 168].

У цьому уривку знову ж таки відтворюється уявлення про те, що українська чистота набувається через зв'язок із сакральним світом Бога.

Особлива наближеність України до трансцендентного світу, перебування його сакральної сутності в українському національному духові, яка й визначає специфіку поведінки українського народу в його історії, дозволяє претендувати Україні на виконання нею месіанських функцій у колі інших слов'янських народів[6].

Повніше ж месіанське пророцтво Україні М. Костомаровим подається таким чином:

- "[100.] Лежить у могилі Україна, та не мертва, бо уже прихо[дить] голос і пробудить;
- [101.] І перший раз вона пробуд[илась] і крикнула, і одізвався крик її в Польщі, і зібрались поляки на сейм 3 мая, і поста[новили], щоб усі в Речі Посполит[ій] були рівні і вільні і незале[жні] б ні [од] царя, ні пана, а знали б одн[ого] бога;
- [102.] Але сусіди не допустили до того Польшу і розірвали її, як Україну;
- [103.] Так її було і треба, бо раз за те, що вона зробила Україні, те їй зробилось, а друге за те, що ляхи не знали, що їм таку думку дала Україна, що в гробі лежала;
- [105.] А в друг[ий] раз вона прокинулась і крикнула, а одізва[лось] [в] глибин[і], в Петербурзі 14 дек[абря] 1825 года, і умислили сам[і] пан[и] одріктись свого панства і царя, і позн[ать] одн[ого] бог[а];
- [106.] Але деспот не допустив до того свободно, їх пов'язали, одн[их] потягнули на шибеницю, других закатували в копальня[х], третіх замучил[и] в Сибір[у], а отдель[них] же заріз[али] черкеси;
- Так і треба було, бо й ті не лучче знали, що думка принес[ена] до їх з України;
- [108.] І в трет[ій] раз во[на] скоро прокинеться і крикне на всю широку Слов'янщ[ину], і почують крик її;
- [109.] І встане Україна, і буде непідлеглою Річ[чю] Посполитою в союзі слов'янськім.

І тоді звершиться та й писаніє: "Камень его же не брєго[ша] зиждущ[ії], то і бисть во главу угла" [11, с. 258][7].

Потрібно наголосити, що перенесення ідеї месії з окремої особистості на колективну особистість – народ – повертає нас до старозавітної ідеї "богообраного іудейського народу".

Для розуміння специфіки сприйняття М. Костомаровим української народної спільноти варто навести як приклад і застосування ним процедури гіпостазування. Він пише: "Лежить у могилі Україна, але не вмерла". Далі говориться, що вона своїм голосом збудить усю Слов'янщину, а Польща для України є сестрою. Ідея України тут починає сприйматися не просто у вигляді об'єктивно існуючої сутності, а ще й антропоморфізується. Вона стає самостійною персоною історії. Відбувається своєрідне переміщення українського народу із певної кількості індивідів, об'єднаних національними зв'язками, у "колективну особистість".

Справді, велична і мученицька історія українського народу у післякозацьку, сучасну М. Костомарову, добу просто так завершитися не може, адже йому потрібно ще виконати Богом дану місію. Саме тому український богообраний народ, який за аналогією з Ісусом Христом, що вже лежить у могилі, потім воскресає і своїм "голосом" (аналогія з Божественним творінням світу) будить/воскрешає інші слов'янські народи: "Бо голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар" [4, с. 169].

Знову ж, тут добре видно, що конкретно реалізація месіанської ролі України полягає в соціальному визволенні слов'янських народів. Саме бажання М. Костомарова звести всю місію України до реалізації цього наївно-соціалістичного ідеалу дозволило, наприклад, шефу жандармів графу Орлову, під час проведення слідства, кілька разів назвати такі думки "комуністичними" [2, с. 56]. Досягнення стану соціальної рівності в сучасності – це своєрідне повернення до ідеального стану "Золотого віку", або ж навпаки – прихід цього стану у "зіпсовану" сучасність. Отже, Україна – Христос слов'янських народів, і за образом Христа вона виконує свою спокутувальну місію.

Тут ще раз потрібно наголосити на запозиченні М. Костомаровим ідеї месіанізму в А. Міцкевича. У свою чергу, А. Міцкевич перейняв цю ідею, мабуть, у відомого польського філософа-містика й математика Юзефа Гоене-Вронського (1776–1853). Саме цей польський інтелектуал почав з 1818 року викладати основи розуміння цього феномену. Він же у 1827 році вжив і сам термін "месіанізм".

Багато уваги приділяє М. Костомаров у своєму творові проблемі свободи, яка є сутнісною ознакою людського існування. Але, знову ж, справжня свобода, на думку ідеолога кирило-мефодіївців (і тут він цитує ІІ Послання до Коринтян 3, 17), можлива лише у вірі Христовій [4, с. 162], тобто її наявність також зумовлена сакральним світом. Перебування України у сфері впливу сакральних сил створює можливість володіння нею цією свободою, яку українці осягли вже раніше за "ляхів" та "москалів".

Висновки. Таким чином, вплив романтизму на творчість М. Костомарова найповніше проявляється в тлумаченні ним концептів "народ" та "дух народу/нації". Схема руху української історії вписується в християнську модель історичного процесу. Під впливом А. Міцкевича мотиви спокутувальної жертви Ісуса переносяться на весь український народ, що є проявом месіанізму в історіософії М. Костомарова.

Примітки

[1] Назву "Закон Божий" уперше вжив у своєму доносі від 3 березня 1847 року на членів Кирило-Мефодіївського братства студент Олексій Петров. Ця назва товариства потім повторювалася у всіх матеріалах слідства [2, с. 26].

[2] Уперше на зв'язок між "Книгами буття українського народу" і "Книгами народу польського і пілігримства польського" А. Міцкевича вказав сам Костомаров, зізнавшись на допиті (приблизно 30 березня 1847 року): "… Під час перебування на Волині дістав я на польській мові твір із домішками малоросійської, який приписувався комусь із польських емігрантів з України, який я тоді переклав, а згодом помітив, читаючи Міцкевичеву "Pielgrzymku", що він дещо інше, ніж уламок, із допитливості переписав його вдруге з наміром добитися, чи польська, Міцкевичева, валідка з'явилася раніше малоросійської чи остання" [2, с. 246–247]. Щоправда, і тут, і протягом усього слідства він відхрещувався від свого авторства, але набагато пізніше, в "Автобіографії" (перший варіант написаний у 1875 році) Костомаров написав, що "близько цього ж часу (тобто різдвяних свят 1845 року. – *В. А.*) я написав невеликий твір про слов'янську федерацію, стараючись наслідувати по складу біблійний тон" [8, с. 480], тим самим врешті визнавши своє авторство "Книг буття українського народу".

[3] Від ідеї християнського промислу як рушійної сили людської історії Костомаров не відмовлявся і пізніше. У вже згаданій статті "Две русские народности" він пише, що "ми не маємо сумніву в промислі, але віримо при цьому, що все, що не відбувається у світі, управляється тим же самим промислом…" [6, с. 24].

[4] Тут виникає питання: а що М. Костомаров, який читав у Київському університеті св. Володимира навіть курс лекцій "Слов'янська міфологія", (1846) не знав, що документально підтверджені у слов'ян лише демонологія та багатобожжя. На нашу думку, М. Костомаров тут приписує слов'янам богословську ідею про початковий монотеїзм первісного людського племені, який через Боже праоткровення заволодів людською свідомістю і вже потім через момент виродження перетворився у політеїзм. З цієї ідеї прамонотеїзму розпочинається текст А. Міцкевича "Книги народу польського": "На початку була віра в єдиного Бога" [10, с. 1222]. Приписуючи неусвідомлений монотеїзм первісним слов'янам, М. Костомаров тим самим фіксує особливе місце первинної наближеності слов'ян до Бога.

[5] В одній із пізніших рецензій Костомаров так писав про козацтво: “Українське козацтво чекає художньої історії. Період Гетьманщини – наш героїчний вік, період лицарства, доблесті, поезії” [5, с. 114].

[6] Величне майбутнє Україні напророчив у 1769 році ще німецький преромантик Й. Г. Гердер: “Україна стане новою Грецією. Гарне небо цього народу, його весела вдача, його музикальна натура, його родюча земля і т.д. колись прокинуться; з численних малих диких народів, якими також колись були греки, постане культурна нація. Її кордони простягнуться аж до Чорного моря, а звідти – через увесь світ” [1, с. 39].

[7] Для порівняння: в А. Міцкевича цей момент воскресіння подається таким чином: “Народ-бо польський не вмер; тіло його лежить во гробі, а душа його з землі, тобто з життя державного і прилюдного, зійшла до безодні пекельної – до хатнього життя народів, що терплять неволю в краю і поза краєм своїм, зійшла, щоб бачити рабство їх.

А на третій день повернеться душа до тіла свого, і народ воскресне з мертвих, і всі народи Європи виведе з неволі.

І два дні вже минули: один день скінчився з першим здобуттям Варшави, другий день скінчився з другим здобуттям Варшави, а третій день прийде і не скінчиться.

І як з воскресінням Христовим припинилися по всій землі офіри криваві, так припиняться в світі християнському війни з воскресінням народу польського” [10, с. 1229].

Отже, на відміну від українського месіанізму у виконанні М. Костомарова, дія якого розповсюджується лише на слов’янські народи, польський месіанізм А. Міцкевича має ширший вплив – під його дію підпадають всі народи світу.

Література

1. Гердер Й. Г. Мій подорожній журнал / Й. Г. Гердер / пер. з нім. В. Расевича // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – С. 38–42.
2. Кирило-Мефодіївське товариство : в 3 т. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 1. – 544 с.
3. Козак С. Біблія і “Книги буття українського народу” / С. Козак // Дзвін. – 1994. – № 5. – С. 103–107.
4. [Костомаров М. І.] Закон Божий / М. І. Костомаров // Кирило-Мефодіївське товариство : в 3 т. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С. 152–169.
5. Костомаров Н. [Рец. на:] Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским. – К., 1856. – Т. 1 / Н. Костомаров // Отечественные записки. – 1857. – Т. 110. – № 2. – С. 114.
6. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров. – К. ; Харьков : Майдан, 1991. – 72 с.
7. Костомаров Н. Об отношении русской истории к географии и этнографии / Н. Костомаров // Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования. – СПб. : Издание книготорговца-типографа М. О. Вольфа, 1880. – Т. 3. – С. 377–401.
8. Костомаров Н. И. Автобиография / Н. И. Костомаров // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. – К. : Изд-во при Киевском гос. ун-те, 1990. – С. 425–651.

9. Лук М. Микола Костомаров: історіософія та соціальна філософія українського романтизму / М. Лук // Молода нація. – 2002. – № 1(22). – С. 28–89.
10. Міцкевич Адам. Книги народу польського од початку світа до умучення народу польського / Адам Міцкевич ; [пер. з польськ. М. Зерова] // Зеров М. Українське письменство. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – С. 1222–1229.
11. Рукопис М. І. Костомарова "Книги буття українського народу" // Кирило-Мефодіївське товариство : в 3 т. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С. 250–258.
12. Ясь О. Конструкція часу в історіописанні Миколи Костомарова / О. Ясь // Україна в Центрально-Східній Європі. – 2005. – № 5. – С. 512–530.

Отримано 01.02.2012

Summary

Artyukh Vyachtslav. The Historiosophy of Mykola Kostomarov.

The article analyzes the historiosophical views of the famous historian Kostomarov, their development within the paradigm of romantic historiography. It is concluded about direct dependence of Kostomarov's messianic ideas of predestination history of the Ukrainian people on the ideas contained in Adam Mickiewicz's "Books of the Polish people".

Keywords: *Historiosophy, romantics, God, Slavic, sacred, national spirit, spirituality.*

УДК 165.742:004

Сергій ДЄНЄЖНІКОВ

ВПЛИВ NBIC-КОНВЕРГЕНЦІЇ ТЕХНОЛОГІЙ НА ЕВОЛЮЦІЮ АНТРОПОСОЦІОГЕНЕЗУ: ВИКЛИКИ СУЧАСНОСТІ

У статті розглядається проблема впливу комплексу NBIC-конвергенції технологій на розвиток антропосоціогенезу. Особлива увага приділяється питанню міждисциплінарної конвергенції провідних галузей сучасних технологій, їх синергетичного взаємозв'язку та впливу на людину у всій тотальності її буття.

Ключові слова: *трансгуманізм, NBIC-конвергенція, антропосоціо-генез, надтехнології, еволюція.*

Постановка проблеми. Розвиток високих технологій у світі на сьогодні набуває революційного характеру. Впровадження цих технологій в різноманітні сфери суспільного та індивідуального буття викликає гострі дискусії серед вчених. Філософське осмислення подібного роду процесів почалося відносно недавно і на сьогодні є одним із найбільш актуальних напрямків вивчення проблем і перспектив технологій, що породжуються індустрією хай-тек.

Аналіз актуальних досліджень. Проблема впровадження високих технологій у повсякденне життя людини привертає увагу багатьох дослідників. Зокрема слід відзначити роботи В. В. Велькова, Є. М. Гнатіка,

© Сергій Дєнєжніков, 2012

О. В. Льотова, які присвячені проблемам еволюції антропокосмосу під впливом хай-тек. Роботи І. В. Артюхова, В. С. Лук'янця, В. В. Прайд стосуються глобальних трансформацій людського буття під впливом високих технологій та їх використання в індивідуальному й суспільному розвитку кожної людини. Такі автори, як П. С. Гуревич, Ф. Фукуяма та Б. Г. Юдін в основному акцентують свою увагу на проблемах корінних перетворень у бутті людини та її подальшого існування.

Мета статті – проаналізувати вплив комплексу NBIC-конвергенції технологій на еволюцію людини й показати можливі шляхи глобальних перетворень біосоціальної природи людини в рамках технологічного імперативу.

Виклад основного матеріалу. Технології XXI століття вносять якісно нові зміни в повсякденне життя кожної людини. Стрімкий розвиток фундаментальних досліджень у галузі фізики атомного ядра, нанотехнологій, біотехнологій та генетичної інженерії, а також тотальний розвиток інформатизації, комп'ютеризації та масових комунікацій дозволили людині проникнути в глибинні першооснови буття у всій його тотальності. Все це у комплексі передбачає зміну поглядів на людину і її місце в сучасному світі, її онтологічні й світоглядні імперативи.

Найбільш послідовно стратегія майбутнього людини представлена у філософському русі трансгуманістів. ***Трансгуманізм*** *– це інтелектуальний та культурний рух, який передбачає можливість і бажаність фундаментальних змін у становищі людини з метою підвищення її фізичних та когнітивних якостей за допомогою досягнень надтехнологій.*

Філософською основою трансгуманізму є відмова від субстанціональної парадигми і заміна її функціональною.

У рамках руху трансгуманізму виділяють такі можливості, які можуть бути реалізовані в найближчі десятиліття:

- цілеспрямоване втручання в генетику людини;
- інженерія органів і тканин, створення протезів та штучних органів;
- ефективна профілактика та лікування майже всіх захворювань;
- практичне призупинення процесів старіння;
- розширення інтелектуальних можливостей людини;
- переміщення більшої частини активності людини у віртуальний простір;
- створення систем штучного інтелекту, який буде прирівняний до можливостей людського;
- досягнення глобального матеріального достатку;
- ревіталізація та багато іншого [1, с. 33–34].

Всі ці ідеї у найближчому майбутньому можуть бути реалізовані завдяки явищу, яке отримало назву NBIC-конвергенції технологій. Сутність цього феномену полягає у злитті найбільш революційних науково-технологічних напрямків, а саме:

N – нанотехнології, можливість керування речовиною на атомарному рівні;

B – біотехнології, можливість маніпулювання генами та генетичною інформацією;

I – інформаційні технології, використання засобів комунікації та зв'язку;

C – когнітивні технології, вивчення фундаментальної сутності процесів мислення та їх механізмів.

Ці чотири галузі фундаментальних досліджень тісно пов'язані між собою, взаємодіють, і найбільш цікаві результати можуть бути отримані на зіткненні цих галузей [7, с. 98].

Конвергенція – (від лат. convergo – "сходження в одній точці") означає не лише взаємний вплив, але й взаємопроникнення технологій, коли грані між ними зникають, а цікаві результати виникають саме в рамках міждисциплінарної роботи на порубіжжі технологічних галузей. Можна впевнено стверджувати про злиття цих галузей в єдину науково-технологічну галузь знань.

Особливістю, яка вирізняє NBIC-конвергенцію, є значний синергетичний ефект, інтенсивна взаємодія між вказаними науковими і технологічними галузями; широта охоплення предметних галузей, що розглядаються, – від атомарного рівня до мислячих систем; перспектива якісного зростання технологічних можливостей індивідуального і суспільного розвитку людини.

Феномен NBIC-конвергенції має велике наукове і технологічне значення. Ті технологічні можливості, які продукує NBIC-конвергенція технологій, призведуть до глибоких та серйозних культурних, філософських і соціальних потрясінь. Головним чином це стосується перегляду традиційних уявлень про такі фундаментальні поняття, як життя, розум, людина, природа, існування та ін. [7, с. 104].

Провідним напрямком у розвитку надтехнологій у процесі самовдосконалення людини є *нанотехнологія.* ***Нанотехнологією*** *називається міждисциплінарна галузь сучасної науки, в якій вивчаються закономірності фізико-хімічних процесів у просторових областях манометрових розмірів з метою управління окремими атомами, молекулами, молекулярними системами при створенні нових молекул, наноструктур, нанопристроїв і матеріалів зі спеціальними фізичними, хімічними і біологічними можливостями.* Термін "нанотехнологія" об'єднує різноманітні уявлення і підходи, а також різні методи впливу на речовину.

Нанотехнологію можна визначити як набір технологій і методик, заснованих на маніпуляціях з окремими атомами та молекулами в масштабах 1–100 нм. Використання характерних особливостей речовин на відстані порядку нанометрів породжує додаткові, досконало нові можливості для створення технологічних прийомів, пов'язаних із електронікою, матеріалознавством, хімією, механікою й багатьма іншими галузями науки. Отримання нових матеріалів і розвиток нових методик, без перебільшення, створить справжню науково-технічну революцію в інформаційних технологіях, виробництві конструкційних матеріалів, виготовленні фармацевтичних препаратів, конструюванні надточних пристроїв і т.д.

Завдяки досягненням нанотехнологій людське життя може з'являтися новим шляхом – через об'єднання живого та неживого. Само собою зрозуміло, що це дає можливість надавати істотам певні здібності, а також "реконструювати" і "ремонтувати" їх скільки завгодно, роблячи її практично безсмертною. З розвитком нанотехнологій з'являються небачені раніше можливості впливу на людський мозок. Створення на основі нанотехнологій нейронної системи здатні здійснити з'єднання з мозком, що по суті означає створення штучного інтелекту нового покоління [4, с. 22].

А все, що може проникнути в середовище людини, тим більше зачепити безпосередньо саму людину, перш ніж розвиватися далі, завчасно має бути піддане міждисциплінарному й наддисциплінарному аналізові, філософському осмисленню.

Досить важливим напрямком у розвитку супертехнологій є біотехнологія. Загалом поняття "біотехнологія" базується на можливості використання живих організмів, їх систем і продуктів життєдіяльності, а також створення живих організмів з визначеними здібностями методом генетичної інженерії. Біотехнологія охоплює ряд напрямків, таких як мікробіологічний синтез, космічна біотехнологія, генетична інженерія, трансгенні рослини і тварини і т.д.

Ініціатори філософського дискурсу про біотехнології глибоко впевнені, що людина, яка стала їх творцем, заради забезпечення людини стратегічними ресурсами має повне право перетворювати флору і фауну за своїм уподобанням, розширюючи екзистенційні кордони свого буття. Учасники сцієнтістського дискурсу впевнені, що в найближчому майбутньому з'являться цілі мережі фабрик по виробництву біологічних пристроїв, які будуть виконувати різноманітні соціальні функції. Сьогодні тенденція трансгенізації живих організмів перетворює флору і фауну планети на мережу біоферм, біофабрик і біореакторів по виробництву корисностей [6, с. 9].

Одним із провідних напрямків у галузі розвитку біотехнологій є космічна біотехнологія, основним завданням якої є отримання високоякісних кристалів біологічно значущих речовин з метою визначення їх просторової структури і створення нових препаратів для медицини, фармакології, ветеринарії, інших галузей народного господарства і різноманітних галузей науки, електрофоретичний розділ біологічних субстанцій, зокрема тонка високопродуктивна очистка генно-інженерних і вірусних білків, в основному медичного призначення, а також виділення специфічних клітин, які характеризуються певними секреторними функціями.

Використання сучасних досягнень біогенної інженерії передбачає цілеспрямоване втручання в генетику людини й інших видів живого на Землі. Інжиніринг клітин, тканин і органів людини може привести до створення протезів і штучних органів, включаючи й органи чуття. Використання даних технологій може забезпечити ефективну профілактику і лікування практично всіх захворювань, призупинення процесів старіння, а також розширення інтелектуальних можливостей людини за рахунок використання вживлених сенсорних пристроїв. Фізіологія людини може отримати великий спектр засобів удосконалення організму, спрямованих на стимуляцію фізичних і психологічних можливостей людини і найкращого функціонування внутрішніх органів, м'язів, мозку і т.д. [3, с. 74–75].

Швидкі темпи розвитку науки і технологій стосовно не лише генетичної, але й соціальної форми еволюційного процесу привели до "технологізації" психосоматичної конфігурації людини. Поступово виникає і заповнюється нова людська ніша – система сомоконфігурації і самоконструювання психосоматичної природи людини. У міру заповнення нового технологічного простору загострюється конкуренція і знижується ефективність розвитку існуючих технологічних схем. З'являються нові технологічні системи, засновані вже не на модифікації власного генетичного і соціокультурного коду. Такі технології отримали назву **HI-HUME** – технології керованої еволюції. На сьогодні ці технології мають системний характер і зачіпають усі сфери психосоматичного буття людини.

Ф. Фукуяма виокремив такі галузі, де можливі широкомасштабні маніпуляції цими технологіями:

- генетична інженерія;
- нейрофармакологія і техніка модифікації почуттів і поведінки людини;
- геронтологія і розробка технологій продовження індивідуального людського життя;
- нейрофізіологія та еволюційна психологія людини [8, с. 163–164].

Але, з іншого боку, поняття терміна керованої еволюції є більш ширшим, ніж **HI-HUME**, оскільки воно включає в себе зміст еволюції систем, існування яких не обов'язково припускає наявності людини як носія адаптивної інформації.

Інформаційні технології також використовуються для моделювання біологічних систем. Виникла нова галузь – біоінформатика. На сьогодні створена велика кількість найрізноманітніших моделей, які стимулюють системи від молекулярних взаємодій до популяцій. Об'єднанням подібних симуляцій різних рівнів займається, зокрема, системна біологія. Важливим параметром моделювання є глибина опрацювання моделі та її точність. На сьогодні моделі великих біологічних систем описують їх лише приблизно. Водночас теоретично і практично можлива реалізація повного моделювання з точністю впритул до атомарного.

Для збільшення масштабів моделювання виникає потреба подальшого зростання обчислювальної потужності комп'ютерів. У міру його продовження стане можливим детальне і точне моделювання бактерій, цілих клітин людського організму, а в перспективі навіть мозку людини і всього організму.

По-перше, інформаційні технології зробили можливим більш якісне, ніж раніше, вивчення мозку людини. Всі існуючі технології сканування мозку вимагають потужних комп'ютерів і спеціалізованих комп'ютерних алгоритмів для реконструкції трьохмірної картини процесів у мозку з окремої великої кількості двомірних знімків та інших процесів.

По-друге, розвиток комп'ютерів зробить можливою (і як ми вже бачили, на цьому шляху є певні успіхи) симуляцію мозку. Також вдалося створити комп'ютерні моделі окремих нейронів. Потім були створені складніші моделі окремих систем. Чіп, що реалізовує ці функції, створений спеціально для цілей експерименту, в принципі, може бути імплантований у мозок, замінюючи його частину. Зараз триває робота над створенням певних комп'ютерних моделей окремих неокортексних колонок, що є базовим будівельним елементом кори головного мозку [2, с. 21].

У перспективі можливе створення повних комп'ютерних симуляцій людського мозку, що означає симуляцію розуму, особи, свідомості й інших властивостей людської психіки (перенесення людського розуму на комп'ютерний носій називається "завантаженням", або "аплоадінг"). Цікаво, що, на думку фахівців, ще до появи можливості повної симуляції людського мозку будуть створені (оскільки вони не вимагають настільки високих обчислювальних потужностей) і стануть широко поширені технології віртуальної реальності, тобто точної симуляції фізичного світу.

По-третє, розвиток “нейросилiконових” інтерфейсів (об’єднання нервових клітин і електронних пристроїв у єдину систему) відкриває широкі можливості для кіборгізації (підключення штучних частин тіла, органів і так далі до людини через нервову систему), розробки інтерфейсів “мозок-комп’ютер” (пряме підключення комп’ютерів до мозку, минаючи звичайні сенсорні канали) для забезпечення високоефективного двостороннього зв’язку. Універсальний штучний інтелект володітиме здібностями до самостійного вчення, творчості, роботи з довільними наочними областями і вільного спілкування з людиною [9, с. 525].

Зворотний вплив інформаційних технологій на когнітивну сферу, як уже було показано, є вельми значним, але він не обмежується використанням комп’ютерів у вивченні мозку. ІКТ також (уже зараз) використовуються для посилення людського інтелекту. У таких сферах людської діяльності, як пошук і обробка інформації, структуризація знань, планування діяльності, організація творчого мислення і тому подібне спеціально створені комп’ютерні інструменти відіграють значну роль.

Природно передбачити, що надалі елементи штучного інтелекту інтегруватимуться в розум людини з використанням прямих інтерфейсів мозок-комп’ютер. У віддаленій перспективі подібне розширення людських можливостей може привести до формування так званого *надрозуму*: посиленого людського інтелекту, межу можливостей якого визначити важко.

Розвиток NBIC-технологій означає початок нового етапу еволюції людини. Як відомо, першим етапом еволюції Всесвіту було формування речовини і стабільних систем (атомів і молекул), другим – космічна еволюція (формування галактик, зірок і планет), третім – біологічна еволюція (зародження і розвиток життя), четвертим – соціальна і технологічна еволюція розумних істот. Зараз починається етап спрямованої усвідомленої еволюції.

Особливість направленої еволюції, як виявляється з назви, полягає в наявності мети. Звичайний еволюційний процес, заснований на механізмах природного відбору, сліпий і прямує лише локальним оптимумом. Штучний відбір, здійснюваний людиною, спрямований на формування і закріплення бажаних ознак. Проте відсутність ефективних еволюційних механізмів до цього часу обмежувала сферу застосування штучного відбору. На місце тривалого і поступового процесу накопичення сприятливих змін (будь то зміни, що збільшують виживання і залишене потомство, або ж наближення до ідеалу, вибраного селекціонерами) йде інженерний процес постановки цілісних завдань і їх

планомірного досягнення. При цьому, якщо сьогодні масштаб цілей обмежується їх практичною досяжністю, то в умовах прямого контролю над генотипом і фенотипом живого організму, а також структурою небіологічних складних систем, можуть бути досягнуті найрізноманітніші цілі [8, с. 48–49].

У міру розширення наших можливостей з'являтимуться і нові результати. Від генетично модифікованих бактерій, рослин і тварин (сьогодні) – до молекулярних машин на основі вірусів (один зі шляхів створення молекулярних машин). Потім – до штучно створених біологічних систем для виконання виробничих, медичних і інших функцій (бактерії, що збирають шкідливі речовини з довкілля, нові елементи штучної імунної системи і т.д.), до піднесення тварин, створення складних, штучних організмів.

Кінцевий етап розвитку цього напряму складно описати звичайними термінами, що правильно і для прогнозів стосовно інших напрямів NBIC-конвергенції. Головна проблема в тому, що традиційні терміни, категорії і образи формувалися людською культурою в умовах обмежених матеріальних, технічних і інтелектуальних ресурсів, що наклало значні обмеження на наші описові можливості. Тому досить сказати, що біологічні системи віддаленого майбутнього ідеально відповідатимуть поточним потребам їх творців, якими б вони не були [7, с. 114].

Таким чином, зміни, викликані конвергенцією, можна охарактеризувати за широтою охоплюваних явищ і масштабністю майбутніх перетворень як революційні. Крім того, є всі підстави вважати, що, завдяки дії закону Мура і зростаючому впливу інформаційних технологій на NBIC-конвергенцію, процес трансформації технологічного устрою, суспільства і людини буде (за історичними мірками) не тривалим і поступовим, а досить швидким і нетривалим.

Ера унікальних перетворень фундаментальних першооснов людського життя дозволила побачити, що колишні метафізичні уявлення про вічну суть людини, про її божественне походження, поступаються місцем трансгуманістичним уявленням, що породжуються високими технологіями.

При неоцінимому значенні цих фундаментальних досліджень вони поки що не дають повної картини фундаментальних основ планетарного життя. Цих досягнень недостатньо для повного передбачення можливих наслідків, що породжуються розвитком усе більш могутніх надтехнологій і втручанням у ці першооснови.

Етичні проблеми цих досягнень безпосередньо пов'язані з проблемою біовлади і багатьох етичних проблем, пов'язаних насамперед

з цінністю людини як суб'єкта права і моралі, з тим, як основоположні моральні норми регулюватимуть стосунки між людиною і природою, довкіллям і планетарним соціумом і використанням стратегічних ресурсів – речовини, енергії й інформації.

Початок XXI століття – особливий етап у розвитку багатовікової практики апгрейду людської природи. У цей період згаданий апгрейд починає здійснюватися за допомогою гуманотехнологій, що породжуються вже згадуваним шквалом науково-технологічних революцій. Подібна наукова революція приводить до відкриттів і проривів у багатьох суміжних галузях, окрім молекулярної біології, в тому числі в когнітивній неврології, генетиці популяції, еволюційній біології і нейрофармакології.

З розвитком конвергенції ми вперше спостерігаємо паралельний прискорений розвиток ряду науково-технологічних галузей, що безпосередньо впливають на суспільство. Розвиток NBIC-технологій приведе до значного стрибка в можливостях продуктивних сил. За допомогою нанотехнологій, зокрема молекулярного виробництва, можливе створення матеріальних об'єктів із надзвичайно низькою собівартістю. Молекулярні наномашини, зокрема наноасемблери, можуть бути невидимі оку і розподілені в просторі в очікуванні команди на виробництво.

Завдяки науково-технологічній революції людина отримує можливість програмувати не лише комп'ютер або, скажімо, живу істоту, але й сурогатну матерію. Після цієї революції процес відтворення людства у світі відбуватиметься абсолютно в іншій еволюційній траєкторії. Поступально перетворюючи наносвіт на світ "програмованої матерії", яка функціонуватиме під управлінням і контролем людини, творець і користувач нанотехнологій отримає можливість на свій розсуд переривати природно-історичну еволюцію Homo sapiens'а і ставити цей грандіозний процес у жорстку залежність від темпів і масштабів гонки у сфері наукомістких технологій. Завдяки цьому глобальна еволюція Homo sapiens'а перестане формуватися природним "самопливом".

Творцям і користувачам транслюдських технологій не обов'язково чекати мільйони років, поки глобальна еволюція Homo sapiens'а природним "самопливом" породить нові типи неживої матерії, нові геноми, новий вигляд трансгенних живих істот, досконаліші форми людського життя. Такі форми живої матерії нано-біо-інфо-соціо-технологи конструюватимуть на свій розсуд.

Людина вступає в нову еру, для якої властивий світоглядний переворот, з одного боку, пов'язаний із захопленням досягнень індустрії високих технологій і, з іншого боку, з відчуттям занепокоєння наростаючою лавиною глобальних негативних наслідків.

Висновки. Таким чином, ми можемо зробити висновок, що вибуховий розвиток індустрії, яка створює все більш могутні нано-біо-генно-нейро-комп'ютерно-мережеві надтехнології, здатний кардинально змінити природу біополітики і практику перетворення не лише фенотипу людини, але й її генотипу. Розвиток NBIC-технологій змінює саму суть людини і її індивідуальність, розум, етику, різні соціально-економічні конструкції і психіку людини в результаті їх конвергенції і синергії у рамках технологічного імперативу. В еру надтехнологій творці високих технологій повинні розуміти, що створюване ними наукомістке майбутнє може призвести до дефолту навіть найгуманніші й найблагородніші ідеї, а це, у свою чергу, зобов'язує приділяти увагу світоглядному аспекту трансгуманістичних тенденцій у суспільстві ризику.

Література

1. Артюхов И. В. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / И. В. Артюхов. – М. : Изд-во ЛКИ/URSS, 2008.– 320 с.
2. Вельков В. В. Куда идет эволюция человечества / В. В. Вельков // Человек. – 2003. – № 2. – С. 16–29.
3. Гнатик Е. Н. Роль ценностного подхода в антропогенетике и генетической инженерии / Е. Гнатик // Вопросы философии. – 2007. – № 6. – С. 70–78.
4. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека / П. С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19–31.
5. Летов О. В. Человек и "сверхчеловек": этические аспекты трансгуманизма / О. В. Летов // Человек. – 2009. – № 1. – С. 19–25.
6. Лукьянец В. С. Вызовы тысячелетия наукоемких технологий / В. С. Лукьянец // Практична філософія. – 2008. – № 3. – С. 5–16.
7. Прайд В. Феномен NBIC-конвергенции. Реальность и ожидания / В. Прайд, Д. А. Медведев // Философские науки. – 2008. – № 1. – С. 97–116.
8. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия био-технологической революции / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ ; ОАО "ЛЮКС", 2004. – 246 с.
9. Юдин Б. Г. Сотворение трансчеловека / Б. Г. Юдин // Вестник Российской Академии наук. – 2007. – Т. 77. – № 6. – С. 520–527.

Отримано 01.02.2012

Summary

Dyenyezhnikov Serhiy. The influence of NBIC-convergence of technologies on the development of bio-social evolution of human: summons of modern age.

The article is devoted to the problem of the influence of complex of NBIC-convergence of technologies on the development of bio-social evolution of human. The main attention is paid to the questions of interdisciplinary convergence of leading branches of modern technologies, their synergetic's intercommunication and influence on the human in all totality of being.

Keywords: *transhumanism, NBIC-convergence, bio-social evolution of human, supertechnologies, evolution.*

УДК 37.018.46

Михайло ЖУК, Стефан КОСТАНЧАК

СУСПІЛЬНИЙ РОЗВИТОК У XXI СТОЛІТТІ: ОСВІТНІЙ ПОТЕНЦІАЛ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ, ТРАНЗИТІВ, ІННОВАЦІЙ

У статті розглядаються проблеми критеріїв розвитку за умов глобалізації, традиційна та інноваційна моделі розвитку, "суспільство знань", особливості сучасних перехідних процесів, роль інноваційної освіти в забезпеченні трансформаційних процесів і спроможності держави здійснювати соціальні транзити, показуються результати спільних досліджень та практик авторів.

Ключові слова: *глобалізація, суспільний розвиток, традиційне та інноваційне суспільство, соціальні трансформації та транзити, інноваційна освіта, освіта протягом життя.*

Постановка проблеми. Досвід розвитку провідних держав у XXI ст. чітко демонструє, що прискорились як темпи суспільного розвитку, так і вияви сучасних його проблем. Все це відбувається в ситуації постійної рухливості та конкуренції центрів світового розвиту, розривів у розвитку різних країн, наростання глобальних кризових явищ, інформаційної революції тощо.

Аналіз актуальних досліджень. Якщо в українській науковій літературі приділяється значна увага аналізу проблем глобалізації в XX ст., то вивчення сучасного суспільного розвитку за умов суспільства знань, місця освіти в процесі формування і розвитку інноваційного суспільства і суспільства знань, можливостей скорочення часу на реалізацію сучасних пріоритетів розвитку за рахунок соціальних транзитів та інновацій відстає від потреб дня. У 2009 році найпріоритетнішим напрямком розвитку європейської освіти було визнано розбудову висококреативної та інноваційної "Європи знань". Орієнтація на реформування освіти на цій платформі практично дає можливість здійснення транзитів. У цілому проблематика статті співзвучна з дослідженнями таких українських науковців, як В. А. Андущенко, В. Б. Артеменко, С. Ф. Клепко, В. Г. Кремінь, І. А. Медведєв, М. М. Солдатенко, С. О. Терепищий та інші.

Метою статті є дослідження особливостей суспільного розвитку на початку XXI ст. та ролі людського капіталу у формуванні інноваційного суспільства й суспільства знань, місця освіти у визначенні сучасного формату людського капіталу і можливостей соціальних транзитів та інновацій як прискорювачів суспільного розвитку.

© Михайло Жук, Стефан Костанчак, 2012

Виклад основного матеріалу. На думку ряду авторів, уже на початку XXI століття ми бачимо, що особливості й тенденції сучасного світового розвитку вимірюються діапазоном з двох основних критеріїв – постійними змінами на глобальному, регіональному й локальному рівнях і ступенем реалізації можливостей, які пов'язані з цими змінами. Соціальний вимір часу сьогодні визначається спроможністю до створення "вікон можливостей" та їх реалізацією. При цьому сутність "вікна можливостей" – спроможність суспільства, еліт, людського капіталу реалізувати потенціал змін (як керованих, так і стихійних) шляхом швидких відповідей тим викликам, які постійно виникають у суспільному розвитку. Темпи змін, що відбуваються в суспільстві, настільки швидкі і багатопланові, що сам розвиток стає одночасно і системним, і асистемним. Старі системи переживають або кризу, або модернізуються, трансформуються, а формування нових підсистем радикально впливає на існування старих. Можна зупинитися на ролі в житті людини і суспільства такої інформаційної підсистеми, як інтернет. У той час, коли одна система продовжує свій традиційний розвиток, інша формує принципово нові пріоритети та орієнтується на результати, які передбачають інтеграцію традиційних і нетрадиційних цілей, ресурсів, результатів. Досить чітко це відображено в матеріалах січневого Сорок першого Всесвітнього економічного форуму в Давосі "Спільні норми для нової реальності" та в доповіді "Глобальні ризики", що була надрукована напередодні форуму. Ось деякі з них:

- традиційні системи XX століття не можуть керувати ризиками XXI століття;
- криза перетворюється на постійний фактор сучасного розвитку;
- потрібні нові мережеві системи розпізнання глобальних ризиків до того, як вони перетворяться на глобальну кризу (Роберт Гринхілл);
- відбувається рухливість центрів світового розвитку, своєрідний двошвидкісний розвиток світової економіки, при якому відбувається переміщення політичної й економічної сили з Заходу на Схід та з Півночі на Південь (Клаус Шваб) [7].

За цих умов виграє той, хто найшвидше адаптується до змін, вміє їх випереджати. Саме тому такої актуальності набуває проблема вміння робити транзити шляхом використання аналогової діяльності та спроможності до інновацій, як принципово нових пріоритетів менеджменту, діяльності, технологій, ресурсів, результатів. Приклад КНР сьогодні демонструє ефективність такого менеджменту.

Світ дуже швидко змінюється, і кожна політична еліта несе відповідальність перед своїм народом за те майбутнє, яке буде мати кожна держава та її статус у світі. Сьогодні замало декларувати свої пріоритети – потрібно бути адекватним часу і реалізовувати свої програми на

практиці. Найбільш чітко це виявила глобальна фінансово-економічна криза кінця 2008 року. Затяжною вона стала там, де відсутня чітка стратегія розвитку, а економіка зорієнтована на сировину й напівфабрикати. Світова криза загострила питання про реалізації потенціалу розвитку кожної країни. При цьому вихід із кризи пов'язаний не з поновленням докризового стану, а зі спроможністю до прискореного розвитку, інноваційного потенціалу суспільства. Виграє той, хто орієнтується на нові напрямки і нові рішення.

Сьогодні існує багато критеріїв типології суспільств. Але авторам найбільше імпонує підхід розподілу за критеріями інноваційності. Всі держави за принципами, моделями розвитку можна розподілити на дві великі групи. Перша – традиційна модель розвитку. До неї входять держави, що орієнтуються на традиційну модель розвитку, традиційні можливості розвитку і, відповідно, економіку зразка 60–70 років XX ст. В основі їх розвитку – сировинна економіка, яка не потребує великих технологічних новацій. Відповідно до цього вона не потребує і креативної робітничої сили, бо її достатньо базово підготувати один раз і потім інтегрувати у виробництво. При цьому і освіта переважно є репродуктивною. Друга – інноваційна модель розвитку, до неї входять держави, які спираються на сучасні інноваційні цінності і живуть на межі "інформаційного суспільства" (більше 50 % валового продукту створюють вкладення в інформаційно-аналітичні, наукові структури та мережі, а не самі технології, зміна яких є продуктом діяльності цих вкладень) та "суспільства знань" (при якому формування знань та їх технологічної реалізації дозволяє постійно бачити як нові проблеми та рішення, так і нові аспекти традиційних проблем).

Ключовою умовою суспільних змін стає сама людина, її компетенції, знання, креативність, спроможність до лідерства, роботи в команді, готовність до крос-культурних взаємодій. Відповідно і мета освіти – сформувати таку людину; саме тому зараз у науковій літературі провідних держав давно використовується термін "людський капітал", бо саме скільки вкладається в розвиток людини, стільки буде і проривів у суспільному розвитку. А тут потрібна інша модель освіти, яка дозволяє орієнтуватись в усій багатогранності можливостей і змін – партнерська, випереджаюча освіта. Цікаво, що в період світової фінансової кризи наприкінці 2008 року американська Національна аналітично-розвідувальна рада (National Intelligence Council) оприлюднила доповідь "Всесвітні тенденції у 2025 році – Світ, що змінився" (Global Trends 2025 – a Transformed World). У документі здійснено спробу прогнозу основних тенденцій розвитку сучасного світу. Окрему увагу приділено питанням освіти. Як наголошують автори доповіді, зі зростанням транскордонної природи сучасного бізнесу та ринку праці освіта перетворилася на

“ключову детермінанту” економічних результатів та потенціалу країн світу. У 2025 році рівність можливостей і доступність середньої й вищої освіти стане ще важливішим критерієм того, наскільки успішно те чи інше суспільство рухається інноваційними сходинками”, зазначають автори дослідження [8].

Хотілося б порівняти рівень розробленості проблеми “суспільства знань” в Україні з іншими державами. Ми використали найпростіший тест – зробили запити українською, російською, англійською мовами в “Google”. Ось відповідні результати: “суспільство знань” – 1 380 000 джерел, “общество знаний” – 17 000 000 джерел, “society of knowlige” – 716 000 000 джерел.

Незаперечним фактом є те, що сьогодні найбільші можливості для розвитку закладає інноваційна модель розвитку, в основі якої лежить високий рівень інвестування в людський капітал. Інновації й готовність до їхньої розробки і впровадження перетворюється в ключовий момент суспільного прогресу. Ті країни, які сформували систему стимулювання інноваційної діяльності, сьогодні демонструють здатність до швидкого й ефективного менеджменту як за умов кризи, так і за умов стабільного розвитку. Напевно, Японія, інтегрувавши стратегію економічного прориву з державною програмою розвитку людини, показала основний пріоритет нового розвитку – перетворення освіти на ключовий показник готовності людського капіталу до залучення все нових і нових можливостей для власної й суспільної самореалізації. Саме з “японського економічного дива”, мабуть, почалося чітке усвідомлення того, що сьогодні називається “суспільством знань”, “економікою знань” і базується на інноваційній здатності суспільства до самовдосконалення.

Ключовим критерієм розвитку держави стає спроможність до інноваційного розвитку. Зростаюча потреба в інноваційній діяльності, готовності реалізувати себе за умов постійних змін і вміння створювати ці зміни потребує критичного, креативного мислення, технологій лідерства (здатності напрацьовувати нові підходи до аналітики й рішення практичних завдань), корпоративної взаємодії як системи мотивованої комунікації. Саме тому постсоціалістичні країни Східної і Центральної Європи при інтеграції до ЄС дуже швидко почали реформуватися в напрямку сучасної економічної й соціальної моделі розвитку.

Особливість трансформаційних процесів на пострадянському просторі проявляється не тільки в прагненні впровадити нові пріоритети організації суспільства (наприклад, ринкові відносини, демократія), але й у тому, що самі ці пріоритети постійно модернізуються. Отже, мало бути країною з ринковою економікою, потрібно бути країною з ринковою економікою другої декади XXI століття. Саме тому багато країн,

що бажають реформ, виявляються в стані ловців лінії обрію, називаючи бажане дійсним. Бо поки вони нібито наблизилися до бажаного – воно вже радикально змінилось.

Саме тому за сучасних умов особливої ваги набувають транзити, які дозволяють у прискореному режимі використовувати "вікна можливостей" через застосування досвіду в його найсучасніших проявах. Інтеграція, взаємозалежність і взаємовплив подій і явищ на глобальному, регіональному і локальному рівнях породжують як нові форми взаємодії, партнерства, так і нові напрямки конкуренції між традиційними і новими центрами світового й регіонального розвитку. Для держав, що розвиваються, дуже гостро стоїть питання про їх місце у світовому і регіональному поділі праці, статус на споживчому ринку, моделі та сутності національної безпеки. Для перехідних суспільств особливого значення набуває їх спроможність адаптувати найсучасніший досвід здійснення трансформаційних інновацій, модернізації економічних, соціальних, культурних систем для прискорення процесів виходу на інноваційні моделі розвитку. Мова йде про вивчення та запровадження через реформи саме сучасного досвіду, сучасних тенденцій розвитку інноваційного суспільства. Знову зробимо пошук в інтернеті: "інноваційне суспільство" – 800 000 ресурсів, "инновационное общество" – 1 670 000 ресурсів, "innovation society" – 175 000 000 ресурсів.

Сучасний розвиток передбачає, на думку авторів, спроможність суспільства зосередитися на таких пріоритетах у суспільному менеджменті та менеджменті кожної сфери суспільного життя (сьогодні їх розуміння і реалізацію формують освіта, наука, практика) [1–6]:

- спроможність до розробки та практичного запровадження нових підходів, структурних інновацій, які змінюють весь потенціал можливостей розвитку. А це, у свою чергу, передбачає вміння визначити пріоритетність проблем розвитку, інтегрувати цілі, ресурси, результати. Мова йде про формування нової концепції суспільного розвитку та взаємодії влади, політичних сил, електорату, які спрямовані на запровадження сучасних підходів визначення реального потенціалу суспільства та напрямків, які дозволять максимально швидко й ефективно визначити точки прикладання зусиль та визначення місця у світовому розподілі праці. Інноваційна модель розвитку передбачає потребу в постійному оновленні державних управлінських стратегій, системи громадського та електорального вибору, співпраці влади, бізнесу, 3-го сектору, формування цивілізованого соціально-політичного, економічного та культурного інформаційного середовища;

- використання накопиченого досвіду у формі транзитів. Сучасне інформаційне суспільство дозволяє максимально швидко знайти не тільки точки принципово нової діяльності, а й успішної діяльності інших по запровадженню ефективних моделей досвіду, і насамперед держав, бизьких за рівнем проблем і моделей їх рішень. Наприклад, у цьому аспекті для України дуже цікавим є досвід Польщі. Запровадження сучасних галузей і технологій, підходів до підготовки робочої сили та адекватності системи освіти й науки сучасним стандартам продемонструвала програма модернізації Китаю. Дуже цікавим є досвід кластерів у Скандинавії в 70–80 рр. XIX ст., які об'єднали для пошуку моделей ефективного розвитку регіонів, що почали відставати в темпах розвитку, місцеву владу, бізнес та освітньо-наукові центри (місцеві університети). Унікальним є досвід податкового стимулювання щодо запровадження у виробництво наукомістких технологій, який успішно апробував себе у Фінляндії. Дуже цікава практика формування системи університетів "третього віку" (для осіб після 45 років), інноваційних університетів у Росії;
- спроможність до міжкультурного діалогу та крос-культурних взаємодій. При цьому слід підкреслити, що даний напрямок відображає як потребу визначення свого місця та місця своєї культури за умов, коли глобалізація впливає на формування культурних пріоритетів та універсалій, носіями яких є ті країни, що найбільше впливають на її розгортання. Мова йде про пошук нового формату взаємодії цінностей, норм, традицій, в якому інтеграція досягнень інших не призводить до втрати "власного обличчя". Але при цьому потрібно і бачити потребу нового формату соціальної культури суспільства, в якому реально неможливо досягнути успіху без збалансованості політичної, економічної, інформаційної, освітньої, міжетнічної культури при формуванні особистості, соціальної групи, еліти. Інновації саме і починаються там, де відбулося пересічення культур.

Сьогодні мова йде про інший формат самої освіти, коли освітні заклади перетворюються з центрів передачі знань на осередки дослідницької діяльності та виробництва нових знань. У наші дні неможливо передати знання для всіх життєвих ситуацій, в яких опиняється людина. Саме тому змінюється сама філософія освіти. В її центрі стоїть спроможність людини адаптуватися до постійних змін. Сучасний світ є світом мобільності, в якому зростає роль компетенцій, якими володіють люди. Старі професії застарівають, натомість народжуються нові спеціальності і нові перспективи, для яких ще бракує навичок та освіти. Світ, що стає дедалі швидшим, вимагає належної відповіді освіти. Сучасна освіта не

може обмежуватися лише наданням людині окремої "спеціальності" з чітким набором знань і текстів. Із врахуванням того, наскільки швидко змінюється зміст освіти відповідно до темпів подвоєння інформації (за даними ЮНЕСКО, сьогодні воно відбувається менше, ніж за 5 років), традиційна освіта стає застарілою вже на момент її здійснення, відстаючи від реального інформаційного попиту суспільства. Саме тому відповіддю на ці виклики є переорієнтація на освіту протягом життя.

З 2008 року, за версією Європейської асоціації університетів (European Association of Universities, EUA), освіта протягом життя передбачає (Charter on Lifelong Learning) надання доступу до неї більшій кількості студентів різного віку та з різними професійними запитами. Як відомо, навчання освіти протягом життя (lifelong learning, LLL) – один із ключових пунктів Лісабонської стратегії розвитку. Воно забезпечує людині не лише змогу особистого зростання, а й високий рівень соціальної адаптації і попит на неї на ринку праці. "Розширення доступу до вищої освіти не означає прийому до університетів студентів низького рівня. Воно означає надання можливості студентам з різними цілями і запитами здобувати відповідні знання і тим самим сприяти суспільному розвиткові", – зазначається в хартії Європейської асоціації. Хартія закликає європейські університети працювати над створенням цільових індивідуальних програм навчання, а також робити освітній процес більш гнучким та креативним з метою заохочення дорослих людей здобувати подальшу освіту. Укладачі хартії також закликали уряди європейських країн не чинити законодавчих перепон навчанню протягом життя [9]. При цьому наявні освітні стратегії вже зараз активно вдосконалюються.

Сьогодні ключовою позицією в освіті стає не сам факт передачі знань від викладача до студента, а формування такої системи їхньої взаємодії, при якій можливо як створення нових знань, так і формування нових технологій їхнього практичного застосування. У свою чергу, це неможливо на основі традиційних репродуктивних моделей освіти. Необхідні нові стратегії і нові технології взаємодії. Сьогодні особистість перебуває в просторі постійних змін, виникнення якісно нових проблем, які їй слід вирішувати. Нині потрібно не передати певну суму знань, а сформувати середовище, в якому студент навчиться й синтезувати знання, і створювати нові, проводити дослідження та розробляти власні технології вирішення конкретних проблем. Отже, така постановка питання вимагає формування нових інтелектуальних і технологічних компетенцій. Випускник університету повинен уміти працювати в системі проектних технологій і командної взаємодії, розробляти ефективні інноваційні проекти й уміти використати ефективні транзити сучасного досвіду.

Це потребує інноваційної освіти. На нашу думку, її завданнями є:

- підготовка до життя молоді як успішних, конкурентоспроможних менеджерів власного успіху (як фахівців, так і активних громадян демократичного суспільства);
- формування світоглядних основ розуміння глобальних проблем, перспектив і можливостей "суспільства знань", "інформаційної економіки". Одним із напрямків є розуміння співвідношення знань та інформації. Вміння створювати власні інформаційні ресурси;
- закріплення навичок критичного, креативного мислення, спроможності до освіти протягом життя;
- адаптація особистості до використання проектних та інформаційних технологій, командної взаємодії, розбудови партнерства та реалізації власних і партнерських проектів;
- забезпечення розуміння основ інноваційної діяльності та вміння розробляти проекти по її запровадженню, знаходити партнерів і ресурси;
- формування розуміння потенціалу партнерства та розробки партнерських проектів на міжнародному, національному, регіональному рівнях, рівні громад при вмінні пошуку джерел фінансування. Формування навичок участі в міжнародних освітніх програмах та проектах;
- закріплення толерантності, готовності до крос-культурного діалогу та транзитів, забезпечення високого рівня мовної підготовки;
- створення ефективної сучасної системи перепідготовки (постійної, локальної, дистанційної), яка не тільки констатує досягнення на момент її проходження, а й випереджає ситуацію по ознайомленню з ресурсами, моделями досвіду, формуванню відповідних навичок.

Залучення українських викладачів і дослідників до сучасних стандартів передбачає пошук нових форм співпраці. У цьому аспекті автори мають певний досвід у використанні телекомунікаційних проектів. Тільки за 2010–2011 навчальний рік ними було підготовлено й проведено ряд наукових телеконференцій. Спільно з Інститутом "Філософії освіти і права" СВ РАН (координатори – доц. М. Жук, Україна, проф. Н. В. Наливайко, Російська Федерація, за активної участі проф. Ст. Константчака, Польща) реалізується проект міжнародної наукової телеконференції "Інноваційна освіта як фактор розвитку людського капіталу за умов суспільства знань" [1]. Спільно з Інститутом філософії Зеленогурського університету під час проведення Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю "Інноваційні освітньо-виховні стратегії в сучасному світі: змістовний та технологічний аспекти" (Суми, СОІППО) було організовано міжнародну наукову телеконференцію проф. Ст. Константчака "Сучасні підходи до філософії виховання: польський досвід" (координатори – доц. М. В. Жук,

проф. Ст. Константчак, Польща), 17.11.2010. Традицією є проведення телеконференцій під час I–IV міжнародних науково-практичних конференцій "Інноваційний розвиток суспільства за умов крос-культурних взаємодій" (ідея і координація доц. М. В. Жука), 2008–2011 рр.

У 2011 році під час роботи конференції за технічної підтримки Сумського державного університету було проведено багатоканальну міжнародну наукову телеконференцію вчених з Російської Федерації (Москва, Санкт-Петербург, Новосибірськ, Томськ, Брянськ), Польщі (Зелена-Гура), України (Суми, Івано-Франківськ, Харків, Київ) "Інновації та транзити в освіті й суспільстві – пошук рішень в асистемному світі", а також окремі телеконференції: Internationan scientific teleconferece "Global leadership: a case study in Ukraine", dr. Boyd Johnson, chairman of the department of the doctoral program in organizational leadership at Indiana Wesleyan university (Indiana, USA), "Інтеграція України в європейське дослідницьке співтовариство: стан і перспективи" (Л. І. Нікіруй, кандидат фізико-математичних наук, доцент, експерт регіонального контактного пункту РП7), "Проблема логістики в українській науці. Інструменти її вирішення, які пропонуються науковою соцмережею Science-Community.org" (Є. Мележик, Україна), International scientific teleconference "Education for sustainable development – in view of challenges of modernity" (PhD Elżbieta Struzik, University of Silesia Faculty of Social Sciences Institute of Philosophy Poland), "Роль польсько-мовних видань у транскордонній комунікації: приклад "Нової України" та "Глобальної політики" (проф. Я. Мокляка, (Ягеллонський університет, Краків, Державна вища східноєвропейська школа, Перемишль, Польща).

Висновки. Сучасною платформою розвитку суспільства, спроможного давати відповіді викликам глобалізації, є інноваційне суспільство та суспільство знань. Нинішній розвиток здійснюється в межах діапазону: інновації – традиції, зміни – можливості. Рівень розвитку кожного суспільства сьогодні залежить від готовності людського капіталу реалізовуватися за умов змін та вміння зміни створювати. Найбільш ефективним менеджментом для держав, що розвиваються, є стратегічна орієнтація на інноваційну діяльність і спроможність швидкого використання досвіду інших у формі соціальних транзитів.

Література

1. Жук М. В. Инновационное образование как фактор развития человеческого капитала в условиях общества знаний / М. В. Жук, Н. В. Наливайко, Е. А. Пушкарёва // Философия образования. – № 2. – Новосибирск, 2010. – С. 253–271.
2. Жук М. В. "Образование в XXI веке: поиск приоритетов" / М. В. Жук, Ст. Константчак, Б. Чойска "// Кросс-культурный подход в науке и образовании. – Новосибирск : МОУ ДОВ ГЦРО, 2010. – Вип. 5. – С. 143–148.
3. Konstanczak S. Unifikacja kulturowa w edukacji / S. Konstanczak, M. Zuk // Filozofia slowianska a tozsamosc europejska, pod red. W. Slomskiego / wyd. WSFiZ. – Warszawa, 2010. – S. 145–150.

4. Konstańczak Stefan. Globalizacja jako wyzwanie dla filozofii wychowania / Stefan Konstańczak, Michail Žuk // Facere veritatem in caritate, Podkowa Lesna, 2009. – S. 165–170.
5. Žuk Michail. Procesy globalizacyjne jako wyzwanie dla systemów oświatowych oraz stymulator wzrostu potencjału innowacyjności w edukacji / Michail Žuk, Stefan Konstańczak // Humanistika wobec wyzwan wielokulturowości i cywilizacji ryzyka. Radakcja naukova : Mila Kwapiszwska-Antas. – Slupsk, 2010. – S. 146–153.
6. Zhuk M. Lifelong learning as a factor of modern innovative breaks / M. Zhuk // Information Technologies in Education for All. Proceedings ITEA – 2009 Ukraine, IRTC/ 24–26 November 2009. Edided by Gritsenko V. – Kyiv, 2009. – C. 466–470.
7. Загоруйко Юлия. Давос-2011 : новые реалии посткризисного мира // Зеркало недели. Украина. – № 3. – 28 января 2011 / Юлия Загоруйко [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://zn.ua/POLITICS/davos-2011_novye_realii_ post-krizisnogo_ mira-74267.html#article
8. Європейська асоціація університетів оприлюднила хартію про ціложиттєве навчання // Європейський освітній портал. 03.11.2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.eu-edu.org/news/info/87
9. У 2025 році вища освіта буде ключовим чинником економічного розвитку. / Європейський освітній портал. 25.11.2008 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.eu-edu.org/news/info/113

Отримано 01.02.2012

Summary

Zhuk Myhailo, Konstanczak Stefan. Social Development in the XXI Century: Educational Potential of Transformations, Transits, Innovations.

Article deals with the problems of criteria of development in terms of the process of globalization. Traditional and innovative model of development, "Knowledge Society", special features of modern transients, the role of innovative education in maintenance of transformative processes and ability of the government to carry out social transits is shown. The results of collaborative research of authors are put into life.

Keywords: *globalization, social development, traditional and an innovative society, social transformations and transits, innovative education, life-long learning.*

УДК 130.122:17:111

Алла ЗАЛУЖНА

ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИЙ ВИМІР ЖИТТЄВОГО СВІТУ ЛЮДИНИ В НОВІЙ ОНТОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ XX СТ.

У статті розкривається проблема життєсвіту як світу людини та мовної реальності в контексті нової онтологічної переорієнтації філософії XX ст. На основі феноменологічно зорієнтованої герменевтичної традиції та праць М. Бахтіна відстежено інтертекстуальні параметри життєвого світу, які, на відміну від феномена децентрації суб'єкта в постмодерному дискурсі, обумовлюють посилення акцентів на ролі творчої індивідуальності автора.

Ключові слова: *життєвий світ, культура, мова, людина, інтерсуб'єктивність, інтертекстуальність.*

© Алла Залужна, 2012

Постановка проблеми. Сьогодні, у час нестійкості та вразливості буття людини у світі, що у філософському дискурсі репрезентовано тезою "кінця філософії" у сенсі неможливості вирішення поставлених нею завдань, відбувається трансформація настанов розуму в такі практичні сфери буття, як життєвий світ, мовні практики, повсякденність, культурні традиції тощо. Виникає потреба переосмислення негативних наслідків класичного раціоналізму й зміщення акцентів з активно діяльнісного світовідношення до людської смислотворчості, гносеологічного суб'єкта до життєво очевидних царин буття. Таке інтегрування раціоналістичних стратегій у площину первісних дотеоретичних очевидностей людського досвіду посилює інтерес до феномену життєвого світу як смислового, інтерсуб'єктивного, текстуального та ціннісно-значимого культурного універсуму.

Саме нова онтологічна переорієнтація філософського дискурсу ХХ ст. репрезентується в онтологічно-антропологічному векторі щодо розуміння культури та її осмислення як особливої реальності людського буття. Відстежується зміна світоглядних орієнтирів соціокультурних проектів прогресивного суспільного розвитку на посилений інтерес до безпосередніх людських дій і вчинків, розуміння, повсякденного досвіду. У зв'язку з такою переоцінкою класично-раціоналістичних установок культура виступає життєвим світом людини, специфічним способом людського буття та мовної реальності.

Аналіз актуальних досліджень. Вагомий внесок в осмислення феномену життєвого світу здійснили такі філософи, як Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понті, А. Шюц, Т. Лукман, Гадамер, К.-О. Апель, Ю. Хабермас, А. Кассірер, Б. Вальденфельс тощо. Окресленість інтертекстуальних координат життєсвіту простежується у філософських розвідках М. Бахтіна, Ю. Лотмана, Н. Кузьміної, Н. Фадєєвої, О. Аржанової, Л. Комісар, О. Переломової та інших.

Зокрема Е. Гуссерль у пізній період своєї творчості фундує поняття "життєвий світ", яке, акумулюючи багатоманітність смислової політри людського існування й відкритості людини до світу, постає істотним сенсотворним універсумом культури й досить продуктивним для дослідження його духовних феноменів.

Проблематика життєвого світу у фокусі екзистенційної аналітики фундаментальної онтології здійснюється М. Хайдеггером. Екзистенційний вимір життєвого світу притаманний для творчості Ортеги-і-Гассета та Ж. Сартра, комунікативної дії – Ю. Хабермаса, інтеркультурності в сенсі "співвідношення рідного і чужого світів" [5, с. 68] Б. Вальденфельса та світу культури символічних форм А. Кассірера. Створення феноменологічно-аксіологічної теорії життєсвіту, обумовленого ціннісною ієрархічною структурою та конституйованими актами любові і

ненависті, зустрічаємо в М. Шелера. Соціологічні мотиви гуссерлівської феноменології з акцентацією на ролі повсякденного досвіду та зміщенням трансцендентальних аспектів інтерсуб'єктивності на комунікативний, простежується у феноменологічній соціології А. Шюца та Т. Лукмана. У герменевтичній традиції цей феномен відтворюється в горизонті дискурсу розуміння текстів культури та об'єктивацій життєвих проявів життя (Дильтей), набуваючи особливого онтологічного звучання у філософській рефлексії М. Хайдеггера та Гадамера з характерною окресленістю зв'язку життєвого світу з мовною реальністю.

Метою запропонованої **статті** є спроби на основі аналізу феноменологічно зорієнтованих студій герменевтичної традиції та праць М. Бахтіна дослідити розуміння життєсвіту як світу людини та мови в його інтертекстуальному вимірі й окреслити характерну для цього дискурсу домінанту творчої індивідуальності автора.

Виклад основного матеріалу. Феноменологічний дискурс Е. Гуссерля, від феноменології акту до феноменології життєсвіту, знайшовши своє продовження у фундаментальній онтології екзистенційної аналітики М. Хайдеггера, обумовив не лише онтологічно-екзистенційний, але й лінгвістичний, естетичний та етичний поворот у філософії. Так, у своєму феноменологічно-екзистенційному витлумаченні екзистенціалів відкритості людини у світі, М. Хайдеггер значною мірою відштовхується від герменевтичної філософії Дильтея, яка в пізнього Хайдеггера трансформується в онтологічну герменевтику. Зокрема, екзистенціал розуміння використовується мислителем в аналітичній фазі "Dasein", де здійснюється спроба виведення філософського розуміння буття з повсякденності людського існування через відкритість буття-в-світі. Адже людська екзистенція не є замкненою, а відкрита світу й проявляється як буття-в-світі. Ця відкритість людини світу розкривається за допомогою трьох базових категорій, конститутивних екзистенціальних модусів: "налаштованість", "розуміння", "мова". П. Гайденко стверджує, що "розуміння в Хайдеггера тотожне відкритості тут – буття" [7, с. 368], оскільки існувати у світі і розуміти одне й те ж, оскільки "екзистенціальне розуміння, дорефлексивне і допредикативне, здійснюється не на рівні свідомості, а є самим способом буття людини" [7, с. 372].

Отже, розуміння постає одним із конституйованих, конструктивних елементів "Dasein" як безпосереднє пізнання того, що з'ясовується через розкриття смислу використовуваних нами речей. Сферою, в якій відбувається вираження розуміння, є стихія мови. Однак мова осмислюється не у фактичному сенсі говоріння, а в зрізі онтологічно-екзистенційних способів спілкування з Іншими та співбуття з ними. Відбувається своєрідна втягнутість у мову розуміння сенсу речі, коли мова як "артикуляція розуміння" [12, с. 161] постає мовою самого буття. Це місце зустрічі

людини і буття, де мова говорить через слово великих поетів, оскільки саме вони, на думку німецького філософа, мають можливість чути животворний голос природи. Тому мова, поезія і слово – площини найбільш повного розкриття "Dasein". Це той найдорогоцінніший скарб, який найближчий до філософа та поета, забезпечуючи найтісніший зв'язок між мисленням та поезією, адже вони "ввірені таїні слова як найбільш гідні свого осмислення і тим самим родинно пов'язані один з одним" [13, с. 312].

Тобто гуссерлівське відкриття мовного виміру досвіду світу закладає неабиякі можливості лінгвістичної переорієнтації філософії, зокрема герменевтичної версії феноменологічної традиції. У філософській герменевтиці, на відміну від характерного для аналітичної філософії взаємозв'язку мислення та свідомості, відбувається онтологізація мови в її універсалізуючих характеристиках дотеоретичного зв'язку досвіду світу та досвіду мови. Пріоритетність інтенціональних актів сприйняття та його корелятивного інтенціонального предмета витісняється вираженою в мові пропозиційною установкою, артикулюючою мовний характер досвіду. Така мовна репрезентація світу набирає у феноменологічній герменевтиці виміру герменевтичного універсуму з особливим акцентом на парадигмальності естетичного досвіду та утвердженням естетичного ставлення до світу. А тому М. Хайдеггер онтологію естетичного пов'язує не з поняттям прекрасного чи чуттєвістю загалом, а з буттям твору мистецтва, з дійсністю художнього творіння, в якому "виджерелюється" істина сутого.

У свою чергу, Гадамер репрезентує мову універсальним середовищем людини, культури, історії, місцем "обопільної домовленості співбесідників" [6, с. 355], взаєморозумінням між культурами, спадкоємністю епох, зв'язком речі зі словом, що набуває найістотнішої репрезентації саме в поезії. Адже мова, на думку мислителя, досягає бажаної ідеальності в єдності звучання та смислу в досвіді поетичної мови. А тому у пізнього Гадамера зміщуються акценти з проблем розуміння до герменевтичної мови з її властивостями діалогічності, незавершеності, поетичності, процесуальності та літературно-естетичного вираження життєсвіту як переходу від теорії до практики репрезентації.

Загалом, оскільки життєвий світ розкривається як інтерсуб'єктивний світ Інших Ego, що постійно відсилає самотнього суб'єкта до Іншого й виявляється спільним культурним світом, смисловим чином, розділеним з чужою індивідуальністю, то відбувається значне розширення значущості мови та її редукції до сутності світу та людського досвіду. Слово в даному контексті в силу своєї функціональної особливості звертання конституює іншу особистість, породжуючи можливості спілкування, розуміння та взаєморозуміння й набуває не лише знакового

вираження, а й значення. Тобто у філософській герменевтиці домінанта смислотворчої діяльності свідомості замінюється значущістю виражальних об'єктивацій, які в історії культури репрезентуються як "сфери письмово зафіксованих виявів життя, сфери опредмечених форм людської діяльності" [14, с. 397], що відкриваються розуміючому інтерпретатору у безкінечності смислових можливостей.

Отже, якщо у феноменології первинною даністю вважається потік переживань, то в герменевтиці закріпленість у мові значення, а в аналітичній філософії, в цілому, головним предметом дослідження стають мовні маніфестації інтенціонального змісту свідомості, коли інтенціональність свідомості через призму пропозиційності синтаксично організованих структур маніфестується у значення інтеціонального знаку (Фреге). Саме теорія значення Е. Гуссерля закладає значні перспективи для модифікаційних перевтілень феноменології свідомості у феноменологію мови, відкриваючи тим самим нові можливості для актуалізації текстуалізаційних та літературно-естетичних проектів. У даному контексті представник лінгвістичної філософії Ж. Дерідда стверджує: "Якщо мова є основою буття, то світ – нескінченний текст. Все текстуалізується" [15, с. 158].

Отже, при осмисленні онтологічних, герменевтичних і комунікативних характеристик життєвого світу як світу людини та світу мови виникає необхідність порушення питання про його текстуалізацію. Адже поліфонічний комплекс знакових смислів і значень, виражених у художніх творах, історичних фактах, пам'ятках культури та інших об'єктиваціях людської буттєвості, постають текстом у ціннісно-смисловому універсумі культури як складноорганізованого переплетення текстів – "текст текстів".

Саме піднята герменевтичною філософією проблема тексту набула широкого розголосу в академічних студіях Ю. Лотмана, Р. Барта, Ю. Крістевої, Фуко, У. Еко, М. Бахтіна та ін., у наукових пошуках яких текст експлікується не лише письмово зафіксованими змістовностями й повідомленнями, а як будь-який об'єкт, що розглядається як носій смислу та інформації, уможливлюючи в запропонованому дослідженні осмислення життєсвіту людини в інтертекстуальному вимірі.

Тобто розуміння культури як мовної дійсності спонукає до її осмислення в горизонті текстового означування, мовної фіксації значень, що здійснюється на межі перетину смислів та міжтекстових взаємодій. Адже текст, виступаючи знаково-інформаційним комплексом культури, в охопленні змістовного розмаїття смислів та значень, ні в якому разі не є замкненою цілісністю, а постійно перебуває у контексті текстових взаємовпливів. Зокрема, інтертекстуальність як міжтекстова взаємодія та інтеракція, де свідомість, суспільство, культура, історія представлені

множинністю інтертекстів, постає однією з ключових категорій постмодернізму. У постструктуралістських і постмодерністських теоріях інтертекстуальність редукується до "анонімності формул", запам'ятовування "старих цитат" та "культурних кодів" у намаганнях "перекомбінувати" елементи спадщини минулого й грати залишками старих смислів, не будучи в стані, або не бажаючи віднайти, або створити нові" [10, с. 73], що неминуче призводить до "смерті суб'єкта" (М. Фуко), "смерті автора" (Р. Барт), "децентрування суб'єкта" (Ж. Дерріда) в просторі калейдоскопічної безособистісної гри текстів у гіпертексті культури. Адже, за Р. Бартом: "Кожний текст є інтертекстом; інші тексти присутні в ньому на різних рівнях у більш або менш упізнавальних формах: тексти попередньої культури і тексти оточуючої культури. Кожний текст яввляє собою нову тканину, зіткану зі старих цитат" [1, с. 418].

Так, сучасний російський естетик В. В. Бичков розрізняє Культуру з великої літери від цивілізації та пост-культури [4]. Зокрема, якщо для мислителя цивілізація постає результатом людської діяльності, що здійснюється на "шляхах раціонально-науково-технічних досягнень" [4, с. 61] з метою задоволення матеріальних і духовних потреб, то Культура – та "сутнісна частина цивілізації" в її духовних і художньо-естетичних вимірах, що в орієнтації на творчі підвалини буття людини-в-світі базується на вірі у вищу духовну реальність "Великого Іншого", як ціннісної домінанти збагачення, "преображення" системно-цілісної єдності культури. В свою чергу пост-культура з її постмодерністськими метаморфозами характеризується розширенням меж цивілізаційної реальності, супроводжуючись нівеляцією орієнтирів на вищі метафізичні реальності, втратою "духовного Центру" та ціннісного ядра, рівнозначністю духовно-вищих та вітально-периферійних пластів. Таку відносність та мозаїчність цінностей, відсутність бінарної опозиційності, еклектизм, фрагментарність, децентризм В. В. Бичков порівнює з "культурою нульового циклу" "одномірної людини" Г. Маркузе та пануванням рушійних сил несвідомого З. Фрейда, що утверджують нову культуру в горизонти іронічно-калейдоскопічної гри цінностями й феноменами культури у їх рівнозначності та рівноцінності.

У нашому дослідженні горизонт життєсвіту людини у його смислових, інтерсуб'єктивних та інтертекстуальних вимірах, проблема інтертекстуальності осмислюватимуться в контексті філософських розвідок М. Бахтіна, Ю. Лотмана, Н. Кузьміної та Н. Фатєєвої, в яких не відбувається децентрації суб'єкта, а в потебнівсько-гумбольдтівській традиції посилюються акценти на ролі творчої індивідуальності автора-творця, що вибудовується у складній системі відносин з текстами, залишаючись " чимось індивідуальним, єдиним і неповторним" [3, с. 283). Адже, зосереджуючи увагу при конституюванні тексту на особистісних внутрішньосмислових важелях, М. Бахтін поряд з тим концентрує увагу і

на понятті "кругозору" в сенсі площини соціально-оформлених смислів, оскільки автор художнього тексту, вступаючи в діалог з історією, культурою, змушений зіткнутися з уже оформленою дійсністю. У такому розумінні інтертекст потребує творчого суб'єкта "homo creans" як "людини, що творить …, здійснює творчу дію над текстом" [9, с. 45].

І хоча М. Бахтін та Ю. Лотман безпосередньо не використовували у своїй творчості поняття інтертекстуальності, але "діалог текстів", "неізольованість висловлювань", концептуалізованих у площині категорій "діалогічності", "поліфонізму", "позазнаходженості", "не-алібі в бутті" М. Бахтіна та "семіосфера" як семіотичний простір, в якому інформаційно-смислова вираженість у тексті перебуває під впливом контактів з іншими текстами, генеруючи нові смисли й конденсації "культурної пам'яті" у "тексті текстів" культури Ю. М. Лотмана, перебувають у тісному зв'язку з проблемами інтертекстуальності. Принагідно в цьому сенсі навести слова Ю. М. Лотмана: "Культура в цілому може розглядатися як текст. Але виключно важливо підкреслити, що це – складно облаштований текст, що розпадається на ієрархію "текстів у текстах" і утворюючих складну переплетеність текстів… Уявлення про текст як єдиноорганізований смисловий простір доповнюється посиланням на втручання різноманітних "випадкових" елементів з інших текстів. Вони вступають у непередбачувану гру з головними структурами і різко збільшують непередбаченість подальшого розвитку" [1, с. 72]. Тому текстом постає як сама культура так і будь-який феномен культури, демонструючи заявленість людини про себе, а у філософських інтенціях М. Бахтіна ним є діалог свідомостей, чужого і свого слова, міжкультурний діалог, вчинок людини.

Зокрема у М. Бахтіна текст витлумачується в двох аспектах:

- це будь-який смислотворчий феномен культури, що має знакову природу;
- опосередкована інстанція гуманітарного дослідження та його об'єкт, за допомогою якого людина постає як соціальна істота і носій духовних начал. Адже, на думку російського мислителя, науки про дух завжди передбачають теорію тексту, за яким завжди стоїть мова. "Гуманітарні науки – науки про людину в її специфіці, а не безмовну річ у природному розумінні. Людина в її людській специфіці завжди виражає себе (говорить), тобто створює текст (хоча б і потенційний). Там, де людина вивчається поза текстом і незалежно від нього, то це вже не гуманітарні науки", – стверджує М. Бахтін [2, с. 126]. А отже, при осмисленні людини варто шукати певні знаки та їх значення, адже все людське буття (мотиви, цілі, усвідомленість, стимули, діяльність, творчість) і є текстом, що реалізується в метатексті культури.

Поряд з тим герменевтичне тлумачення, зініційоване у свій час Шлейєрмахером, також зводиться не стільки до змістовного розкриття тексту, скільки наближення через герменевтичне коло до розуміння індивідуальності творця, осягнення духовної цілісності особистості автора. Таке проникнення до духовного світу у філософії Дильтея можливе через розуміння письмово зафіксованих проявів життя шляхом співпереживання, відтворення тих переживань, в яких воно виникло, співчуття та ін. Для мислителя розуміння передбачає переживання, інтеріоризацію ситуації цілісністю душевного життя, що повинно забезпечити достовірність надання предмета знання. Вірогідність розуміння гарантується при зустрічі з текстом, як зустрічі духу з самим собою, "віднайдення Я в Ти; дух знаходить себе, піднімаючись до більш високих ступенів зв'язку; це тотожність… духу Я в Ти. У кожній системі суспільства, в кожній системі культури" [8, с. 135].

Висновки. Таким чином, людське буття завжди здійснюється як співбуття, а тому відкритість до Іншого, прагнення зустрічі з Ти є необхідною умовою долання замкнено-егоїстичного обрію індивідуального Я, потребуючи розуміння, сприйняття та визнання Іншого в горизонті мови. Зокрема, надзвичайно плідно постає ідея М. Бахтіна щодо незамінченості людського місця у світі як "не-алібі в бутті" та смислотворчого і культуротворчого характері діалогу в "тексті культури".

Однак життєвий світ людини в його суцільній переплетеності сіткою смислів, цінностей, символів, текстів, художніх образів, метафор як результату людської творчості та особистісного самоздійснення у своїх глибинах зосереджує суттєві потенції щодо його зміцнення через нарощуваність нових смислів або загрозу ентропійних проявів, що у своїх граничних можливостях акумулює негативні потуги модифікації буття людини в стан небуття, "смерті автора", "смерті людини". Адже постмодерний дискурс через призму утвердження ідей лабіринту, хаосу, абсурду, жорстокості, симулякрів, інтертекстуальності, гіпертексту позбавляють культуру особистісного ціннісного центру та необхідної розрізненості глибинно-смислових та зовнішньо-поверхневих рівнів людської екзистенції. У даному сенсі важливим постає відновлення феноменологічно-онтологічного, герменевтичного, комунікативного розуміння культури як життєвого світу людину та світу мови в його ціннісно-смислових інтерсуб'єктивних та інтертекстуальних вимірах з орієнтацією на справжність людського існування, обумовлюючи посилення акцентів на ролі творчої індивідуальності суб'єкта і вибору адекватних способів взаєморозуміння з Іншим.

Література

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; [пер с фр., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
2. Бахтин М. Проблема текста / М. Бахтин // Вопросы литературы. – 1976. – № 10. – С. 122–151.
3. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 281–307.
4. Бычков В. В. Феномен неклассического эстетического сознания / В. В. Бычков // Вопросы философии. – 2003. – № 10. – С. 61–71.
5. Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології чужого / Бернард Вальденфельс ; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе] . – К. : ППс – 2002, 2004. – 206 с.
6. Гадамер Г. Істина і метод / Ганс-Георг Гадамер // Т. І : Герменевтика І: основи філософської герменевтики ; [пер. з нім. О. Макровольського]. – К. : Юніверс, 2000. – 464 с.
7. Гайденко П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
8. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей ; [пер. с нем. А. П. Огурцова]. – Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
9. Кузьмина Н. А. Интертекст: тема с вариациями. Феномены языка и культуры в интертекстуальной интерпретации. – Изд. 2-е, испр. и доп. / Н. А. Кузьмина. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011. – 272 с.
10. Левикова С. И. Две модели динамики ценностей культуры (на примере молодежной субкультуры) / С. И. Левикова // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 71–79.
11. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство. – СПБ., 2000. – 704 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Изд. 3-е, испр. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.
13. Хайдеггер М. Слово // Мартин Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 302–312.
14. Языки как образ мира / отв. редактор Е. Г. Кривцова. – М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2003. – 568 с.
15. Derrida J. L'écriture et difference / J. Derrida. – Paris, 1967. – 439 p.

Отримано 01.02.2012

Summary

Zaluzhna Alla. Intertextual dimension of the life world of a person in the new ontological reflection of the XX-th century.

The article deals with the problem of the life world as a world of a person and linguistic reality in the context of new ontological reorientation of philosophy of the XX-th century. On basis of phenomenologicaly orientated hermeneutical tradition and M. Bakhtin's works the intertextual parameters of the life world are tracked. These parameters, as opposed to phenomenon of decentration of a subject in the postmodern discourse, cause the strengthening of accents on the role of the creative individuality of an author.

Keywords: *life world, culture, language, person, intersubjectivity, intertextuality.*

УДК 316.776.23

Андрій КОВАЛЕНКО, Дар'я ДЕНІСОВА

СТРАХ ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЮВАННЯ СВІДОМІСТЮ В ЗАСОБАХ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ

У статті визначено роль ЗМІ у сучасному суспільстві та розглянуто поняття про маніпулювання свідомістю. З'ясовано сутність страху як базової емоції та механізму її використання для здійснення маніпулятивного впливу на людину через ЗМІ.

Ключові слова: *маніпулювання свідомістю, страх, базова емоція, ЗМІ.*

Постановка проблеми. На сучасному етапі розвитку суспільства, який справедливо називають інформаційним, засоби масової інформації (ЗМІ) посідають панівне місце в передачі знань і відомостей. Таким чином, ЗМІ як жодна інша соціальна структура мають широкий доступ до управління суспільною думкою, тобто до маніпулювання свідомістю. Враховуючи те, що значну роль у цій сфері діяльності відіграє не лише використання механізмів психіки людини, але й емоційна сфера, доцільно розглянути особливості впливу на емоції людини при маніпулюванні свідомістю через засоби масової інформації.

Аналіз актуальних досліджень. У науковій літературі маніпулювання свідомістю розглядається за двома напрямками. Психологічний аспект даного питання вивчали такі вчені, як Р. Р. Гаріфуллін, С. О. Зеленський, В. М. Панкратов, В. П. Шейнов. У свою чергу, С. Г. Кара-Мурза, В. Г. Крисько, В. А. Лисичкін, А. Моль, О. В. Філатов, Н. Чомський, Л. А. Шелепін досліджували політичну царину маніпулювання свідомістю. Проте використання емоції страху як засобу маніпулювання свідомістю практично не було розглянуто.

Мета даної **статті** полягає у виявленні механізму використання емоції страху для здійснення маніпулятивного впливу через ЗМІ.

Виклад основного матеріалу. ХХ століття характеризується низкою нових тенденцій, які тією чи іншою мірою можуть бути виведені з формування нового типу цивілізації, що отримала назву інформаційної, де інформаційні потоки стали основною координатою. Інформаційний простір став настільки значущим для вирішення соціальних чи політичних завдань, що утворився новий феномен впливу, який відбувається через ЗМІ [9, с. 353–356].

У наші дні засоби масової інформації стали головним інструментом для розповсюдження повідомлень, що впливають на суспільну свідомість. Так, А. Моль зазначає, що ЗМІ фактично контролюють всю нашу культуру, пропускаючи її через свої фільтри, виділяють окремі елементи

© Андрій Коваленко, Дар'я Денісова, 2012

із загальної маси культурних явищ і надають їм особливої ваги, підвищують цінність однієї ідеї, знецінюють іншу, поляризують таким чином усю сферу культури. Те, що не потрапило до каналів масової комунікації, сьогодні майже не впливає на розвиток суспільства [8, с. 120]. У результаті сучасна людина практично не може ухилитися від впливу ЗМІ.

У зв'язку з цим суттєво змінюється роль преси. Тепер її метою є не стільки поширення ідей, скільки розповсюдження "стимулів", які викликають певні реакції [3, с. 194]. Це стає можливим за рахунок того, що всі інформаційні процеси здійснюються і функціонують завдяки системі механізмів громадської та індивідуальної пам'яті, за допомогою яких циркулюють потоки соціальної інформації, що несуть також інформацію маніпулятивного характеру [15].

Механізми сучасної громадської пам'яті та існуюче інформаційне середовище (розгалужена система ЗМІ) створюють оптимальні умови для маніпулювання масовою свідомістю [4, с. 145].

Матеріальну основу громадської пам'яті представляють такі механізми, як звукова членороздільна мова, нейрофізіологічні механізми знакової і понятійної пам'яті індивідів. Ідеальну сторону громадської пам'яті складає мова, її значеннєві вираження, що відтворюють громадську специфіку в самосвідомості та передаються наступним поколінням [15].

Зважаючи на сугестивний вплив слова [3, с. 63], мова стає найліпшим засобом маніпулювання свідомістю, чим активно користуються зацікавлені особи. Так, на Заході ніхто особливо не приховує, що ЗМІ служать інтересам панівної олігархії і на об'єктивність не претендують [3, с. 195]. Американський король преси Г. Льюс у своєму зверненні до співробітників журналу "Time" заявив: "Уявна журналістська об'єктивність, тобто твердження, що автор подає факти без будь-якої ціннісної оцінки, є сучасною вигадкою, не більш, ніж обманом. Я це відкидаю і засуджую. Ми говоримо: "До дідька об'єктивність" [19, с. 331]. Сьогодні ця тенденція успішно стверджується і на теренах України.

Подібний підхід означає, що такий дискурс, як використання мови у соціальному контексті [18, с. 1], починає набувати особливих рис. У процесі дискурсивної діяльності комуніканти видобувають із пам'яті і обробляють інформацію, не лише запропоновану контекстом, але й ту, що зберігається на глибших рівнях пам'яті й міститься у пласті соціокультурних знань [6]. Це свідчить про ситуативну обумовленість мови, пов'язану із залученням широкого соціокультурного контексту і конвенціональних фонових знань [14, с. 151]. Тобто зовні нейтральне повідомлення може містити в собі низку прихованих ідей, які будуть

зрозумілими, ясна річ, на неусвідомлюваному рівні, самими носіям мови.

Отже, на даному етапі розвитку цивілізації ЗМІ відіграють важливу роль у формуванні поглядів і переконань громадян, тобто у маніпулюванні суспільною свідомістю. Розглянемо більш детально поняття маніпулювання свідомістю та механізми здійснення маніпулятивного впливу.

Маніпулювання свідомістю (МС) – це відповідний вплив на психіку, емоції та свідомість особистості з метою зміни та управління її ціннісними орієнтаціями, формування штучних потреб, мотивів, емоційного настрою для зміни поведінки цієї ж особистості в інтересах ініціатора маніпулятивного впливу [5, с. 141].

За визначенням С. Г. Кара-Мурзи, маніпулювання свідомістю є впливом на психічні структури людини, який здійснюється потай і ставить своїм завданням зміну думок, спонукань і цілей людей у потрібному напрямку [3].

О. В. Філатов пропонує під маніпулюванням розуміти такий психологічний вплив на людину, який не завжди нею усвідомлюється і який покликаний продукувати реакції (думки, відчуття, вчинки), що будуть бажаними для маніпулятора (або його замовника) і не збігатимуться із об'єктивними інтересами людини, якою маніпулюють, або безпосередньо їм суперечитимуть [12, с. 4].

Таким чином, проаналізувавши наведені визначення, можна дійти висновку, що МС дозволяє здійснювати непомітний вплив; керувати волею, почуттями та емоціями об'єкта впливу; доводити його до стану інертності шляхом прихованого програмування думок, намірів, установок та поведінки; приховувати справжню інформацію від нього; ініціювати поведінку об'єкта шляхом введення в оману чи впливу на його можливі слабкості.

Визначають такі види маніпуляцій [7]:

- адміністративні маніпуляції, що набувають сили під час виборів;
- економічні маніпуляції, які мають найбільш предметний діапазон – від маніпуляцій цінами до маніпуляцій курсами акцій;
- рекламні маніпуляції, що базуються на поєднані економічних, інформаційних та мовних маніпуляцій, маючи на меті конкретний економічний зиск;
- міжособистісні маніпуляції, котрі сфокусовані не на маси, як попередні, а на одну особу (або кілька осіб), проявляючись у вигляді сімейних тираній, пресингів на роботі;

- інформаційні маніпуляції, що опанували сферу засобів масової комунікації. На відміну від економічних, маніпулятивне управління інформаційним потоком майже повністю безконтрольне. На рівні державних каналів комунікацій цим успішно займаються найвищі посадовці, вважаючи маніпуляцію органічним і необхідним елементом політики та урядування. На рівні приватних ЗМІ розробляють сценарії власники газет, телеканалів, інтернет-сайтів, тому недоречно звинувачувати журналістів у жонглюванні інформацією;
- мовні маніпуляції, що використовуються як один із інструментів інформаційних маніпуляцій. Від обраного стилю подання залежатиме ставлення громадськості до певної події, а отже, й її реакція на цю подію. У ситуації існування багатьох альтернативних, залежних від різних об'єктів, джерел інформації розпізнати мовні маніпуляції неважко, проте споживачі нерідко консервативні у своїх уподобаннях, стаючи тим самим легкою здобиччю маніпулянтів.

У межах даної роботи ми надалі сконцентруємо увагу на двох останніх різновидах маніпуляцій (мовних та інформаційних).

Маніпуляція свідомістю, на думку Г. Г. Почепцова, стає можливою за умови впливу на *когнітивні, комунікативні* та *резонансні схеми* [9, с. 114].

Використання когнітивних схем можна подати у вигляді айсберга. Масова свідомість отримує вказівку на верхівку айсберга, за якою йде весь обсяг пов'язаної з нею інформації. Наприклад: Дж. Буш назвав американців, що залишилися в Кувейті у період введення туди іракських військ, "заручниками". Подібне слово відразу включає набір умов, які у відповідь дозволяють використання військової сили. У разі війни в Чечні таким словом-тригером стало позначення "чеченські бандформування". Використання подібних слів спирається на сценарії, фрейми, концепти, що відображають наше структурування дійсності. При цьому назва одного з елементів такого стереотипу автоматично викликає у свідомості інші елементи, тобто вказуючи на одне, у відповідь можна отримати зовсім інше.

Комунікативні схеми проявляються, коли резонансна технологія спирається на вже існуючі в суспільстві схеми комунікації, залучаючи до роботи лідерів думок (авторитетні джерела), кількість яких становить 10–20 % від населення. Наявність цієї групи дозволяє проводити дію з меншими інтелектуальними та матеріальними витратами.

Ще одним прикладом використання апробованих схем є власне резонансні моделі. Суть їх полягає в тому, що в певних випадках з набору ситуацій ЗМІ починають "розкручувати" тільки деякі з них. Відповідно, знаючи заздалегідь ці закономірності, ЗМІ можуть допомагати в

отриманні потрібного набору інформації. Виділяють дві такі резонансні схеми, на які реагує ЗМІ:

- коли надходить підтвердження вже наявних у суспільстві чуток;
- коли реалізована ситуація вступає в протиріччя зі сформованим іміджем [9, с. 115].

Окрім зазначених, В. О. Авченко [1] пропонує свою класифікацію механізмів впливу, яка, на нашу думку, співвідноситься з класифікацією Г. Г. Почепцова таким чином:

- когнітивним схемам відповідає метод використання "слів-класифікаторів";
- комунікативним – методи використання анонімного авторитету, буденної розповіді, свідчень очевидців;
- власне резонансним схемам – методи констатації фактів.

Сутність перерахованих методів стає зрозумілою з їх назв, проте ми вважаємо за доцільне зупинитися на описі методу використання "слів-класифікаторів". У його основі лежить основне правило пропаганди: звертатися не до розуму, а до почуттів людини.

Відомо, що в процесі життя людина вибудовує певні захисні бар'єри на шляху отримання небажаної для неї інформації, які активуються розумом. Для того, щоб обійти подібний бар'єр психіки, необхідно, щоб маніпулятивний вплив було спрямовано на почуття, тобто на те, що знаходиться в сфері підсвідомості. У даному випадку, "зарядивши" потрібну інформацію необхідними емоціями, маніпулятор може подолати бар'єр розуму і викликати в людини вибух пристрастей, змусивши її переживати [2]. Найефективнішим засобом впливу є посилання на емоцію страху. При цьому необхідна маніпуляторам інформація практично безперешкодно проникає в несвідоме, а вже звідти, через певний час, потрапляє у свідомість, оскільки психіка індивіда в стані емоційної напруги не може адекватно оцінювати всю отриману інформацію – емоції домінують над розумом [2].

Слова-класифікатори – часте явище не лише в газетах, але й в інших засобах масової інформації. "Класифікатори" – це "слова-приправи" для будь-яких повідомлень, їх використання надає текстовому повідомленню емоційного характеру, дозволяє висловити як власне ставлення до події, так і затаврувати за допомогою слів-контрастів негативну позицію конкурентів.

Зазначені методи впроваджуються через конкретні способи МС, які в основному концентруються на використанні механізмів психіки людини [12]. Окрім того, задіюються також такі інструменти маніпулювання свідомістю, як нав'язування напруженого ритму життя та обмеження дозвілля [12].

Застосування подібної системи призводить до розгальмовування біологічних інстинктів та включення інстинкту самозбереження. Механізмами МС, що пов'язані зі зверненням до інстинкту самозбереження, і є культивування й використання страху.

Страх – емоція, що виникає в ситуації загрози біологічному або соціальному існуванню індивіда і спрямовується на джерело дійсної чи уявної загрози [10, с. 651].

Страх розглядається як одна з трьох первісних емоцій поряд із радістю та гнівом, на основі якої в процесі еволюції вибудувалися вторинні, зокрема, емоції смутку, провини та сорому [11, с. 44]. Як базова емоція, страх викликається низкою вроджених детермінант або стимулів, притаманних людині як виду. Окрім того, із розвитком цивілізації з'являлися нові загрози, які перетворилися на набуті детермінанти [17].

До вроджених детермінант або "природних стимулів" Дж. Боулбі відносить такі, як самотність, раптове наближення, раптову зміну стимулу, біль [16].

Природні стимули в теорії Дж. Боулбі доповнюються похідними, які включають [16]:

- темряву (як похідний стимул від самотності);
- тварин (як похідний стимул від раптового наближення та болю);
- незнайомі предмети та люди (як реакція на раптову зміну стимулу).

К. Е. Ізард відзначає, що люди біологічно схильні реагувати на перераховані стимули страхом, тому, незважаючи на свою незначну кількість, вони лежать в основі багатьох набутих активаторів страху [17, с. 296].

Серед набутих детермінант страху прийнято виділяти такі: культурні детермінанти, емоції, потяги та гомеостатичні процеси, когнітивні процеси [16, с. 41]. Обмежуючись рамками нашої роботи, ми зупинимося лише на культурних та когнітивних детермінантах страху.

Культурні детермінанти страху є майже виключно результатом навчання. Феномен страху культивувався архаїчним суспільством як механізм запобігання небезпечним для життя колективу індивідуальним, безглуздим та імпульсивним діям, як один зі структурних методів соціального контролю й ефективного керування суспільством на основі "ірраціонального авторитету" [13, с. 221]. Дж Боулбі вважає, що багато культурних детермінант страху можуть виявитися пов'язаними з природними детермінантами, замаскованими різними формами неправильного тлумачення, раціоналізації або проекції. Боязнь, наприклад, злодіїв або привидів може бути раціоналізацією страху темряви, а страх перед попаданням блискавки – раціоналізацією страху грому [16]. О. С. Туренко відзначає, що страх є основоположним психологічним механізмом

впливу суспільства на індивіда в людській культурі [11, с. 143]. Страх у цьому соціально-культурному процесі, спочатку у формі табу, був не лише усвідомлений як відчуття, проте використаний подвійно: у першому випадку – як регулятор заборонених дій, у другому – як санкція за скоєну заборонену дію. Державний закон, який прийшов на зміну первісному табу, ще більше зосередив у собі відчуття страху, який утверджується як основний мотив законослухняної поведінки громадян [11, с. 144].

Очевидно, що механізм культивування страху і сьогодні використовується як спосіб примушення, а також утвердження державної влади, утім, із залученням нових способів пробудження цієї емоції, наприклад, через ЗМІ.

Когнітивні процеси є найбільш розповсюдженим класом активаторів страху. Наприклад, страх якогось певного об'єкта може бути викликаний уявним відтворенням його в пам'яті або антиципації. Спогад або передбачення страху саме по собі є достатнім для того, щоб викликати сам страх [17, с. 295]. У зв'язку з цим мова, будучи засобом збереження специфічного національного досвіду через вербальне позначення об'єктів, явищ та ситуацій реальності, може бути одним із найефективніших шляхів активації емоції страху.

Висновки. На сучасному інформаційному етапі розвитку суспільства інтелектуальна потреба в отриманні знань задовольняється, головним чином, за допомогою засобів масового інформування. Мас-медіа стають могутнім важелем управління суспільством, що зумовлюється не лише провідною роллю ЗМІ у житті людини, але й специфікою подачі медійного матеріалу. Основним інструментом медіа є слово. Маючи експліцитне та імпліцитне значення, слово може цілком змінювати сприйняття повідомлення, надаючи йому подекуди зовсім протилежний зміст. Зазначена особливість створює ідеальні умови для маніпулювання суспільною свідомістю. Під маніпулюванням свідомістю прийнято розуміти такий непомітний вплив на психіку особистості, результатом якого є зміна поведінки, потреб та ціннісних орієнтацій людини в інтересах ініціатора маніпулятивного впливу.

Найслабшою ланкою в захисному бар'єрі психіки є емоції, які, відповідно, становлять значний інтерес для маніпулятора. Однією з основних і найсильніших емоцій людини є страх. Його визначають як первісну емоцію, що виникає в ситуації загрози біологічному або соціальному існуванню індивіда і спрямовується на джерело дійсної чи уявної загрози. Мова як засіб збереження національного досвіду через вербалізацію явищ дійсності є одним із найефективніших шляхів активації емоції страху і, відповідно, маніпуляції свідомістю.

Література

1. Авченко В. Теория и практика политических манипуляций в современной России [Электронный ресурс] / В. Авченко. – Пси-Фактор. – Режим доступа : http://psyfactor.org/polman.htm.
2. Гордеева А. Сравнительный анализ методов манипуляции сознанием читателей газет (на примере "Независимой газеты", "Известий" и "Советской России") [Электронный ресурс] / А. Гордеева. – Режим доступа : http://www.politnauka.org/library/prikl/gordeeva.php#_ftn2
3. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Медиа Книга, 2005. – 500 с.
4. Крысько В. Г. Секреты психологической войны / В. Г. Крысько. – Минск : Публицист, 1999. – 148 с.
5. Лисичкин В. А. Третья мировая информационно-психологическая война / В. А. Лисичкин, Л. А. Шелепин. – М. : Институт социально-политических исследований АСЫ, 1999. – 207 с.
6. Лузина Л. Г. Виды информации в дискурсе / Л. Г. Лузина // Дискурс, речь, речевая деятельность. – М. : ИНИОН РАН, 2000. – С. 137–151.
7. Магдиш, І. Маніпульована демократія [Електронний ресурс] / І. Магдиш // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – 2003. – № 30. – Режим доступу : http://www.ji.lviv.ua/n30texts/N30-manipul.htm
8. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М : Прогресс, 1973. – 409 с.
9. Почепцов Г. Г. Психологические войны / Г. Г. Почепцов. – К. : Рефл-бук, Ваклер, 2000. – 529 с.
10. Словарь практического психолога / сост. С. Ю. Головин. – Минск : Харвест, 1997. – 800 с.
11. Туренко О. С. Страх : спроба філософського усвідомлення феномена / О. С. Туренко. – К. : Парапан, 2006. – 216 с.
12. Филатов А. В. Основы распознания и противодействия манипуляции сознанием (вводный курс) / А. В. Филатов. – Калининград : Сенте, 2006. – 198 с.
13. Фромм З. Анатомия человеческой деструктивности / З. Фромм. – М. : АСТ ЛТБ, 1998. – 672 с.
14. Цурикова Л. В. Проблемы когнитивного анализа дискурса / Л. В. Цурикова // Вестник ВГУ. – 2001. – № 2. – С. 128–157. – Серия 1, Гуманитарные науки.
15. Шипова А. В. Манипулирование сознанием и его специфика в современном обществе : автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.11 / Шипова Анна Владимировна ; Северо-Кавказский государственный технический университет. – Ставрополь, 2007. – 22 с.
16. Bowlby J. Attachment and loss. Vol. I. Attachment / J. Bowlby. – New-York : Basic Books, 1969. – 428 p.
17. Izard C. E. The Psychology of Emotion / C. E. Izard. – London : Plenum Press, 1991. – 451 p.
18. Stubbs M. Discourse Analysis: The sociolinguistic analysis of natural language / M. Stubbs. – Oxford : Blackwell, 1983. – 272 p.
19. Swanberg W. A. Luce and his Empire / W. A. Swanberg. – New York : Charles Scribner's Sons, 1972. – 331 p.

Отримано 01.02.2012

Summary

Kovalenko Andriy, Denisova Darya. Fear as a Means of the Manipulation of Consciousness in Mass-Media.

The article defines the role of mass-media in the life of modern society and reveals the notion of the manipulation of consciousness. The issue is approached from emotional perspective, highlighting the essence of the emotion of fear as the basic human emotion and the mechanism of its use as a means of the manipulation of consciousness in mass-media.

Keywords: *manipulation of consciousness, fear, basic emotions, mass-media.*

УДК 177.8

Stefan KONSTAŃCZAK

SOCIAL ECXCLUSION AS A MORAL PROBLEM

The article describes the issue of the social exclusion as a moral problem and ethical commitment. The meaning, main causes, forms and different solutions of the social exclusion problem are described.

Keywords: *social exclusion, moral problem, ethical commitment, society, social policy.*

Problem statement. One of the basic disposition of every man is freedom of making up decision concerning one's own existence. Universality of such a conviction is seen in a well-known saying: "Every man is the architect of his own fortune". This saying includes a hidden assumption that all people are born equal and have similar possibilities at their disposal. However, in every society there are two groups of people, of which majority is doing well in the conditions of free market economy and minority is helpless and is characterized by lack of ability to look after one's own business. Between these two groups there is still one middle group which functions in a so called "grey zone", formally qualified as minority but in fact it takes part in social life. In general, it is a double beneficiary because it also takes advantage from the means of the welfare for the helpless and it also gains unregistered income because of functioning at the work market. It is obvious that for every society this middle group poses a definite threat because its salary is not charged with the costs of taxes and social and health insurance premiums. Moreover, they also take advantage of the means coming from the premiums paid by legally employed people. Therefore, they deprive the most needy ones of the part of the means designed for social support and they also diminish dignity of honest work. The moral problem here is not only the fact of heartless use of inefficiency of welfare system by such people but mainly moral agreement to such actions by the people who should be provided with such help. It is also expressed by a

© Stefan Konstańczak, 2012

slow moral degradation of people who are constant beneficiaries of the welfare. Their situation can be initially called a disadvantageous economic situation but it quickly changes into an oppressive social situation. Such people stop to be desired neighborhood for this part of society which functions successfully in a market economy. Social isolation which they experience has therefore two sources. One of them has an external character and results from falling out of the work market and is also connected with the lack of financial means which makes it impossible to take part at the market in a role of a consumer (holidays, culture events, visits at the shopping centers, etc.). Second level of isolation has an internal character and, as it seems, is caused by a simple shame in front of the society because of one's helplessness and indigence (See: interesting notes of possibile sources of shame for oneself in Elzbieta Struzik) [2, p. 208–210]. Adam Smith once rightly noticed that a man who hasn't got decent clothes is ashamed of appearing in a public place.

It is difficult to state which of these levels isolates deeper from the rest of society but their common result is finally the phenomenon of social exclusion. Among theoreticians of economy and politics there is a dispute concerning the size of this phenomenon and defining the moment in which it starts. Accepting income criterion is a kind of compromise but dwelling standards or the state of health are not less essential. Income criteria in author's conviction describes therefore exclusively the state of emergency and not exclusion alone. Looking from this perspective, the problem should be considered from other point of view because erroneous assumptions result in irrelevant strategy of help given to the excluded. Therefore, in this article there will be raised the question of moral commitment of society and defining of the boundaries of giving help to the excluded people. This is strictly an ethical task because society cannot evade such help but at the same time has to clearly set the rules and criteria of giving such help. The lack of such rules and criteria causes that the most of such help is used by those who use welfare as an easy source of income.

The aim of the paper is to describe meaning, main causes, forms and propose different solutions of the social exclusion problem.

Previous research. The problem of social exclusion was investigated in the works of such researchers as A. Power, W. J. Wilson, Li Yi, F. Moulaert, E. Swyngedouw, A. Rodriguez, A. Honneth, Philippe Van Parijs, G. Deleuze, J. Rawls, K. Marx.

Main body. The notion "social exclusion" was used for the first time in the book published in 1974 of French economist René Lenoir "Exclusion: one Frenchman for ten" (*Les exclus: Un Francais sur dix*) [5]. In economy this notion was adopted in the English issue as leading to a social division

into *insiders/outsiders.* Literally, it is used to describe this group of people which, for different reasons, is not able to look after their own business independently. One can consider this problem in the categories of biological terminology because lowered ability about to adopt to changing conditions of a social life decides about exclusion of a given person. Only when we consider the problem from this perspective one can avoid a charge that a man becomes excluded for his/her own request and such viewpoints among liberally-minded intellectual and political elites are not rare. To be honest – a person who is able to take care of one's own business independently is not excluded, however uncomfortable situation he/she would be in because exclusion consists of element of helplessness, not adjusting to the surrounding social world. Statement of such status does not require any special abilities, however it is only by chance that exclusion is identified with poverty. For assuming income criterion results in dispersion of social activity and is in favour of using the gaps in legal system by a part of society which should not benefit from institutional help endorsed by the state. In this way the problem with the excluded is not an economical problem any more but also a political one. Now, the excluded, in spite of their number, do not have any possibilities of exerting pressure on political elites at their disposal, so they are not subject at the political scene. For this reason one can say that politicians do not let them die of hunger but at the same time they have no stake in leading them out of exclusion. Even success connected with leading out of the exclusion of a group of people does not change into defined political profits. Here, we therefore touch the problem of relations connecting spheres of freedom and politics. Assuming such an interpretation, the excluded ones have to fulfill some "positive" role in the social system if they are maintained and tolerated in this state. Otherwise, discourse on freedom would not pass indifferently by the existence of those who do not make use of this freedom at all.

Market economy simplifies discourse over the problem of man's freedom in general, because it is reduced to the problem of loss of the source of regular income. Mostly it is connected with the loss of a job which mostly constitutes relatively certain source of this income. The man who loses his/her job as if loses his/her freedom at the same time. Of course, this is an illusion but it seems to influence perception of the situation of all participants of social life. It may also happen that a man who was never cared for by anybody, at the moment of losing a job suddenly becomes "a hero" of tabloids and surely he/she will automatically find him/herself in the register of people threatened with the loss of a job. It is enough to read a popular magazine to see that it really happens. At the same time return to the job market might involve the loss of this medial status, which might cause

instinctive defensive reaction inducing a maximum delay of coming of such a moment. No wonder that often the excluded ones are least interested in getting out of the oppressive state. The state of affairs is not changed by the conviction that full social safety in a market economy practically does not happen but there exist groups which are deprived of it in every dimension and they are a burning moral problem.

As there is a hypothetically possible situation in which nobody is interested in getting out of exclusion of a definite person, so at the same time it explains why the struggle with it is so ineffective. Therefore, in every liberal democracy there is simultaneously a discourse on two levels: economic and political. The order of first kind of discourse shows a conviction that the excluded ones are mainly important as "a bugbear" for those who have their job as a source of regular income. The second order requires an equal "worry" about all participants of social life. As a result: "economic order generates inevitably unemployment, however legal and political order, inspired by solidarity ethics, organizes solidarity by granting income to non-active victims of the job market" [3, p. 215].

This income is strictly rationed though and in principle aimed at a complete elimination out of the job market and therefore in spite of reducing it deepens the state of exclusion. There is also a noticeable tendency in all countries of liberal democracy in which there is a trend to change financial benefits into different substitutes which delimit the freedom of excluded ones even more. Such form of a substitute are different kinds of rations of ready-made food and manufactured goods, housing benefit, financing of meals for children, free lunches, etc. Finally it causes that the very unemployed people are scared with the threat of losing them and they do not take up any activity in order to improve their situation. Therefore, for social ethics the most important thing is a specific challenge how to break this self-driving vicious circle. But to make it possible there must be set unequivocal parameters allowing to classify somebody to the excluded ones. This cannot be income criterion because it only acts till the moment of starting to get out of the exclusion state because it generally stops at the moment of starting of paid work. At the same time this is a critical moment when this help is maybe the most important thing. What, therefore, let us include somebody into the category of excluded people? In the report of Task Team for Social Re – integration affairs operating under the auspices of Ministry of Economy and Social Policy five groups have been considered as threatened with exclusion [1, p. 6–7]:

1) disabled people;
2) mentally ill people;
3) people leaving prisons;

4) women after giving birth of children;
5) addicted people.

The proposal of this team evokes many reservations because total counting of all such people would show that the problem of exclusion constitutes the margin of social life. In the meantime the situation is different because the problem is growing and for the causes indicated above, struggle with it is ineffective.

In the report of Ministry of Economy and Social Policy there has been one concept of exclusion adopted, the one that assumes that every citizen has right to education, work and social insurance, health protection, housing, using of public and having one's own means of transport and communication, to social help, rehabilitation and access to culture. Social exclusion is understood here as depriving the individuals or all groups of possibility to use one of the above rights.

In the meantime, one should possess definite abilities to fully make use of entitlements we are given by participation in a social group. Because modern culture requires from a man "that he will possess abilities needed in working, family and public life. It can be assumed that modern world requires that to possess these abilities one has to graduate from a secondary school, that this type of education is common. For example: to operate well in the modern world one has to be tolerant but also has to know how to use a mobile phone […] Ability to make good consumer choices and also awareness of civil identity […] let somehow find oneself in life. Without secondary education such package is difficult to transmit. And without it there starts the mechanism of exclusion starts to act, which makes the man a citizen of second category in different dimensions" [9, p. 30].

Therefore the problem of exclusion can be brought to three basic levels [8]:

1) problems with participation;
2) problems with entitlements;
3) problems with resources.

In Poland there exists understanding of the notion "social exclusion" proposed in 2003 by Group II of Task Team of Social Re-integration affairs of Ministry of Economy, Work and Social Policy. In the understanding of members of the Team "social exclusion is a situation preventing from or significantly obstructing an individual or a group fulfilling social roles within the law, making use of public goods and social infrastructure, collecting of reserves and gaining income in a dignified way" [6, p. 14]. Such understanding of the phenomenon of exclusion is concentrated on three essential elements: determining situation leading to exclusion, indicating people who belong to the excluded people and indicating the spheres of

public life out of which a given person has become or might become excluded. As forms of exclusion are quite variable and there is a possibility only short-term social exclusion connected with i.e. sudden loss of health, work or loss of a significant part of income, the subject of interest is permanent social exclusion, getting out of which requires the outer help.

To our point of view it is also important to look through the social exclusion as ethical commitment. Possibility of determining that somebody is at the stage of exclusion involves a kind of moral commitment to provide services in favour of people being in an oppressive social situation. One can expect in vain that members of any society will spontaneously decide for such diagnosis of the nearest social surrounding. One should rather expect activities aimed at transferring of this duty to state institutions. The consequence of such state of affairs are declarations like: "that is why I pay taxes to the state" or "it's their own fault". As a result, one can say that an excluding organ is the society itself. Therefore leading somebody out of exclusion is at the same time an act of renewed socializing, introducing into social life. This is not exclusively the process of coming back to the market as people responsible for social policy imagine in the most of countries. Within this return to society one should somehow learn some new principles of community life, including especially conventions and moral rules based on the principle of reciprocity. For social ethicists it is becoming more and more obvious that a man excludes him/herself out of society more than his surrounding does it with him/her. Self-exclusion is based, among others, on rejecting of the rules and principles applicable in a society out of which he/she has been excluded. Return to normal social functioning is long-term and involves new accepting of the rules which had been rejected before.

Thus, finally, the phenomenon of exclusion leads to the situation that disadaptation of an individual to the requirements of social environment is "transferred" on other people or is transferred to the next generation. "If a man in his/her life will not be able to effectively look after him/herself, that is decide for oneself, then:

- they might be cared for by institutions and civil servants feeling that they represent "the will of haven" or "social and nature forces" with whose "imposed will" one should irrevocably agree with, which leads to making an individual dependent on their decision, to his/her intellectual and moral enslavement, incapacitation in all aspects of life […];
- one will not be able to take care of those for whom he/she should be responsible for (first of all for the relatives and charges);
- others (following the act of mercy and compassion) will have to help this individual" [7, p. 115].

Conclusions. To change the existing situation it is justifiable to look for new strategies assuring possibility of independent getting out of exclusion. One of them are undoubtedly micro credits – the kind of ones given by Grameen Bank from Bangladesh established by Muhammad Yunus, Nobel Prize winner in 2006. They are however only efficient in these cases when the excluded ones want to change their own social status. In our conditions an excluded person has no chance to obtain such a credit and in this way one of the most effective form of fighting with exclusion is unavailable. Other form, as it seems, of effective struggle with exclusion is proposed by Jules Gazon stock of neighbourhood credits (*crédit de proximité* – CPR). They are a kind of socially rationed services but their final cost will always be smaller than institutional fight with unemployment. What is important such a form allows to free oneself of the circle of impossibility and helplessness and at the same time to keep the sense of autonomy. Gazon is convinced that by implementing his idea all people able to do any work will find socially useful job and thus unemployment has to disappear [3, p. 220]. It is difficult to share this conviction with him but in his proposal, what seems more essential, is proceeding integration of the excluded with a local society and including all citizens into the struggle with exclusion (Such opening to another man is postulated by Aleksandra Kuzior) [4, p. 120–122].

Social ethics has something to offer to politicians but this offer requires accomplishing of definite reforms and to carry them out successfully political will and sense of solidarity are more important than money alone.

References

1. Analiza polityki społecznej państwa w kontekście przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu. Raport Grupy nr 3 Zespołu zadaniowego do spraw Reintegracji Społecznej Ministerstwa Gospodarki i Polityki Społecznej. – Warszawa, 2003. – P. 6–7.
2. Etyczny wymiar cielesności w filozofii E. Levinasa // Jeden za drugiego – Levinas filozofem więzi społecznej, edit. R. Monia i K. Wieczorka / wyd. Wszechnicy Mazurskiej. – Olecko, 2008. – P. 208–210.
3. Gazon J. Ani bezrobocie ani opieka społeczna: Od wyboru etycznego do ekonomicznej realizacji, transl. / J. Gazon. – K. : Malaga, WN PWN, Warszawa, 2008. – P. 215–220.
4. Jakość życia // Metodologické a metodické otázky z bioetiky v súčasnosti / edit. V. Gluchmana, Prešovska Univerzity v Prešove. – Prešov, 2009. – P. 120–122.
5. Lenoir R. Les exclus: Un Francais sur dix / R. Lenoir. – Seuil ; Paris, 1974.
6. Problemy definicyjne zjawiska wykluczenia. Raport Grupy II Zespołu Zadaniowego do spraw Reintegracji Społecznej Ministerstwa Gospodarki, Pracy i Polityki Społecznej. – Warszawa, 2003. – P. 14.
7. Rembierz M. Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka / M. Rembierz // Wolność i władza w życiu publicznym, ed. J.M. Byrskiej, W. Zuziaka, WN PAT. – Kraków, 2008. – P. 115.

8. Szarffenberg R. Od trzech elementarnych strategii badawczych do programu badań wykluczenia społecznego / R. Szarffenberg // Wykluczenie społeczne / edit. L. Frąckiewicz; wyd. AE. – Katowice, 2005.
9. Zdał, nie zdał: czy to takie ważne? Rozmowa pomaturalna z socjologiem prof. Ireneuszem Bieleckim. – Polityka. – 2006. – № 29. – P. 30.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Стефан Констанчак. Соціальна ізоляція як моральна проблема.

У статті розглядаються питання соціальної ізоляції як соціальної проблеми та етичного зобов'язання. Досліджено її значення, головні причини виникнення, форми прояву та запропоновані різні шляхи вирішення даної проблеми.

Ключові слова: *соціальна ізоляція, моральна проблема, етичне зобов'язання, суспільство, соціальна політика.*

УДК 37.0+1

Оксана МИХАЛИНА

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ПОСТМОДЕРНИЗМ

Статья посвящена постмодернистской философии образования, которая находит свое применение в образовательной практике, в трансформации сознания педагогов, их ценностных и философско-теоретических установок. Постмодернистские концепции образования выступают за радикальное реформирование образования, за индивидуализирующие методы обучения. Явление постмодернизма в образовании – это радикальный пересмотр и переосмысление тех оснований, на которых зиждется все здание европейской культуры и цивилизации.

Ключевые слова: *философия образования, постмодернизм, критическая педагогика, Запад, теория образования.*

Постановка проблемы. Изменения в экономике, культуре, технологиях во второй половине XX века и в начале XXI века вызвали к жизни необходимость философской рефлексии, выдвигающей новую ценностную парадигму для истолкования мира, в том числе и образования. Ответом на эти изменения являются идеи постмодернизма, предлагающего критический и трансформирующий взгляд на современность. Актуальными задачами обращения к данной теме становятся необходимость нового подхода к образованию и изменение концептуальных рамок философии образования.

Анализ актуальных исследований. В статье идет речь преимущественно о западной философии образования, поэтому степень разработанности темы будет дана в таком же контексте. Очерчивая круг литературы по данной теме, необходимо выделить три блока.

© Оксана Михалина, 2012

Первый блок представляет постмодернизм как философское направление, получившее свой научный статус и теоретическое и практическое обоснование на Западе в работах Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида П. Козловски, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко и др.

Второй блок рассматривает постмодернистские идеи применительно к образованию. Их высказывают В. Фишер, У. Долл, А. Жиро, С. Ароновиц, П. Макларен и др., выступая за демократичность и плюрализм самоценных практик в образовании, против "диктата" теорий, систем в практике образования, "депрофессионализацию" философии. Постмодернистская философия образования в своих идеях тесно смыкается с такими направлениями, как критическая педагогика, феминистская педагогика и философия образования, антипедагогика, деконструктивизм и постструктурализм в образовании; иногда в различных работах можно встретить то, что одних и тех же авторов причисляют и к постмодернизму, и к неопрагматизму (например, Р. Рорти), к критической педагогике и постмодернизму (например, П. Фрейре) и т.п.

Третий блок включает в себя исследовательскую литературу к первому и второму. Одни исследователи делают попытки увязать постмодернистские установки с образованием, показать, чем данные идеи могут быть полезны в осмыслении современного образования (Р. Ашер, Н. Блэйк, П. Гираделли Мл., Д. Купер, П. Смейерс, М. Питерс, Р. Эдвардс и др.). Другие исследователи (С. Бэст, Н. Бурбулес, Э. Грин, Д. Келнер, Ю. Хабермас и др.) выступают с критикой постмодернизма, в том числе в образовании, предполагая, что он ведет к нравственному нигилизму, политической апатии, отказу от интеллекта, хаосу неопределенности.

Цель статьи – актуализировать необходимость осмысления современных проблем западного образования в контексте идей философии постмодернизма.

Изложение основного материала. Постмодернистскую философию рассматривают как поиск ответов на те вызовы, которые произошли во второй половине XX в. как со стороны науки, так и со стороны системы образования. Возникнув как явление духовной жизни Запада, постмодернизм на рубеже 1980–1990-х гг. преодолел границы западного общества и стал распространяться не только вглубь, но и вширь, порождая различные незападные формы. Широкую известность приобрели ведущие теоретики постмодернизма: Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко, Ж. Бодрийяр и др. Постмодернистскому влиянию подверглись как сферы социально-гуманитарного знания, так и различные сферы общественной жизни – политика, культура, международные отношения, образование. Постмодернизм – это не только философское направление. Его проявления можно обнаружить в архитектуре, графике, танце,

музыке, литературе и теории литературы [18, p. 1]. Являясь общекультурным феноменом, он имеет такие черты, как вызов условностям, смешение стилей, толерантность к неопределенности, акцент на разнообразие, принятие инноваций и изменений, акцент на сжатие реальной действительности.

Западный мир, вступив в новую современность, обнаруживает неспособность описать и объяснить понятийно трудности этого периода. "Кризис образования на Западе вызван информационным перепроизводством, усиливающейся конкуренцией в области науки, но он отнюдь не сводится только к производственно-экономическим факторам. Его глубинные истоки имеют социокультурную и психологическую природу, свидетельствуя о глобальном антропном кризисе, порожденном отставанием духовно-нравственного развития человечества от научно-технического прогресса. Это отставание фиксирует и усугубляет система образования, утверждая в сознании людей идею господства над внешней природой в ущерб познанию природы "внутренней", собственно-человеческих чувственно-интеллектуальных, эстетических и нравственных сил. "Рациональность под именем просвещения из инструментальной превращается в технологическую; её целью оказывается "твердая самость", нацеленная на власть и обладание" (М. Хоркхаймер, Т. Адорно), а государственные образовательные усилия исполняются в алгоритмах "надзирать и наказывать" (М. Фуко)" [2, с. 9]. Исток цивилизационного кризиса, эхом отзывающийся в образовательной системе, – "технократический перекос" знания в ущерб гуманитарной его составляющей.

Принципиально новый взгляд на мир, как рефлексию, по большей части критическую, по отношению к предшествующему способу существования в культуре и философии – модерну (вера в объективное знание, в науку, так называемая "знаниевая модель образования"), предлагает *постмодернизм*, стремящийся преодолеть модерн путем конструирования постсовременного мышления, как зародыш нового мировоззрения (развитие экологического движения, идей ненасилия, феминизм). Как пишет А. Жиро, "понятия науки, технологии и разума сегодня ассоциируются не только с социальным прогрессом, но и с организацией Освенцима, и с той наукой, которая сделала возможной Хиросиму" [11, с. 132]. Модернистское видение человека как господина и повелителя природы, воспетое еще в эпоху Просвещения, привело к множеству глобальных проблем, в том числе и экологических.

По А. Жиро, "ценность постмодернизма заключается в том, что он меняет угол зрения; в том, что он одновременно отражает нестабильные культурные и структурно-социальные отношения, которые все более

характеризуют развитые страны Запада, и способствует этой продуктивной нестабильности" [11, с. 133]. "Сердцевина постмодернизма – это его критическая и трансформирующая направленность, признание множественности подходов и точек зрения, глубокое видение движущих сил и последствий деятельности" [11]. "За мифами Просвещения угадываются погубленные культуры и целые народы, не нашедшие своего места в западной цивилизации" [11].

Постмодернистская философия образования (В. Фишер, У. Долл и др.), которая ратует за плюрализм групповых ценностей, разрыв с историей и рациональностью науки во имя мифов и эстетизации сознания, выступает за демократичность и плюрализм самоценных практик в образовании, против "диктата" теорий, систем в практике образования, "депрофессионализацию" философии. Наиболее общими признаками постмодернизма как "совокупности разнородных концепций являются: принципиальный отказ от возможности целостного описания реальности; критика классических стандартов философствования (классической рациональности); обоснование невозможности взаимопонимания между представителями разных философских концепций из-за отсутствия универсального смыслового поля и общего единого языка; практически полное, последовательное и сознательное разрушение категориального аппарата философии" [8, с. 433].

Концептуально теорию постмодернизма в западном образовании можно представить на разных уровнях: организации и управления образованием, в виде "общего тона и духа образования". По мнению постмодернистских философов образования, рационально-утилитарный характер пронизывает все содержание образования, которое, в свою очередь, должно строиться на относительности истины и многообразии, отвергая одно из важнейших предположений модернизма – разделение культуры на передовую и отсталую, на высокую и низкую, что отражено в современной образовательной практике. Постмодернисты пытаются проблематизировать западную традицию, преодолеть отношения доминирования и субординации, разделения на прогрессивных и непрогрессивных, на центр и периферию, и помочь "другим" восстановить их "голоса" в истории. Практическим воплощением таких попыток в образовании является введение афроамериканского содержания образования, в котором отражается специфика афроамериканского населения США, его история и культура в учебных планах и программах.

В рамках постмодернистской философии образования пересматривается социально-политическая природа школьного знания. Многие исследователи, признавая, что знание всегда имеет социальный и политический контекст, пытаются декодировать, дешифровать тексты школьных учебников, обнаруживая в них скрытые предпосылки к усилению

доминирующих социально-политических групп [21]. Не способствуют ли тексты школьных учебников к доминированию, дискриминации, установлению стереотипов относительно женщин, афроамериканцев (“черных”), разного рода меньшинств и т.п.? Или вопросы, касающиеся природы знания в образовательной практике: почему статус одного учебного предмета должен быть выше статуса другого (например, изучение математики или естественнонаучных дисциплин важнее, чем изучение рисования или музыки?). Чьи это экономические интересы, а чьи интересы ущемляются при этом?

Следующая проблема – усиление и рост технического знания (термин Ю. Хабермаса), которое поддается измерению и количественной оценке. Это проявляется в стремлении современного западного (и не только) образования к тестированию и стандартизации. Такие споры относительно оценивания и компетенций в образовании особенно являются острыми и актуальными в США и Европе в последнее десятилетие. Актуальными они становятся и в нашем отечественном образовании. Настораживает увлечение современных педагогов и реформаторов постмодернистскими идеями.

Под постмодернистским образованием сегодня понимают, с одной стороны, “состояние постмодерна”, в котором существует современная культура и образование, а с другой стороны – теории, концепции и установки ряда философов, которых традиционно относят к постмодернистам [17, p. 206]. Так, Лиотар разработал оригинальную философскую интерпретацию изменения состояния знаний и образования в наиболее развитых обществах, анализа, обобщения и представления информации о современной науке в более широком контексте социологии постиндустриального общества и исследований постмодернистской культуры. П. Слотердайк в книге “Критика циничного разума” называет постмодернистский век веком цинизма, приносящим безмерность эгоизма и апатию, пишет, что мы является свидетелями “конца веры в образование” [19, p. 5]. Н. Бурбулес, признавая критичность постмодернизма, рассматривает его как отказ от всех метанарративов, системы, порядка и универсализма. Постмодернизм верит в людскую непосредственность и творчество, допускает свободное выражение идентичности и групповой принадлежности [14].

Таким образом, постмодернизм не остается просто экзотической философией, но находит свое применение в образовательной практике, в изменении концептуальных рамок философии образования, в трансформации сознания педагогов, их ценностных и философско-теоретических установок. Постмодернистские концепции образования выступают за радикальное реформирование образования (прежде всего школьного),

за индивидуализирующие методы обучения, за применение психотехнических методов для изменения сознания и школьников, и учителей. Знание представлено у них как субъективная конструкция. “На место целого, единства, универсального знания и других отягощенных монизмом вещей постмодернизм ставит части, различия, дифференциации, индивидуации и прочие сингулярности, осмысляемые в терминах радикального и форсированного плюрализма [3, с. 95]. Это вызывает опасения философов образования, которые пытаются показать, к чему может привести постмодернистское мышление и образование. На уровне учебных программ предметы будут изучаться в манере, которая отражает “взрыв” прежней уверенности в истине и объективности. Учитель истории, например, признавая, что “история – это придуманный нарратив”, и что “историческая правда не объективна”, будет побуждать учащихся “обсуждать” исторические “объяснения”, как им вздумается [5, p. 211]. С одной стороны “постмодернисты выражают собой нигилистический комплекс, который всегда сопровождал и сопровождает успехи научно-технического знания, утверждение ценностей и норм современного общества” [19, с. 413], а с другой – постмодернизм связан с нигилистическим отношением к жизни, которое проникло во все сферы общественной и интеллектуальной жизни, стремится разрушить традиции Просвещения и основанные на нем образовательные концепции.

Постмодернизм диктует необходимость нового подхода к образованию, вызывает настоящее разочарование или потерю иллюзий. Он способен дать новое понимание и новые озарения: понимание того, что, приобретая, мы неизбежно теряем; что потери и приобретения неразрывно связаны; что любое улучшение – сплав. Постмодернистское сомнение заставляет признать, что в свете будущих достижений сегодняшние успехи могут оказаться трагическими или смешными ошибками, жалкими промахами [13].

По мере развития постмодернистской ситуации становится ясно, что постмодернизм – это не искомый тип сознания для человечества, это преднахождение новых форм отношения человека с миром, новых ценностей и критериев во всех сферах, в том числе в системе образования. Главное в постмодернизме – не только критика, а использование любых идей для понимания существующего общества и его трансформации. Постмодернистская традиция в образовании провозглашает потребительские ценности и ценностные установки, которые ориентируют человека на безудержное потребление аудиовизуальной продукции. Нападки на классический разум, на критерии общеобязательности и объективности ценностей и норм, на сам принцип рациональности чреваты тем, что в качестве цели и решающей ценности образования

выдвигается единственная цель и ценность – формирование человека, поглощенного потреблением продуктов аудиовизуальных средств, не контролирующего себя и не способного найти в самом себе точку опоры в трудные минуты жизни. Постмодернистская атака на разум как научный, так и этико-практический, не столь уж безобидна для судеб и европейской цивилизации, и традиций европейского образования.

В рамках западного постмодернистского общества формируется новый социальный характер: "Ориентированная на себя личность страстно стремится к свободному самоопределению, спонтанности, автономности, к снятию каких-либо запретов или условий. Решающим мотивом для современной личности является желание создания собственной, специфической, сфабрикованной реальности, отличающейся от окружающего мира и носящей отпечаток личной индивидуальности согласно лозунгу: "Пока ты не сделал что-то из себя, ты – ничто" [1], предложенный немецким ученым Р. Фанком и названный им "Я-ориентация" ("ориентация на себя"), являющийся логическим продолжением фроммовской типологии. Ориентированный на себя постмодернистский тип личности перенимает многие черты рыночной ориентации (гибкость, спонтанность, креативность), однако, если цель рыночного типа – подходить под требования рынка и подстраиваться под его условия, то цель постмодернистской личности – фабрикация реальности для себя как самоцель [1]. Современная западная цивилизация выдвинула на передний план существование человека как частного лица (частного собственника и частного работника), связанного с другими людьми не зависимыми от его индивидуальности "отчужденными" узами. Релятивизация ценностей доходит до крайнего предела – до их полного отрицания. "Поскольку новые люди озабочены удовольствиями и комфортом, им ближе удовольствие, чем страдание, развлечения, чем труд, потребление, чем производство, оценка, чем творчество, движение, чем стабильность, изменчивость, чем устойчивость, текучесть, чем организованность, эскапизм, чем участие, знаки, чем вещи, …внешний вид, чем сущность, свободная форма, чем структура" [6, с. 32].

В рамках постмодернистского дискурса развивается весьма мощное направление *критическая педагогика*. Вслед за Марксом и Грамши "критические педагоги" настаивают на том, что основной функцией образования в стратифицированном обществе является сохранение имеющейся стратификации, а значит, и сохранение имеющегося неравенства и несвободы. Отсюда они делают вывод о том, что идея образования, служащего демократии, а значит, идеалу равенства и свободы, является иллюзорной, если не лицемерной. Современное западное общество характеризуется кризисом ценностей либеральной демократии, которая принципиально ориентирована на сохранение *status quo* и

сталкивается, как подчеркивает Дж. Таррант, со значительными трудностями в адаптации к новым цивилизационным условиям [20, p. 145]. Кризис либеральной демократии, отмечаемый в ряде исследований [4; 9; 12], заставляет исследователей выстраивать новый вариант целостной теории образования. Появилась потребность в переосмыслении привычных представлений о демократии, об образовании в новых изменившихся условиях.

В настоящее время от образования ожидают подготовку людей высокоинтеллектуальных, хорошо информированных, высокомобильных и гибких, с умением принимать самостоятельные решения, готовых к приобретению новых знаний, с умением работать в группе, коммуникабельных, способных в современных условиях к обновлению мировосприятия, мировоззрения, к смене взглядов. Кризис демократии показывает, что установление демократии отнюдь не дает готовых рецептов улучшения "нравственного здоровья" общества и соответственно образования. Еще Алексис де Токвиль отмечал, что "демократия насаждает индивидуализм, который сначала впитывает все положительные стороны общественной жизни, а, в конечном счете, превращается в чистый эгоизм" [10, с. 45]. Возникает парадокс – в современных западных обществах, сформировавших свои гражданские общества, образование как элемент гражданского общества теряет способность передавать ценности, способные убедить молодежь, цементировать социум и придать общезначимый смысл жизни. Индустриальная система с присущим ей индивидуализмом и порождаемой ею отчужденностью человека от человека вызывает нарастающий кризис личности, угрожающий социальному прогрессу [16, p. 24].

В постмодернизме гражданское общество понимается как сложная система человеческих объединений и взаимодействий. "Такое общество дает возможность для встреч и объединения различных индивидуальностей, открывает пространство для того, чтобы прозвучал мой голос, но и для того, чтобы услышать голоса других" [11, с. 135].

Таким образом, социальная жизнь стран западной цивилизации характеризуется двумя основными отличительными особенностями. Во-первых, она обрела характер свободного, неупорядоченного социального течения, где в силу внутренних тенденций образуются и распадаются различные общности, складываются и распадаются различные линии общественных отношений. Во-вторых, в самом социальном фундаменте общественной жизни находится лично независимый человек. Все социальные связи и отношения несут на себе печать именно этой черты человека – его личной независимости, его развивающейся индивидуальности [7, с. 22–23].

Философия образования представляется в этом смысле как одно из средств преодоления технологизации, институционализации и бюрократизации – основ олицетворения идеологии сциентизма, где образование понимается как "вид *poiesis'a*, управляемого *techne* как деятельность, направленная на достижение внешне продиктованных результатов и задач" [15, p. 13]. Основной импульс развития западной философии образования – критический, предлагающий принципиально новый взгляд на мир, как рефлексию, по отношению к предшествующему способу существования в культуре и философии – модерну. Несмотря на полемику, постмодернистская философия образования в своих идеях тесно смыкается с такими направлениями, как критическая педагогика, феминистская педагогика и философия образования, антипедагогика, деконструктивизм и постструктурализм; иногда в различных работах можно встретить то, что одних и тех же авторов причисляют и к постмодернизму, и к неопрагматизму (например, Р. Рорти), к критической педагогике и постмодернизму (например, П. Фрейре) и т.п. По мнению Н. Бурбулеса, синонимами постмодернизма часто считают постструктурализм и деконструктивизм, но к нему относят также феноменологию, некоторые направления критической теории, герменевтики, феминизма, неопрагматизма и так называемой "постаналитической" философии. "Такие различные философы, как Л. Витгенштейн (в поздний период своего творчества), М. Фуко, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас, Ф. Ницше, Э. Левинас, Д. Дэвидсон, Ж. Деррида, Х.-Г. Гадамер, Р. Рорти, Х. Патнэм и, конечно, Дж. Дьюи, тоже так или иначе попадают на эту территорию" [13].

Выводы. Обращение к работам западных философов показывает, что нерешенных проблем в современном образовании очень много, но вызов философии образования не остается без ответа. Процесс осмысления современных проблем западного образования идет весьма интенсивно. В целом ситуацию в западной философии образования можно охарактеризовать как критику и "пересмотр", ревизию и реконцептуализацию идей, "новое прочтение" и т.д. Явление постмодернизма в образовании – это радикальный пересмотр и переосмысление тех оснований, на которых зиждется все здание европейской культуры и цивилизации. С одной стороны, постмодернизм чрезмерно релятивизирует моральные ценности и нормы, отбрасывая приоритеты и четкие ориентиры. С другой стороны, сила постмодернистского мышления именно в признании культурного полифонизма, открывающего простор для подлинного диалога, в освобождении его от догматизма, подчеркивании радикального плюрализма языковых игр.

Литература

1. Араблинская А. А. Социальный характер в эпоху глобализации / А. А. Араблинская [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.nrgumis.ru/articles/article_full.php?aid=58
2. Валицкая А. П. Как возможна общая теория образования, или о междисциплинарном статусе понятия “диалог” / А. П. Валицкая // Диалог в образовании : сб. материалов конференции. – СПб., 2002. – С. 9.
3. Гречко П. К. Концептуальные модели истории: пособие для студентов / П. К. Гречко. – М. : Логос, 1995. – 144 с.
4. Михалина О. А. Актуальные проблемы гражданского образования: социально-философский анализ / О. А. Михалина, Н. В. Наливайко. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 215 с.
5. Огурцов А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов, В. В. Платонов. – СПб. : РХГИ, 2004.
6. Постмодернизм и культурные ценности японского народа. Научно-аналитический обзор. – М. : ИНИОН, 1995. – 38 с.
7. Резник Ю. М. Гражданское общество как феномен цивилизации. – Ч. 1. Идея гражданского общества в социальной мысли / Ю. М. Резник. – М. : Союз, 1993. – 167 с.
8. Словарь философских терминов / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецова. – М. : ИНФРА-М, 2005. – 731 с.
9. Суд над системой образования: стратегия на будущее / под ред. У. Д. Джонстона : пер. с англ. – М., 1991. – 264 с.
10. Токвиль А. О демократии в Америке / А. Токвиль : пер. с франц. ; предисл. Гарольда Дж. Ласки. – М. : Прогресс, 1992. – 554 с.
11. Фрумин И. Д. Тоска по пониманию или постмодернистский анализ современного образования / И. Д. Фрумин // Вопросы методологии. – 1997. – № 1–2. – С. 131–139.
12. Янг Ирис Мэрион. Некоторые соображения о гегемонии и глобальной демократии / М. И. Янг // Вестник Российского философского общества. – № 4(28). – М., 2003. – С. 19–29.
13. Burbules N. C. Postmodern doubt and philosophy of education [Электронный ресурс] N. C. Burbules // Philosophy of Education. Yearbook of PES. 1995. – Режим доступа : // http:// ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/95_docs/burbules.html#fn1
14. Burbules N. C. Where is philosophy of education today: at the start of a New Millennium or at the end of a tired old one? / N. C. Burbules // Philosophical Studies in Education. – 2002. – Vol. 33. – P. 13–24.
15. Carr W. Philosophy and Education / W. Carr // Journal of Philosophy of Education. – Oxford, 2004. – Vol. 38. – № 1. – P. 3–16.
16. Castells M. The Information Age : Economy, Society and Culture. Malden (Mac) / M. Castells. – Oxford : Blackwell publishers ; Vol. q: The Rise of Network Society, 1996. – 317 c.
17. Cooper D. E. Postmodernism / D. E. Cooper // A Companion to the Philosophy of Education (Blackwell Companions to Philosophy). – Oxford : Blackwell Publishing, 2005. – P. 201–217.
18. Hutcheon L. The Politics of Postmodernism / L. Hutcheon. – L. : Routledge, 1989. – 425 p.
19. Sloterdijk P. The Critique of Cynical Reason / P. Sloterdijk. – 1987. – 518 c.

20. Tarrant J. M. Democracy and Education / J. Tarrant. – Aldershot : Averbury, 1989. – 293 p.
21. Understanding curriculum as racial text / eds. Castenell L., Pinar W. – Albany, 1993.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Міхаліна Оксана. Філософія освіти і постмодернізм.

Стаття присвячена постмодерністській філософії освіти, яка знаходить своє застосування в освітній практиці, в трансформації свідомості педагогів, їх ціннісних і філософсько-теоретичних установках. Постмодерністські концепції освіти виступають за радикальне реформування освіти, за індивідуалізуючі методи навчання. Явище постмодернізму в освіті – це радикальний перегляд і переоцінка тих основ, на яких базується вся будівля європейської культури і цивілізації.

Ключові слова: *філософія освіти, постмодернізм, критична педагогіка, Захід, теорія освіти.*

Summary

Mihalina Oksana. Philosophy of Education and Postmodernism.

The article is devoted postmodern philosophy of education which is applied in educational practice, in transformation of educators'conscieness and their value and theoretical attitudes. Postmodern conceptions of education focus on radical reforming of education, on individualized methods of learning. The essence of postmodernism in education is a radical revision and rethinking of the foundations those are support the whole construction of European culture and civilization.

Keywords: *philosophy of education, postmodernism, critical pedagogy, West, theory of education.*

УДК 159.99

Світлана НІКОЛАЄНКО, Олександр НІКОЛАЄНКО

ПОНЯТТЯ АДАПТАЦІЇ В РІЗНИХ НАПРЯМКАХ ПСИХОЛОГІЇ

У статті аналізуються положення найбільш відомих у психології теорій щодо можливостей та тенденцій адаптації до змін, які відбуваються в суспільстві, природі та світі в цілому.

Ключові слова: *адаптація, несвідоме, свідоме, надсвідоме, комплекси особистості, поведінка, особистісні конструкти, самоактуалізація.*

Постановка проблеми. Категорія "адаптація" використовується в різних галузях наукового соціально-гуманітарного знання поряд з категоріями "соціалізація", "управління", "регуляція", "індивідуалізація", "інтеграція" тощо. При цьому підкреслюється, що явища, які ними

© Світлана Ніколаєнко, Олександр Ніколаєнко, 2012

вивчаються, тісно пов'язані з адаптацією. Термін "адаптація" в даних галузях може вживатися у значенні пристосування до оточуючих умов. Вказується також на різноманітні аспекти адаптації та її різновиди. Але окремо аналіз процесу адаптації при цьому часто не пропонується і не здійснюється (А. Бек, С. Джудит, Ф. Зимбордо, М. Лейпе та ін.).

Аналіз актуальних досліджень. У психології досить часто йдеться про адаптацію при розгляді питань щодо закономірностей виникнення, існування, функціонування, розвитку психічних явищ та сутності психіки взагалі і свідомості людини зокрема. У психології різними авторами поняття адаптації пропонується у вузькому значенні, якщо воно пропонується в межах їх поглядів на природу функціонування психіки і психології людини (Р. Фрейджер, Д. Фейдимен, Т. Ф. Цигульська, К. Г. Юнг та ін.). Аналіз психологічних концепцій у межах різних підходів до розуміння адаптації як важливого для здійснення і реалізації різних форм психічного відображення є корисним для розуміння цього явища і має наукову цінність.

Метою даного **дослідження** є розгляд основних положень щодо категорії адаптації в межах психологічних концепцій різних напрямів.

Виклад основного матеріалу. Найбільш широке визначення адаптації як пристосування пропонується в природознавчих науках. Тому адаптація з точки зору загального наукового погляду, який сформувався на основі саме цього природознавчого підходу, розглядається як явище, що передбачає здійснення живою істотою пристосування через зміну будови і функцій організму, його органів до умов середовища.

Одночасно процеси адаптації завжди скеровані на підтримку та збереження гомеостазу, тобто на збереження необхідної для підтримки життєдіяльності відносної сталості біологічних властивостей внутрішнього середовища організму живої істоти, в тому числі людини, відносно особливостей зовнішнього середовища.

У психології також не існує єдиної думки про зміст цього поняття. Але при цьому очевидним є факт, що явище адаптації має відношення до психіки, її можна вважати психологічним поняттям і навіть категорією, яку можливо використовувати як для пояснення походження і функціонування свідомості, так і для розпізнання причин тих чи інших вчинків, діяльності особистості тощо.

Розгляд психологічних теорій і напрямів прикладного психотерапевтичного характеру, їх аналіз, дає можливість виділити і представити варіанти розуміння адаптації у зв'язку з поясненням різних психічних форм та механізмів удосконалення життя людини. Мова йде про те, що людина може багато в чому змінити життя на краще, зберігаючи позитивне і позбавляючись негативного у своїх психологічних характеристиках. Психолог-практик, до якого людина в цьому разі може

звернутися за підтримкою, може підказати, як працювати над собою, дати певні рекомендації, зокрема й щодо адаптації людини в соціальному середовищі та її психологічного забезпечення.

У межах поставленої мети нашого дослідження звернемося до аналізу проблеми адаптації у контексті найбільш відомих і фундаментальних концепцій, які є визнаними і поширеними в сучасній психології.

Серед найбільш фундаментальних вважають концепцію будови психіки, що запропонована в теорії З. Фрейда, з якої в подальшому виник напрям психоаналізу. Психоаналізом називають і теорію особистості, і метод психотерапії розладів особистості, і метод вивчення неусвідомлюваних думок і почуттів людини.

Існування трьох рівнів у психічному житті людини З. Фрейд пояснює саме процесом адаптації, розглядаючи несвідоме, підсвідоме, свідоме як наслідок тривалого пристосування людської психіки до умов життя. Завдяки існуванню цих структур людина має здатність краще адаптуватися до будь-яких особливих для суспільства чи складних обставин життя. При цьому вони визначають різні можливості її адаптації.

Інстинктивні спонукання, що відносяться до несвідомого рівня психіки людини, сприяють швидкій адаптації, якщо потрібне швидке реагування, термінове задоволення потреб і збереження існування, але іноді за рахунок порушення соціальних принципів і норм, тобто через соціальну дезадаптацію.

В умовах соціального оточення дійсно більшість неусвідомлюваних інстинктів, оскільки вони біологічно обумовлені, не сумісні з соціальними правилами і нормами співіснування. Тому основним адаптивним механізмом при наявності потреб стає вміння діяти свідомо, відповідно до соціальних очікувань, домовленостей, щоб не тільки досягти бажаного задоволення, але й зберегти відносини з іншими, важливими для життя людьми, виглядати так у спілкуванні, щоб можливими були співпраця і досягнення успіху під час спільної діяльності. Це вміння виникає через засвоєння моральних і естетичних стандартів, в яких ідеться про бажану гармонію і культуру та які в процесі психічного розвитку і формування особистості переосмислюються й відносяться до надсвідомого в структурній моделі психічного життя, запропонованій З. Фрейдом. Їх виникнення спричиняється необхідністю адаптації до життя серед людей [4, с. 59].

К. Г. Юнг є засновником глибинної психології, яка вивчає підсвідомі рівні психіки. На думку автора, ці рівні утворюються із потягів і мотиваційних тенденцій, серед яких головну роль відіграють неусвідомлювані мотиви і взагалі несвідоме, що протистоїть усвідомлюваним психічним процесам, які функціонують на верхніх “поверхах”

людської психіки. Поділяючи підхід про багаторівневість і багатополюсність психіки як енергетично-суперечливої системи, К. Г. Юнг погоджується з трактовкою лібідо, але стверджує, що основою особистості і джерелом її конфліктів є не тільки статеві потяги і їхня енергія, як це пропонує розуміти З. Фрейд, а й будь-яка потреба, для задоволення якої виділяється організмом енергія [7, с. 12].

Завдяки енергії активність може інстинктивно задовольняти різні потреби, що свідчить про адаптацію людини і відновлення рівноваги, а може не задовольнити потреби, і тоді виникають проблеми адаптації до соціального середовища. При задоволенні соціальних потреб виникає необхідність адаптації до соціально-обумовлених обставин, щоб можна було в подальшому задовольняти подібні потреби і розраховувати на допомогу інших. Тобто важливою є адаптація до певного соціального середовища.

З позиції біхевіоризму, все, чим володіє індивід, зокрема навички, свідомо регульовані інстинкти, соціалізовані емоції і здатність до пластичності для утворення нових навичок, збереження навичок – пояснюється адаптацією. При цьому "… навички складають основу стійкої поведінки і адаптовані до умов середовища. Людина в концепції біхевіоризму розглядається перш за все як реагуюча, діюча істота, навчена і запрограмована на ті чи інші реакції, дії, поведінку. Якщо змінювати стимули і підкріплення відповідно до реакцій і їх наслідків, то (внаслідок механізму адаптації) можна перепрограмувати особистість …" [4, с. 70].

Є. Торндайк як представник біхевіоризму запропонував закон ефекту, згідно з яким підкріплення, наприклад, у вигляді схвалення і заохочення з боку інших, сприяє закріпленню реакції та її збереженню. Підкріпленням для людини, як вважає Б. Скінер, може бути власна успішна реакція. Він запропонував формулу так званої оперантної поведінки. Наприклад, з метою контролю за молоддю Б. Скінер пропонує змінювати фактори підкріплення, щоб юнак відчував свою успішність саме в тій сфері, яка є соціально схвалюваною. І щодо подолання низької продуктивності робітників Б. Скінер так само вважає, що потрібно не закликати до "почуття професійної гордості", а змінювати систему підкріплення. За це його звинувачують у тому, що він, мовляв, пропонує перетворити людей на роботів, не здатних на високі почуття, але здатних до адаптації [7, с. 12].

Психолог Є. Толмен розглядає класичну формулу біхевіоризму як занадто спрощену і вводить поняття перемінної, до структури якої відносяться психічні процеси, що залежать від успадкованих фізіологічних станів, минулого досвіду і природи стимулу. Так починається

оформлення в рамках оновленого біхевіоризму (необіхевіоризму) теорії соціального научіння, в якій, на думку А. Бандури, психологічно обумовлену схильність наслідувати слід розглядати як похідну адаптації, а використання цієї схильності в навчанні зумовлює соціальну адаптацію залежно від того, що саме пропонується для наслідування.

Таким чином, як у біхевіоризмі, так і в необіхевіоризмі йдеться про адаптацію, яка розглядається як пояснювальний принцип тих механізмів поведінки людини, які є суттєвими в їхніх концепціях.

У когнітивній теорії особистості вихідним є положення про те, що для адаптації людині потрібно все пізнати і проаналізувати, оцінити і використати. Різні люди по-різному інтерпретують ситуації, в яких вони діють. Опинившись у реальній ситуації, людина не має можливості для всебічного аналізу обставин, вона діє – робить вибір і здійснює вчинок (біхевіористи на цьому закінчують аналіз поведінки), але когнітивна і емоційна частина вчинку на цьому не закінчується, оскільки сам вчинок стає теж джерелом інформації, яка дозволить забезпечити адаптацію [4].

Таким чином, після реакції людини тією чи іншою мірою здійснюється суб'єктивний аналіз своєї поведінки, аналіз її успішності, на основі чого проводиться корекція, досягається покращення адаптації і робляться висновки на майбутнє щодо рішень і майбутньої поведінки в подібних ситуаціях.

Американський психолог Ф. Зімбардо, вивчаючи форми антисоціальної поведінки, зробив висновок, що більша частина негативних вчинків може пояснюватись якістю аналізу людиною ситуаційних і міжособистісних факторів. Тому навіть приємні, гарні люди можуть здійснювати негативні вчинки в складних обставинах і ситуаціях. "Віднайдення і створення зручного каналу ситуативних явищ може сприяти кардинальній зміні поведінки людей шляхом маніпулювання характеристиками ситуацій…" [2, с. 4].

Психолог А. Елліс вважає, що неправильна поведінка викликається ірраціональними думками (типу "принципова позиція за ситуацією"), що породжується "активізуючою ситуацією". Тому до завдань психотерапевта входять вивчення операцій мислення пацієнта, підведення його до розуміння присутності в його рішеннях ірраціональних моментів і помилок, які треба виправляти. Формування в людини більш об'єктивного відображення подій приводить до пошуку нових рішень і більш адаптивних форм поведінки. Таким чином, на думку А. Елліса, неадаптовані форми поведінки мало-помалу будуть заміщатись новими, більш ефективними, адаптованими, тобто модифікація думки може вести до зміни поведінки [9, с. 20].

Представник когнітивної психології А. Бек вказував: “Патологічні емоційні стани і неадекватна поведінка є результатом “неадаптивних” когнітивних процесів. Тому мета когнітивної терапії полягає в “модифікації дисфункційних переконань” і помилкових способів переробки інформації. Зміни сприйняття і мислення ведуть за собою модифікацію хворобливих переживань і поведінкових реакцій” [1, с. 9].

А. Бек виявив і описав феномен “автоматичних думок”, які пов’язані з переробкою інформації, що надходить весь час. Вони мимовільні, швидкоплинні, неусвідомлювані і ведуть безпосередньо до емоційних і поведінкових реакцій. Неадаптивність автоматичних думок, викривлення в оцінках зовнішньої ситуації пояснюються дисфункційністю базових посилок, що лежать в їх основі [4, с. 78].

Базові посилки являють собою систему глибинних уявлень людини про себе і про оточуючий світ, своєрідну життєву філософію людини, в якій зафіксований весь її життєвий досвід (особливу роль тут відіграють дитячі враження і впливи сім’ї). Особи з психічними розладами, неадекватні, неадаптовані, мають певні дисфункціональні базові посилки, які змушують їх з викривленням сприймати і оцінювати ситуацію, що відбувається, і відповідно неадаптивно діяти і негативно емоційно реагувати.

Психотерапевт за цих умов повинен допомогти пацієнту уявити його ідеї у вигляді гіпотез. Потім психотерапевт разом із пацієнтом повинні перевірити правильність гіпотези і здійснити пошук альтернатив. У тих випадках, якщо ідеї не підтверджуються, виявляються помилковими, необхідно спрямувати зусилля на розпізнання дисфункційних базових посилок і скоректувати їх. Тоді можна буде виправити форми поведінки і вони будуть сприяти адаптивності як властивості людини, так і взагалі адаптації. Отже, А. Бек підкреслює вплив інтелектуальних процесів, процесів мислення, зокрема, на поведінку людини і якість адаптації.

Дж. Келлі вважав, що кожна людина – це своєрідний дослідник, який намагається зрозуміти, дати інтерпретацію, передбачити розвиток подій. І хоча об’єктивна реальність існує одна, різні люди усвідомлюють її по-різному. Будь-яка людина має свої гіпотези про реальність, за допомогою яких вона контролює події життя і може їх передбачити. Системи або моделі, за допомогою яких люди сприймають світ, Дж. Келлі називає “особистісними конструктами”. Особистісний конструкт – це ідея або думка, яку людина використовує, щоб усвідомити або проінтерпретувати, пояснити або передбачити свій досвід. Соціальна взаємодія полягає насамперед у спробах одної людини зрозуміти, як інша усвідомлює дійсність; щоб конструктивно спілкуватись і взаємодіяти потрібно інтерпретувати якусь частину конструктивної

системи іншої людини. Тому адаптація включає взаємне розуміння поглядів на життя, що означає взаємопізнання конструктів один одного. Люди зі схожими поглядами на життя зрештою стануть друзями швидше та імовірніше ніж ті, хто сприймає світ по-різному [9, с. 3].

Ворожість, схильність поводити себе агресивно по відношенню до інших виникає, коли людина розуміє, що її конструкти будуть змінені внаслідок тих чи інших подій, або коли очікування стосовно інших не виправдались і треба змінювати конструкт, щоб позбутися марних очікувань. Тому не потрібне руйнування конструктів інших, не потрібне підпорядкування себе під конструкти інших, краще спробувати переглянути, змінити свої погляди. Це можливо за допомогою психолога або психотерапевта. Так може бути забезпечена адаптація.

Якщо в розглянутих вище психологічних теоріях увага зосереджується на вивченні неадаптивних форм поведінки, то гуманістичні теорії, навпаки, з'ясовують питання саме про адаптивні форми поведінки особистості та їх фактори.

У гуманістичній психології здійснюється вивчення здорових, гармонійних особистостей, які досягли вершини особистісного розвитку, в тому числу адаптації, а отже – і вершин "самоактуалізації". Це вивчення здійснюється для того, щоб визначити орієнтири для тих людей, хто свідомо прагне самостійного удосконалення, і психотерапевтів, які повинні спрямувати розвиток тих, хто звертається до них за допомогою. Такі особистості, які прагнуть самоактуалізації і самоактуалізуються успішно в різних сферах, за даними одного із провідних психологів США у сфері вивчення мотивації А. Маслоу, становлять лише від 1 до 4 % від загальної кількості людей у світі, а інші люди знаходяться лише на вищій чи нижчій сходинці, яка визначається тим, на які потреби вони зорієнтовані. Для сучасного людства характерне те, що більшість знаходиться на найнижчій сходинці "ієрархії потреб", розробленій А. Маслоу. Це означає, що цих людей турбують переважно такі питання, як прожити і задовольнити свої потреби в їжі, одязі в умовах тих криз, які несе сучасний спосіб життя в суспільстві.

Вище знаходиться сходинка, на якій можна розташувати людей, які стурбовані потребами і прагненнями отримати підтримку і захист з боку інших людей. Але сучасне суспільство у багатьох випадках не в змозі забезпечити таку підтримку. За цих умов людина через адаптацію до суворих обставин життя розвиває в собі певні відповідні здібності і досягає задоволення цієї потреби.

А далі вже за підтримки інших людей може задовольняти і вищі потреби. Задоволення цих потреб є підставою для розташування вже меншої кількості людей за їх адаптованістю на третій сходинці.

У результаті на вищих сходинках люди перетворюються на особливих особистостей, які прагнуть самоактуалізації своїх розвинутих здібностей. Люди на найвищій сходинці ієрархії потреб, за А. Маслоу, мають потреби в самореалізації, в осмисленні свого призначення у світі. Таке прагнення свідчить про можливості людини з адаптації та готовність до їх актуалізації [4, с. 86].

Цікаву думку щодо адаптації сформулював у своїх роботах американських психолог К. Роджерс – ще один представник гуманістичної психології. Він виокремив феномени людської поведінки і особистості, відповідність яких дає можливість людині бути адаптованою і пристосуватися до інших, таких як вона.

Люди бувають злі, у них можуть виникати аномальні імпульси, руйнівні почуття, і вони можуть поводити себе всупереч своїй внутрішній моральній природі, оскільки їм властиві внутрішній страх і беззахисність. Люди можуть поводити себе, як це визнає К. Роджерс, вкрай жорстоко, жахливо, деструктивно, неадекватно по відношенню до своєї природи, але адекватно обставинам, приховуючи свій духовний світ, щоб забезпечити адаптацію до складних умов життя. Але в глибинах свого внутрішнього світу кожна людина залишається такою, якою їй потрібно бути відповідно до свого призначення у світі, пов'язаного з творенням, перетворенням, покращенням власного життя і життя інших через добро.

К. Роджерс був переконаний, що коли ніщо не заважає людині проявляти свою справжню природу, то вона постає як позитивна істота, яка прагне жити в гармонії з собою й іншими людьми в тому числі і за рахунок адаптації. Він також вважав, що для людства характерною є тенденція рухатись у напрямку до незалежності, до соціальної відповідальності, креативності і зрілості. Кожна окрема людина повинна адаптуватися до цих тенденцій і до розуміння справжньої природи людини, реалізуючи кращі сторони своєї особистості у спілкуванні. Уявлення про власну особистість становлять зміст "Я-концепції". Загроза невідповідності власного "Я" природі людській постає як невідповідність "Я-реального" і "Я-ідеального". Люди з сильною невідповідністю мають погану психологічну адаптацію, мають низький рівень самоактуалізації, майже не здатні до самосприйняття, тривожні, емоційно нестабільні і невротичні. Люди, що мають негативну "Я-концепцію", тобто незадоволені собою, не здатні сприйняти себе, і, відповідно, не можуть сприйняти інших, незадоволені життям і всіма оточуючими людьми. Нелюбов до себе супроводжується істотною ворожістю до інших, тобто відношення до себе позначається на ставленні до інших, що спричиняє дезадаптацію.

Таким чином, адаптація і її рівень, за К. Роджерсом, визначається особливостями "Я-концепції". Для покращення адаптивних можливостей потрібна корекція уявлень людини про свій потенціал, потрібно, щоб людина прийняла себе, і через це були створені умови для повноцінного функціонування людини.

Висновки. Аналіз розглянутих у загальному вигляді положень концепцій у межах різних напрямків психології дозволив нам зробити такі висновки щодо розуміння та інтерпретації адаптації їх представниками.

Одні автори розглядають адаптацію як процес і результат пристосування, який зумовлюється і зумовлює існування такого явища, як психіка, тому що дії і рухи будь-якої істоти на свою користь потребують інформації про світ для орієнтації у ньому і відповідного адекватного реагування.

Другі розглядають адаптацію як процес, що супроводжує взаємодію одної людини з іншою, людини з колективом у спілкуванні, під час якого людина вимушена бути зрозумілою і розуміти іншого, підлаштовуватися у своїх діях до нього, до існуючих правил і норм, які складають зміст свідомості.

Треті розглядають адаптацію як процес відновлення рівноваги, або гомеостазу, у взаємодії людини і середовища, відновлення людиною правильного співвідношення у всьому, що з її точки зору порушує порядок.

Література

1. Бек А. Когнитивная терапия: полное руководство / А. Бек, С. Джудит. – [пер. с англ.]. – М. : Вильямс, 2006. – 199 с.
2. Зимбордо Ф. Социальное влияние / Ф. Зимбардо, М. Лейпе. – СПб. : Питер, 2001. – 448 с.
3. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб. : Питер, 2011. – 352 с.
4. Столяренко Л. Д. Основы психологии / Л. Д. Столяренко. – [5-е изд., перераб и доп.]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2002. – 672 с.
5. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фрейд. – [сост. А. М. Руткевич]. – М. : Ренессанс, 1991. – 296 с.
6. Фрейджер Р. Психология личностных конструктов и когнитивная психология / Р. Фрейджер, Д. Фейдимен. – М. : Прайм-Еврознак, 2007. – 128 с.
7. Хегай Л. А. Карл Густав Юнг и современный психоанализ : хрестоматия по глубинной психологии / Л. А. Хегай. – М. : ЧеРо, 1996. – [выпуск 1]. – 248 с.
8. Цигульська Т. Ф. Загальна та прикладна психологія : курс лекцій / Т. Ф. Цигульська. – К. : Наук. думка, 2000. – 190 с.
9. Эллис А. Психотренинг по методу Альберта Эллиса / А. Эллис. – СПб. : Питер, 1999. – 224 с.
10. Юнг К. Г. Проблемы души нашого времени / Карл Густав Юнг ; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, Универс, 1994. – 336 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Nikolaienko Svitlana, Nikolaienko Oleksandr. The Concept of adaptation in the different psychological science theory directions.

This article analyzes the provisions of the most famous theories in psychology to understand the nature of the human psyche, possibilities and trends of its development because of the need to adapt to changes occurring in society, nature and the world at large. As a result, it is concluded that the term "adaptation" is used in various concepts to explain the role of this process in the existence and development of mental activity and human consciousness.

Keywords: *adaptation, unconscious, conscious, nadsvidome, complex personality, behavior, personality constructs, self-actualization.*

УДК 159.99

Сергій НІКОЛАЄНКО

ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПЕДАГОГА

У статті комунікативна діяльність розглядається як структурно-функціональний компонент педагогічної діяльності вчителя, аналізується взаємозв'язок педагогічної й комунікативної задач, розкриваються особливості процесу вирішення комунікативно-педагогічної задачі.

Ключові слова: *педагогічна діяльність, педагогічна задача, педагогічне спілкування, комунікативна діяльність вчителя, комунікативно-педагогічна задача.*

Постановка проблеми. Зміст педагогічної професії виявляється в педагогічній діяльності, спрямованої на передачу від старших поколінь молодшим накопичених людством культури й досвіду, створення умов для їхнього особистісного розвитку й підготовки до виконання певних соціальних ролей у суспільстві.

Суть професійної діяльності педагога в контексті сучасної парадигми освіти становить соціально-педагогічне й психологічне проектування освітніх процесів, що забезпечують становлення особистості дитини (Н. В. Кузьміна, С. Д. Максименко, А. К. Маркова, Л. М. Мітіна, О. В. Скрипченко й ін.).

Аналіз актуальних досліджень. У психолого-педагогічній літературі проблема педагогічного спілкування як комунікативної діяльності вчителя розглядається в різних контекстах: 1) у контексті категорії педагогічного процесу (В. О. Сластьонін, В. С. Селіванов, І. Ф. Харламов і ін.); 2) у контексті категорії педагогічної праці (І. О. Зимня, А. К. Маркова, Л. М. Мітіна й ін.); 3) у контексті категорії педагогічної діяльності (Н. В. Кузьміна, Н. В. Кухарєв, О. І. Щербаков та ін.).

© Сергій Ніколаєнко, 2012

При цьому в контексті категорії педагогічної діяльності подальшого уточнення вимагає поняття педагогічного спілкування як комунікативної діяльності, функціональне співвідношення педагогічних і комунікативних задач у структурі педагогічної діяльності, особливості розв'язання окремої комунікативно-педагогічної задачі.

Метою даного **дослідження** є психолого-педагогічний аналіз специфіки педагогічного спілкування у формі комунікативної діяльності в структурі педагогічної діяльності вчителя.

Виклад основного матеріалу. Сучасні автори визначають педагогічну діяльність як виховний і навчальний вплив учителя на учня, спрямований на його особистісний, інтелектуальний і діяльнісний розвиток, що є одночасно основою його саморозвитку й самовдосконалення. Професійно-педагогічна діяльність здійснюється в спеціально організованих суспільством освітніх установах: дошкільних закладах, школах, професійно-технічних училищах, середніх спеціальних і вищих навчальних закладах, установах додаткової освіти, підвищення кваліфікації й перепідготовки. Традиційно основними видами педагогічної діяльності, здійснюваними в цілісному педагогічному процесі, є виховна робота й викладання.

У сучасній психолого-педагогічній літературі представлений підхід, відповідно до якого в структурі педагогічної діяльності необхідно виділяти компоненти, що являють собою відносно самостійні функціональні види діяльності викладача (І. Ф. Ісаєв, І. О. Колесникова, Н. В. Кузьміна, Н. В. Кухарєв, В. С. Селіванов, В. О. Сластьонін, І. Ф. Харламов, Є. Н. Шиянов та ін.).

Так, розробляючи проблему педагогічної діяльності, Н. В. Кузьміна й Н. В. Кухарєв визначили таку функціональну структуру діяльності вчителя: 1) гностична діяльність; 2) проектувальна діяльність; 3) конструктивна діяльність; 4) організаторська діяльність; 5) комунікативна діяльність [4].

У роботі В. С. Селіванова в структурі педагогічної діяльності розрізняються такі функціональні види діяльності педагога: 1) діагностична; 2) орієнтаційно-прогностична; 3) організаторська; 4) інформаційно-пояснювальна; 5) аналітико-оцінна; 6) комунікативна. При цьому комунікативна діяльність розглядається як спільна діяльність педагога й учня, що включає такі сторони, як обмін інформацією, сприйняття й розуміння один одного, побудову міжособистісних відносин у процесі педагогічного спілкування [5].

Таким чином, у психолого-педагогічних дослідженнях педагогічної діяльності домінує підхід до виділення її компонентів як відносно

самостійних функціональних видів діяльності педагога. При цьому можна чітко розрізнити дві групи педагогічних функцій: цільові й організаційно-структурні. У цільову групу входять такі функціональні компоненти в структурі педагогічної діяльності, як орієнтаційна діяльність, інформаційна діяльність, мобілізаційна діяльність. В організаційно-структурну групу включаються такі функціональні компоненти в структурі педагогічної діяльності, як конструктивна діяльність, організаторська діяльність, гностична діяльність, комунікативна діяльність. Необхідно підкреслити, що педагогічне спілкування трактується як комунікативна діяльність, яка є найважливішим структурно-функціональним компонентом педагогічної діяльності вчителя.

Розглянемо особливості педагогічного спілкування як комунікативної діяльності. Сфера педагогічної праці належить до такого виду професійної діяльності, в якому провідну роль відіграє процес спілкування. Існують такі підходи до пояснення сутності феномену педагогічного спілкування: 1) як поведінки, представленої реакціями педагога та учнів (біхевіоризм); 2) як міжіндивідуальних контактів, виявлених та упорядкованих у ситуаціях, учасниками яких можуть бути вчитель та учні під час навчання (психоаналіз); 3) як міжособистісних взаємин, що створюють можливості для особистісного зростання (самоактуалізації) вчителя та учнів (гуманістична психологія); 4) як інструменту розвитку інтелектуальних умінь та навичок учня, формування його когнітивних структур, норм і цінностей (когнітивна психологія); 5) як системи взаємодій у процесі вироблення й зміни соціальних значень та ситуацій педагогом і учнями (інтеракціонізм).

На сьогодні в психолого-педагогічній літературі не існує однозначного трактування поняття педагогічного спілкування. Так, В. А. Кан-Калік та Г. О. Ковальов під професійно-педагогічним спілкуванням розуміють “систему прийомів і методів, що забезпечують реалізацію цілей і завдань педагогічної діяльності та організують, спрямовують соціально-психологічну взаємодію педагога й вихованців; змістом цієї взаємодії є обмін інформацією, міжособистісне пізнання, організація й регуляція взаємин за допомогою різних комунікативних засобів з метою здійснення виховного впливу, а також цілісна педагогічно доцільна самопрезентація особистості педагога в аудиторії; педагог виступає тут як активатор цього процесу, він організує його й управляє ним” [2, с. 10].

І. О. Зимня, визначаючи педагогічне спілкування, підкреслює: “Педагогічне спілкування є формою учбової взаємодії, співробітництва вчителя та учнів. Це аксиально-ретинальна, особистісно та соціально-орієнтована взаємодія. Педагогічне спілкування одночасно реалізує

комунікативну, перцептивну та інтерактивну функції, використовуючи при цьому всю сукупність вербальних, експресивних, символічних та кінетичних засобів" [1, с. 332].

І. М. Цимбалюк, у свою чергу, визначає педагогічне спілкування як взаємодію "суб'єктів педагогічного процесу, що здійснюється знаковими методами й спрямована на значущі зміни властивостей, стану, поведінки й особистісно-смислових цінностей партнерів" [7, с. 135]. Автор підкреслює: "Педагогічне спілкування є основною формою здійснення навчального процесу. Його продуктивність визначається насамперед цілями й цінностями спілкування, що мають бути прийняті всіма суб'єктами педагогічного процесу як імператив їх індивідуальної поведінки" [7, с. 135].

Отже, педагогічне спілкування є різновидом професійного спілкування, через який відбувається соціально-психологічна взаємодія вчителя з учнями. Призначення педагогічного спілкування полягає як у передачі суспільного й професійного досвіду (знань, умінь, навичок) від вчителя учням, так і в обміні особистісними розуміннями, пов'язаними з об'єктами, що вивчаються, і життям у цілому. Тому змістом такої взаємодії є обмін інформацією, здійснення виховних впливів, створення оптимальних умов для розвитку мотивації навчання школярів і забезпечення творчого характеру їх учбової діяльності тощо.

Розглянемо взаємозв'язок педагогічної діяльності й комунікативної діяльності вчителя через взаємозв'язок понять педагогічної задачі й комунікативної задачі. В. О. Кан-Калік і Г. О. Ковальов відзначають, що педагогічне спілкування є основним засобом, через який здійснюється реалізація завдань навчання й виховання стратегічних завдань педагогічної діяльності. При цьому автори простежують наступний зв'язок між педагогічними й комунікативними задачами: 1) для вирішення педагогічної задачі педагог обирає адекватну систему методів навчання й виховання; 2) система методів навчання й виховання практично реалізується через систему комунікативних задач, які й забезпечують педагогові реальний педагогічний вплив на учнів [3]. Іншими словами, "після вирішення загальної педагогічної задачі, вибору методів впливу ми повинні утворити на їхній основі комунікативну задачу для організації безпосереднього впливу" [3, с. 17].

В. О. Сластьонін також указує, що комунікативна задача є та ж педагогічна задача, але переведена на мову комунікації. У той же час комунікативна задача, відбиваючи мету педагогічної задачі, має допоміжний, інструментальний стосовно неї характер. Тому для організації

конкретного педагогічного впливу необхідно уявляти способи його комунікативної реалізації [6].

На думку І. О. Зимньої, при аналізі діяльності педагогічного спілкування в структурі педагогічної діяльності необхідно розмежовувати поняття педагогічної й власне комунікативної одиниць спілкування. При цьому авторка роз'ясняє: "Педагогічна задача пов'язана з освоєнням учнями певного навчального матеріалу (наприклад, пояснення, інтерпретації, систематизації цього матеріалу, організації вироблення узагальнених способів дій тощо), тоді як комунікативна задача – це відповідь на питання – як, якими засобами впливу на учнів це можна здійснити ефективніше. Тут же виникає питання про мовні дії, що реалізують певну комунікативну задачу в різних умовах педагогічного спілкування, до яких належить характер педагогічної ситуації й комунікативного акту" [1, с. 336].

Таким чином, комунікативна задача являє собою проблемну комунікативну ситуацію, вирішення якої необхідне для забезпечення ефективного вирішення педагогічної задачі. Рух системи комунікативних задач викликається постійною зміною педагогічних задач. При цьому найбільш складною проблемою є знаходження й побудова комунікативної задачі, що є адекватною стосовно педагогічної задачі. Тому педагогічна діяльність, яка пов'язана з вирішенням педагогічних задач, будується, в остаточному підсумку, за законами комунікативної діяльності.

Проаналізуємо деякі функціональні особливості системи комунікативних задач, які реалізуються педагогом у процесі комунікативної діяльності. Очевидно, що відповідно до таких типів педагогічних задач, як "дидактична задача" і "виховна задача", можуть бути відповідно виділені такі типи комунікативних задач, як "комунікативно-дидактична задача" і "комунікативно-виховна задача".

У структурі зазначених вище комунікативних задач прийнято також розрізняти загальні комунікативні задачі майбутньої діяльності, які, як правило, плануються заздалегідь, і поточні комунікативні задачі, що виникають у ході реальної педагогічної взаємодії.

Загальні комунікативні задачі бувають двох видів – оповідальні й спонукальні. Оповідання як загальна комунікативна задача представлено такими різновидами поточних комунікативних задач: власне оповідання, повідомлення, констатація, найменування, оголошення, перерахування, репліка, відповідь, повідомлення, рапорт тощо. Оповідальна інформація в структурі комунікативних задач існує в різних освітніх системах і не припускає безпосередньої зміни поведінки, хоча побічно сприяє цьому.

Сам характер повідомлення може бути різним: міра об'єктивності може варіюватися від "байдужного" тону викладу до включення в текст повідомлення досить явних елементів переконання. Варіант повідомлення задається комунікатором, тобто тією особою, від якої виходить інформація.

Спонукання як загальна комунікативна задача має такі різновиди поточних комунікативних задач: наказ, команда, вимога, попередження, погроза, заборона, виклик, застереження, пропозиція, заклик, порада, завдання, запрошення, прохання, умовляння, благання. Спонукальна інформація в структурі комунікативних завдань розрахована на те, щоб стимулювати якісь дії. Стимуляція, у свою чергу, може бути різною. Насамперед це може бути активізація, тобто спонукання до дії в заданому напрямку. У подальшому це може бути інтердикція, тобто спонукання, що не допускає, навпаки, певних дій, заборона небажаних видів діяльності. Нарешті, це може бути дестабілізація – неузгодженість або порушення деяких автономних форм поведінки або діяльності учня.

При цьому найбільше функціональне навантаження в процесі комунікативної діяльності педагога несуть наступні види комунікативних задач: повідомлення, переконання, спонукання, навіювання, схвалення, пояснення, спростування, доказ і питання [1, с. 340].

Технологія педагогічного спілкування буде розкрита неповно, якщо не охарактеризувати етапи вирішення окремої комунікативної задачі (як "окремої діяльності" за термінологією О. О. Леонтьєва). Дані етапи можуть бути представлені в такий спосіб: 1) орієнтування в умовах спілкування; 2) привернення уваги; 3) "зондування душі об'єкта"; 4) здійснення вербальної й невербальної комунікації; 5) організація зворотного змістовного й емоційного зв'язку.

На етапі орієнтування за умов спілкування відбувається складний процес "пристосування" загального стилю спілкування педагога до конкретних умов спілкування (уроку, заходу тощо). Подібна адаптація, як встановлено, спирається на такі психологічні компоненти: 1) усвідомлення педагогом власного стилю спілкування з учнями; 2) уявне відновлення попередніх особливостей спілкування в даному колективі – комунікативну пам'ять; 3) уточнення стилю спілкування в нових комунікативних умовах діяльності, виходячи з ситуації в класі й поточних педагогічних завдань; 4) конкретизація об'єкта спілкування, яким може бути клас, група дітей або окремих вихованців.

Етап привернення до себе уваги може бути реалізований різними прийомами. Виділяють такі варіанти: 1) мовний – вербальне спілкування з учнями; 2) пауза з активною внутрішньою вимогою уваги до

себе; 3) моторно-знаковий – апеляція до таблиць, наочних приладів, запис на дошці тощо; 4) змішаний варіант, що включає елементи трьох попередніх. Найчастіше використовується змішаний тип привернення уваги.

Продуктивне професійно-педагогічне спілкування вимагає ретельного "зондування душі об'єкта" (термін К. С. Станіславського). На цьому етапі педагог уточнює сформоване на попередніх стадіях уявлення про умови спілкування й можливі комунікативні задачі, намагається відчути рівень готовності аудиторії до негайного початку продуктивного спілкування.

Основним етапом вирішення комунікативної задачі є здійснення вербального спілкування. Успішність такого спілкування потребує наявності в педагога таких якостей: 1) гарної вербальної пам'яті; 2) умінь правильно відбирати мовні засоби, що забезпечують яскраве, виразне мовлення; 3) умінь логічно будувати виклад навчальної інформації; 4) умінь орієнтувати мовлення на співрозмовника; 5) високого рівня антиципації щодо тенденцій розвитку педагогічних ситуацій.

До засобів, що підвищують ефективність комунікативної взаємодії, відносять: 1) здатність до підлаштування "зверху й знизу" (добудування й прибудови); 2) фізичну мобільність; 3) ініціативність у спілкуванні; 4) здатність керувати спілкуванням; 5) володіння жестами, мімікою й пантомімікою; 6) підвищення (посилення) і зниження голосу або педагогічно доцільне інтонування. Необхідно підкреслити, що для вихованців часто важлива не сама по собі інформація, а той зміст, що вкладає в неї педагог, його ставлення до повідомлюваних фактів. Ось чому педагог завжди повинен мати на увазі можливість прочитання підтексту й свідомо використовувати цю особливість інформації, що передається учню.

Заключний етап вирішення комунікативної задачі – це організація змістовного й емоційного зворотного зв'язку. Змістовний зворотний зв'язок подає інформацію про рівень засвоєння учнями навчального матеріалу. Він здійснюється за допомогою фронтального й оперативного індивідуального опитування, періодичної постановки питань на з'ясування розуміння й аналізу виконаних завдань.

Емоційний зворотний зв'язок установлюється педагогом через відчуття настрою класу на даному уроці або заході, зрозуміти який можна тільки за поведінкою учнів, виразом їхніх облич, за окремими репліками та емоційними реакціями.

Змістовний зворотний зв'язок у єдності з емоційним зворотним зв'язком дає педагогові інформацію про рівень сприйняття матеріалу й пізнавально-моральну атмосферу проведеного заняття.

Висновки. Таким чином, у психолого-педагогічних дослідженнях педагогічної діяльності домінує підхід до виділення її компонентів як відносно самостійних функціональних видів діяльності педагога. При цьому педагогічне спілкування трактується як комунікативна діяльність, що є найважливішим структурно-функціональним компонентом педагогічної діяльності вчителя. Комунікативно-педагогічна діяльність реалізується за допомогою вирішення комунікативних задач. Комунікативна задача є та ж педагогічне задача, але переведена на мову комунікації. У той же час комунікативна задача, відбиваючи задачу педагогічну, має допоміжний, інструментальний стосовно неї характер. Етапи вирішення окремої комунікативної задачі можуть бути представлені в такий спосіб: 1) орієнтування в умовах спілкування; 2) привернення уваги учнів; 3) "зондування душі об'єкта"; 4) здійснення вербальної й невербальної комунікації; 5) організація зворотного змістовного й емоційного зв'язку.

Література

1. Зимняя И. А. Педагогическая психология : учебник для вузов / И. А. Зимняя. – [2-е изд., доп., испр. и перераб]. – М. : Логос, 2000. – 384 с.
2. Кан-Калик В. А. Педагогическое общение как предмет теоретического и прикладного исследования / В. А. Кан-Калик, Г. А. Ковалёв // Вопросы психологии. – 1985. – № 4. – С. 9–16.
3. Кан-Калик В. А. Учителю о педагогическом общении : книга для учителя / В. А. Кан-Калик. – М. : Просвещение, 1987. – 190 с.
4. Кузьмина Н. В. Психологическая структура деятельности учителя / Н. В. Кузьмина, Н. В. Кухарев. – Гомель : Изд-во Гомельского гос. университета, 1996. – 57 с.
5. Селиванов В. С. Основы общей педагогики: теория и методика воспитания / В. С. Селиванов ; [под ред. В. А. Сластенина]. – М. : Академия, 2000. – 336 с.
6. Сластенин В. А. Педагогика : учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / В. А. Сластенин, И. Ф. Исаев, Е. Н. Шиянов ; [под ред. В. А. Сластенина]. – М. : Академия, 2002. – 576 с.
7. Цимбалюк І. М. Психологія спілкування : навчальний посібник / І. М. Цимбалюк. – К. : Професіонал, 2004. – 304 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Nikolaienko Sergii. Psycological and pedalogical analisis of teacher communication.

In the article communicative activities are considered as structural and functional components of the teacher's pedagogical activities, the relationship of pedagogical and communicative tasks are analyzed, features of the solution process communicative and pedagogical tasks are revealed.

Keywords: *pedagogical activity, pedagogical tasks, pedagogical communication, communicative activities of teacher communicative pedagogical task.*

УДК 159.99

Сергій НІКОЛАЄНКО, Світлана НІКОЛАЄНКО

ПРОБЛЕМА СПІЛКУВАННЯ ЯК ДІЯЛЬНОСТІ

У статті розглядається спілкування як самостійний вид людської діяльності. При цьому аналізуються сутнісні характеристики, структурні компоненти, технологія мовної комунікативної діяльності.

Ключові слова: *діяльність, спілкування, комунікативна діяльність, мовна комунікативна діяльність.*

Постановка проблеми. Проблема спілкування є однією з найважливіших і складних у психології. Спілкування являє собою процес взаємодії особистостей і соціальних груп, в якому передається й засвоюється соціальний досвід, відбувається зміна структури й сутності взаємодіючих суб'єктів, формується різноманітність людських індивідуальностей, здійснюється соціалізація особистості (І. О. Зимня, О. О. Леонтьєв, М. С. Каган).

Аналіз актуальних досліджень. Спілкування є предметом вивчення багатьох наук. Для зручності аналізу дослідники як самостійні підходи до спілкування виділяють логіко-гносеологічний, функціонально-лінгвістичний, комплексно-сполучний і загальнопсихологічний підходи (Л. П. Буєва, Н. П. Ерастов, М. С. Каган, О. О. Леонтьєв, Б. Ф. Ломів та ін.).

У логіко-гносеологічному плані спілкування розглядається як особливий вид пізнавально-практичної діяльності людей, спрямованої на адекватне відбиття дійсності, здійснюване за певних умов з певними цілями й за допомогою певних засобів (О. М. Леонтьєв, М. І. Лісіна, В. М. Соковнін).

Основним засобом спілкування є мова. Тому вивчення її змісту, форм, видів, можливостей і норм становить найважливішу проблему теорії спілкування. Ці аспекти спілкування є предметом вивчення у функціонально-лінгвістичному підході до спілкування (М. П. Єрастов, І. О. Зимня, О. О. Леонтьєв).

Психологічний аналіз спілкування починається там, де використовуються психологічні методи дослідження, а спостережувані факти фіксуються у термінах психології як науки й розглядаються в зіставленні з уже відомими психологічними закономірностями.

У практиці наукового аналізу широке розповсюдження одержали різні варіанти сполучень психологічного підходу до спілкування з підходами до нього з боку інших наук (соціології, філософії, фізіології, медицини, педагогіки та ін.). Комплексні підходи утворюють єдиний сплав або комплекс психологічних і непсихологічних концепцій (наприклад,

© Сергій Ніколаєнко, Світлана Ніколаєнко, 2012

соціально-психологічна й психолінгвістична теорії спілкування), інші залишаються звичайними сполученнями (наприклад, психофізіологічна й медико-психологічна теорія спілкування).

У кожному з цих підходів є своя специфіка, свої проблеми. Але в цілому ці підходи спираються на загальнопсихологічний аналіз спілкування як явища психічної активності. Тому подальшого психологічного вивчення потребує проблема співвідношення категорій діяльності й спілкування з загально-психологічної точки зору.

Метою даного **дослідження** є уточнення специфічних особливостей спілкування як мовної комунікативної діяльності в контексті категорії діяльності.

Виклад основного матеріалу. У психології відсутнє загальноприйняте визначення спілкування. Як правило, даються описові визначення, що вказує на основні функції або сторони спілкування. Так, Б. Д. Паригін відзначає, що спілкування – це "складний і багатогранний процес, що може виступати в той саме час і як процес взаємодії індивідів, і як інформаційний процес, і як ставлення людей одне до одного, і як процес взаємовпливу один на іншого, і як процес співпереживання й взаємного розуміння один одного" [9, с. 178].

Людське спілкування може розглядатися не тільки як акт усвідомленого, раціонально оформленого мовного обміну інформацією, але й як безпосереднього емоційного контакту між людьми. Воно різноманітне як за змістом, так і за формою прояву. Спілкування може варіюватися від високих рівнів духовного взаємопроникнення партнерів до самих згорнутих і фрагментарних контактів [11].

У процесі аналізу проблеми спілкування визначені такі аспекти її вивчення: 1) інформаційно-комунікативний (спілкування розглядається як вид особистісної комунікації, в ході якої здійснюється обмін інформацією); 2) інтеракційний (спілкування аналізується як взаємодія індивідів у процесі кооперації); 3) гносеологічний (людина розглядається як суб'єкт і об'єкт соціального пізнання); 4) аксіологічний (спілкування вивчається як обмін цінностями); 5) нормативний (виявляються місце й роль спілкування в процесі нормативного регулювання поведінки індивідів); 6) семіотичний (спілкування описується, з одного боку, як специфічна знакова система, а з другого боку – як посередник у функціонуванні різних знакових систем); 7) соціально-практичний (спілкування розглядається як обмін діяльністю, здібностями, уміннями й навичками) [4].

У різних визначеннях спілкування розглядається не тільки як "процес", як "умова здійснення різних форм життєдіяльності людини", як "засіб досягнення різних цілей і задоволення різних потреб", але й як *"самостійна комунікативна діяльність"*. При цьому виділення певних

аспектів спілкування залежить від вихідних теоретичних позицій авторів і конкретних дослідницьких завдань. Так, В. М. Соковнін трактує спілкування як складний і багатогранний процес, що виступає як: 1) взаємодія людей; 2) атрибут інших видів людської діяльності; 3) інформаційний процес; 4) ставлення людей один до одного; 5) взаємовплив людей; 6) взаємне переживання; 7) взаємне розуміння; 8) вид самостійної людської діяльності [10].

Опосередкованість людської діяльності спілкуванням має загальний характер. Це знайшло своє відбиття в принципі "єдності спілкування й діяльності", що у вітчизняній психології є одним з основних і загальновизнаних (Г. М. Андрєєва, М. С. Каган, Б. Ф. Ломов, В. М. Соковнін та ін.).

Не зупиняючись на обговоренні неоднозначності інтерпретації спілкування як самостійної категорії (Б. Ф. Ломів) або як діяльності (О. О. Леонтьєв), підкреслимо тільки основне для даного розгляду положення – нерозривність зв'язку діяльності й спілкування.

Як відзначає Г. М. Андрєєва, характер цього зв'язку інтерпретується щонайменше потрійно: 1) як дві сторони соціального буття людини; 2) як сторона діяльності; 3) як вид діяльності. При цьому усередині третьої точки зору розрізняються два різновиди: у першому різновиді спілкування розуміють як комунікативну діяльність або діяльність спілкування, що виступає самостійно на певному етапі онтогенезу; у другому – спілкування в загальному плані розуміють як один із видів діяльності (мається на увазі насамперед мовна діяльність), і щодо неї виявляються всі елементи, властиві діяльності взагалі (потреби, мотиви, мета, дії, операції та ін.) [2].

Справедливо підкреслюючи важливість "найголовнішого – безсумнівного зв'язку між діяльністю й спілкуванням", сама Г. М. Андрєєва пропонує "найбільш широке розуміння зв'язку спілкування й діяльності, коли спілкування розглядається і як сторона спільної діяльності (оскільки сама діяльність не тільки праця, але й спілкування у процесі праці), і як її своєрідний дериват" [2, с. 92]. Таке широке розуміння зв'язку спілкування й діяльності відповідає, на думку авторки, широкому розумінню самого спілкування "як найважливішої умови присвоєння індивідом досягнень історичного розвитку людства чи то на мікрорівні, у безпосередньому оточенні, чи то на макрорівні, у всій системі соціальних зв'язків" [2, с. 92–93].

Таким чином, всі наявні визначення спілкування, з погляду завдань нашого дослідження, можуть бути умовно поділені на два класи: 1) спілкування як самостійний вид людської діяльності; 2) спілкування як не діяльність (процес, засіб, умова здійснення інших людських діяльностей).

Розглянемо проблему спілкування в контексті категорії предметної діяльності. У вітчизняній психології широке розповсюдження й визнання одержало трактування спілкування як діяльності. Спілкування розглядається як один із "видів діяльності", як "діяльність спілкування", "комунікативна діяльність" тощо.

У цьому зв'язку на процеси спілкування дослідниками поширюються теоретичні схеми, що сформувалися при вивченні предметно-практичної діяльності або деяких інших її форм.

У результаті морфологічного аналізу діяльності М. С. Каган запропонував розрізняти такі види діяльності: перетворювальну, пізнавальну, ціннісно-орієнтаційну, комунікативну діяльність (спілкування) [4]. Своєрідність спілкування як особливого виду людської діяльності, за М.С. Каганом, полягає в наступному: "Спілкування – це *практична* діяльність, тому що контакти між людьми припускають втілення переданої інформації в тій або іншій системі знаків, які її матеріалізують, об'єктивують, щоб передати реципієнтам" [4, с. 84]. При цьому акт спілкування відбувається тоді, "коли людина, що вступає в контакт з іншою людиною, бачить у ній собі подібну й собі рівну, тобто суб'єкта, і тому розраховує на *активний зворотний зв'язок*, на обмін інформацією, а не на однобічне її відправлення або зняття її з об'єкта" [4, с. 82].

М.С. Каган справедливо стверджує, "що *діяльність* людини не слід зводити до її *предметної діяльності*, і тоді спілкування природно впишеться в різнобічні прояви людської діяльності" [4, с. 82].

Б. Г. Ананьєв розглядає спілкування поряд з працею й пізнанням як три основні види людської діяльності [1, с. 322]. Автор пише: "Пізнання й спілкування є … основними формами діяльності індивідуальної людини із самого початку формування її особистості, за допомогою яких здійснюється соціальна детермінація багатьох сторін її психічного розвитку" [1, с. 171].

О. М. Леонтьєв вважає спілкування й працю двома основними видами людської діяльності. Він відзначає: "Спілкування … з самого початку має характерну для людської діяльності структуру опосередкованого процесу, але в ранніх, зародкових своїх формах воно опосередковано не словом, а предметом" [6, с. 368].

М. І. Лісіна використовує поняття "спілкування" як синонім поняття "комунікативна діяльність" [7]. Аналізуючи спілкування з позицій категорії діяльності, В. М. Соковнін відзначає, що "комунікація є одним з видів людської діяльності, що сприяє задоволенню матеріальних і духовних потреб людей" [10, с. 63].

І. О. Зимня аналізує і спілкування, і діяльність у контексті категорії взаємодії. При цьому спілкування визначається авторкою як "специфічна форма взаємодії людей у процесі реалізації їхньої суспільно-комунікативної діяльності" [3, с. 143]. У цьому визначенні важливими є такі моменти: 1) "взаємодія" виступає як загальна категорія, в межах якої визначаються такі, більш часткові категорії, як "діяльність" і "спілкування"; 2) суспільно-комунікативна діяльність трактується як форма соціального буття людини; 3) реалізація суспільно-комунікативної діяльності може здійснюватися різними засобами (вербальними, кінетичними, образотворчими, символічними та ін.); 4) вербальне спілкування є основною формою соціальної взаємодії людей у процесі реалізації їхньої суспільно-комунікативної діяльності; 5) вербальне спілкування реалізується мовною діяльністю партнерів по спілкуванню; 6) у безпосередньо усному спілкуванні мовна діяльність реалізується у формах говоріння й слухання; 7) в опосередкованому письмовому спілкуванні мовна діяльність реалізується у формах читання й листування. При цьому автор визначає мовну діяльність як "активний, цілеспрямований, опосередкований мовою засіб (спосіб) взаємодії людей з метою обміну інформацією. Мовна діяльність може бути "вплетена" в інші форми діяльності людини, але вона може бути й самостійною діяльністю з метою задоволення тієї або іншої потреби" [3, с. 146–147].

О. О. Леонтьєв визначає діяльність спілкування як "цілеспрямовані й мотивовані процеси, які забезпечують взаємодію людей у колективній діяльності, які реалізують суспільні й особистісні, психологічні відносини й специфічні засоби, що використовують насамперед мову" [5, с. 124].

Характеризуючи істотні ознаки діяльності спілкування, О. О. Леонтьєв відзначає, що характерними рисами спілкування як діяльності є, по-перше, його *інтенціональність* як наявність специфічної мети, самостійної або підпорядкованої іншим цілям; наявність специфічного мотиву; по-друге, його *результативність* як міра збігу досягнутого результату з наміченою метою; по-третє, *нормативність*, що виражається насамперед у факті обов'язкового соціального контролю за протіканням і результатами акту спілкування.

Аналізуючи генезис діяльності спілкування, О. О. Леонтьєв відзначає, що вона виникає як самостійна діяльність на відносно пізньому етапі історичного розвитку спілкування, а саме тоді, коли стає можливим здійснення мовної дії, не обов'язково "вплетеної" у взаємодію, і не безпосередньо колективного спілкування.

Згідно з О. О. Леонтьєвим про діяльність спілкування стосовно до мовного спілкування доцільно говорити, коли ми стикаємося з мовними

діями, що мають самостійну мету (підпорядковану загальній меті діяльності) і самостійну мотивацію, що не збігається з домінуючою мотивацією немовної діяльності. Автор підкреслює, що мовна діяльність є спеціалізованим вживанням мовлення для спілкування, окремим випадком діяльності спілкування.

В. М. Соковнін також відзначає: "З позицій теорії діяльності … необхідно розглядати не тільки мовну комунікацію, але й усе людське спілкування. Спілкування постає як один із найбільш динамічних суспільних процесів і має іманентно-діяльнісний характер. Мовна діяльність, як реалізована система цілеспрямованих мовних дій, є найважливішою структурною частиною комунікативної діяльності" [10, с. 64].

О. О. Леонтьєв виділяє таку систему критеріїв, за якими відбувається класифікація видів діяльності спілкування: 1) орієнтованість діяльності спілкування; 2) психологічна динаміка діяльності спілкування; 3) семіотична спеціалізація діяльності спілкування; 4) ступінь опосередкованості діяльності спілкування. За критерієм орієнтованості автор розрізняє соціально-орієнтоване й особистісно-орієнтоване спілкування [5, с. 121–132].

За критерієм психологічної динаміки спілкування автор виділяє можливі зміни в партнера по спілкуванню в когнітивній, ціннісно-мотиваційній, процесуально-діяльнісній сферах.

За критерієм семіотичної спеціалізації спілкування розрізняються матеріальне, значеннєве й знакове спілкування. При цьому усередині знакового спілкування розрізняється мовне (вербальне) і немовне (невербальне) спілкування.

За критерієм ступеня опосредкованості спілкування автором виокремлюються різні види соціальних "дистанцій", що відділяють комунікатора від реципієнта. Перші два критерії характеризують домовне орієнтування й планування спілкування, а останні два – процеси спілкування й використовувані в цьому процесі засоби.

Спираючись на концепцію діяльності О. М. Леонтьєва і його підхід до спілкування як діяльності, М. І. Лісіна визначила такі основні структурні компоненти комунікативної діяльності: 1) предмет спілкування – це інша людина, партнер по спілкуванню як суб'єкт; 2) потреба в спілкуванні, яка міститься в прагненні людини до пізнання й оцінки інших людей, а через них і з їхньою допомогою – до самопізнання, до самооцінки; 3) комунікативні мотиви – це те, заради чого реалізується спілкування; 4) дії спілкування – це одиниці комунікативної діяльності, цілісний акт, адресований іншій людині; 5) завдання спілкування – це та мета, на досягнення якої в конкретній комунікативній ситуації спрямовані різноманітні дії в процесі спілкування; 6) засоби спілкування – це ті

операції, за допомогою яких виконуються дії спілкування; 7) продукт спілкування – це утворення матеріального й духовного характеру, що постають як результат спілкування [7].

Процес комунікативної діяльності будується як "система сполучених актів". Кожний такий "сполучений акт" – це взаємодія двох суб'єктів, двох наділених здатностями до ініціативного спілкування людей. На думку Б. Ф. Ломова, у цьому проявляється діалогічність комунікативної діяльності, а діалог може розглядатися як спосіб організації "сполучених актів". Таким чином, діалог – це реальна одиниця комунікативної діяльності. У свою чергу, елементарними одиницями діалогу є дії висловлення й слухання [8, с. 249].

Однак у практиці комунікативної діяльності особистість відіграє роль не просто суб'єкта спілкування, але й суб'єкта-організатора комунікативної діяльності іншого суб'єкта. Таким суб'єктом може стати окрема особистість, мала група або велика група. Спілкування особистості як суб'єкта-організатора з іншою людиною визначається як міжособистісний рівень комунікативної діяльності, а спілкування з малою групою – як індивідуально-груповий рівень комунікативної діяльності, спілкування з великою групою – як індивідуально-масовий рівень комунікативної діяльності. У єдності цих трьох рівнів і розгортається комунікативна діяльність особистості. Ця єдність забезпечується тим, що всі рівні комунікативної взаємодії ґрунтуються на єдиному особистісно-діяльнісному організаційно-методологічному підході до соціальної практики особистості.

Діяльнісний підхід стосовно комунікативної технології означає насамперед трактування її процесів як організацію й керування формуванням системи соціальних позицій, поглядів, оцінок тощо. Це досягається в трьох основних комунікативних формах: а) монологічній, де переважають комунікативні дії висловлення особистості як суб'єкта – організатора дій слухання інших суб'єктів – учасників спілкування; б) діалогічній, в якій суб'єкти взаємодіють і взаємно активні, взаємно ініціативні; в) полілогічній, де організується багатобічне спілкування, що найчастіше має характер своєрідної боротьби за оволодіння комунікативною ініціативою й пов'язане з прагненням максимально ефективної її реалізації [8, с. 249].

Комунікативна діяльність (діяльність спілкування) може бути також розглянута як процес послідовного розгортання дій, кожна з яких спрямована на вирішення конкретного завдання й може бути реалізована як деякий "крок" у напрямку до кінцевої мети спілкування. Тому комунікативна діяльність як процес являє собою систему елементарних актів.

На думку В. М. Соковніна, процес спілкування як діяльності має таку структуру: 1) програмування мети спілкування й шляхів її досягнення; 2) вербальну й невербальну комунікацію, що виконує програму; 3) контроль над протіканням власної комунікативної поведінки; 4) корекцію власної комунікативної поведінки; 5) контроль за комунікативними вчинками інших осіб, що беруть участь у даному акті спілкування; 6) звірення результатів акту комунікації з програмою; 7) корегування програми для подальших комунікативних актів [10, с. 63].

Процес комунікативної діяльності може бути поданий також у вигляді наступного ланцюга взаємозалежних комунікативних дій: 1) вхід суб'єкта спілкування в комунікативну ситуацію; 2) оцінка суб'єктом спілкування характеру комунікативної ситуації (сприятлива, несприятлива тощо); 3) орієнтація в комунікативній ситуації; 4) вибір іншого суб'єкта як партнера для можливої взаємодії; 5) постановка комунікативного завдання, виходячи з особливостей ситуації спілкування; 6) підхід до суб'єкта взаємодії; 7) підлаштування до суб'єкта-партнера по взаємодії; 8) привернення суб'єктом-ініціатором уваги суб'єкта-партнера; 9) оцінка емоційно-психологічного стану суб'єкта-партнера й виявлення ступеня його готовності до вступу у взаємодію; 10) налаштування суб'єкта-ініціатора на емоційно-психологічний стан суб'єкта-партнера; 11) вирівнювання емоційно-психологічних станів суб'єктів спілкування, формування загального емоційного стану спілкування; 12) комунікативний вплив суб'єкта-ініціатора спілкування на суб'єкта-партнера; 13) оцінка суб'єктом-ініціатором реакції суб'єкта-партнера на вплив; 14) стимулювання "відповідного ходу" суб'єкта-партнера; 15) "відповідний хід" суб'єкта-партнера по спілкуванню. З ланцюга названих вище комунікативних дій і організується акт діяльності спілкування [11].

Варто підкреслити, що для виникнення акту спілкування потрібна ініціатива. Суб'єкт спілкування, що бере цю ініціативу на себе, називається "суб'єкт-ініціатор", а суб'єкт, що цю ініціативу приймає, визначається як "суб'єкт-партнер". Отже, кожний акт визначається: а) суб'єктом – ініціатором спілкування; б) суб'єктом, якому адресована ініціатива; в) нормами, за якими організується спілкування; г) цілями, які переслідують учасники спілкування; д) ситуацією, в якій відбувається взаємодія.

Висновки. Таким чином, людське спілкування в межах діяльнісного підходу трактується як самостійний вид людської діяльності. У цьому зв'язку на процеси спілкування можуть поширюватися теоретичні схеми, які вже сформувалися при вивченні різних форм предметно-практичної діяльності. Формою комунікативної діяльності є мовна

комунікація. Мовна комунікативна діяльність характеризується інтенціональністю, результативністю, нормативністю. Основними структурними компонентами мовної комунікативної діяльності є: предмет спілкування, потреба в спілкуванні, комунікативні мотиви, дії спілкування, завдання спілкування, засоби спілкування, продукт спілкування. При цьому мовна комунікативна діяльність будується як система "сполучених актів", в якій необхідно розрізняти позиції суб'єкта-ініціатора й суб'єкта-партнера. Комунікативна технологія в мовній комунікативній діяльності реалізується в монологічній, діалогічній і полілогічній формах.

Література

1. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – М. : Высшая школа, 1969. – 384 с.
2. Андреева Г. М. Социальная психология : учебник / Г. М. Андреева. – [2-е изд., доп. и перераб.]. – Москва : Изд-во МГУ, 1988. – 432 с.
3. Зимняя И. А. Психологические аспекты организации устного пропагандистского общения и формирование социалистической личности / И. А. Зимняя // Прикладные проблемы социальной психологии. – М. : Наука, 1983. – С. 146–147.
4. Каган М. С. Мир общения : Проблема межсубъектных отношений / М. С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 319 с.
5. Леонтьев А. А. Деятельность и общение / А. А. Леонтьев // Вопросы психологии. – 1979. – № 1. – С. 121–132.
6. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики / А. Н. Леонтьев. – [4-е изд.]. – М. : Изд-во МГУ, 1981. – 584 с.
7. Лисина М. И. Генезис форм общения у детей / М. И. Лисина // Принцип развития в психологии. – М. : Наука, 1978. – С. 268–294.
8. Ломов Б. Ф. Общение как проблема общей психологии / Б. Ф. Ломов // Методологические проблемы социальной психологии. – М. : Наука, 1975. – С. 124–135.
9. Парыгин Б. Д. Основы социально-психологической теории / Б. Д. Парыгин. – М. : Мысль, 1971. – 352 с.
10. Соковнин В. М. О природе человеческого общения: опыт философского анализа / В. М. Соковнин. – [Изд. 2-е, испр. и доп.]. – Фрунзе : Мектеп, 1974. – 146 с.
11. Станкин М. И. Психология общения : курс лекций / М. И. Станкин. – М. : Московский психолого-социальный институт ; Воронеж : Издательство НПО "МОДЭК", 2000. – 304 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Nikolaienko Sergii, Nikolaienko Svitlana. The problem of communication as activity.

In this paper we consider communication as a separate species of human activity. At the same time we analyzed the essential characteristics, structural components, the technology of voice communication activities.

Keywords: *activities: communication, communicative activities, communicative language activities.*

УДК 130.2:004

Сергій ПОЧАТКО, Тетяна ПОЧАТКО

ЕМПІРИЧНА ПОДОБА ДІЙСНОСТІ ТА КОМП'ЮТЕРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ (КОМП'ЮТЕРНЕ ВІДМЕЖОВУВАННЯ ВІД "МИРСЬКОГО" ЖИТТЯ)

У статті аналізуються основні тенденції культурологічного, технологічного, соціального світосприйняття, які мають велике значення для визначення рівня соціальної відчуженості сучасної людини за умов зростання ролі комп'ютерних симулякрів. На основі традиційного лінгвістичного і філософського порівняльного аналізу таких понять, як "віртуальна реальність", "комп'ютерна реальність", "дійсність", на гіпотетичному рівні визначається важливість подальшої онтологічної характеристики схожих категорій на емпіричному рівні досліджень у майбутньому.

Ключові слова: *дійсність, комп'ютерна реальність, емпірична подоба, симуляція, віртуальна реальність, симулякр, схима, мантійне чернецтво, велика схима.*

Постановка проблеми. Важливість використання традиційного лінгвістичного та філософського поглядів на феномен комп'ютерного відмежування від "мирського" життя дозволяє не лише глибше зрозуміти його в семантичному плані, але і зробити деякі гіпотетичні передумови подібності логік еволюції "реального" суспільства та еволюції "віртуального" співтовариства (далі – гіпотетичність подібності еволюцій).

Завдяки відповідному аналізу деяких культурних, технологічних та світоглядних тенденцій сьогоднішнього світу, можна буде гіпотетично виявити місце людини у світі інформаційних потоків та її ролі в проникненні комп'ютерних симулякрів [1] у таку здійснену реальну категорію, як дійсність [2].

Гносеологічні аспекти дійсності та комп'ютерної реальності вимагають від нас їх порівняльного аналізу як на емпіричному, так і на теоретичному рівнях. Сучасні загальні тенденції глобалізації суспільства ведуть до розгляду більш окремих, але не менш важливих, питань, які відносяться практично до всіх сфер нашого життя.

Аналіз актуальних досліджень. Сучасний різновид інтернетної самітності людей як втеча від реальності не має всіх тих рис, що були притаманні середньовічній схоластиці, хоча йому повністю притаманні її основні постулати. Синтез християнського (католицького) богослов'я та логіки Арістотеля поступово переорієнтовувались у зворотному напрямку від актуальної діючої сили до поняття "virtus". Інакше кажучи, поодинокі та тимчасові події стають абсолютними сутностями, які

© Сергій Початко, Тетяна Початко, 2012

повністю керують нашими спонуканнями. Певно, Фомі Аквінському [11] варто було б опинитися в сучасних реаліях, щоб дати відповідь на одну з ключових проблем середньовічної філософії – співіснування душі мислячої, душі тваринної, душі рослинної. Іоанну Дунсу Скотту [15, p. 109–128], опинись той у сучасній системі цінностей людини, вдалося б подолати те незбагненне, що роз'єднує формально єдину реальність від нашого безкінечно невпорядкованого досвіду його концепції реальності. Генетична космологія Д. Скотта, яка отримала більш повний розвиток ідей його співвітчизника XIX століття Герберта Спенсера та інших послідовників, завдяки "virtus" змогла набути цілком конкретного типу у формі фізичного поняття до позначення елементарних об'єктів – віртуальних часток. Епітет "віртуальна реальність" для подібного позначення тривимірних макромоделей реальності за допомогою комп'ютера був застосований у Масачусетському технологічному інституті у 70-х роках XX століття [16].

Сучасне поняття віртуальності до кінця 70-х років XX ст. у тлумачних словниках іншомовних слів трактувалось як щось можливе – таке, що може чи має з'явитися за певних умов. Так, у словнику іншомовних слів за редакцією С. М. Локшиної можна прочитати таке: "Віртуальний [від лат. – *virtualis*] – можливий; такий, що може проявитися; який повинен проявитися" [7, с. 49]. У цьому випадку цікаво спостерігати семантичну трансформацію цього поняття в реальні категорії. У словнику подається такий приклад використання поняття віртуальність: "Віртуальна довжина – зал. умовна довжина горизонтального шляху, на проходження якого витрачається така ж робота (стільки ж часу, пального), як на дійсній ділянці з усіма підйомами". На цьому ж прикладі ми можемо спостерігати ще одне семантичне трактування віртуальності – умовність дії. Проте якщо співвіднести з тим, як цей термін розуміють та сприймають зараз, можемо сказати, що він з'явився завдяки Жарону Ланьє [3] наприкінці 70-х років XX ст.

Зараз, на жаль, ми лише можемо говорити про "віртуальну реальність" як про своєрідну метафору, досить далеку від наукового трактування. Однак не враховувати це явище під час подальших наукових розробок наших концепцій, пов'язаних із різноманітними комп'ютерними та технологічними змінами в нашому постмодерністському інформаційному суспільстві, зважаючи на їх взаємовплив на людину, ми не можемо. Поки що це – лише непряме повідомлення у вигляді історії чи образного вираження, яке використовує порівняння – симуляцію реальності, це мовленнєвий зворот, що складається з використовуваного поняття "віртуальність" у переносному значенні на основі зовнішньої аналогії з "реальністю", подібністю, порівняно з поведінкою людини в новій суспільній формації.

Метою цієї **статті** є розгляд основних, на наш погляд, питань щодо емпіричної подоби дійсності та комп'ютерної реальності. Використовуючи комплексний мовний, культурологічний та деякі філософські аспекти дійсності, ми спробували поєднати в статті різні погляди на цю проблему в єдиний емпіричний комплекс сучасного сприйняття "дійсності та комп'ютерної реальності".

Автори намагаються звернути увагу на ті питання, які на емпіричному рівні нам відомі щодо сучасного етапу розвитку суспільства й піддаються детальному розгляду, в плані їх подальшого дослідження на гіпотетичному рівні, для визначення онтологічних категорій "симіліративність" – "аффінітивність" дійсності та комп'ютерної реальності.

Виклад основного матеріалу. Два терміни, які характеризують дійсність – "симіліративність" та "аффінітивність", ми вводимо в цю статтю для більш точної характеристики емпіричної подібності дійсності та комп'ютерної реальності. Через те, що поняття "подібність" – більш універсальне в нашому випадку та містить у собі онтологічні (узагальнені) характеристики, ми спробуємо за їх допомогою описати й припустити, чим подібне те, що ми бачимо на екрані монітора, і те, що є в дійсності. Ці два терміни вводяться нами для більш чіткої дефініції двох характеристик подібності – зовнішнього та внутрішнього світогляду сучасної людини. На наш погляд, це дуже важливо при подальшому розгляді теми нашої статті.

Спочатку розглянемо поняття "симіліративність" та "аффінітивність". Поняття "симіліративність" сприймається нами як найкращий термін для опису зовнішньої подібності. У Кембриджському словнику значення слова "similarity" подається як "looking or being almost, but not exactly, the same" для класичної англійської мови, та як "the state of being almost the same, or a particular way in which something is almost the same" для американського варіанта англійської мови [13]. Американський варіант трактування цього поняття розширюється таким доповненням, як "специфічна подібність", тобто щось одне може дуже сильно, через певні особливі ознаки, нагадувати дещо інше, але за своєю сутністю зовсім відрізнятися від першого.

Розглянемо з лінгвістичної точки зору друге, введене нами поняття – "аффінітивність". Відповідно до названого словника, класичне англійське значення подається як "a liking or sympathy for someone or something. Especially because of shared characteristics", а в американському варіанті – як "a close similarity between two things, or an attraction or sympathy for some or something, esp. because of shared" [13].

Особливо хотілося б акцентувати увагу на походженні цих слів та часові їх появи. На одному з етимологічних сайтів, який користується

найбільшою довірою в західному науковому світі, – Online Etymology Dictionary [14] – ми знаходимо, що слово “similarity” потрапляє в ужиток з 1660 р. від французької мови як форма розширення зі старолатинського “semol”, яке, у свою чергу, має відношення до етимології протоіндоєвропейського варіанта “sem”/”som” (порів. суч. англ. сл. “same”).

Для порівняння: слово “affinity” з’являється в ужитку англійської мови з 1300 р. як термін, який передає поняття “кровного споріднення”, як фігуральне поняття, яке з 1610 р. використовується в хімії, філології і т.д. у значенні “природна, натуральна привабливість”.

Цікаво звернути увагу і на те, що час появи цих понять у їх повному семантичному вигляді збігається з періодом розвитку філософії Нового часу у Західній Європі в XVII–XVIII століттях. Цей період характеризується становленням капіталізму, дуже активним розвитком науки та техніки, формуванням експериментально-математичного світогляду. У цей час наукової революції з’являється цілий ряд видатних філософів і вчених, таких як Френсіс Бекон, Томас Гоббс, Рене Декарт, Блез Паскаль, Бенедикт (Барух) Спіноза, Готфрід Вільгельм Лейбніц, Девід Г’юм та ін. Поява цих термінів збігається з перехідним періодом від епохи Відродження до епохи Просвітництва та є початком епохи лінгвістичного історизму, тобто епохи сучасної лінгвістики.

Не зайвим було б звернути увагу на збіг періоду появи терміна “affinity” (1300 р.) з появою мовленнєвої діахронії – насамперед наступності романських мов стосовно латини, історичні та соціальні ознаки мов, соціальні та географічні діалекти, які в значному чи меншому вимірі можна віднести до лінгвістичних поглядів Данте в його трактатах “Про народне красномовство” та “Бенкет” [4].

Хотілося б також відзначити, що вивчення конкретних відповідностей етимології з соціально-культурологічними та філософськими аспектами в певних часових періодах вимагає детальнішого розгляду і не передбачається у межах цієї статті. Однак, важливість цієї роботи в майбутньому – дуже актуальна для більш урівноваженого аналізу термінів, які використовуються зараз.

Трактування тих чи інших понять різними спільнотами було й залишається найважливішим аспектом будь-якого дискурсивного аналізу. Воно важливе і для нашої статті, бо цілком пов’язане з засобами комунікації, а також із описом емпіричної схожості понять дійсності та комп’ютерної реальності. Попереднє введення нових термінів (“симіліративність” та “аффінітивність”) обумовлено передусім недостатньо чіткою семантичною супозицією, тобто зміною значення слова залежно від контексту та конкретної ситуації.

Недаремно нами порушені деякі часові аспекти проблеми адекватності мовленнєвого вираження мислення та походження протиріч між ними, проблеми розвитку мислення та мови, які висувала філософія XVII–XVIII століть. Ці дослідження також дуже важливі з точки зору прикладного застосування їх результатів під час латентно-семантичного аналізу[4] сучасних інформаційних потоків.

У нашому випадку поняття "віртуальна реальність", як було зазначено раніше, змістовно є доволі розлогим та, як правило, пов'язаним із комп'ютерною сферою. І все ж останнім часом ми все частіше зустрічаємо його в контексті, що абсолютно виходить за межі комп'ютерних технологій. Зараз кожному відомі такі, зовсім нещодавно непоєднувані поняття, як "віртуальні гроші", "віртуальний магазин", "віртуальна демократія", "віртуальна студія" і т. ін. Це говорить про те, що експансія глобальної "віртуалізації" настільки вийшла за межі спеціальних наук, що вже можна говорити про її впровадження в соціальну сферу та особисте життя людини. Причому в даному випадку мова не може йти про те, щоб применшити значення комп'ютерних технологій, а навпаки – варто акцентувати увагу на найпозитивніших сторонах цього процесу і в той же час спробувати подолати ті негативні сторони впливу на людину, які нині, на жаль, домінують у суспільстві. Тут не зайвим було б скористатися таким поняттям, як "симулякр". У репрезентативній моделі застосування цього поняття можна звернутися до найбільш яскравого представника цієї моделі – Платона. У контексті цієї статті також варто відзначити, що саме він першим поставив питання про те, що в структурі буття присутні об'єкти, які зараз ми розуміли б як "віртуальні". На прикладі діалогу "Софіста" можна уявити розуміння Платоном терміна симулякр як копію копії, що спотворює початкову дійсність як таку, котра втрачає свій онтологічний статус. Отже, вона має бути засуджена як звичайна вигадка чи просто – привид. Платон, кажучи про сад із великою кількістю доріжок, які розходяться, має на увазі, що симуляція – це безкінечний процес, де нові симулякри стають суттю та змістом для тисячі їм подібних [9, с. 129].

У кінці "Софіста", як відмічав Делез [5, с. 333], у межах репрезентативної концепції, спостерігається нерепрезентативна модель, в якій симулякри виходять за межі опозиції "оригінал-копія" та не передбачають більшого зіставлення з якими б то не було референтами.

Закінчуючи короткий теоретичний огляд даної проблематики у межах нашої статті, хотілося б відзначити ще одного дослідника у цій області – французького соціолога, культуролога та філософа-модерніста – Жана Бодрійяра. Саме він зосереджує увагу на соціальних сторонах симуляції, виводячи на зміну реальності "гіперреальність" як завершальний етап розвитку знаку [12, p. 85].

Таким чином, розглядаючи далі гіпотетичність подібності еволюцій, ми зобов'язані відмітити, що людина завжди прагнула зробити оточуючий її світ, як і саму себе, більш досконалим, створюючи міфи, легенди, утопії, релігії та ін. Не є винятком і "віртуальний комп'ютерний світ". Іманентність сутності людини передбачає повторення в більш закамуфльованій формі, яку, в нашому випадку, можна уявити як замкнуту систему симулякрів другого чи третього порядку, приводячи її до апріорних форм пізнання І. Канта, що визначають можливість будь-якого досвіду та оформлюють прагнення до емпіричного пізнання. Кажучи про "prototypon trancendentale" у своїй "Критиці чистого розуму" [6], Кант відзначає: "Якщо, таким чином, повне визначення в нашому розумі має воснові трансцендентальний субстрат, який включає ніби весь запас матеріалу, звідки можуть бути взяті всі можливі предикати речей, то цей субстрат є не що інше, як ідея всієї реальності (omnitudo realitatis). У такому випадку всі істинні заперечення суть не що інше, як межі (Schranken), якими вони не могли б бути названі, якби в основі не лежало безкінечне (все).

Завдяки такому володінню всією реальністю поняття речі-в-собі уявляється як повністю визначене, а поняття деякого ens realissimum є поняттям одиничної сутності, оскільки з усіх можливих протилежних один одному предикатів один, а саме той, який безумовно властивий буттю, завжди наявний у її визначенні. Таким чином, в основі повного визначення, з необхідністю властивого всьому, що існує, лежить трансцендентний ідеал, який складає вищу й повну матеріальну умову можливості всього існуючого, до якого повинна зводитися будь-яка думка про предмети взагалі відносно їх змісту. Більше того, це єдино справжній ідеал, доступний людському розуму, оскільки тільки в цьому єдиному випадку саме по собі загальне поняття про речі повністю визначається самим собою і пізнається як уявлення про індивідуума".

Отже, ми бачимо, що для Канта трансцендентальне пізнання – це пізнання апріорних умов можливого досвіду, і для нас дуже важливо зуміти правильно скористатися цим положенням для визначення рівня гіпотетичності подібності "реальної" та "віртуальної" еволюцій. "Ідоли" людської свідомості завдяки розвитку сучасних інформаційних та комп'ютерних технологій перетворили дійсність в її симуляцію у вигляді "комп'ютерної реальності".

Добровільна схима [5] – інакше не назвеш сучасний спосіб життя людини в модерністському – постмодерністському суспільстві. "Мантійне чернецтво" [6] людини у віртуальній реальності, зумовлене розвитком інформаційних технологій, у майбутньому може перетворитись у "велику схиму" [7].

У цьому, вируючому пристрастями світі з'являється характерний тип українського "комп'ютерного схимника", який знову, опинившись на роздоріжжі глобальних соціальних та технологічних змін, лишився по своїй суті аксаківським "козаком-хуторянином, небагатим паном, гільдейським купцем, міщанином" [1, с. 98]. Його втеча від реальності обумовлена природним, культурним та історичним спадком, яким він досі дорожить. Боячись розплескати жбан своїх, назбираних по крупицях духовних цінностей, затоптаний сімдесятилітньою матеріалістичною мораллю, наш "комп'ютерний схимник" знову йде на "хутори", де "родюча земля, лагідна природа легко задовольняють скромні потреби сільського народонаселення, не викликають на боротьбу і діяльність, не породжують самі по собі – промислового і торгового духу" [1, с. 93].

Далі, описуючи українські ярмарки, російський публіцист, поет, суспільний діяч, один із лідерів слов'янофільського руху – І. С. Аксаков – констатує те, що й на сьогоднішній день простежується в характері українця, незалежно від того, який у нього соціальний статус: "Нема сумніву, що всі ці умови місцевості відображаються і в характері народному, особливо в яскравому поетичному боці його духу, в тонкім почутті краси, в ніжному характері його пісень і мелодій. Але ґрунт також родючий у Тамбовській і Саратовській губернії, клімат і природа багатші й розкішніші в Греції й Південній Франції; проте ж ні греки, ні жителі Провансу не піддаються докору в лінощах. Лінивий чи ні малоросіянин від природи, вирішити важко; але нема сумнівів, що тепер він лінуються, що він, ніби відпочиваючи після напруженої історичної діяльності, ще не пускає в хід усієї своєї внутрішньої сили. Завзято дотримуючись свого побуту, що склався під впливом винятковых історичних обставин, він зі здивуванням і розгубленістю дивиться на все, що відбувається з ним, і сам собі не вирішив питання про своє громадянське покликання" [1, с. 93].

Спостерігаючи за поведінкою наших "схимників" у різноманітних комунікаційних системах, з великим задоволенням для себе можна відзначити, що "дача" Пантелеймона Куліша не втратила своєї актуальності – "схимники", ніби спостерігаючи за комунікаційною суєтою зі сторони, вторять нашому земляку: "Нехай тільки перейде кілька поколінь господарів неледарів і не спекулянтів – дві згубні і для культури крайнощі, – нехай благословенна династія розумних власників поцарює над цим клаптиком землі (над цим неораним полем різноманітних комп'ютерних систем – авт.) два-три століття, – і його вигляд, його характер, грандіозність і краса творінь природі зміняться до неспогаданої міри" [8, с. 60].

Таким чином, констатуючи вищезазначену емпіричну подібність характерних національних рис, які простежуються через багато поколінь наших співвітчизників, ми хотіли б акцентувати увагу на необхідності більш детального дослідження цих паралелей у різних сферах діяльності людини.

Для сучасної людини характерним є відхід від традиційного ідолопоклонства, йому притаманні редукування в сучасність двох базових соціокультурних феноменів середини XIX та кінця XX століть у Європі: Свободи й Прогресу. Один із них – Свобода, завжди був відмінною рисою нашої нації. Спосіб виживання в повсякденній боротьбі дав українцям розуміння найвищої цінності цього ідеалу.

Можливо, створюючи такого роду ідеали, сучасний "комп'ютерний схимник" намагається створити власну віртуальність-утопію. Досить актуальною у зв'язку з цим є робота Андрія Товкачевського "Утопія та дійсність", в якій він показав "активних та пасивних утопістів": "У своїм стремлінні пристосувати форми суспільного життя до вимог власної натури, людина зустрівається з одною неприємною для неї річчю, а саме – повільним розвитком суспільного життя. Суспільне життє не підлягає раптовій зміні, а людина хоче зараз бути щасливою, щасливою не щастєм прийдешніх поколінь, а своїм власним. Рятуючись перед гіркою дійсністю, сильні, дійсно творчі натури кидаються в бій з несприятливими обставинами во імя свого ідеалу, слабші – заспокоюються думкою, що людство і без них дійде куди йому треба" [10, с. 230].

Отже, далі Товкачевський ділить людей на реформаторів, революціонерів та безсилих перед дійсністю. Проводячи сучасні аналогії з думками Товкачевського, ми можемо з упевненістю сказати, що джерела "самітництва в комп'ютерній реальності" та "пасивного утопізму", які він показав ще на початку XX століття, все ще лишаються для нас актуальними. "Джерелом пасивного утопізму … є безсильність людини перед дійсністю. Чим гостріші суперечності існуючого ладу, тим більший порив до утопії; чим менше надії змінити його, тим більше розвивається пасивний утопізм" [10, с. 230].

У сучасному українському суспільстві "активний утопізм" "помаранчевої революції" перетворився в "пасивний утопізм" президентських виборів і створив велику кількість "комп'ютерних схимників".

Завершуючи свою статтю, хотілось би звернути увагу на сутність емпіричної подоби сучасної української дійсності й української комп'ютерної реальності, та сутність українського комп'ютерного самітництва, які найкращим чином виголошуються в роздумах Юліана Вассияна про "Пацифізм і психологію української миролюбності": "Динаміка української миролюбності майже покривається з крайовидом

українського селянства. Український селянин виграв свою історичну офенсиву, як це видно з підбоїв його плуга. У розмаху українського плуга є власне вікінгський мотив нашого селянства" [3, с. 118].

Висновки. Таким чином, ми виділяємо у системі "дійсність – комп'ютерна реальність" кілька взаємопов'язаних підсистем, які працюють як автономно, так і чинять вплив одна на одну. У першу чергу вони стимулюють самих себе (тобто вони самостійно розвиваються) за допомогою взаємної конкуренції, що має як позитивні, так і негативні сторони. Ця система формує нові екологічні, соціально-культурні відношення глобального порядку, які розвиваються здебільшого хаотично, через те, що ознаки емпіричної подібності цієї системи знаходяться поки ще на гіпотетичному рівні вивчення. Однак загроза в тому, що дійсність останнім часом все частіше замінює соціальну реальність на її комп'ютерну симуляцію – "комп'ютерну реальність".

Збільшення оперативної пам'яті комп'ютерів, нарощування їх швидкодії – автоматично конвертується вже не тільки у вдосконалення образних сприйнять, але й у конкуренцію таких дійсних глобальних корпорацій, як Microsoft та Apple Inc. – з їх ідеальною лінійкою персональних комп'ютерів Macintosh, що базуються на операційних графічних системах сімейства Unix. Слід також замислитися над тим, що все частіше визначення соціальних явищ відбувається за допомогою "комп'ютерної дійсності". Скоріше за все, це можливо тоді, коли відбувається заміщення конкуренції "образів" на конкуренцію інституціональних дій – економічних, політичних та ін., коли відбувається спроба компенсувати дійсність чи соціальну реальність комп'ютерними симуляціями. При цьому людина перетворюється на самітника в "комп'ютерній реальності" – для неї сенсом життя стає не тільки пусте проведення часу, але й цілеспрямоване занурення у світ симуляцій. Українські "комп'ютерні схимники", як нам здається, поки що мають своєрідний природний імунітет, який виробився завдяки певним історичним обставинам до всіх цих деструктивних симулякрів.

Але вірогідність того, що в майбутньому вони не стануть домінуючими в певних соціально неврівноважених ситуаціях, дуже незначна. Наше найголовніше завдання – з'ясувати це якнайшвидше, щоб цинічні комп'ютерні іракські, югославські, афганські та інші війни не змогли дисплеями відділити розуміння молодих людей про жахіття, які ці війни приносять у дійсності. Виникають парадоксальні почуття від цих військових компаній: з одного боку – американське "комп'ютерне покоління", виховане на комп'ютерних іграх. Воно не відчуває страждання і болі дійсності, і тільки, потрапляючи у полон, розуміє розчарування власного вгодованого та солодкого життя – і в цьому сенсі їх

дійсно шкода. З іншого боку – дійсні трагедії тисяч людей у країнах, на які запускали смертоносні ракети, виключені з універсуму війни військові, які керують бортовими комп'ютерами літаків та кораблів коаліції.

Коментарі

[1] **Симулякр** – під цим терміном автори мають на увазі другий чи третій порядок симулякрів Жана Бодрійяра, припускаючи, що перший порядок (порядок комп'ютерного Ренесансу) вже існує (див.: Simulacra and Simulation (1981); Бодрийяр Жан. Симулякры и симуляция // http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml).

[2] **Дійсність** – цей термін пропонується авторами як реальність не лише речей, але й – опредметнених ідей, цілей, ідеалів, суспільних інститутів, загальноприйнятного знання в плані реалістичної доктрини гносеологічного позитивізму.

[3] **Жарон Ланьє** – американський комп'ютерний вчений, візуальний художник та письменник. Народився в Нью-Йорку, популяризував термін "Віртуальна реальність" для області, в якій був одним з першопрохідців у 1980-х. Журнал "Тайм" назвав Жарона одним з найбільш впливових людей світу в 2010 р. Його книга "Ти не гаджет" (You are not a gadget) була також видана на початку 2010 р. Жарон пише та говорить про ряд тем, включаючи хайтек-бізнес, соціальний вплив технологічних практик, філософію свідомості та інформації, Інтернет-політику й майбутнє гуманізму (http://www.really.ru/news/events/).

[4] **Латентно-семантичний аналіз (ЛСА)** – метод обробки інформації природною мовою, що дозволяє проаналізувати взаємозв'язок між колекцією документів і термінами, які в них зустрічаються. Зіставляє деякі фактори (теми) всім документам і термам (http://uk.wikipedia.org/wiki).

[5] **Схима** – від д.-грец. σχῆμα – образ. Етимологічний російськомовний словник Фасмера трактує це поняття так: "найбільш суворий статут у чернецтві, покаянний одяг", схимник, д.-рос., рос.-ц.слов. скима, схима (І Новгор. літоп., Нестор, Жит. Феодос., Кіпр., 1390 г.; див. Срезн. III, 373 та ін.). З д.-грец. "чернече убрання"; див. Маценауэр, LF 19, 252; Фасмер, ИОРЯС 12, 2, 274; Гр.-сл. ет. 195 і наст.

[6] **Мантійне чернецтво** – другий ступінь православного чернецтва. Авторами статті обрано як стилістичний перифраз, що дає образне уявлення про користувача комп'ютером, який проводить більшу частину свого активного життя перед монітором комп'ютера.

[7] **Велика схима** – третій ступінь православного чернецтва. Взятий авторами як стилістичний перифраз, який дає образне уявлення про можливе майбутнє користувача в соціумі.

Література

1. Аксаков И. С. Украинские ярмарки / И. С. Аксаков // Русская Беседа. – М., 1858. – Кн. 10. – С. 93–98.
3. Вассиян Ю. Пацифізм і психологія української миролюбності / Ю. Вассиян // Українська історіософія (XIX–XX ст.) : антологія : в 2 ч. / [упоряд. В. О. Артюх]. – Суми : СумДУ, 2011. – Ч. 2. – С. 111–119.
4. Данте Алигьери. О народном красноречии [Электронный ресурс] / Алигьери Данте // Великие Люди: Данте Алигьери (Dante Alighieri) : О народном красноречии. – Книга 1. – Ч. XVII–XIX. – Режим доступа : http://dante.velchel.ru/

5. Делез Ж. Симулякр и античная философия. Логика смысла / Ж. Делез. – М., 1995. – 333 с.
6. Кант И. Критика чистого разума [Электронный ресурс] // Philosophy.ru. Философский портал. – Режим доступа : http://www.philosophy.ru/library/kant/02/3.html
7. Краткий словарь иностранных слов [уклад. С. М. Локшина]. – М. : Советская энциклопедия, 1971. – 804 с.
8. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія / П. Куліш // Українська історіософія (XIX–XX ст.) : антологія : в 2 ч. / [упоряд. В. О. Артюх]. – Суми : СумДУ, 2011. – Ч. 1. – С. 60–66.
9. Платон. Софист / Платон ; [пер. с древнегр. С. А. Ананьина] // Собрание сочинений : в 4 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 4. – С. 275–345.
10. Товкачевський А. Утопія і дійсність / А. Товкачевський // Українська історіософія (XIX–XX ст.) : антологія : в 2 ч. / [упоряд. В. О. Артюх]. – Суми: СумДУ, 2011 – Ч. 1. – С. 229–235.
11. Фома Аквинский. Сумма теологии [Электронный ресурс] / Фома Аквинский // Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2001. – Т. 3. – Режим доступа : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/9142/
12. Baudrillard J. Simulacra and Simulation. – Michigan : University of Michigan Press, 1994. – 326 p.
13. Cambridge Dictionaries online [Електронний ресурс] // Cambridge University Press: Online products : search box. – Режим доступу : http://dictionary.cambridge.org/
14. Etymoline.com [Електронний ресурс] // Online Etymology Dictionary: Etymology of words: Search box. – Режим доступу : http://www.etymoline.com
15. Heim M. The Metaphysics of virtual reality / M. Heim. – New York : Oxford University Press, 1993. [Електронний ресурс] // Stanford university: Libraries: Stanford University Libraries. – Режим доступу : http://www.stanford.edu/class/history34q/readings/Michael_Heim/HeimEssenceVR.html
16. Massachusetts Institute of Technology (MIT) [Електронний ресурс] // Wikipedia : The Free Encyclopedia. – Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/Massachusetts_Institute_of_Technology

Отримано 01.02.2012

Summary

Pochatko Serhiy, Pochatko Tatiana. Empirical semblance of reality and computer reality (computer detachment from "usual" life).

The basic tendencies of culturological, technological, social perception of the world, that matter very much for determination of the modern man's alienation level in the conditions of growing role of computer simulacra, are analyzed in the article. On the basis of traditional linguistic and philosophical comparative analysis such concepts as "virtual reality", "computer reality", "validity" at hypothetical level are determined by the importance of further ontological description of similar categories at the empirical level of the further researches in this area.

Keywords: *internal validity, computing reality, empirical similarity, virtual reality, simulacrum, Schema, Simple monastic mantle, the great Orthodox monasticism.*

УДК 16(076.5)

Микола ПРОЦЕНКО

АБСТРАКТНЕ І КОНКРЕТНЕ НА ЕМПІРИЧНОМУ РІВНІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

У даній статті здійснюється логіко-гносеологічний аналіз механізму взаємозв'язку абстрактного і конкретного на науково-емпіричному етапі розвитку науки, показується специфіка зв'язку логічного способу впорядкування емпіричного матеріалу і його співвідношенням з предметами, які пізнаються в процесі формування наукових понять.

Ключові слова: *науково-емпіричний рівень пізнання, наука, абстрактне, конкретне, стихійно-емпіричний рівень пізнання, логіка, епістемологія.*

Постановка проблеми. Дослідження людського мислення, виходячи з принципу єдності історичного і логічного, дає можливість простежити в "чистому" вигляді його різні рівні, які у знятому вигляді входять до структури сучасного наукового мислення, і тим самим краще осмислити основні закономірності його становлення на різних етапах розвитку пізнання. Це дасть змогу певною мірою знайти правильний підхід до вирішення проблеми співвідношення емпірії і теорії в сучасній науці. З даною проблемою пов'язане вирішення таких питань, як співвідношення теоретичного апарату сучасної науки з її емпіричним матеріалом, взаємодія повсякденного (практичного) пізнання з науково-теоретичним мисленням, формалізація і наглядні образи, пізнавальна функція образу-моделі, тощо.

Аналіз актуальних досліджень. Питань, що стосуються проблеми взаємозв'язку абстрактного і конкретного на різних рівнях наукового пізнання, торкалися в своїх дослідженнях багато фахівців, серед них – Є. В. Ільєнков С. В. Ілларіонов, П. В. Копнін, А. Є. Конверський, С. Б. Кримський, М. В. Попович, В. С. Швирьов, В. І. Шинкарук та ін.

У даній статті ставляться **мета** і завдання з позиції історичного підходу: здійснення логіко-гносеологічного аналізу механізму взаємозв'язку абстрактного і конкретного на науково-емпіричному етапі розвитку науки. При цьому насамперед ставиться завдання розгляду взаємозв'язку сходжень від конкретного до абстрактного і від абстрактного до конкретного в плані історичного розвитку наукового мислення, аналізу того, як ці сходження поєднувались на його першому етапі. Причому зв'язок абстрактного і конкретного розглядається в двох аспектах. У першому аспекті конкретне виступає як "живе споглядання", а абстрактне – як людське мислення в цілому по відношенню до чуттєвого відображення (гносеологічний аспект). У процесі пізнання, в міру свого розвитку, мислення все більше "віддаляється" від дійсності,

© Микола Проценко, 2012

стає більш абстрактним. Але це лише одна сторона, яка характеризує людське мислення в цілому по відношенню до дійсності, др. "живого споглядання". Вона також виражає розвиток мислення, але лише з однієї, більш видимої його сторони. У другому аспекті зв'язку абстрактне і конкретне виділяються в самому мисленні як його два різних рівні (логічний аспект). Даний аспект характеризує мислення за глибиною відображення дійсності (його внутрішньо-суперечливої природи). Ця сторона мислення (логічний розвиток) характеризує його в плані сходження від абстрактного (простого) до конкретного (більш складного, внутрішньосуперечливого, конкретного в мисленні). У процесі пізнання мислення, з одного боку, все більше віддаляється від дійсності, а з іншого – воно все більше проникає в дійсність, розкриваючи її істотні властивості і закони.

Виклад основного матеріалу. Аналіз історії розвитку пізнання людством навколишньої дійсності показує, що в ньому є два великих рівні: донауковий (стихійно-емпіричний) і науковий. Останній ділиться на інші рівні. В історичному плані ми виділяємо в ньому науково-емпіричний і науково-теоретичний рівні. У сучасній науці вони виступають як дві взаємопов'язані сторони або рівні наукового мислення – емпіричний рівень і теоретичний рівень. Обом рівням притаманне емпіричне і теоретичне дослідження. Перше пов'язане з накопиченням фактів, спостереженням, експериментальною діяльністю, описом, класифікацією, а друге – з теоретичною обробкою емпіричного матеріалу, створенням і удосконаленням власного понятійно-категоріального апарату. Оскільки на двох рівнях сучасної науки здійснюється емпіричне і теоретичне дослідження, то говорити про первинність емпіричного і вторинність теоретичного можна лише в плані історичного розвитку наук, коли мова йде про те, що побудові наукової теорії передує тривалий період пізнання дійсності, пов'язаний з формуванням наукових понять, логічною обробкою емпіричних даних, формуванням суджень, що узагальнюють факти.

Понятійно-категоріальний апарат науки на її історично першому етапі розвитку виникає на базі стихійно-емпіричного знання і семантичного багажу природної мови. Відомо, що виникнення науки зумовлюється як соціально-економічними, так і гносеологічними факторами. Соціально-економічними факторами є поява класів, розподіл праці на розумову і фізичну на основі виробничих відносин рабовласницького суспільства. Гносеологічні фактори пов'язані з розвитком пізнання в цілому, появою письменності, завдяки якій мислення людини, його форми і закони, пізнавальні засоби стають предметом спеціального аналізу вчених. Саме в цей час виникають науки, які досліджують мову (граматика)

і мислення (логіка). Якщо на етапі стихійно-емпіричного (донаукового) пізнання джерелом знань є безпосередньо трудова діяльність людини, то на науково-емпіричному етапі виробництвом знань займається спеціальна група людей, тобто вчені.

Уже на стихійно-емпіричному рівні пізнання при формуванні простих понять, у неявному, нерозчленованому вигляді містяться дві протилежні і органічно пов'язані між собою функції. Одна з них полягає у виявленні і формуванні мислимого змісту емпіричного матеріалу, логічному способі його упорядкування, а інша полягає у співвідношенні цього змісту з конкретними предметами, їх виділенням, фіксацією за певними правилами. Але дані функції ще не є предметом спеціального дослідження.

Вихідним початком у формуванні наукових понять є той період їх становлення, коли притаманні їм у зародку функції удосконалення смислового змісту поняття і його застосування при вивченні конкретних предметів диференціюються і стають предметом спеціального аналізу вчених. Так, наприклад, на стихійно-емпіричному рівні пізнання в процесі практичної діяльності людей тривалий час накопичувалась інформація про окремі властивості "біологічного виду". Займаючись рослинництвом, люди помічали, що у живих організмів є здатність в процесі відтворювання потомства зберігати батьківську форму в ряді поколінь. "У понятті породи, – писав К. М. Завадський, – були уже зафіксовані три майбутні критерії виду: 1) морфологічний – подібність групи організмів; 2) фізіологічний – здатність організмів при внутрішньопородних схрещуваннях відтворювати плодовите потомство; 3) генетичний – зберігання потомством типу батьків" [3, с. 24].

Але статус наукового поняття "вид" отримує в працях англійського природознавця Д. Рея, який вичленив реальний вид як певну сукупність організмів і визначив його три істотні ознаки: вид – це множина організмів; організми поєднують види за подібними морфологічними й фізіологічними ознаками; вид є самостійно відтворюваною в природі одиницею [3, с. 28–29]. Таким чином, спираючись на зміст поняття "порода", яке склалось стихійно в практичній діяльності, Д. Рей визначив смисловий зміст поняття вид, вказав на його розповсюдженість і визначив обсяг предметів, які мисляться в понятті вид.

Науково-емпіричний рівень науки як особливий етап в її розвитку характеризується тим, що в ньому ще не сформована єдина, внутрішньо- диференційована і здатна до розвитку на власній основі теоретична система. Збагачення змісту знань на даному рівні відбувається в основному за рахунок чуттєво-практичного пізнання, через співвідношення абстрактно-мислимого змісту певної понятійної сітки з

безпосередньо сприйнятими даними "живого споглядання". Зміст емпіричного рівня наукового пізнання містить у собі такі елементи, як спостерігання, накопичення зібраного матеріалу, аналітико-синтетичну обробку, класифікацію, визначення емпіричних залежностей, узагальнення, відкриття емпіричних законів. Дані емпіричного дослідження, їх обробка і класифікація є основним джерелом формування знання на цьому рівні наукового пізнання. Тому в наукових поняттях здебільшого відображаються ті властивості предметів, які безпосередньо отримуються в спостереженні і експерименті.

Але науково-емпіричний рівень розвитку науки не може зводитися тільки до виявлення та обробки емпіричних даних. Йому притаманна і певна теоретична діяльність: формування понятійного апарату, який активно використовується в процесі обробки емпіричного матеріалу, побудова теоретичних конструкцій, що задають програму емпіричного дослідження. Накопичення емпіричних даних, їх зіставлення і класифікація з метою виявлення нових властивостей досліджуваних предметів не можуть здійснюватися інакше як через опосередкування певним абстрактно-мислимим змістом, який у результаті емпіричного пізнання розширяється і поглиблюється. Це сприяє розвитку теоретичного потенціалу науки. Тому рух наукового пізнання не є процесом однонаправленого сходження від даних, що безпосередньо сприймаються у "живому спогляданні", або "чистого досліду", що розуміється в дусі емпіризму, через ряд узагальнень до теоретичних положень. Як зазначає В. С. Швирьов, "у науці, навіть на її найбільш генетично ранніх стадіях, накопичення, обробка і осмислення дослідних даних здійснюється з метою уточнення деяких вихідних уявлень про об'єкт дослідження" [9, с. 296].

Наявність у науці на емпіричному рівні певного абстрактно-мислимого змісту, який не зводиться до фактофіксуючих суджень і який задає програму дослідження, дає інформацію про предмет дослідження, потребує теоретичної діяльності по удосконаленню цього змісту. Такий вид дослідницької діяльності пов'язаний зі сходженням від абстрактного до конкретного в самому абстрактному мисленні.

Збір і класифікація емпіричних даних у процесі спостереження і експерименту через призму теоретичного потенціалу має направленість руху пізнавального мислення від абстрактного (мислимого змісту, який задається сіткою абстракцій) до конкретного ("живого споглядання"). В результаті такого сходження отримуються фактофіксуючі судження, які не зводяться до простих протокольних речень. Їх виникнення передбачає певну процедуру опису даних спостереження через абстрактно-мислений зміст, що визначає їх сенс. Процес формування фактофіксуючих суджень пов'язаний з рухом пізнання від одиничного і випадкового

в предметах до загального, необхідного і суттєвого. Причому ступінь наповненості фактофіксуючих суджень абстрактно-мислимим змістом залежить від рівня розвитку теоретичного апарату науки.

Науково-емпіричному рівні притаманна і така діяльність мислення, яка пов'язана із застосуванням абстрактно-мислимого змісту не тільки до емпіричних даних, що отримуються із "живого споглядання", а й до самих фактофіксуючих суджень з метою отримання знання більш високого рівня, яке знаходить своє вираження в класифікаціях, узагальненнях, емппіричних законах. Отримані в результаті такої діяльності поняття, судження, емпіричні закони не зводяться до даних, що безпосередньо сприймаються у спостереженні і експерименті, тобто до того емпіричного знання, на основі якого вони формуються. Отримання такого рівня знання інколи потребує складних логічних і математичних узагальнень емпіричних фактів.

Емпіричні закони і залежності, отримані через діяльність узагальнення емпіричних фактів на основі вихідних теоретичних уявлень, ще не можуть оцінюватись як суто теоретичне знання, оскільки у своїй основі вони визначаються знанням, що отримане в емпіричному дослідженні. Внаслідок недостатнього розвитку концептуальних засобів науки на емпіричному рівні науково-теоретичне мислення, як зазначав, наприклад, П. В. Копнін, ще "не виступає засобом досягнення принципово нових результатів, недоступних відчуттю, сприйняттю і уявленню, а сприяє раціональному людському вираженню змісту, досягнутого за допомогою відчуттів" [5, с. 168].

Характерно, що емпіричний закон, отриманий засобом узагальнення емпіричних фактів, як знання більш високого рівня, являє собою якісний стрибок у пізнанні від кінцевого числа предметів, що пізнаються, до їх можливого нескінченного числа [6, с. 127]. І тому завдяки розповсюдженості емпіричного закону на нескінченну множину предметів якої-небудь групи можна отримати загальне знання про кожен можливий предмет.

Той факт, що на науково-емпіричному рівні розвитку науки є складний зв'язок сходжень від конкретного до абстрактного і від абстрактного до конкретного яскраво показує історія формування наукового поняття "вид". Після Д. Рея розвиток вчення про види йшло по шляху уточнення розповсюдження виду в органічній природі і виявленні його значення в емпіричній класифікації форм живого. У другій половині XVIII ст. шведський вчений-природознавець К. Лінней обґрунтовує ідею універсальності виду як однієї з форм існування органічної природи. Слід зазначити, що класифікації форм живого, які існували до К. Ліннея, мали істотні недоліки. Ця обставина заважала спілкуванню

вчених, не давала достатнього простору для здійснення спадковості знань у науці. Наприклад, Ф. Даннеман, характеризуючи систематичний опис Теофраста, пише, що в ньому відсутній точний опис і що "він обмежується вказівкою на чисто зовнішні особливості, так що пізніше, навіть після того, як флора Греції була більш точно вивчена, часто бувало важко, а інколи і неможливо встановити в окремому випадку, про яку рослину йде мова" [1, с. 142]. Із описів Теофраста і інших систематиків не можна було зрозуміти, які ознаки при описі окремого виду рослини є більш істотними, в чому подібність і відмінність однієї групи організмів від іншої, встановити ступінь їх відокремлення. Можна сказати, що перед систематиками в пізнанні живого виникла складна проблема взаємозв'язку абстрактного і конкретного, загального і окремого.

Вирішення проблеми взаємозв'язку абстрактного і конкретного в гносеологічному плані Лінней здійснив завдяки створенню спеціальної схеми класифікації рослин, яка дала можливість кожній рослині знайти свій клас, а класу – своє місце. Аналізуючи цикл розвитку рослин, процес їх розмноження, функції окремих органів квітки, він використав у своїй систематиці таку істотну ознаку, як будова тичинок і приймочок. Окрім цього, введена ним бінарна номенклатура видів дозволила визначити рід даного виду і його відмінність від інших видів цього роду. Виходячи з принципу тотожності будь-якого виду своєму роду Лінней у своїй систематиці вказує на таку послідовність ознак роду, як чашечка, віночок, тичинка, приймочка, плід, насіння, а в описі видів певного роду виділяє такі специфічні ознаки, як забарвлення і величина віночка, форма листя і стебел, особливості кореневої системи та ін. [7, с. 58]. Суперечність між абстрактним і конкретним у гносеологічному аспекті Лінней знімає завдяки розробці теоретичних основ систематики, умілому використанню класифікаційних категорій, застосуванню їх конкретного і формального змісту. У результаті цього була створена наукова система класифікації рослин як своєрідна форма раціоналізації досліду. Як справедливо зазначає В. С. Швирьов, "класифікаційно упорядковані схеми типу ліннеївських і бюффонівських є характерними для описової науки формами раціоналізації досліду, способами побудови наукової емпірії" [8, с. 165].

На відміну від Арістотеля, який у класифікації живих організмів також використовує родо-видове відношення, Лінней наповнює категорії "вид" і "рід" біологічним сенсом і тим самим долає "суперечність між біологічним сенсом постійної повторюваності, спадковості у властивостях різних поколінь і загальновизнаної точки зору на місце даної категорії в систематиці, що розкриваються в категорії виду" [7, с. 60–61].

Якщо до Ліннея види описувалися з тією метою, щоб більш повно розкрити зміст родів, то тепер, навпаки, опис родів сприяв більш повному визначенню змісту видів. І взагалі виділення категорій вид і рід як особливих одиниць систематики, які стоять ближче одна до одної, ніж до інших категорій систематики, узгоджувалось із реально існуючими ступенями в розвитку форм живого.

Таким чином, на науково-емпіричному рівні дослідження застосування теоретичного змісту знань про предмети, які дані в "живому спогляданні", в процесі опису і найменування рослин з метою їх класифікації є складним завданням.

Після введення поняття вид у науку, доведення його універсальності і статусу бути основною класифікаційною одиницею, його подальше становлення йшло по шляху боротьби протилежних поглядів, ідей, теорій, світоглядів. Наприклад, довгий час учені не могли вирішити проблему змінності і сталості видів. Спостереження за рослинами і тваринами давало велику кількість фактів про сталість і безперервність відтворення організмами собі подібних протягом багатьох поколінь, а водночас виявлялися факти, які ніяк не узгоджувалися з ідеєю незмінності видів. Змінність форм живого в процесі схрещування і під впливом зовнішнього середовища була очевидною в процесі спостереження.

Слід зазначити, що суперечність між абстрактним і конкретним у формуванні поняття вид у гносеологічному плані була зумовлена, по-перше, тим, що незмінність, обмеженість видів більше дається в реальності, що чуттєво сприймається. По-друге, допущення ідеї змінності видових форм при метафізичному розумінні розвитку вело до заперечення положення про реально існуючі види. І, по-третє, ідея сталості, незмінності видів добре вписувалася в пануючу на той час картину світу, в якій заперечувалась ідея розвитку.

У цілому ж у додарвінівський період у біології були виявлені такі істотні ознаки поняття "вид": вид є множиною організмів; вид поєднує організми, які подібні за морфологічними й фізіологічними ознаками; здатність до відтворення; сталість; дискретність; універсальність; вид як особлива одиниця структури природи. Були виявлені суперечливі ознаки виду: сталість і змінність; перервність і неперервність, які відображають діалектичний характер розвитку видів. У цілому ж склалися три протилежні і однаково помилкові погляди, які коротко можна виразити такими словами: "реальний вид без розвитку", "розвиток без видів", "реальний організм, а вид лише ідея, інструмент для класифікації" [3, с. 61].

Наукове обґрунтування концепції "вид, що реально розвивається", вперше дав Ч. Дарвін. Завдяки всебічному синтезу біологічних знань,

накопиченню емпіричних даних, він відкрив такі закони розвитку видів, як невизначена змінність, боротьба за існування, природний відбір. Ці закони є основою його теорії історичного розвитку живої природи. Вона розкрила причини морфологічних і фізіологічних змін реально існуючих видів і взагалі причини еволюції живого.

Дарвін розкрив діалектичну єдність між такими сторонами у розвитку виду, як необхідність і випадковість, дискретність і безперервність, сталість і змінність. Він, наприклад, показав, що індивідуальна змінність випадкова стосовно еволюційного процесу в цілому, але не випадкова щодо причин, що її зумовлюють, і до видоформування, яке ґрунтується на індивідуальній змінності. Якщо Лінней і Кюв'є метафізично протиставляли необхідність і випадковість, істотні ознаки рослин і тварин вважали необхідними, а всі інші – випадковими, то Дарвін встановив, що зв'язок між необхідними і випадковими ознаками відбувається засобом переходу одиничних, випадкових змін через природний відбір до необхідних, притаманних цілій групі організмів.

Відносно дискретності і безперервності у розвитку видів Дарвін зазначає, що перериви суцільності (хіатуси) не є причинами існування видів. "Вимирання тільки окреслило групи, – писав Дарвін, – але ніяк не створило їх, тому що якби всі існуючі раніше на землі форми раптом ожили, було б зовсім неможливо показати межу окремих груп, але природна класифікація, принаймні природне групування було б можливим" [2, с. 516]. Дарвін показує, що існування розмеженості між видами пов'язане з тривалим процесом формування нових різновидностей, що всі вони знаходяться в стадії зміни, що географічна ізоляція веде до розривів ареалу існування груп організмів, а відповідно, і до відокремлення останніх [2, с. 253].

Велика заслуга Дарвіна полягає у вирішенні поставленого задовго до нього питання про співвідношення виду з різновидностями. У результаті проведеного дослідження він встановив, що за морфологічною ознакою в групах організмів виду існує цілий ряд відмінностей, починаючи від індивідуальних і через слабо і різко виражені групові до підвидових. Це дало можливість встановити, що між видами існує різна ступінь розмежованості. Даний факт сприяв обґрунтуванню однієї з основних ідей його еволюційної теорії – види завжди знаходяться в процесі виникнення і відмирання, існуючи тимчасово, вони перетворюються в інші форми. Долаючи односторонній підхід існуючих до нього концепцій виду, Дарвін показав, що причина змін у живій природі знаходиться в сукупності багатьох відносин між кожним видом з іншими видами, в їх відношеннях до природи. Ці відношення отримали назву "боротьби за існування" як безпосередньої причини природного

відбору. Зазначимо, що даний висновок зроблений дедуктивним шляхом на основі таких засад, як невизначена індивідуальна змінність, геометрична прогресія розмноження та інші [4, с. 40].

Це свідчить про те, що теорія Дарвіна досягла такого ступеня розвитку, коли з'являється можливість для наукового мислення здобувати (ще не повною мірою) теоретичне знання на своїй власній основі, що дає можливість теоретичному змісту розвиватися відносно незалежно від емпіричних даних. Така можливість з'явилася в результаті створення Дарвіном розвинутої, диференційованої, теоретичної моделі живого, яка відображає його внутрішні, необхідні сторони. У результаті цього стало можливим для наукового мислення відтворювати теоретичне знання на своїй власній основі. Поява такої теорії розвитку форм живого дала можливість зняти суперечність між змістом поняття вид (накопиченим знанням і необхідністю його систематизації відповідно внутрішнім зв'язкам) і формою (неможливістю здійснити таку систематизацію на основі родо-видового відношення між елементами думки). Ця суперечність знімається появою такого зв'язку між елементами думки, яка характеризується взаємозумовленням і взаємовиключенням, тобто суперечливим відношенням між ознаками поняття. Якщо в емпіричному понятті зв'язок між елементами думки здійснюється на основі абстрактної тотожності, то в теоретичному понятті цей зв'язок здійснюється на основі конкретної тотожності.

Висновки. Дарвінівська теорія знаменує собою появу якісно нової, ідеалізованої моделі в пізнанні живих організмів. В історичному плані вона знаменує перехід від емпіричного до теоретичного рівня пізнання в біології.

Суперечність між абстрактним і конкретним у понятті "вид" на емпіричному рівні в "знятому" вигляді відображає суперечність самого пізнавального процесу між абстрактним і конкретним у гносеологічному плані. У такій ситуації поняття включає в себе діалектичну єдність протилежних елементів: абстрактного (абстрактно-мислимого) і конкретного (даного в "живому спогляданні"). Значущість даних елементів, їх "питома вага" і співвідношення в структурі поняття зумовлюють історично визначений рівень абстрактності поняття, міру його загальних та істотних ознак. Мислення в процесі розвитку, як зазначалося, не тільки віддаляється від дійсності, але й більш глибоко її пізнає. Ця сторона мислення пов'язана з розвитком змістовності в самому понятті і характеризує сходження від простого (абстрактного) до складного (конкретному в мисленні). Ця сторона розвитку абстрактно-логічного мислення (сходження від абстрактного до конкретного) на науково-емпіричному рівні ще не усвідомлюється достатньою мірою.

Література

1. Даннеман Ф. История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии / Ф. Даннеман. – М. : Гос. медицинск. изд-во, 1932. – Т. 1. – 432 с.
2. Дарвин Ч. Происхождение видов / Ч. Дарвин. – М. ; Л. : Огиз-сельхозгиз, 1937. – 608 с.
3. Завадский К. М. Вид и видообразование / К. М. Завадский. – Л. : Наука, 1968. – 404 с.
4. Завадский К. М. Основные этапы и закономерности познания борьбы за существование как фактора эволюции / К. М. Завадский, Я. М. Галл // Биология и современное научное познание. – М. : Наука, 1980. – 395 с.
5. Копнин П. В. Диалектика как наука / П. В. Копнин. – К., 1961. – 168 с.
6. Мостепаненко М. В. Философия и методы научного познания / М. В. Мостепаненко. – Л. : Лениздат, 1972. – 262 с.
7. Филатова А. Н. Некоторые вопросы теории понятия (в связи с проникновением идеи развития в биологию) / А. Н. Филатова. – М. : Высш. школа, 1962. – 111 с.
8. Швырев В. С. Научное познание как деятельность / В. С. Швырев. – М. : Политиздат, 1984. – 232 с.
9. Швырев В. С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании / В. С. Швырев. – М. : Наука, 1978. – 382 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Protsenko Mykola. Abstract and concrete level of empirical knowledge.

The article provides logical and gnoseological analysis of the mechanism of correlation betweentte abstract and the concrete in the process of formation of concepts at the scientific and empirical stage of the science development. The idea of unity of ascension from the abstract to the concrete and vice versa in logical and gnoseological aspects is justigied.

Keywords: *scientific and empirical level of knowledge, science, abstract, concrete, spontaneously-empirical level of knowledge, logic, epistemology.*

УДК 342.228.5(4)

Maria JANUSZEWSKA-WARYCH

EUROPE'S ANTHEM AND ITS MEANING

The article presents research on the anthem of the Europe. The author investigates its origins, argues about other possible variants for the Europe's anthem, and provides critical analysys of the meaning, functions and prospects of the Ode to Joy.

Keywords: *anthem, Europe, Ode to Joy, Romanticism, Bethoven.*

Problem Statement. Since the first structure of the Union's community emerged, every next step of its development cause arguments and numerous controversies. Nonetheless, before *Ode to Joy* was announced as the

© Maria Januszewska-Warych, 2012

Europe's anthem, discussion concerning that concept was rather peaceful. Perhaps it was the effect of the fact that the discussion was made without wider participation of the most interested – the Europe's nations. It took long to compose the Europe's symbols, starting from the flag, through announcing the Europe's Day, ending with the anthem. Questions arise what motives preceded this decision and what are the consequences?

What values were taken into account by announcing *the Ode* as the Europe's anthem, important for nations of our continent? What were the decision-makers counting for? And why did they succeed, because they really succeeded, as *the Ode* has already firmed place in European political culture.

Previous research. The problem of the Europe's anthem was previously partialy described by such scientists as C. Clark, F. Boedeltje, G. Lewis, I. Berlin, Einstein A. and others. Nevertheles this issue was not enough highlighted and demands further research.

The aim of the paper is to investigate origins of the Europe's anthem, to provide arguments about other possible its variants, and to provide critical analysys of the meaning, functions and prospects of the Ode to Joy.

Main body. The Ode was a child of cultural epoch distant in its features from the contemporary one. It was effect of pre-Romanticism, simultaneously stimulating romantic creation, with preference of ideals and values specific for the epoch. Does present-day in the cultural sphere live up to the romantic epoch? Creation of romantic artists not only contributed to new values in cultural life, but also was opposition to cold culture of the Enlightenment Age. In today's world the Enlightenment's mechanism is alive. Progress and development would not be possible without that. But this situation forces to make alternative choice and abandon one or the other tradition.

Romantics were opened to values of former cultures, i.e. antique, but also to the beauty of the medieval culture which was standing point for the Enlightenment's ideas. Does postmodernism with its continuous negation of values of the previous humanistic experience and the entire thought and art inherits romantic method or is it Romanticism's caricature? And if – as I think – it is so, this postmodernist separation from creative achievements of predecessors makes postmodernists unable to relate to *the Ode* in general, and *to Ode* as anthem of all Europeans and for all Europeans.

Formally Romanticism is described as ideological and cultural trend, in the time 1789–1848, i.e. from the French Revolution to the Spring of Nations. Polish Romanticism is different in the time of later beginning, i.e. in 1822 (Adam Mickiewicz's *Ballads and Romances*) and later end – the January Uprising 1863–1864. S. Jarociński writes – and he is not the only

one – that … *Romanticism, in selected spheres of cultural actions of nations lasts to present-day* [4, s. 6]. It is much harder to determine the essence of Romanticism than the essence of the Enlightenment. S. Jarociński, referring to W. Tatarkiewicz, writes that the phenomenon of Romanticism is not easy to define precisely, because it is too … *diversified, elusive, indefinite* [4, s. 5]. Next, in practice, we may assume that in social scale it is artistic and intellectual trend, dominating in the 19th century, and in the individual scale it is expressed in idealistic attitude to life, which is contrary to realistic attitude promoted by pragmatics [4, s. 5]. Political background of Romanticism is diversified and has different dimensions – revolutionary, integration, independence. The last one was specific for Polish Romanticism, in which Messianic and soteriological aspect were present in vision of regenerated Poland and its role in world because Poland was to be the … *Christ of nations* Andrzej Walicki perceives … Mickiewicz's Messianism as one of many romantic attempts to point Poland's way to national and religious regeneration, and which could be different from secularization and traditional Catholicism with traditional Polishness [7, s. 9].

Romantic artists, contrary to the Enlightenment ones, turned to new areas of interest and points of reference – culture of the East, folk culture, tradition. They rediscovered artistic values of medieval ages and the irrational – just like radical negation of rationalism – myth, fairytale and religion in Messianic interpretation. It was definitely new horizon of creative inspiration. Abandoning the primacy of reason, science and knowledge resulted in primacy of emotion with its wide range, impulsive and intuitional – love, hate, suffer, joy, sacrifice, usually those expression that go beyond shallowness of stabilized every day.

Seeking the closeness between content of culture and ideas of the Romanticism Age and the time when L. Beethoven's works were made a symbol of united Europe, it is necessary to turn to values recognized by the European predecessors of present-day as the most important ones. Those values were opposed to that priced in the 18th century. Among those are values important for individual and those important for society – values embedded in slogans of revolution of 1789 (freedom, equality, brotherhood) and values directly connected with artistic work and creator – beauty, intuition, spontaneity, honesty, creative freedom, tolerance.

The main assumption of Romanticism was synthesis of arts. Implementation of this was, amongst others, *Ode to Joy*, work that in the beginning was a poem, but shortly after its announcement became inspiration for L. Beethoven to find musical form of expression ideas of *the Ode*.

Usually when talking about the hierarchy of arts, music is situated at the top. With reference to A.W. Schlegel, Goethe, Novalis and other authorities of that time, Alfred Einstein wrote that *Like borders between art and religion are obliterated, between conscious thought and poetic imagination, the same is with lines dividing individual arts. […] music always is the end and final effect. […] all of them* [the authorities mentioned above] *point to supremacy of instrumental music because it cannot transfer any real terms, because of its indeterminacy, but music is the art of sub-consciousness. In the end the sense of music stays in junction with pantheism* [2, s. 471].

After those general remarks we must assume that Beethoven's work, based on the philosophical *Ode to Joy* written by F. Schiller contains group of values that are objective grounds for choosing this work as possible to be accepted by everyone in Europe as standing point.

The importance of Beethoven in count of great composers of all time is unquestionable. How great composer he was, also in opinion of other artists almost as great as he, proves opinion of R. Wagner. On the occasion of the centennial anniversary of Beethoven's birth Wagner published study where he… incorporated Beethoven into count of saints, because contrary to Haydn and Mozart, Beethoven "released" music: … *he was himself unable to be servant of luxury, but he also felt the necessity to release his own music from every sign of submission to frivolous taste* [2, s. 118].

In the 20th century Isaiah Berlin described Beethoven in a way that needs to be thoroughly cited. *The person* – he said during his lectures – *whose picture is dominating in the 19th century is character of torn and messy Beethoven, sitting on his attic. Beethoven is a man who makes real what flows from inside. He is poor, crude, he is gruff. His manners are awful, he does not know much and he is perhaps character not very interesting, if inspiration is not taken into account that pushes him forward. But Beethoven did not sell himself. He is sitting on his attic and works. He works in harmony with world, that burns inside him, and this is all what human being should do: this makes human a hero. […] he was gifted with the most heroic, resulting from sacrifice, traits that human can be* [1, s. 37].

In Beethoven's biographies, authors underline, that when he was a young man, just 20-years-old, he was so fascinated with Schiller's poem, that he wanted to compose music to *the Ode*. But because of other compositions of symphonies, he temporarily resigned. However simultaneously in his other works motives specific for the 9th symphony were present.

Finally, *the Ode* – prelude to the 9th symphony, was recognized as anthem by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe at 8th July 1971 and Herbert Karajan was asked to elaborate on instrumental version for symphonic orchestra, wind-instruments and piano. But Schiller's text

was abandoned as too idealistic, saying about people who become brothers. Texts of *the Ode to Joy* – in views of Europe's authorities – concerns general human values, not the European ones, moreover there could be difficulties in playing the anthem in so many national languages. Few years later, in 1985, during meeting of Presidents and Prime Ministers of many countries a decision was made to recognize the anthem of the Council of Europe as official anthem of the European Union.

Currently the function of *the Ode* is changing by sociological reasons, because the Union's societies' expectations are changing but not for the anthem itself or the EU but for the history that is to happen and which brings more anxiety than hope. Content of the poem must remind of general values embedded in Schiller's work. Those values should still be respected not only in rhetoric, but also in actions, practice.

During my correspondence via Internet with Wiktor Iwanowicz Garadża, member of the Russian Educational Academy in Moscow and Professor of the Łomonosow University in Moscow, I received a letter, where he commented on the idea of a paper discussing the meaning of the *Ode to Joy* as the European anthem. Among other he wrote:

Choosing the Ode to Joy as the anthem is a good reason for turning back to the 1950's, to post-war period and compare hopes of that time with present-day. I think that shortly after the war people understood that Europe has gone through not only economic but also political catastrophe. But anxiety arose that moral basis of the European civilization has been destroyed. People wanted peace and normal life but new post-war conflict broke out and the "cold war" started. People expected optimistic look for the future, there was hope for unity and overcoming former hostility. The European organization for economic co-operation needed cultural signposts. Perhaps choice the Ode, work of two Germans, was a symbol of the fact, that uniting Europe should leave behind hostility and that Europe has common base – cultural heritage as a way of changes? And music was always a key factor in changing the way of viewing the world. General cultural (and philosophical) context of post-war Europe is interesting, incorporating the meaning and place of music. I write this because the idea of the paper should be put into practice and important and interesting problems should be discussed. [text of that letter in author's own archive – MJW] Coming back to present functions of *the Ode* as an anthem in systemically globalized world it seems that the content (it is being brought to many presentations of the anthem) creates illusion of reaching values that are less and less real to reach in capitalistic world. This world seems to achieve new phase dominated not by progress but rather degeneration, that usually reveals in swirl in value system recognized by societies, and politicians as well.

Is the 9th symphony to old? And does public life agree with values promoted by Romanticism? The symphony is rather getting younger, partly owing to wide popularization of it as a symbol of Europe. But does it suit to culture of contemporary societies, where middle-class is dominating? Societies are very differentiated. The Western ones, … *based on rational bounds and cold calculation* and those Eastern ones, communities based on … *emotional and irrational bounds*. Paweł Kubicki referring to luminaries of sociology divides societies into opened and closed, that could be described as … *lacking rational political debate, where state is strongly interventional, were thinking in categories of authority dogmas, xenophobia, lack of autotelic relations is dominating, and especially lack of sound competition of place in social structure*. He argues that history shaped Polish society … *rather as closed model* [5, s. 7–8]. Rationalism and cold calculation are features of the Enlightenment culture In Polish journalism there are many voices in favour of Polish society as rational and of enlightenment community. Many regret that … *some ideas were eliminated from culture, ideas which were based on working civil society that in Poland was called positivist, Enlightenment, sometimes liberal conservatism* [6].

Romantic origin of *the Ode* is not close to that ideal. It seems to be closer to those who prefer emotional basis for social bounds, as well as religion, national idea and local xenophobia. It is not far away from values preferred by many romantics.

As an anthem *the Ode* was recognized in the time when in European community were Western states, with societies oriented at rational and Enlightenment ideas. Why then *the Ode* was perceived in those societies as factual or even warm? Perhaps because the idea of building the Great European Community, motivated rationally, is in fact dreamy, romantic, visionary. Including *the Ode* to this vision, as some kind of logo of the project, has logic grounds. Romanticism ended formally after the Spring of Nations but in reality it lasts. Outstanding philosopher and cultural anthropologist, Isaiah Berlin, was saying during his lectures, that … *Romanticism is interesting not only as historical phenomenon. Many contemporary phenomena – nationalism, existentialism, admiring great people, admiring non-personal institutions, democracy, totalitarianism – are influenced by Romanticism. Romanticism infiltrate them all* [1, s. 12].

The Ode lost its confrontational function, when the utopia of building communist society collapsed. Degradation of structures of so called Eastern *sodrużestwo* does not mean wiping from human memory what many members of Eastern Europe's societies claimed true, i.e. existential values, and

erasing animosity or even hostility for those charged with fault for suffered harm. European symbols, if it really assumes the openness to the whole continental Europe, cannot preserve things that should be eliminated from nations' life. *The Ode* in its double role has a chance to some, small perhaps degree, break prejudices in new system of international relations through adaptation of different social groups into artistic culture.

The Ode is work of two Germans, but Polish trauma to Germans, as a result of history, strengthened so much during the World War II and Hitler's occupation are not transferred to the German culture. Appreciation for *the Ode's* creators does not mean transferring appreciation to all Germans, but at least it gives rise to recognition of the German culture.

What scale of influence of the *Ode to Joy* on people's behavior and their way of thinking is to be foreseen? According to view of K. Guczalska concerning formative issues of art, the influence would probably be small. Guczalska states that *In modern world art is no longer a place where reconciliation of human being with social reality is possible, as well as abolition of aporia of the epoch and funding freedom in state. The modern art does not release humans from inevitable conflicts with ethical reality and does not fund harmonic co-existence of citizens with the state* [3].

Tragedy of growing social stratification, defiant pride of the richest, anger of the marginalized, create great dissonance to ideals of the *Ode to Joy*. Difference in income growing every year, and following difference in life quality, makes major gaps in social structures. Tabloids, television, popularize sophisticated forms of strange luxury in everyday living of many richest, and become ground of social rebel. Because of that many may find inspiration in Schiller's works but not in *the Ode*, rather in the earlier *The Robbers*…

Conclusions. Music provides esthetical experience, but music reflecting reality, as in Beethoven's works, shapes moral attitudes and release different behavior. Music of the Romanticism epoch is still present, but overwhelmed by new styles, means of expression, trends which lose tradition of Romanticism or re-shape it into parody of old-time romantic values e.g. in Satanic music. The European Union recognized the *Ode to Joy* as anthem. Will European leaders step further and prepare effective promotion of art, specially music, which can bring into European culture climate close to that left by music composed by romantic creators? Some actions are taken but there is some anxiety that even the highest engagement in it, in collision with crisis of social co-existence may result in depreciation of high values, specific for the music and make it powerless.

References

1. Berlin I. Korzenie romantyzmu. Wykłady Mellonowskie w zakresie sztuk pięknych, wygłoszone / I. Berlin // Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie / red. H. Hardy. – Poznań, 2004. – S. 12–37.
2. Einstein A. Muzyka w epoce romantyzmu / przekład M. i S. Jarocinscy / A. Einstein. – Kraków, 1964. – S. 118–471.
3. Guczalska K. Rewolucja estetyczna. Schiller i Hegel / K. Guczalska // http://www.guczalska.pl/teksty/rewolucja_estetyczna.html
4. Jarociński S. Ideologie romantyczne / S. Jarociński. – Kraków, 1979. – S. 5–6.
5. Kubicki P. Nowi mieszczanie w nowej Polsce / P. Kubicki. Raport, wyd. internetowe, Instytut Obywatelski. – S. 7–8.
6. Łagowski B. Polska wzorem? / B. Łagowski. – Przegląd z 21.08.2011 r.
7. Walicki A. Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej / A. Walicki. – Warszawa, 2006. – S. 9.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Янушевська-Варіх Марія. Гімн Європи та його значення.

У статті проводиться дослідження про гімн Європи. Автор розглядає історію виникнення гімну, його інші можливі варіанти та наводить критичний аналіз значення, функцій та перспектив існування Оди до Радості.

Ключові слова: *гімн, Європа, Ода до Радості, романтизм, Бетховен.*

РОЗДІЛ 2
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 007:304:659.3:277(477)“1991/2011”

Максим БАЛАКЛИЦЬКИЙ

ПЕРСПЕКТИВИ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЖУРНАЛІСТИКИ УКРАЇНИ

У статті досліджується досвід персональної і групової етики протестантських журналістів, що спирається на релігійні переконання та є підґрунтям професійної й громадської діяльності.

Ключові слова: *журналістика, медіа, протестант, цінності, Біблія.*

Постановка проблеми. Сьогодні релігії відіграють дедалі помітнішу роль як джерело цінності та ідентичності, етичних процесів і відповідної ідеології. Поширення ліберальної демократії на пострадянському просторі, доступність комунікативних технологій збільшують шанси релігійних спільнот на конкуренцію в медіапросторі. Це диктує потребу у вивченні, зокрема, комунікації українських протестантів, конфесії, що за умови збереження темпів зростання може в наступному десятилітті стати третім за кількістю релігійним утворенням України. Тож медіа й релігія, інтегруючись, утворюють вагомий сегмент публічної сфери суспільства, тема їх взаємовпливу стає дедалі актуальнішою, але водночас залишається однією з найменш досліджуваних.

Аналіз актуальних досліджень. На Заході давно сформувалася традиція протестантської журналістики, на ниві якої активно працювали М. Елліотт, М. Шампер, В. Заватскі, Дж. Мак-Нейл, М. Мойл, Ґ. Деві, Б. Мілн. В Україні ця традиція існувала до 1917 року, а в західних областях – до Другої світової війни, але була перервана радянською дійсністю. Нещодавно науковці, викладачі, практики релігійної комунікації, журналісти, а також усі, хто цікавиться питаннями медіатизації релігійної сфери в незалежній Україні, отримали перше повне та всебічне дослідження такого великого і важливого розділу цієї тематики, як протестантська журналістика. Це книга М. Балаклицького “Медіатизація протестантизму в Україні 1991–2010 років” (2011), що стала першим вітчизняним дослідженням цієї теми. З 2006 року автор

© Максим Балаклицький, 2012

випускає інтернет-газету "Путь", очолює регіональну прес-службу адвентистської церкви, є автором сотень журналістських публікацій у мережевих і друкованих виданнях.

Метою статті є аналіз подальшої можливості розвитку в Україні протестантської журналістики, її ролі у вирішенні моральних проблем суспільства та участі в утвердженні української державності.

Виклад основного матеріалу. Четверта влада незалежних ЗМІ є неодмінною складовою демократичного ладу, про необхідність побудови якого багато говорять в Україні. Але, запозичуючи західну модель політичного устрою, не так легко імпортувати практику застосування етичних принципів, що ними хизується якісна світова журналістика.

"Ваша організація взялася за справу дуже важливу для української журналістики – пропагувати християнські цінності та впроваджувати їх у професійну діяльність. Ми повинні визнати, що українській журналістиці саме цього не вистачає, цих принципів. Через це місія, яку має Асоціація "Новомедіа", є дуже важливою. Сподіваюся, що в своє п'ятиріччя ви маєте вже якісь успіхи. І мені хотілося б, щоб їх було набагато більше. Бо моральні медіа, моральні обличчя в українській журналістиці – це те, що має бути у нас. Адже не можна побудувати державу вільну і демократичну без морально-етичних засад. Це просто неможливо" [1, с. 2], – сказав В. Різун у своєму привітанні до п'ятиріччя заснованої протестантами журналістської "профспілки". У цій промові директор Інституту журналістики Київського національного університету ім. Т. Шевченка озвучив проблему, яка давно витає у повітрі: про неможливість побудувати фахову журналістику в обхід ціннісних орієнтацій, ігноруючи моральний колапс суспільства.

В історії цих медіа помітну роль зіграв релігійний фактор: "Першою і найзагальнішою лінією поділу між різними країнами – "хто куди потрапив" – є релігійна: найуспішнішими й найзмодернізованішими є країни з протестантською та конфуціанською етикою" [4, с. 30]. Аксіоматичною стала думка щодо протестантської Реформації як релігійної передумови виникнення журналістики. І. Михайлин твердить, що винахід друку не змінив духовну атмосферу в тодішній Європі; "Йшлося до того, що книгодрукування стане ще одним знаряддям насаджування католицької віри… через 35 років після винайдення друкарства… уже існували всі ознаки церковної цензури" [13, с. 37]. Коментуючи цей момент, М. Оласкі зазначає, що "інновація створює [нову] можливість; світогляди визначають, чи буде, і як швидко, використано винаходи" [19, с. 50]. Каталізатором змін стала Реформація, що санкціонувала раціональність, пошук істини, вищість потреб індивіда від інтересів держави, права на протест і критику владних кіл, свободу совісті, слова й друку, здатність особи пізнати правду й мати переконання, відмінні

від позиції владаря чи більшості населення; вона "усунула монополію церкви на істину та єдино правильне розуміння й витлумачення Святого Письма, відкрила людині шлях до істини, утвердила її вільне право на інформацію, на пізнання світу всіма можливими засобами" [13, с. 41].

Шляхи запозичення цих моделей вельми непрості, бо Україна не має аналогічного досвіду незалежної журналістики. Отже, цей суспільний інститут тільки належить сформувати. З історичного досвіду виявляємо, що в англосаксів цей процес також не йшов легко. Це історія боротьби та болісного формування традиції. М. Біньон, журналіст міжнародного відділу лондонської "The Times", під час свого виступу 10 березня 2011 року перед студентами відділення журналістики Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна у відповідь на запитання щодо перспектив ціннісної еволюції українських медіа сказав, що "двадцять років демократичного життя – досить молодий вік. Слід запастися терпінням і закладати основи тривалих змін". Наприклад, британський парламент веде історію з XIII сторіччя. Традиції вимагають часу і дбайливого плекання.

Пізній протестантизм (баптизм, п'ятдесятництво, адвентизм), що уособлює протестантство на українських теренах, формується тут за умов, коли в англосаксонському світі цінності професійної журналістики було стверджено кров'ю працівників пера і законодавчо закріплено. Це не девальвує місії українського протестантства для вітчизняної журналістики.

Однак хотілося б застерегти від прагнення, говорячи про український протестантизм, видавати бажане за дійсне. Буде помилково переоцінити його сьогоднішній статус і очікувати від протестантів потужних соціальних зрушень. Як зазначає В. Любащенко, "недоцільними є пошуки, що ними перейняті деякі публіцисти, ліків від наших економічних хвороб у протестантизмі. Він в Україні не накопичив істотного потенціалу впливу на економічні процеси і, думаю, ще довго його не матиме. Нереально очікувати від конфесії й політичної активності. Можна передбачити лише посилення деяких ініціатив у царині державно-церковних і міжцерковних стосунків, якщо в Україні йтиме до посилення жорсткості нової редакції Закону "Про свободу совісті і релігійні організації". Але навіть політично спроектовані ініціативи протестантизму не означатимуть його виходу за коло чітко окреслених світоглядних пріоритетів. Найперспективніші галузі самореалізації конфесії – *моральне виховання*, освіта і філантропія. Однак максимальне залучення цього потенціалу можливе лише за відмови багатьох громадських, передусім релігійних інститутів від стереотипу зверхности, який за умов відкритого суспільства та неминучої при цьому поліконфесіоналізації не

тільки гальмує позитивне вирішення ними соціальних проблем, а й сам розвиток багатьох конфесій" [11, с. 99, курсив наш – *М. Б.*].

З часу написання статті Любащенко (2001 рік) ситуація не зазнала принципових змін. Так, протестантські конфесії стабільно збільшують чисельність своїх послідовників. Розбудовується інфраструктура церков: виникає дедалі більше релігійних ЗМІ, культових приміщень, центрів соціальної допомоги, освітніх закладів. Серед вірних цих течій поволі зростає кількість осіб із вищою освітою, інтелігенції, бізнесменів. Окремі протестанти проникають у такі "мирські" сфери, як академічне середовище, журналістика, громадська діяльність, політика. Проте й надалі протестанти розвиватимуть культуру *впливової меншості* [16]. Їх вплив на суспільні процеси виявлятиметься через емісарів-індивідів, чия поведінка "у підтексті" схвалена церковною організацією, та утворювані ними громадські об'єднання.

Таке явище не є чимось новим. "Мені видається, – зазначає М. Богачевська-Хом'як, – що одна з головних причин живучості України та її народу лежить в органічній праці різних громадських організацій, які творили стрижень руху, що ми його звикли називати націоналізмом" [3, с. 226]. Досить часто це були братства з культурницькою місією під релігійними гаслами: "М. Драгоманов, а за ним і І. Франко, вважали, наприклад, штундистський рух в українському селянстві *прямим продовженням* "української Реформації" – братського руху XVI–XVII ст.: *"наше мужицтво тепер приходить на те, на чому стояло в козацькі часи XVI–XVII ст."* [6, с. 312]. Важливе місце в діяльності громадських рухів посідає розвій біблійної традиції в українській культурі: згадаймо богословський пафос публіцистів барокової України, роботу над випуском Острозької Біблії, євангельське братство кирило-мефодіївців з їх намаганням повторити шлях європейських народів, котрі свого часу читали опис виходу євреїв із Єгипту як пророчу парадигму власної історії. Греко-католицькі священики, що були головним джерелом галицької інтелігенції, заявили про свій вихід у культурницьку царину альманахом "Русалка Дністровая". Дотепер видання УГКЦ не втрачають ні свого релігійного обличчя, ні громадянського звучання. Переклад Біблії П. Кулішем став поважним вираженням ідеї культурницького українства, "України в слові", виходу української культури на світовий простір. Українське біблійне товариство (УБТ) засновано з ініціативи протестантів, вони ж мають першість у розповсюдженні його продукції. 2011 року УБТ завершило новий переклад Біблії сучасною українською мовою. Отже, громадські об'єднання, культурне посланництво, біблійна традиція постають, актуалізуються паралельно спалахам національного відродження в сферах культури, державності, суспільного життя, є важливими виявами громадянської позиції українців.

Особливо виразною національна орієнтація була серед українців-лютеран [9] і баптистів [5] Галичини, такою вона є і зараз [10]. Чіткий курс на українізацію має керівництво Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської [17, с. 309], хоч "постановка національного питання для радикального протестантизму, який у жодній країні світу ніколи не виступав у ролі національної Церкви, виглядає штучною" [11, с. 97]. І харизматичні церкви, попри обвинувачення в "безбатченківстві", глобалістичній свідомості "перекотиполь", досить часто виражають відповідальність за стан українського суспільства, пов'язують із ним свою життєву місію.

Найцінніший внесок у розвій української журналістики протестанти можуть зробити на ґрунті особистого морального вибору журналіста. Вихідці з консервативних релігійних кіл зі стійкими, сформованими цінностями, опірні до владного та економічного тиску, можуть ствердити українську журналістику з її коротким досвідом функціонування за демократичних умов [пор.: 12].

К. Воннер наголошує, що моральна свідомість українських протестантів становить осереддя вияву їх віри та знаменує радикальне розставання із соціалістичним минулим, "де думали перше, говорили друге, а робили третє, – стану речей, який Вердері називає "соціальною шизофренією", породженою соціалізмом… Неофіти-протестанти… "живуть" своєю вірою згідно з Біблією, сполучаючи слово, мисль і дію" [20, с. 277]. Приєднання до громади пізнього протестантизму вимагає тотальної зміни способу життя. Це викликає культурний конфлікт, що зачіпає і найближче оточення, й соціальний статус особи. Однак проселіта закликають не тільки чинити опір спробам уніфікувати його поведінку, а й заохочувати інших наслідувати його приклад. На думку К. Воннер, "сім десятиліть пропаганди, яка акцентувала колективізм і досягнення спільного блага, насправді породили гіперіндивідуалістів, переважно зосереджених на пошуку власної вигоди. Іронія полягає в тому, що євангеліки не тільки підтримують ті самі колективістські ідеали, але також, як ми побачили, значною мірою відповідають їм. … Привабливість євангельських спільнот навряд чи зникне; навпаки, вона буде посилюватися і поступово впливатиме на загальну практику, ідентичність і розуміння спільноти й моралі" [20, с. 285].

Особиста – релігійна – мораль є рушійною силою життєвої місії та професійної діяльності протестантів ("самоцінність праці [20] – у втіленні Христових завітів та уподібненні Христу. При цьому трудова етика набуває особливого євангельського загострення ("ви є сіль", "ви є вибраними серед покликаних"), а суспільна упослідженість послідовників Христа постає її головним економічним рушієм" [11, с. 95]).

У контексті нашої теми історичний досвід "радянського" протестантизму найбільше цінний як відносно масова форма політичного дисидентства релігійного походження. Релігійний консерватизм сформував особу, здатну опиратися машині державного тоталітаризму, готову на особисті жертви (іноді цілком буквальні) ради надприродних ідеалів. Радянське минуле протестантських церков – майже суцільний досвід незгоди, боротьби, перебування в опозиції, вираження громадянської непокори ідеологічній системі, що її (непокору) висловлювала згуртована випробуваннями спільнота. Такий етос актуалізується й за сучасних умов: "Багато вірних вибудовує моральну апологію своїх учинків усупереч культурним нормам і затим, незалежно від наслідків, використовує Божу прихильність і Його керунок вірним на життєвому шляху згідно Його плану як направні рейки, що помагають їм справлятися з виниклими труднощами" [20, с. 279]. Українські журналісти можуть навчитись у протестантів досвіду протистояння економічному та політичному тискові – формам владного контролю, що найбільше деформують етичне обличчя вітчизняних ЗМІ, – досвіду переживання морального обов'язку як професійної та громадянської позиції.

В який спосіб це може статися?

1. Українським протестантам слід залишатися вірним своїм переконанням. Формувати не субкультуру, а культуру, зокрема, культуру журналістську на своєму ідейному, світоглядному матеріалі. Здолати хибну корпоративність. Набути навичок самокритики, самоаналізу всередині релігійної спільноти. Розвивати незалежні протестантські медіа.

2. Протестанти здобувають журналістську освіту й досвід і: а) йдуть у світські ЗМІ та орієнтують їх на ціннісні стандарти християнства; б) надають окремим релігійним виданням універсального, суспільного змісту, висвітлюючи будь-які питання з урахуванням релігійних вартостей. Як зазначав у своїй лекції М. Біньон, змінити моральний клімат національних медій можна через набуття журналістами етичної ваги. Персональний авторитет публіциста визначатиме впливовість його публікацій.

3. Українське суспільство може перейняти цей досвід, захотіти вийти з того модернізаційного роздоріжжя, на якому перебуває. Це питання найперше індивідуального вибору. Принципи демократії не встановлювалися "згори", а виборювалися шляхом протистояння уряду з боку громадських утворень.

На перший погляд, консервативні цінності й професійна журналістика здаються несумісними явищами. Однак преса може спиратися не тільки на так звану відстороненість, безоціночність, перебувати

не тільки в рамках позаморальності чи аморфних "загальнолюдських" цінностей. Відомі й інші прецеденти: американська "Christian Science Monitor" [2; 15, с. 227–228], ватиканська "L'Osservatore Romano" [15, с. 231–232], французька "Le Croix" входять до найкращих газет світу.

Консервативний сектор загальної журналістики може спиратися на Біблію як авторитетний верифікований цивілізаційний текст, спільний для всіх гілок християнства, а також для юдаїзму та ісламу [14]. Концепцію *біблійної журналістики* викладаємо за працею М. Оласкі "Говорімо правду. Як оживити християнську журналістику" (1996).

Головна перевага і мета християнської журналістики – правдивість. Передбачається, що християнські журналісти говорять істину, якій самі довіряють, в якій упевнені, в існування та пізнаванність якої вірять. У біблійній журналістиці об'єктивність – представлення біблійного погляду на проблему, віддзеркалення біблійного світогляду. Ступінь об'єктивності матеріалу залежить від міри висвітлення цієї теми в Біблії. Чим менше Біблія говорить про щось, тим обережнішою і зваженішою має бути позиція журналіста, й навпаки: "Біблійна об'єктивність означає показ небезпеки гомосексуальності; врівноважувати такі історії, надаючи адекватну увагу гей-активістам, є безбожною журналістикою. Подібно, у статті, що показує печальні наслідки зради в гетеросексуальному подружжі, немає необхідності цитувати джерела, що захищають подібну практику" [19, с. 23].

Звичайно, це суперечить світському розумінню об'єктивності, яке Оласкі називає "врівноважуванням суб'єктивностей" та вважає світський підхід не менш нормативним і обмеженим. Переконання та установки будь-якого журналіста стосовно маси явищ неминуче є константними, аксіоматичними: "Репортери ніколи не відчувають потреби збалансувати твердження щодо необхідності боротьби з раковими захворюваннями судженнями щодо "переваг" хвороби на рак" [19, с. 25].

Рецепція біблійного тексту залежить від позиції конкретного автора. Герменевтичні рамки визначають простір дискусій, в якому є місце для авторського погляду. Однак мета біблійних журналістів – підкреслювати не особисту точку зору, а біблійний світогляд. Такий підхід не може народитися у світському просторі з його аксіологічним плюралізмом, де, зазначає Т. Кузнєцова, "не існує єдиних критеріїв цінності взагалі, відсутні єдині для всіх ідеали. Людина вибирає саме ті цінності, які найбільше відповідають її уявленням про ідеал" [7, с. 15]. Однак трохи нижче дослідниця обмовлюється: "Вищі цінності, як правило, є позачасовими, позаісторичними, вони визначають загальний характер людської діяльності" [7, с. 17], але не коментує суперності цих

тверджень, не пояснює різницю між цими видами цінностей та межу між їх сприйняттям і реальністю.

Протистояння ідеалу й дійсності, бажаного й наявного, намірів і дій біблійна журналістика пояснює конфліктом між Божою святістю й людською гріховністю. Біблійні закони не є цілком іманентними людині. Вони не є людським витвором. Людина не є мірою всіх речей, не є носієм остаточної істини. Індивід потребує настанови, проте зверненої до особистості, керування, виправлення дій, покарання вад: і свободи, й контролю.

Право людини читати Біблію та особисто тлумачити її неодмінно передбачає критичну оцінку. Як вважали протестантські публіцисти, статус "Писання перебуває понад усе, включаючи королів, тому піддані лишаються відданими їм, оцінюючи королів згідно з біблійними стандартами" [19, с. 57], а виправлення суспільних ґанджів принесе користь усім, і самодержцю в тому числі. Особисті вчинки й якості характеру посадовця, а не статус, наданий йому Провидінням, гідні похвали. Розуміння того, що найвищий закон походить від Бога, дозволив переосмислити багато політичних традицій, уключаючи необхідність монархічного домінування й контролю.

Царство Боже не дорівнює інтересам держави. Бог панує всюди, й людина може служити Йому безпосередньо в будь-якій сфері життя: уряді, журналістиці, освіті, бізнесі, звичайно, не пропагуючи анархії та екстремізму. Журналісти "мали власну сферу компетенції та могли апелювати до біблійних принципів, коли чиновники намагалися обмежити їх повноваження" [19, с. 53].

Абсолютний авторитет Біблії вимагає від журналістів критикувати церкви й суспільство за однаковими критеріями; підтримувати сторону, що бореться за біблійні принципи; говорити правду про свої помилки, ганити провини "своїх" і хвалити переваги противників незалежно від статусу, суспільної ваги й інтересів політичного моменту. Така спрямованість критики відрізнить журналістику від піару, а опора на точні факти – від пропаганди.

Опосередкований біблійний погляд на будь-що не повинен перетворюватися на моралізацію. Оласкі закликає відображати явища, не вдаючись до проповідування, створювати образи, а не перелічувати факти, розважати, борючись за свідомість читача.

Журналістам не слід упадати й у безпідставний оптимізм: "Усі новини є Божими новинами" [19, с. 31]. Погані вісті виявляють людську зіпсованість, спонукаючи шукати альтернативи – Божої святості.

Із цих позицій сенсацією в біблійному сенсі є непроминальні феномени, що їх можна вписати в контекст біблійного світогляду й цінностей: "видатні події, природні явища, дивовижі, страхіття, сатанинські

прояви, Божі суди над відомими грішниками, видатні збавлення, відповіді на молитву" [19, с. 105]. Такий погляд спирається на критичну традицію біблійних пророків, котрі проговорювали моральні та соціальні вади сучасників – євреїв і язичників. Отож, церква й суспільство перебувають під спільним Божим законом, згідно якого будуть судимі. Завдання біблійної журналістики – визначити, викрити зло і порок, закликати до їх викорінення ("тільки виявлення гріха та його покарання гарантують мир і безпеку суспільства" [19, с. 260]), продемонструвати духовне коріння соціальних лих.

Правдивість вимагає побудови адекватної картини світу. Серед іншого, виразність текстів біблійної журналістики визначається:

- пошуком конкретних деталей. Вони роблять історію реалістичною, створюють видиму картину;
- персоніфікацією. Характеризувати манери й тип мислення продуктивніше, ніж описувати зовнішність. Персоналії дозволяють читачеві ототожнити себе з ними та спроектувати себе в описуваній ситуації;
- показом характерів у дії, рухові: доланні перешкод, конфліктах між індивідами, особою та фізичними перешкодами, природними нахилами та ідеалістичними прагненнями;
- журналістським "фундаменталізмом" – розкриттям "вічних тем": любові, пригоди, трагедії, таємниці тощо;
- разючими фактами й стриманими коментарями. Це розслідувальна журналістика, що не надає переваги "істерії над історією" [19, с. 229]. Саме брак фактичного матеріалу породжує голослівність і багатослів'я журналістських творів. У свою чергу, факти підводять до вияснення їх причин. Однак наведення фактів вимагає драматизації, задіяння всі органів чуття. Важливо не так проговорити висновки, як підвести до них, їх обґрунтувати: правдивість біблійних цінностей мусить витікати з практики, підтверджуватися нею.

М. Оласкі твердить, що запорукою незалежної біблійної преси є професіоналізм журналістський та бізнесовий, доходи від реклами й продажу накладу, розуміння церквами важливості християнської журналістики.

Висновки. Отже, слабким місцем у розвитку демократичних медіа в Україні є продажність журналістів, похідна від моральної розгубленості суспільства. Внеском протестантської журналістики в роботу українських ЗМІ може бути їх досвід персональної та групової етики, що спирається на релігійні переконання та є підґрунтям професійної й громадської діяльності. Протестантським журналістам слід орієнтувати церковні медіа на висвітлення загальносуспільної проблематики, а також ангажуватися в роботу світських видань. Ідеологічною базою такого переходу може бути концепція *біблійної журналістики*.

Література

1. Ассоциацию “Новомедиа” поздравляют с пятилетием // Бюлетень Новомедіа. – 2009. – № 2(9). – С. 2–3.
2. Афанасьев В. Американская газета “Крисчен сайенс монитор” и телевизионный канал “Монитор ченнел”, их развитие и проблемы / В. Афанасьев // Вестник Московского университета. – 1995. – № 6. – С. 45–59. – Серия 10. Журналистика.
3. Богачевська-Хом’як М. Ідеологія та громадське підложжя українських організацій: спроба дефініції націоналізму / М. Богачевська-Хом’як // Україна модерна. – 1999. – Ч. 2–3. – С. 225–229.
4. Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Я. Грицак. – К. : Граніт, 2008. – 232 с.
5. Домашовець Г. Нарис історії Української євангельсько-баптистської церкви / Г. Домашовець. – Ірвінгтон ; Торонто, 1967. – 596 с.
6. Забужко О. Notre Dame d’Ukraine: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 3-тє вид., випр. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
7. Кузнєцова Т. Аксіологічні моделі мас-медійної інформації / Т. Кузнєцова. – Суми : Університетська книга, 2010. – 304 с.
8. Лункин Р. Протестанты и политические конфликты в Евразии: спасение души и управляемая демократия / Р. Лункин // Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. центр Карнеги. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – С. 175–222.
9. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні / В. Любащенко. – Львів : Видавнича спілка “Просвіта”, 1995. – 350 с.
10. Любащенко В. Лютеранская церковь в Украине : поиск национальной идентичности / В. Любащенко // Богословские размышления. – 2003. – № 1. – С. 163–182.
11. Любащенко В. Протестантизм в Україні: творення стереотипів триває / В. Любащенко // Ї. – № 22. – 2001. – С. 90–103.
12. Малуха М. Церква як джерело української меритократії / М. Малуха [Електронний ресурс] // Українська правда. – 8.06.09. – Режим доступу : http://www.pravda.com.ua/articles/2009/06/18/4033427
13. Михайлин І. Історія української журналістики. Період становлення: від журналістики в Україні до української журналістики : підручник для вищої школи. – Вид. 3-тє, доп. – Х. : Прапор, 2005. – 320 с.
14. Пономаренко Л. Свобода слова: біблійно-медійний аспект / Л. Пономаренко // Теле- та радіожурналістика. – 2010. – Вип. 9. – Ч. 2. – С. 123–127.
15. Потятиник Б. Патогенний текст / Б. Потятиник, М. Лозинський. – Львів : Місіонер, 1996. – 296 с.
16. Черенков М. Культура влиятельного меньшинства / М. Черенков. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2010. – 204 с.
17. Яроцький П. Стан пізньопротестантських конфесій / П. Яроцький // Україна релігійна : колективна монографія. Книга перша : стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 302–330.
18. Nida E. Message and mission. The communication of the Christian faith / E. Nida. – Pasadena, California : William Carey Library, 1960. – 248 p.
19. Olasky M. Telling the truth. How to revitalize Christian journalism / M. Olasky. – Wheaton, Illinois : Crossway Books, 1996. – 294 p.
20. Wanner C. Advocating new moralities: conversion to evangelicalism in Ukraine / C. Wanner // Religion, State and Society. – 2003. – Vol. 31, № 3. – P. 273–287.

Отримано 01.02.2012

Summary

Balaklytskyi Maksym. The prospects of protestant jornalism in Ukraine.

The paper studies the experience of personal and group ethics of Protestant journalists, which is based on religious beliefs and is the basis of their professional and social activities.

Keywords: *journalism, media, Protestant, values, the Bible.*

УДК 130.2:170

Ольга БОЙКО

СВЯТО ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ОСНОВА БУТТЯ ЛЮДИНИ

У статті розглядається соціально-культурний феномен свята. Визначаються концептуально-методологічні засади цього явища в його культурологічному контексті. Акцентується увага на тому, що свято є екзистенційною основою буття людини.

Ключові слова: *свято, дозвілля, суспільство розваг.*

Постановка проблеми. Однією з особливостей сучасного суспільного розвитку є послаблення соціально-смислової функції свята. Звернення до реальності свідчить, що дозвілля в сучасному світі зведене до його декоративно-розважальних, культурно-безплідних форм. При цьому відбувається втрата зв'язків із смислоутворюючими цінностями та деструкція екзистенційної суті свята. Внаслідок естетизації повсякдення відбувається стирання відмінностей між повсякденням та святом, а святкові дійства замінюються розважальними, видовищними феєріями. Але свято є одним зі способів буття людини, тому завжди присутня потреба у святковому дозвіллі як умові забезпечення повноцінного існування. При цьому можна зазначити, що сучасна людина володіє мистецтвом проведення свята "вже недостатньо добре" (Г.-Г. Гадамер) і що в достовірність свят ніхто не вірить, навіть самі їх учасники.

Аналіз актуальних досліджень. Коло спеціальних філософських досліджень свята як соціокультурного феномену та складової частини дозвілля досить обмежене, тому очевидною є потреба його подальшого наукового аналізу як складової формування культурних цінностей.

У проаналізованих вітчизняних і зарубіжних дослідженнях з питань святково-дозвіллєвої культури головна увага, як правило, приділяється культурно-історичним, етнографічним, соціологічним аспектам свята і категоріям, які з ним пов'язані (народні традиції, звичаї, обряди, ритуали, церемонії, ворожіння, ігрища тощо).

© Ольга Бойко, 2012

Важливими в контексті цієї статті є концепції А. Банфі, Я. Ратнера, М. Хренова, в яких даний феномен визначається як соціальне явище. Проблема смислоутворюючих цінностей у дозвіллі в цілому, як одному з модусів людського буття, так і в святі, як складовій дозвілля, розкрита в дослідженнях М. Бубера, М. Хайдеггера, Е. Левінаса, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра, М. Фуко, К. Ясперса та інших.

У контексті екзистенційної рефлексії до феномену свята зверталися Ж. Батай, М. Бахтін, М. Гайдеггер, Ж. Дерріда, Ж.-Л. Нансі, Е. Фінк, В. Франкл, але сучасність у цьому ракурсі мало що може запропонувати. На послаблення уваги теоретичної думки до феномену свята вказує Д. Кереньї, який розглядав свято в контексті культури. З ним погоджуються Г.-Гадамер і Й. Гейзинга, які визнавали за цим явищем характер первинної самостійності.

На неможливість людини "зберегти вислизаюче" (Г.-Г. Гадамер), звертає увагу антропологічна думка (Ф. Ніцше, М. Шелер, Г. Плеснер, Е. Кассирер, Е. Гуссерль). Свято як можливість вибору аналізується в інтенціях Х. Арент, В. Беньяміна, М. Бубера, Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, С. Л. Франка, Л. І. Шестова, К. Ясперса.

Соціально-філософські дослідження місця свята в суспільному житті належать Б. Вальденфельсу, П. С. Гуревичу, Е. Дюркгейму, М. С. Кагану, К. Мангейму. Особливу роль у розумінні проблематики смислу святково-дозвіллєвої культури, її зв'язків з людською природою відіграли праці В. Дільтея, Е. Кассірера, С. Л. Франка, Е. Фромма та інших.

Мета дослідження. Внаслідок втрати сучасним святом як виявом дозвілля зв'язку із смислоутворюючими цінностями життя людини відбувається втрата екзистенційного стану святковості. Таким чином, виникають обставини, що примушують звернутися до експлікації онтологічного статусу феномену свята як необхідності відновлення його здатності будити творчі можливості людини. Отже, усвідомлення смислу свята дає можливість зрозуміти його онтологічне призначення, представити широку гамму символічних конструкцій існування, які відрефлексовані розумом і переживаннями людини на шляху між минулим, сьогоденням і майбутнім.

Виклад основного матеріалу. Багатовимірність феномену свята надає можливості для формування різноманітних відносин між символізмом свята та його прагматикою. Свято – це не абстрактна ідея, а реальність, так або інакше доступна всім. Свято існує незалежно від усіх своїх інтерпретацій, але людина потребує тлумачення свята. Тому потрібно знайти рівновагу між організацією та стихією свята, його користю та непотрібністю, смислом та безглуздям. Показово, що вчення про

свято heortologia (від. давньогр. *heorte* – свято) існує як розділ православної літургіки, яка присвячена вивченню християнських свят.

Найпростіше розуміння свята – це те, що воно протилежне праці, робочим будням, повсякденню. Свято – це вихідний, який розуміється як відпочинок, розслаблення, відновлення сил. Свято потрібне, щоб людина могла відновити бадьорість, підняти життєвий тонус та з новими силами повернутися до продуктивної діяльності.

При такому розумінні свято вторинне стосовно роботи, праці, має підлегле становище та потрібне лише тому, що людина не може працювати без відпочинку, як автомат.

Головною властивістю свята є його незаповненість, а отже, свобода від обов'язків, яка тягне за собою свободу в інших сферах, наявність можливості у людини вийти з-під контролю суспільства, влади. Взагалі в ідеалі свято є втіленням свободи – у святкові дні людина може вивільнити свої прагнення та імпульси, які стримуються повсякденністю, та продемонструвати всі свої почуття. Тому ідеологи тоталітарних держав вважають, що всі свята повинні бути організованими.

Але сутність свята набагато глибша. Воно охоплює широкий діапазон культурних явищ – від архаїчного міфу до постмодернізму. Суспільство і кожна людина потребує свята, хоча незрозумілі причини, корені такої потреби. Цінність, значимість свята не зводиться до культурних, соціальних або психологічних механізмів. Тому ми пропонуємо звернути увагу на онтологічний смисл свята, та будемо розглядати свято не тільки як феномен культури, а й як спосіб існування.

Свято є одним з фундаментальних станів людського буття, поряд з такими, як любов, сон, хвороба, смерть. Свято можна і потрібно розглядати як специфічну діяльність, деяку життєву, буттєву стратегію, особливий екзистенційний та метафізичний досвід. В основі будь-якого свята закладений соціокультурний код – міфологічний текст, який містить ті ціннісні аспекти культури, на збереження яких зорієнтоване певне свято. Ці ціннісні аспекти є основою, навколо якої відбувається духовний розвиток суспільства. Традиції та звичаї несуть у собі ті цінності, які передаються їх нащадкам, та при цьому довгий час можуть існувати у незмінному вигляді. Але час від часу в культурі відбуваються ціннісні зміни, видозмінюється світоглядна база всього суспільства та його членів. А отже, системи традицій і звичаїв руйнуються, руйнуються міфи, які лежать в їх основі [4].

З багатовікової історії людства відомо, що свято – це один зі станів духовного світу людини. Його безумовно можна вважати й одним зі станів буття в конкретному тимчасовому вираженні. Культурний феномен свята позначений сучасною думкою як "день або урочистість, що встановлено на честь або пам'ять кого- або чого-небудь" [6, с. 692].

Відзначається, що історичні корені свята сягають у глибоку давнину і тісно пов'язані з магією, ритуалом, трудовою діяльністю, світосприйняттям, способом життя, ціннісними орієнтаціями, дозвіллям. Протиставлення "свято – будні" не зводиться тільки до їх відмінності в міру наповненості роботою. Незвичність святкового дня, особливість емоційного фону, зв'язок свята з сакральністю – усе це закріплює за святом риси самостійного, унікального і естетичного явища в житті людей.

Свято як феномен цілісного культурного континууму на мові міфічних форм існування і образів, обрядової поезії, музики, танцю, символів адекватно відбиває міру усвідомлення людиною оточуючого світу. Саме обрядова практика, з якої згодом сформувалося свято, грала роль соціального регулятора стосунків усередині первісних колективів і між ними, а також стосунків з навколишнім світом. Міфологізована форма, в якій представлялися людині всі її стосунки, дозволяла вважати втручання сил зовнішнього світу настільки безперервним, що, на думку Л. Леві-Брюля, "постійно намагається, дивлячись по потребі, стримувати це втручання або боротися з ним" [7, с. 23].

Свято несе в собі спогади про діяння міфічного часу. Завдяки ритуальному повторенню та відтворенню учасники цих дійств ніби переносяться в міфічну епоху – "сакралізований світ" [8, с. 139], – живуть та діють у ньому.

З точки зору міфу, свято необхідне та має космогонічне значення. Будучи колись створеним, світ існує в циклічному часі та періодично приходить у занепад, отже, вимагає відновлення. Свято знаменує кінець старого та початок нового циклу, нового життя. Свято – це святі дні, коли відкриваються небеса.

Свято потрібне для нового влаштування світу, збереження буття, підтримки його порядку та ритму. Ритуал здійснюється на переломі, в екстремальних умовах, коли загроза руйнування життя та світу максимальна. Хаос проник у гармонійно влаштований космос та загрожує йому повним руйнуванням. Тому, необхідне відновлення буття у відповідності з ідеальним зразком, повернення до початкового порядку, до сакральної норми. Для цього потрібно повернутися до Першобуття, в нульову точку, до моменту творіння світу та повторити все в точності так, як було тоді. Власне, створення світу і було першоподією, першосвятом.

Отже, в міфології свято розуміється як спосіб спілкування людини з Богом, як місце і час, де вони зустрічаються і возз'єднуються. Це відбувається реально і не може бути піддане сумніву. Проте в ритуалі немає жодних критеріїв реальності, справжності очікуваної реалізації.

Потрібно лише вірити, що на нашому святі все відбудеться як треба і те, що має статися, – станеться. Такий підхід може перетворити символічний сенс свята саме в символічний, тобто відірваний від дійсності.

Однак внутрішній зміст свята не вичерпується формальним відтворенням міфу і не зводиться до простої церемонії. Навіть архаїчне свято – це завжди щось більше, ніж ритуал. У людині незнищенна потреба в екстазі і трансі, у чомусь більшому, ніж вона має зараз і може мати в майбутньому. У святі людина шукає не повернення до норми, а перебільшення норми. Прикладом такого свята може служити карнавал [2]. У рамках загальної святкової теорії М. Бахтін підкреслює світоспоглядальний смисл свята. Він також говорить про те, що ознаками дійсного свята є елементи духовно-ідеологічної сфери та вищі цілі людського існування – світ ідеалів. Втіленням такого ідеального світу, на думку М. Бахтіна, і був карнавал, тому що люди на час свят вступали "в утопічне царство всезагальності, свободи, рівності та добробуту" [2, с. 14].

На відміну від прагматичного і міфологічного уявлень про свято, де завданням було досягнення повноти буття, метою карнавалу є досягнення надлишку буття. Карнавал влаштований так, щоб той, хто бере в ньому участь, забув про свої проблеми і прикрощі, про слабкість і обмеженості, про хвороби і смерті. На святі людина веде себе так, як ніби вона безсмертна і всемогутня, для неї немає нічого неможливого. І насправді людина починає відчувати, що вже переповнена силами, енергіями понад усяку міру, і навіть намагається звільнитися від цього надлишку.

За механізмом дії свято щонайближче стоїть до мистецтва завдяки своїй катарсичній здатності, можливості викликати ті або інші естетичні переживання: трагічного, піднесеного, прекрасного, іронічного, ширше – комічного та ін. Свято протистоїть розщеплюванню буття на крайні протилежності: життя-смерть, праця-відпочинок, радість-горе. Участь індивіда у святкуванні приносить йому, за Арістотелем, деяке очищення і полегшення, які пов'язані з задоволенням, і є доказом його стійкого зв'язку з групою, показником засвоєння індивідом культурних цінностей соціуму [1, с. 316].

Святковий час – це і відхід від буденного життя, і веселе часопровождення. Багато дослідників народного свята звертають увагу на те, що саме так воно і сприймається більшістю народів, зокрема європейськими. М. Бахтін відзначав: "Спільним знаменником усіх карнавальних рис різних свят є істотне відношення цих свят до веселого часу" [2, с. 243]. На відмінність святкового стану як від буденного, так

і від дозвільного життя вказують вирази народної мудрості (як забобони людині): “Примічай будні, а свята самі прийдуть”; “І дурень свято знає, та буднів не пам’ятає”; “Відсвяткували, пора за розум взятися” [5, с. 381].

На наш погляд, основним елементом, системоутворюючим фактором свята є очікування чогось більшого, надія на чудо. На чудо як можливість повноти, цілісності, досконалості, перетворення. У святі проявляється межа можливого, яка може бути подолана подією чуда. У святі відкривається життєвий горизонт особистості, який може бути розширений зустріччю з Іншим. У святі визначається буттєва межа людини, яка може бути розвинута вторгненням надлюдського.

У будь-якому святі реалізується колективна пам’ять. Обрядова діяльність свята завжди має комунікативний характер. Ставлення до моментів народження і смерті, певних періодів річного циклу, моментів переходу з однієї вікової групи в іншу і тому подібне формувалися під впливом характеру зв’язків людей зі світом, один з одним, з тим, від чого залежало життя. Свято формувалося як священна подія, що складається з послідовних актів, які віддзеркалюють ставлення групи (колективу) і людини до цінностей-ідеалів. Кожен тип культури виробляв свої уявлення про ідеали, які задавали вектор людської екзистенції. Потенції свята й усі його соціально-культурні якості, а значить, і його сенс, тісно пов’язані з наявністю і зміною системи соціокультурних цінностей суспільства. Підтримуване традицією свято саме створює традицію по збереженню, відновленню, ствердженню і поширенню ідеалів-цінностей, зміцнює зв’язки з життєвими ритмами людини (природними, громадськими, історичними) і, в цілому, збагачує культуру як спосіб буття людини. Ціннісні орієнтації людини у світі (духовного, матеріального, політичного, національного характеру), що оточують її, утворюють механізм встановлення свята як самостійного елемента культури.

У святі завжди є видимим певний тип стосунків людини і світу. Святковий стан визначається особливо піднесеним наповненням душі людини, її творчим самовираженням, що надає їй катарсичний характер. Наше внутрішнє сприйняття життя і свята частіше за все визначається як ставленням до чогось найзрозумілішого і ближчого.

Екзистенційний підхід змушує по-новому поглянути на свято як на щось незвичайне, але вкрай необхідне в житті людини, органічно вплетене в соціокультурне буття. Думка про “запити” сущого оживляє проблематику духовного начала свята, його зв’язок із цінностями, що є смислоутворюючими, несуть у собі ціннісний заклик відповідно до естетичного змісту. Виділити свято як самостійний вид буття сутого можливо, використовуючи досвід рефлексії М. Хайдеггера, Е. Фінка

й інших дослідників людського існування. “Ми нічого не можемо синтезувати або ідентифікувати, якщо не набуває чинності досвід розрізнення” [9, с. 118].

Можна сказати, що в цілому світ – це гігантське різноманіття відмінностей, де існує фундаментальна відмінність між нерукотворними і рукотворними феноменами, різноманітними структурними елементами культурного буття людини. Сьогодні проблема людського існування в розумінні взаємозв’язків із самим собою, з речами, світом актуалізується, на думку А. Швейцера, через благоговіння перед життям [11, с. 293], через турботу, по М. Хайдеггеру [10, с. 273].

Екзистенційна експлікація свята як одного зі способів буття безпосередньо пов’язана з можливістю “розкодування” його в конкретній культурі. Коли ця можливість не забезпечується, то свято, вироджуючись у своєрідний трюїзм, з’являється в такому явищі масової культури, як видовище. Але в цьому випадку виникає закономірне питання: чи буде це святом? Святкове віддзеркалення і усвідомлення світу залежать від здібностей людини до творчого освоєння явищ культури, від її особистої ментальності. Остання багато в чому визначається культурно-історичними традиціями, що формувалися в певному суспільстві і пам’яті, яка складає загальний фон. Наявність традицій сприяє збігу в особистому і колективному розумінні смислових позицій явищ культури.

Тенденція звичайної повсякденної присутності розуміти себе “зі світу” (з усього, що існує) перешкоджає отриманню відповіді на емфатичне питання про сенс буття, де “я” існує, і що “я” не є щось готове, закінчене, як щось “наявне” і в будь-якій точці відкрите для майбутнього, вириває моє “я” з буденного існування. Така загальна духовна налаштованість індивіда – екзистенціальна ментальність – дозволяє, вдивляючись в час як у відкритий горизонт, розуміти, що попереду багато всього невідомого, а також розуміння кінцевості життя. Аспекти тимчасовості або, за Гайдеггером, темпоральності – що завершує і відкриває, “буття до смерті” і “можливість буття” – виходять за рамки добре знайомого нам світу, в них відчувається щось раптове і могутнє, з чим сперечатися важко і мабуть неможливо. Те, що Гайдеггер називає “вперед-себе-буттям”, і є основою протиставлення повсякденного (профанного) і сакрального. Про те, що свято як подія екзистенційності, як “звільнена для свободи обрання і вибору себе самого” [10, с. 188] існує і в закутках буденного життя, можна судити за висловом Д. Козика: “Повсякденність має свій досвід і свою мудрість, свою особу, своє передбачення, свою повторюваність, але також і свою незвичність, свої будні і свої свята” [3, с. 43].

Народні свята, календарні, політичні прориваючись у повсякденність, заповнюють її афектами. Стан святковості, що виражається в чуттєвому, афектному сприйнятті людиною ідеалів і цінностей, є тією антропологічною основою, яка розширює горизонти повсякденності. Побут закономірно живиться енергією свята, але одночасно сам "діє як фермент, як закваска, яка дозволяє чомусь зароджуватися" [3, с. 49].

Особливістю свята є те, що воно існує тільки для тих, хто бере у ньому участь. Присутність тут має зовсім особливий характер та здійснюється повністю усвідомлено. Це, у свою чергу, потребує від присутніх самостійної та творчої зосередженості. Дана вимога помітно посилюється в сучасному світі, де поступово зникають століттями напрацьовані поєднувальні тематичні елементи, наприклад, тенденція відходу від християнської традиції у сучасній західній цивілізації. Розуміння дійсності у святі може бути досягнуте завдяки оволодінню всіма учасниками мовою, традиціями, звичаями, які становлять структуру свята.

Інтерпретація свята обумовлена його багатоаспектним характером. Це пов'язане і з його здатністю до саморозвитку, своєрідністю природи свята, неможливістю його редукції до будь-якого однозначного, сутнісного виразу. Сутність свята в цілому представляє ті смислоутворюючі цінності інтенціонального буття, якому воно присвячено. Це своєрідна фаза колективного життя, мета якого полягає в тому, щоб інституціональним чином підтримувати, збагачувати або оновлювати цінності спільноти у спеціально виділений для цього час.

Висновки. Таким чином, можна сказати, що свято як екзистенційний феномен генетично пов'язане з пошуком сенсу буття, з досягненням сакрального. Ціннісні орієнтації людини в складному континуумі культури стають механізмом встановлення свята і критерієм його "святковості" (цінності ідеологічного, морального, матеріального, національного, релігійного та ін. характеру). Зміна відношення в групі, суспільстві до цих цінностей фокусується у святі як у способі прояву людських ідеалів і стає причиною розквіту, згасання, зникнення або появи нових свят.

Література

1. Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 4 : Никомахова этика / Аристотель. – М. : Мысль, 1981. – 651 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.
3. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Jioroc=Socio-Logos : Соціологія. Антропологія. Метафізика. – М. : Прогрес, 1991.
4. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. – М. : Мысль, 1983. – 175 с.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – М. : ТЕРРА, 1994. – Т. 3. – 560 с.

6. Культура и культурология. Словарь. – М. : Академический проспект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2003. – 928 с.
7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 604 с.
8. Лейбниц Г. В. Об основных аксиомах познания / Г. Лейбниц // Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 138–141.
9. Молчанов В. И. "Бытие и время" Мартина Хайдеггера в философии XX века. Материалы обсуждения / В. И. Молчанов // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 116–119.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993.– 448 с.
11. Швейцер А. Благоговение перед жизнью : пер. с нем / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Boyko Olga. Celebration as an existential foundation of human being.

The article deals with socio-cultural phenomenon of the holiday. Focuses on the conceptual and methodological bases of this phenomenon in his culturological context. It is shown that the holiday is the existential basis of human being.

Keywords: *celebration, leisure, society of entertainment.*

УДК 2-535:78.05

Алла ВАСЮРІНА

МУЗИКА У СВІТОВИХ РЕЛІГІЯХ: ОСОБЛИВОСТІ ВИЯВУ

У статті здійснений комплексний аналіз використання музики в провідних конфесіях світу, простежується вплив музичної творчості на реалізацію релігією її світоглядної та культурологічної функцій.

Ключові слова: *ведичні ритуали, церковна музика, богослужіння, хорал, месса, реквієм, гімни, григоріанські співи.*

Постановка проблеми. Важливе місце у світових релігіях завжди займала музика, оскільки здавна вважалося, що вона має потужну силу впливу на свідомість людини. Своєрідність музики в різних релігіях обумовлена як формуванням певних канонів релігійної музики, так і музичними традиціями ранніх релігійних культів відповідних територій. Зрештою, важко зрозуміти емоційний та інший вплив релігії на людину, не враховуючи її музичного аспекту.

Аналіз актуальних досліджень. Якщо християнська музика привертала певну увагу як церковних авторів (Л. Акімова, Г. Алфєєв, А. Мартинов, З. Пасхалідіс, М. Успенський), так і світських дослідників (М. Бражніков, Н. Герасимова, Т. Ліванова, А. Мартинов, О. Преображенський), то питання музики і культових форм ісламу в європейській

© Алла Васюріна, 2012

літературі за окремими винятками (І. О. Джумаєв, І. Еолян, З. Імамутдінов) майже не розглянуті. Інтерес, який сьогодні пробуджується до східних релігій, пов'язаний зі зростанням ролі країн Азії в міждержавних стосунках і проникненням цих релігій на території країн Європи. Місце музики в системі східних релігій розглядалося в працях Б. Деви Чайтаньї (релігії Індії), Г. Вірановського (Китай). Водночас уже давно назріла потреба узагальнюючої праці з цього питання.

Метою статті є визначення загальних, найбільш поширених принципів музикування в провідних релігійних культах (буддизм, християнство, іслам).

Виклад основного матеріалу. У кожній сучасній релігії склалася своя неповторна музична система, хоча є в цьому питанні й багато спільного. Зупинимося насамперед на ***музиці в буддизмі***. Тут вона не є загальною для різних регіонів Південної та Східної Азії, де буддизм розповсюджений. В Індії, де ця релігія зародилася в VI ст. до н.е., специфіка взагалі релігійної музики майже не виділена, оскільки в полірелігійній індійській культурі склалася єдина для музики різних релігій естетична доктрина, важливими складовими якої є іманентно музичні та естетичні елементи: рага (ладо-інтонаційна будова, якій відповідає певний образно-емоційний настрій), раса (естетичне чуття, смак, переживання, насолода), тала (метроритмічний компонент, канонічно співвіднесений з відповідними рагою та расою). Рага, раса і тала є фундаментом будь-яких жанрів індійської музики. Генеза деяких раг сягає ведичних ритуалів, духовні піснеспіви яких є найдавнішими в історії індійської релігійної музики; тут їм надавався магічний смисл (Мегх рага – для викликання дощу, Діпак рага – породжує полум'я тощо).

Надалі значну роль в активізації релігійної гімнотворчості в Індії зіграв індуїзм, який увібрав у себе художні ідеї ведизму, буддизму, джайнізму. Так виникають теварам – речитативні піснеспіви, присвячені, які стали невід'ємною частиною релігійних свят. У різних регіонах країни склалися свої релігійні пісні: в Кералі – девара-нама, гімни на честь Бога, створені даса (співаками-вішнуїтами), суладі та угабхога; в Махараштрі – короткі та рухливі абханга; на Півночі – славільні пісні бхаджани і релігійні пісні, створені групою поетів "Ашта сакха", які оспівували життя Крішни; в Бенгалії – вішнуїтські піснеспіви кіртан, ренеті, тоді як у Пенджабі – релігійні пісні сикхів сабади. З музикою в Індії тісно пов'язаний танець. У "Натьяшастрі" навіть говориться, що музика – дерево самої природи, його ж цвітіння – танок. Індійський танець теж формувався під впливом релігігійно-філософських ідей індуїзму, згідно з якими творцем танцю вважається Шіва – в трактатах описані 108 його поз (карани), які, поряд із мудра (позиції пальців) і хаста (жести рук), є основою танцю [5].

В інших країнах, де поширювався буддизм, культова музика розвивалася у взаємодії індуїстсько-буддистських і місцевих традицій. Так, у Китаї тісно переплітаються конфуціанські, даоські та буддистські традиції з переважанням перших. Помітного розвитку набула буддистська музика в Японії, де з VI ст. формуються традиції буддистських піснеспівів сьомьо, які мають багато різновидів. Основними тут є гімни сан. Композиція співів складається з коротких фрагментів (сенріцу-кеї). Багато буддистських співів пов'язані з грою на біві (4-струнному інструменті, подібному до лютні): мьосьобіва – речитація буддистських сутр, епічних поем релігігійного змісту; дзісінбіва – декламаційний розспів буддистських текстів; хейкебіва – виконання сліпими монахами (мьосьо) оповідей з епосу "Хейке-моногатарі"; сацумабіва та тікудзебіва – різновиди мьосьобіви. З XIII ст. посилюється вплив китайських музичних традицій: вводяться буддистські співи епохи Сун (960–1279), поширюються інструменти китайського походження, як сякухаті [4]. Буддизм вплинув і на розвиток традиційних форм японського театру: буддистська танцювальна драма в масках гігаку; музично-танцювальна драма ноо, художні принципи якої обумовлені традиціями дзен-буддизму, зокрема співом сьомьо. У Кореї музика буддизму розвивалася під впливом китайської та японської буддистської музики (розспівів сутр-йомбуль, спів помпає), а також народної корейської музики – пісні хвачхон (корейською мовою) – виконуються мандрівними монахами в супроводі селянського оркестру кьоміг-ай; у театральних виставах комугик поєднані елементи буддистської містерії з корейськими народними фарсами.

Надзвичайне місце займає ***музика в християнстві***, де вона вирізняється багатством форм і розмаїттям жанрів. У літературі музику християнства частіше визначають як церковну музику (нім. Kirchenmusik, італ. musica sacra, фр. musique d'glise musique sacree, англ. church music). Християнська церква заклала фундамент європейської професійної музичної традиції, в межах церковної культури розвивалися музична теорія й естетика, були створені видатні художні цінності. Становлення християнської музики пов'язане з традиціями деяких регіонів Середземномор'я (іудейський, єгипетський, сирійський, палестинський): псалмодування, антифонний та респонсоріальний спів, гімнотворчість, читання на розспів уривків з Біблії (літургічний речитатив). Важливе місце в становленні основних форм християнського богослужіння відіграли агапи (або вечері любові), з яких потім розвинулися літургії. У перші століття християнства формується система церковного богослужіння з його добовими, тижневими та річним циклами або "колами". З розколом християнської церкви та створенням двох центрів християнства

на Заході й Сході шляхи християнського церковного мистецтва розійшлися.

У Західній Європі склалася ***музика католицької церкви***. З часом тут виник ряд регіональних центрів католицизму зі своїми варіантами літургії: римська, міланська (амвросіанська), староіспанська (мозарабська), старофранцузька (галліканська), кельтська (британо-ірландська). З часом вони були витіснені римським григоріанським хоралом, названим на честь папи Григорія I Великого (590–604), якого вважають упорядником піснеспівів римської літургії, що стали основою богослужбового співу католицької церкви. Мовною основою григоріанського хоралу була латинь, окремі співи виконувалися грецькою мовою, а в Хорватії та Чехії дозволялася старослов'янська мова. Тексти бралися з Біблії. Остаточне зведення григоріанських співів склалося в кінці IX ст. Мелодичну основу читань і псалмів складали поспівки, класифіковані відповідно до системи монодійних восьми церковних ладів (дорійський, гіподорійський, фрігійський, гіпофрігійський, лідійський, гіполідійський, міксолідійський, гіпоміксолідійський). У григоріанський обіход входили також антифони, респосорії, гімни, кантікі.

У добу пізнього Середньовіччя в григоріанському хоралі з'явилися нові види співів: тропи, секвенції, строфічні пісні версус, кантіо, кондуктус. Усі канонізовані співи поділяються на дві групи: співи, які супроводжують мессу, і співи, які виконуються під час усіх інших служб – Officium. Месса складається з Ординарія (Ordinarium) – розділи, текст яких повинен звучати щоденно, і Пропрія (Proprium) – розділи, текст яких змінюється протягом року, залежно від свята. Незмінними частинами Ординарію є Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. До Пропрію відносилися рухливі частини літургії: інтроїт (початковий псалом), градуал (псалом на день церковного року), оффертерій (молитва дароприношення), коммуніо (молитва причастя), трактус (виконується в дні покаяння), аллілуйя (хвалебний, святковий піснеспів). Однією з різновидностей месси є реквієм. Служби Officium складаються зі співів обов'язкових (гімни Te Deum у Matutinum – нічній службі, Canticum Zachriae в Laudes – вранішній, Magnificat у Vesper – вечірній, Canticum Simeonis у Completorium – останній службі денного циклу) і змінних. До IX ст. церковний спів був одноголосним. Потім на основі григоріанського хоралу виникають ранні форми багатоголосся (органум, діскант, гімель, фобурдон). У XIII–XIV ст. розвиваються багатоголосні хорові церковні жанри – мотет і месса. У XV–XVI ст. у творчості композиторів нідерландської школи багатоголосся досягає одного з кульмінаційних моментів розвитку (Гійом Дюфаї, Йоханнес Окегем, Жоскен Депре, Орландо Лассо).

Першим визнаним інструментом у католицькому богослужінні стає орга́н: спочатку він підтримує спів, дублюючи хорові партії, а з часом звучить соло, чергуючись із хором. Органні обробки строф григоріанських співів створювали органні месси, магніфікати, гімни. З XV ст. органні месси є зібранням хоральних обробок, з XVI ст. вони доповнюються токатами (виконувалися на початку служби), річеркарами (звучали після Credo), канцонами (супроводжували Communio – причастя). З часом органна месса еволюціонувала в концертний жанр. В епоху Відродження в практиці католицького богослужіння з'являються твори для інструментальних ансамблів різного складу, наприклад, sonata da chiesa, якою могли замінювати хорові частини в окремих розділах служби. З XVIII ст. з розвитком опери та симфонії відбувається драматизація та симфонізація церковних жанрів: вони ускладнюються, часом втрачають свою богослужбову функцію і стають самостійними концертними композиціями [10; 11].

Багато видатних композиторів XVIII–XIX ст. писали твори в різних церковних жанрах: месса (Й. Гайдн, Л. Бетховен, Ф. Шуберт, Ф. Ліст), реквієм (В. А. Моцарт, А. Дворжак, Г. Берліоз, Дж. Верді, А. Брукнер), секвенція "Ctabat mater" (Дж. Россіні, А. Дворжак) та ін. У XX ст. з'являється багато композицій, розрахованих здебільшого на позацерковне виконання, в яких старовинні жанри значною мірою переосмислені (І. Стравінський, Ф. Пуленк, К. Шимановський, К. Пендерецький, Д. Лігеті).

Музика в православному культі, на відміну від католицького й протестантського, є винятково вокальною (спів a capella) і входить у всі види богослужіння й обрядів. Тому цей вид церковної музики й називається ***православним співом***. Православний церковний спів був започаткований у Візантії як одноголосна монодія. Найдавніші види культового співу: літургійний речитатив (читання на розспів) та псалмодія (монодекламаційний спів псалмів: респонсорно – чергування сольного інтонування з хоровим відгуком; антифонно – діалог двох хорів; in directum – виконання псалму одним хором). Особливе місце у візантійській церковній музиці належало гімнографії. З IV ст. поширюються тропарі, в VI ст. Роман Сладкопівець створює кондаки, котрі в VII–VIII ст. витіснені каноном, кульмінація у розвитку якого пов'язана з діяльністю гімнографів Андрія Кріт ського (VII–VIII ст.), Косми Маюмського (VII–VIII ст.), Іоанна Дамаскіна (VIII ст.). Останній упорядкував цілорічний репертуар церковного співу. Ладо-інтонаційною основою візантійського, а згодом і давньоруського співу була система *осмогласся* (восьмигласся) як єдності восьми співвіднесених "гласів": для кожного тижня окремий ладо-інтонаційний стрій ("глас"); 8-тижневий цикл піснеспівів з першого по восьмий глас створював "стовп".

Традиції візантійських церковних співів продовжені в давньоруському церковному співі, підданому трансформації під впливом народної пісенності. Опанування складних наспівів візантійської гімнографії відбувалося разом з їх пристосуванням до музичної свідомості давньоруських співаків [13].

В Україну-Русь православний спів перейшов за часів князів Володимира (980–1015) і Ярослава (1019–1054). Як наголошують православні богослови, "на час хрещення Руси святим рівноапостольним князем Володимиром пісенна культура східних слов'ян була досить розвинутим і самостійним явищем… У природі слов'янського мелодійного мислення було щось очікуюче, "чаяще", і навіть, більше того, таке, що віщувало прийняття візантійської системи церковного співу. Мелодійна свідомість східних слов'ян виявилась у вищій мірі підготовленою для швидкого засвоєння цієї складної й детально розробленої системи" [12, с. 72].

Водночас, на відміну від візантійської практики, тексти піснеспівів у Руській Православній Церкві (РПЦ) записували церковно-слов'янською мовою. З візантійською традицією давньоруські церковні піснеспіви пов'язує система осмогласся, на якій базується більшість її розспівів (кондакарний, знаменний, київський, грецький, болгарський та ін.), піснеспіви (самогласни та подобни), співацькі збірки Октоїх (Осмогласник) та Ірмологій тощо. Візантійське походження має і давньоруська співацька нотація: екфонетична, кондакарна та знаменна. Екфонетична, призначена для читання на розспів канонічних книг, існувала недовго. Кондакарна й знаменна пов'язані з двома видами церковного співу: кондакарним і стихирарним. *Кондакарний* (від "кондак") спів призначався для урочистих богослужінь; перевага надавалася сольному мелізматично ускладненому співу над речитативно-оповідним читанням (існував до XIV ст.) [16].

Стихирарна форма церковного співу (стихира мала строфічну будову з приспівом) була більш речитативною. Її найдавніший вид – *знаменний* (стовповий) розспів (існував до XVII ст.), якому відповідала крюкова (від "крюк" – назва одного з основних знаків) чи знаменна (від "знамя" – знак) нотація. "За технічними передумовами, за духовним змістом і відповідним святоотцівським ученням про церковну музику знаменний розспів взагалі не має аналогів у світовій культурі" [2, с. 25]. Цим розспівом виконували пісні річного богослужбового кола. Під впливом місцевих форм народної пісні знаменний розспів зменшує вагу речитативу і засвоює широку розспівність [3].

У рукописних книгах XVI–XVII ст. поширені розспіви з зазначенням їх походження: київський, лаврський, болгарський, грецький та ін. *Київський* розспів генетично пов'язаний зі знаменним, але його

мелодії коротші, чіткіше розмежовуються речитативні й розспівні ділянки, повторюються окремі слова і фрази тексту, помітні українські народно-пісенні інтонаційні нашарування. Цим розспівом викладені піснеспіви Обіходу. *Болгарський* розспів частіше зустрічається в західноукраїнських Ірмологіях та в Обіході. Він виник, найвірогідніше, за часів Другого Болгарського царства (1185–1396), а в роки турецького панування (1396–1878) перенесений емігрантами в Україну і Росію. Болгарський розспів відрізняється симетричним ритмом і виразною мелодикою.

В українському церковному співі сформувався і *грецький* розспів, більш споріднений зі знаменним і київським, ніж культовий, що розповсюджений у Греції. Підкреслення в назві "грецький" було ніби засобом захисту православних співацьких традицій у період боротьби з католицизмом. Знаменний розспів став джерелом багатоголосного строчного та партесного співів, які входять у церковне богослужіння з XIV–XV ст. Строчний (*тристрочний*) спів найчастіше 3-голосний: головний голос називався "путь", два інших – "путники"; фіксувався він кількома крюковими "строчками" різних кольорів (для орієнтації співаків), які виписувалися над текстом. Розрізняють три види строчного багатоголосся: а) *путьове* (поліфонічне з контрапунктуванням індивідуалізованих голосів); б) *демественне* (соло в супроводі хору, голоси якого імітували початок демества – основного голосу, часто народно-пісенного характеру, який розміщувався вище "путі"); в) *знаменне*, власне строчне (мало 3-голосну гармонійну вертикаль). "Основний принцип руської музичної творчої практики тих далеких часів полягав не в створенні все нових піснеспівів, а в численних і різноманітних переробках творів, раніше створених" [1, с. 25].

Одночасно формувався *партесний* (від *partes* – голоси) спів – гармонійне багатоголосся з функційно визначеними чотирма голосами (бас, тенор, альт, дискант), кожен з яких міг мати одну і більше партій. Найрозвинутіша фактура (до 48 голосів) відрізняла партесні концерти, які створювалися переважно на слова Псалмів Давида, що не входили до складу канонізованого богослужбового тексту. Однією з ранніх форм партесного співу є лаврське багатоголосся (спів Києво-Печерської лаври), інтонаційно близьке до української пісенності (основний голос – тенор).

Серед українських авторів партесних творів XVII ст. – Симеон Пекалицький (бл. 1630–1680-ті), Іван Колядчин (XVII ст.), М. П. Дилецький (бл. 1630–1690), В. Пикулинський (XVII ст.), Шаваровський (XVII ст.) та ін. [8]. Продовженням партесного стилю стали хорові концерти (XVIII – поч. XIX ст.), які надалі змирщуються. Їх творцями були українські композитори М. С. Березовський (1745–1777), Д. С. Бортнянський (1751–1825), А. К. Ведель (1770–1808).

Водночас в Україні й Росії побутував позацерковний релігійний спів. Серед найдавніших таких пісень – колядки та щедрівки. Після хрещення Руси-України (988) колядки стали виконуватися на Різдво. У XVI ст. з'являються "покаянні вірші", що розвинулися з традиційних видів церковного співу (покаянні стихири, заупокійні, великопісні співи), які в XVII ст. широко побутують поза ритуалом богослужіння. У XVII–XVIII ст. у практиці позацерковного співу все більшої ваги набувають релігійні канти і "псальми" польсько-українського походження: одноголосні й багатоголосні (частіше 3-голосні з паралельним рухом двох верхніх голосів та гармонічним басом, які формувалися під впливом партесного співу). Поширюються також нотні збірки з релігійними позацерковними творами – найвідомішим є "Богогласник" (Краків, 1631; Почаїв, 1790), в якому пісні згруповані в 4 розділах за змістом і календарем церковних свят. З кінця XIX ст. в РПЦ зростає інтерес до старовинних церковних розспівів (О. Кастальський, П. Чесноков, О. Гречанінов, С. Смоленський) [14].

В Україні в 20-х роках XX ст. Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) залучає до співпраці відомих українських композиторів. Розвиток української духовної музики проходив у трьох напрямках: 1) авторські твори на канонічні тексти ("Літургії", "Всенощні", "Херувимські пісні" тощо); 2) обробки старовинних церковних піснеспівів; 3) позацерковна музика (обробки релігійних кантів, "псальм", колядок). Духовна музика широко представлена в творчості багатьох українських композиторів (К. Стеценко, М. Леонтович, П. Козицький, М. Вериківський, П. Гончаров) [15].

Своєрідного вияву набула музика в протестантизмі. Реформація сприяла формуванню незалежних від папства музичних традицій, тобто ***музики протестантських церков***, поширенню церковного співу на національних мовах. При цьому общинний спів кальвіністів обмежувався псалмами, значна частина яких була зібрана в Генфському (Женевському) псалтирі (1562). На основі таких мелодій виникли багатоголосні хорові обробки. За стилем їм близькі англіканські багатоголосні псалми. В Англії з'явився і специфічний національний церковний жанр – антем; водночас зберігалися музичні традиції католицької церкви. М. Лютер (1483–1546) запропонував новий порядок проведення служби, відмовившись від деяких її частин. Так, для монастирів, Домських соборів, міст із латинськими школами він зберіг латинську літургію з заміною окремих розділів німецькими общинними піснями. У невеличких містах були введені німецькі месси, які складалися лише з німецьких духових пісень. Цей протестантський спів, простий і доступний для виконання общиною, мав витоки в григоріанському хоралі, світських піснях, давніх формах німецьких духовних співів, наспівах міннезінгерів (XII–XIV ст.)

і мейстерзінгерів (XIII– XVI ст.). Протестантський хорал склався в 4-голосну композицію з мелодією у верхньому голосі. В XVI–XVII ст. провідним жанром протестантської музики був мотет, у XVIII ст. – кантата. У країнах німецької мови поширився також жанр "страстей" (пассіонів), заснованих на євангельських текстах. Вершиною німецьких ораторіальних "страстей" вважаються "Страсті за Іоанном" (1727) та "Страсті за Матфеєм" (1729) І.С. Баха (1685–1750).

У протестантському богослужінні з XVII ст. суттєва роль належала органісту. Звучання органу підготовлювало й завершувало службу; в ході літургії виконувалися також органні твори (прелюдії, фантазії, фугі, токати). У XIX ст. зароджується рух за відродження давніх традицій церковної музики, ведеться пошук пам'яток протестантської церковної музики. У середині XX ст. з'являється зібрання німецьких протестантських піснеспівів "Evangelisches Kirchengesangbuch".

На відміну від буддистської і християнської традицій, ***музика в ісламі*** є єдиною для великої території мусульманського світу і вирізняється речитативністю, імпровізаційністю, ладовою колористичністю, емоційною напруженістю, декоративністю. Вона майже не зазнала суттєвих змін у процесі еволюції і залишилася переважно вокальною, оскільки знаходилася в межах певної регламентації. Хоча в Корані не існує прямої заборони та засудження музики, проте довгий час ставлення до неї традиційного ісламу було негативним. Водночас суфізм широко застосовував у своїх ритуалах музику ("сама") і танець ("ракс"). Питання про міру дозволенного в музиці дискутувалося протягом віків, коли корисною визнавали музику, що була наповнена релігійно-етичним змістом. Активно виступали в ісламі і проти язичництва та його спадщини, хоча музичне оформлення ісламського культу має багато спільного з релігійними наспівами арабів доісламського періоду; навіть основою рифмованої прози Корану стали вірші язичницького обрядового жанру садж. Велике значення в мусульманській службі належить звуку: слух теоретики ісламу вважають найдосконалішим серед органів чуття. Під час молитви всі опиняються під владою інтонацій, розмаїття яких пов'язане з особливостями мелодизованої арабської мови. Основною формою музичного озвучення в мусульманській службі є речитація як у вигляді акцентованого мовлення та мелодекламації, так і інтонування з елементами вокалізації чи навіть широкого розспіву. У ритуально-культовій практиці офіційного ісламу узаконений статус мають лише кілька вокальних форм: тіляв (у Магрибі – таджвід) – речитація Корану, азан – заклик до молитви. У мусульманському світі поширені також деякі форми дервішських радінь зікрів (дікри), закріпилась і традиція читання під акомпанемент музичних інструментів оповідань на релігійні сюжети – хадисів – найчастіше про життя пророка Мухаммеда (570–632).

Виняткове місце в ісламському культі належить речитації Корану – уніфікованому мистецтву з певними художньо-естетичними канонами, серед яких особливе значення має традиція прикрашати Коран "гарним голосом". Класичний спосіб речитації завжди узгоджується з відповідними нормами членування фраз, використання пауз, правилами дихання, артикуляцією. Є кілька шкіл речитації Корану – єгипетська, сирійська, магрибська та ін. Мистецтво речитації культивувалося і зберігалося професійними виконавцями Корану, які знали його напам'ять – хафізами (з часом так стали називати професійних музикантів-співаків, які виступали і на світських меджлісах). Виділяють дві основні форми (стилі) речитації Корану: а) офіційна – заснована на еталонних вимогах, здійснюється професійними читцями, які мають духовну освіту, відрізняється одноманітністю, стійкістю при значній мелодичній ускладненості і розспівності; її уніфікація проходила на основі арабського інтонаційно-мелодичного матеріалу; б) народна – практикується в повсякденному житті мусульман; саме в ній проявляються регіонально-національні особливості, народно-пісенні впливи та інтонаційні закономірності різних мов.

Важливим для мусульман є азан – заклик до молитви, виконуваний муедзіном. Текст азану "Нема Бога, крім Аллаха, і Мухаммед – пророк його" звучить виразно, піднесено, ритмічно жорстко, але інтонаційно гнучко і колористично. Цінується здібність виконавця, щоразу по-новому імпровізуючи, розспівувати формулу азану. Декілька разів рефреном звучить азан і під час служби в мечеті. З кожним разом його "сигнальні" функції знімаються і зменшується мелодізація. Перед фарзом (центральне богослужіння) уже звучить емоційне мовлення (камат), текст якого складають релігійні формули такбір, шахада, заклики до молитви, до спасіння.

Складною синтетичною формою в релігійному культі суфіїв, де поєднані мелодична речитація, ритміка і танець, є зікр, дікр (дослівно – згадування Аллаха). Це єдиний вид колективного виконавства в культовій музиці арабів: як правило, групи чоловіків скандують коранічні формули, супроводжуючи це певними рухами; на фоні остинатної фігури соліст співає широку мелодію. Співвідношення танцю, музики і слова в зікрах буває різним, але всі засоби виразності підпорядковані акцентуванню окремих висловів і формул Корану. Зміст та ідея суфійського зікра, його центральний елемент – досягнення "ваджда" ("екстазу") – були детально продумані в емоційно-психологічному відношенні. Виконання циклічних за формою зікрів не обмежене часом і здійснюється під наглядом шейха. Речитація сакральних текстів чергується зі співом релігійних касид (панегіричних од), з проповіддю і танцями.

У цілому композицію можна поділити на дві частини: а) строга та врівноважена – присвячена читанню релігійних текстів про життя Мухаммеда (речитація та спів); б) власне зікр – його кульмінаційний пантомімний розділ. Велике медитативне значення мають вислови з Корану, окремі слова. Для кульмінаційної частини характерне хорове скандування слова "Аллах", яке закріплює смисл зікра ("згадування Аллаха"). Мета цього емоційно напруженого і динамічного розділу – довести учасників ритуального дійства до релігійного екстазу.

Вагоме місце в житті мусульман займають оригінальні релігійні видовищні музично-поетичні жанри, серед яких виділяються культові містеріальні дійства шиїтів – таазіє, тазійє, т'зіє (дослівно – оплакування, утіха). Монументальна театралізована містерія присвячена трагічним подіям з історії життя імамів Алі (598/600–661) та Хусейна (626–680), які загинули за шиїтську віру. Розігрували ці містерії поза приміщенням, вони мали відразу характер проповіді, поетичної декламації та співу. Таазіє тривають протягом 10 днів (інколи – до місяця). У це ігрове дійство залучається велика кількість народу, вагоме місце належить інструментальній музиці, до складу якої входять ударні (табли, дарабука, наггора) та духові (мізмари, карнаї) [5; 6; 9].

Крім основних видів культової музики в побуті мусульман поширені інші музично-релігійної форми, як то читання на розспів духовних віршів класичної поезії, розспіви на релігійні сюжети у вигляді мелодекламації (іншад), поеми релігійного змісту (наприклад, мадіх-поеми – славлення пророка), прочанські наспіви (ханун аль-хадж, ат-тахнін), культові наспіви, які звучать під час ісламських свят та ритуальних відправлень. Релігійний елемент присутній у багатьох жанрах у вигляді зачину-звернення до Аллаха. Проте музика в ісламі не набула такого значення, як в інших релігіях, де за умов культової баготомовності вона виконувала інтегративну функцію. Тут же цю функцію виконує спільна арабська мова богослужіння, а музика лише посилює виразність слова.

Висновки. У результаті цілісного дослідження взаємозв'язку сучасних релігій і музичної творчості в різноманітності жанрів і стилів останньої вдалося з'ясувати, що музика у світових релігіях стає одним із найважливіших чинників консолідації різних народів і етносів навколо сотеріологічної ідеї конкретної конфесії. З цієї методологічної основи напрацьовуються певні правила, тобто відбувається кодифікація музики й поширення усталених норм на відповідній "канонічній" території. При цьому відмінності в межах розповсюдження певної релігії обумовлені впливом народних традицій, особливостями мовлення й народного співу.

Література

1. Акимова Л. Заметки о певческих стилях / Л. Акимова // Журн. Моск. Патриархии. – 1989. – № 3. – С. 25–28.
2. Алфеев Г. Протоиерей Василий Михайлович Металлов и его взгляды на природу осмогласия знаменного распева / Г. Алфеев // Журн. Моск. Патриархии. – 1986. – № 10. – С. 22–25.
3. Бражников М. В. Статьи о древнерусской музыке / М. В. Бражников. – Л. : Музыка, 1975. – 120 с.
4. Вирановский Г. Н. Музыкально-теоретическая система Древнего Китая (краткий очерк) / Г. Н. Вирановский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://opentextnn.ru/music/Perception/
5. Дева Б. Чайтанья. Индийская музика / Б. Ч. Дева ; пер. с англ. ; вступит. ст. Дж. К. Михайлова. – М. : Музыка, 1980. – 207 с.
6. Джумаев А. Ислам и музыка / А. Джумаев // Муз. Академия. – 1992. – № 3. – С. 24–36.
7. Еолян И. Р. Традиционная музыка Арабского Востока : исследование / И. Р. Еолян. – М. : Музыка, 1990. – 240 с.
8. Загальна характеристика музичної культури XVII–XVIII століть. Канти [Електронний ресурс]. – Режим доступу : // http://www.ukrreferat.com/index.php?referat=40994&pg=0
9. Имамутдинова З. Музыка и культовые формы ислама / З. Имамутдинова // Советская музыка. – 1991. – № 11. – С. 37–41.
10. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года : учебник : в 2 т. / Т. Ливанова. – Т. 1. По XVIII век. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Музыка, 1983. – 696 с.
11. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года : учебник : в 2 т. / Т. Ливанова. – Т. 2. XVIII век. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Музыка, 1983. – 622 с.
12. Мартынов А. Об истоках русского церковного пения / А. Мартынов // Журн. Моск. Патриархии. – 1986. – № 10. – С. 70–74.
13. Пасхалилдис З. Церковная византийская музыка : краткая теория и практика. – М. : Святая гора, 2004. – 144 с.
14. Преображенский А. В. Культовая музыка в России / А. В. Преображенский. – Л. : Academia, 1924. – 123 с.
15. Українська музика: музична енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : // http://enc-dic.com/enc_music/Ukrainskaja-Muzyka-7331.html
16. Успенский Н. Д. Древнерусское певческое искусство / Н. Д. Успенский. – Изд. 2-е. – М. : Советский композитор, 1971. – 623 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Vasyurina Alla. Music in the world's religions: features of expression.

The paper made a comprehensive analysis of music in the leading denominations of the world, shows the influence of musical creativity in the implementation of its ideological religion and cultural functions.

Keywords: *Vedic rituals, church music, worship, chorale, Mass, requiem hymns and Gregorian chants.*

УДК 21:14

Тетяна ГАВРИЛЮК

АКТУАЛІЗАЦІЯ СУТНІСНОГО ПОТЕНЦІАЛУ ЛЮДИНИ В ХРИСТИЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті здійснений аналіз християнського розуміння сутнісного потенціалу людини та можливості його реалізації в умовах сучасного суспільства. Показано, що в християнській антропології людина представлена як відкрита динамічна сутність, яка здійснює себе шляхом відновлення в собі потенційно закладеної в неї Богом досконалості.

Ключові слова: *людина, Бог, християнська антропологія, обоження, благодать, свобода волі.*

Постановка проблеми. Питання актуалізації сутнісного потенціалу людини є надзвичайно важливим у сьогоднішньому інформаційному суспільстві, яке динамічно розвивається в усіх сферах життєдіяльності. Тенденції змін глобалізованого суспільства охоплюють і духовну сферу буття людини, здійснюючи тут всезагальний вплив, підпорядковуючи окреме загальному, національне загальнолюдському, індивідуальне колективному. За таких умов можливо говорити не лише про народження нового суспільства, але й про народження нової людини, оскільки здійснюється потужний науково-технічний та інформаційних потік озброєння людини освітніми, культурними, духовними цінностями та вимірами. На ґрунті таких освітньо-культурних перетворень по новому осмислюється внутрішній потенціал людини та можливості його актуалізації. Християнська антропологія пропонує власне бачення актуалізації сутнісного потенціалу людини за умов сьогодення, що є цікавим і малодослідженим у релігієзнавчому дискурсі.

Аналіз актуальних досліджень. Сучасна християнська антропологія є об'єктом дослідження як українських релігієзнавців (А. Колодний, М. Бабій, В. Єленський, П. Яроцький, Л. Филипович, О. Горкуша, В. Титаренко, А. Черній та ін.), так і релігієзнавців російських (О. Краснікова, Є. Торчинов, О. Яковлєв), а також численної кількості теологів, зокрема Ф. Ратцеля, К. Войтили та інших.

Метою даної **статті** є аналіз сучасної християнської антропології для визначення теологічного розуміння сутнісного потенціалу людини за сучасних соціокультурних умов.

Виклад основного матеріалу. Духовна складова сучасного українського суспільства є доволі суперечливою, оскільки ми спостерігаємо в ній два рівнозначні за своїм впливом, але протилежні за своїм змістом процеси. З одного боку, спостерігається формування потужного прошарку високоосвіченого, духовно озброєного населення, а з іншого –

© Тетяна Гаврилюк, 2012

наочно наявні ознаки духовної кризи та деградації. Професор І. Ф. Надольний виділяє в сучасному українському суспільстві наявність двох типів людської свідомості: "існує нова адміністративна ментальність, притаманна політичній еліті, яка розуміє необхідність нових змін, нової держави, нових політичних структур, а також масова свідомість певних верств суспільства, яким притаманна архаїчність суджень, налаштованість на застарілі форми і норми життєдіяльності" [8, с. 216]. Найбільшою мірою загострюється суперечка між цими двома типами свідомості в питаннях оцінки духовного стану сучасного українського суспільства та духовного потенціалу сучасної людини.

У сучасній християнській філософії та антропології відображені дві протилежні точки зору на сутнісний потенціал людини в сучасному світі. Загалом досить поширеною є точка зору, за якою сучасне буття людства відноситься до "останніх часів" і більшою мірою йдеться про духовну деградацію. Так, російський священик та психолог А. Лоргус зауважує наступне на користь даного твердження:

- "духовний досвід показує, що в даний час більшість людей знаходиться в стані занепаду (духовного – *Т. Г.*); більше того, кожному православному відомо, що цей феномен в усій повноті буде спостерігатися саме в останні часи, про які йдеться в "Одкровенні" Іоанна Богослова;
- існують явища, які прямопротилежні розвитку: явища деградації та регресу. І саме православна світоглядна точка зору більше схильна до них. Уявлення про світ, який руйнується та розпадається, уявлення про особистість людини, яка деградує, та історії людської, яка знаходиться в неперервному регресі, властиві православному розумінню світу" [4, с. 34].

Водночас вчення християнства про *благодать* свідчить на користь іншої точки зору, за якої людині притаманний постійний рух уперед, тобто розвиток. Так, відомий богослов Іоанн Мейендорф зауважує, що "благодать (милість) дарує людині її "природний розвиток", людина розуміється як деяке "відкрите буття", яке від природи має в собі "божественну іскру" та динамічно зорієнтоване на прогрес у Бозі" [7, с. 244, 246]. Визначитися з остаточною оцінкою сучасного духовного стану особи дозволить аналіз християнського вчення про сутність людини та умови реалізації її потенціалу.

Людина, за християнським віровченням, створена за образом і подобою Бога. Дане твердження всі християнські конфесії виводять із Старого Заповіту, книги Буття: "І сказав Бог: сотворімо людину за образом нашим і за подобою нашою, і нехай володарює вона над рибами морськими. І над птахами небесними, і над звірами, і над худобою, і над усією землею, і над усіма плазунами, що повзають по землі. І створив

Бог людину, за образом своїм, за образом Божим створив її; чоловіка і жінку створив їх" (Бут. 1, 26–29). Як зауважує український священик С. Палько, "людина має пряме відношення до Бога і світу, розвиваючи образ Божий у собі, який втратила через гріхопадіння, ласку і благодать, зусиллям самовдосконалення, яке супроводжується внутрішньою боротьбою, сумнівами, стражданням, пошуками правди. Будучи створеною в процесі першопочаткової метафізичної зміни, людина змінна, знаходиться в постійному становленні, вдосконаленні" [14]. Таким чином, сутність людини складає певна антиномія: з одного боку, людина потенційно є досконалим творінням Божим, оскільки створена за образом і подобою Бога, а з іншого, вона повинна відтворювати в собі цю досконалість, природність якої було втрачено через гріхопадіння.

Отже, сутність життя окремої людини, як і людської історії полягає в необхідності повернення образу Божого чи, як говорив преп. Макарій Великий, "набуття своєї душі". Цей процес, як уже зазначалося, тісно пов'язаний із такою категорією християнської антропології, як "благодать". У творах Григорія Палами та Діонісія Псевдо-Ареопагіта ми зустрічаємо вчення про божественні "сходження", які Григорій Палама називає божественними енергіями, а Діонісій Псевдо-Ареопагіт – "динаміс", тобто силами.

Сучасні богослови використовують термін "благодать". За ранньохристиянськими уявленнями, благодать постає як невичерпна божественна милість і сила, яку Бог дарує віруючим в Ісуса Христа як Сина Божого, що можливе через сходження Святого Духу. Зрештою, благодать є промислом Бога щодо спасіння людини. З розвитком богословської думки та аскетичного досвіду благодать починають розуміти і як таку духовну силу, яка здатна не просто очистити людину від гріха, але й обожнити її. Через благодать Бог присутній в усіх сутностях, але створені сутності долучаються до неї кожне своєю мірою. У такому контексті позбавлення благодаті розуміється наступним чином: "Починаючи з моменту гріхопадіння та до дня П'ятидесятниці, Божественна енергія, нетварна та обожуюча благодать, стає сторонньою людській природі і діє на неї тільки лише зовні, здійснюючи тварні наслідки в душі" [5, с. 102]. Позбавлення благодаті є наслідком першородного гріха, що призвело до деградації та смерті. Виходячи з цього, деградація у світі присутня, але не як єдиний та основний процес.

Іншим способом благодать діє на людину, яка визнає Ісуса Христа. Така людина здатна сприймати благодать "внутрішньо". В такому випадку вона здатна переживати справжні тілесні та духовні трансформації за умови, якщо рухається шляхом духовного розвитку. Цей процес і є обоження. Обоження протистоїть руйнації та деградації. Бог не залишає

світ, а подає силу, яка спасає. Через благодать людина та світ оновлюються та змінюються Богом. Отже, у світі, за християнським віровченням, діють два протилежні процеси: розпад, деградація й смерть як наслідок відпадіння від Бога, та оновлення і спасіння як наслідок дії божественної благодаті. Терезами цих процесів виступає людина.

Покликання людини звершується не лише в особистісному спасінні, а і в участі в обоженні всього тварного сутого. Через людину-християнина поступово весь світ наповнюється благодаттю і, в такий спосіб, відбувається звільнення від рабства гріха (Рим. 8, 21). Це основне покликання людини до співробітництва з Богом та здійснення задуму Бога про людину. З цього приводу богослов В. Лоський зауважує: "Ми відповідальні за світ. Лише через нас космос як продовження нашого тіла може сприйняти благодать" [5, с. 241–242]. Сучасний український релігієзнавець та богослов Т. Борозенець пояснює: "Як більш досконала розумно-вільна сутність людина покликана удосконалити все тварне суте, тобто в собі і через себе об'єднати всі тварні суті в єдине гармонійно впорядковане ціле, у відповідності до всеудосконалюючої діяльності самого Бога, як абсолютного Царя і Владики усіляких, за Його допомогою та сприянням" [2, с. 91].

Немаловажною у цьому процесі є категорія часу. Проводячи аналіз текстів Біблії, праць отців Церкви та сучасних богословів, ми доходимо висновку, що сучасний світ постає досить суперечливою ареною для духовного подвигу. Сучасна людина має у власному розпорядженні досить вагомий інструмент – самодостатність. Самодостатність не як синонім егоїзму, а як розвинена здібність до саморефлексії, здібність усвідомлювати себе – свої прагнення, досвід, свободу, любов та здійснювати їх усвідомлено. Сучасна людина у власному виборі меншою мірою залежить від природних якостей – темпераменту, характеру, і значно більше керується власною волею. Таким чином, сучасна людина усвідомлено здійснює вибір (для цього вона достатньо інформована сучасним суспільством) і здатна нести за нього відповідальність. Самодостатність є необхідною умовою здійснення істинного християнина. На це вказує і святий Григорій Ниський, зауважуючи: "Одному з усіх (людині) необхідно бути вільною і непідкореною ніякій природній владі, але самовласно вирішувати (так), як їй здається. Тому що доброчесність – річ непідкорена і добровільна, а вимушене та насильне не може бути доброчесністю" [10, с. 54].

Пізнаючи Бога, Його волю, людина "стяжає божественну подобу … через доброчесність … Стяжати подобу – означає стати другим Богом …, Богом по благодаті" [3, с. 227]. За Православ'ям, обоження – є метою християнського життя, яке можливе як нове життя у Христі

лише за умови спільної дії благодаті та свобідної волі людини. Якщо б свобода людини означала не свідомий вибір, а тотальне підкорення волі Божій, пригнічення і знеособлювання людини з боку Божественного Промислу і зводилася б до автоматичної слухняності, "вона б втратила свій онтологічний та моральний смисл – більше того, істотну рису людської богоподоби" [9].

Водночас самодостатність – це великий ризик. Людина необов'язково, як показує історія, здійснює вибір на користь добра, а, отже, і Бога. У сучасному суспільстві досить багато самодостатніх людей які, між іншим, не прагнуть до духовного вдосконалення, через що і панує думка про духовну деградацію. У такому контексті особливого значення набуває християнське вчення про свободу волі.

Як зауважувалося вище, людина, правильніше буде сказати, людський вибір, її воля тісно пов'язані з космічним буттям. І християнське світобачення акцентує увагу на вирішальному впливі людини на космос, а не навпаки. З того моменту, коли людина скористалася свободою волі, якою наділив її Бог, людське буття втратило свою цілісність, оскільки в ньому співіснують, здебільшого дисгармонійно, дві волі – божественна та людська. Божественна воля є такою, що творить, життєдайною та цілепокладаючою добро. Людська воля є теж творящою, але спрямованість її з самого зародження є двополюсною. З одного боку, вона збігається з божественною, і тоді людина стає співтворцем Бога, уподібнюється Йому і в довершеному стані зливається з Ним. З іншого боку, в результаті гріхопадіння людська воля спрямована проти Бога і її творчий вимір створює руйнацію і смерть. Вся історія людства є боротьбою цих двох напрямів людської свободи.

Отже, проблема свободи волі – наріжний камінь як християнської антропології, так і християнської онтології. Найскладнішим у цьому аспекті постає питання про межі людської свободи. Від вирішення його тісно залежить і онтологія світу. Буття, створене Богом поза людиною, є досконалим і на цій досконалості людина створює бурхливу діалектику добра і зла.

Згідно з християнським віровченням, свобода – це один із проявів образу Божого в людській природі [12]. Образ Бога означає наявність у людини волі, розуму, моральності – тих якостей, які виявляють у ній особистість. Також образ Бога означає, що людина є "Його рід" (Дії 17, 28). Будучи частиною її природи, образ Бога в людині, залежно від самовизначення свободи, може переходити в подобу Божу або ж повністю затуманюватися гріхом, але ніколи не зникає.

Як це не парадоксально, свобода людини починається із її негативного полюсу – здійснення зла[1]. Оскільки у християнській онтології Бог (Суте) є "безтілесний та невидимий Дух", в повноті "Бог всеблагий", тобто Він єдиний має досконалу любов до всього сутого і в цій любові не має і не може існувати можливості для нелюбові, тобто зла, смерті, руйнації, то закономірно виникає питання: звідки походить останнє? Зло як стан створеної природи є породженням останньої і сприймається як відсутність добра, тобто відсутність божественної благодаті. На відміну від ангелів, людина не позбавляється образу Божого і, відповідно, через свою діяльність та ментальну сферу самостійно і свідомо творить зло, відхиляючись від волі Божої, Його заповідей. Це неминуче призводить до зміни людської природи – від повного та завершеного "образу та подоби Бога" до неповного "образу" враженого гріхом. Гріхопадіння перших людей розкривається саме в протиставленні власної волі Божественній. Цим актом Адам відділив себе від Бога. Власним вибором він зумовив і зміну людської природи – відірвана від Бога (який є безсмертя та джерело життя), позбавлена можливості прямого спілкування з Ним, людина стала смертною. Наслідком свобідного волевиявлення перших людей є поява на землі нової (створеної людиною, а не Богом) форми життя: життя в хворобах, руйнації та смерті. Рід людський (нащадки Адама) живе одночасно в двох світах – у створеному Богом, і в створеному людиною середовищі. Це зумовлює специфічний стан людської природи – стан вибору. Свобода волі актуалізує як внутрішню, так і зовнішню діалектику добра і зла – співіснування світу, створеного Богом і Його промислу, та світу, створеного людиною і наслідків її свідомих дій.

Співвідношення промислу Божого та меж свободи волі людини є досить складним питанням. Як зауважує М. О. Булатов, – "У всіх варіантах теодицеї бачимо одну нерозв'язану проблему, яка складається з двох протилежних положень, – з тези: свобода волі існує, інакше Бог буде творцем зла, і антитези: якщо є свобода волі, то Бог втрачає абсолютність і людина занадто підноситься" [6, с. 19].

Справжню свободу волі як свідому відмову від зла, свідому здатність не творити зло стверджував Пелагій. Він зауважував, що людина має справжню свободу волі, яка може вести її і шляхом добра, і шляхом зла. Таке розуміння було засуджено Церквою як єресь, оскільки "доки людина намагається жити, спираючись лише на власні сили,

[1] Зло – це стан особистісних істот, які свідомо відвернулися від Бога. Вперше такого стану набувають ангели на чолі із Сатаною, які проявили свободу непокори Богові з метою ствердження себе як Бога. У результаті цього акту вони були позбавлені блаженства (тобто радості) і перетворилися на злих, темних духів.

без Божественної благодаті, яка її звільнює, вона є здобиччю гріха" [1, с. 451].

Ориген зауважує, що "здійснювати добро – є повною волею людини, хоча спасіння її залежатиме від Бога незрівнянно більше, ніж від самої людини" [13, с. 213].

Проблема співвідношення промислу Божого та свобідного воління людини загострюється у філософії Августина. На його думку, остаточний вибір на користь добра надміру залежить від Бога. Людина здатна здійснювати добро лише за допомогою благодаті. Але не всі люди сприймають благодать належним чином. Свобода волі проявляється в тому, що людина здатна або почути поклик Бога, або ні. Таким чином, певна кількість людей здійснює істинну свободу, коли слідує волі Божій. Якщо це відбувається, воля людини зливається з волею Бога, відбувається поєднання особистості людини та особистості Бога в акті любові. Ті ж люди, які не відгукнулися на поклик Бога, поступово занурюються в гріхи настільки, що остаточно втрачають можливість спастись.

Таким чином, перш ніж визначати межі свободи волі людини, слід визначитись із межами передбачення Божого. Усі християнські конфесії визнають, що Бог є "Вседержитель, Владика та Цар". Отже, Він знає все і здійснює все за Своєю незмінною волею. Відповідно, все, що відбувається у створеному ним світі, відбувається з необхідністю по волі Божій. Свобода волі людини саме тут має своє обмеження. Наділяти людину свобідною волею в справах божественних, які ми можемо визначити, відповідно до нашого дослідження, як доля світу та людини, неможливо, свобода волі існує лише в справах людських. Стосовно людини воля Божа відома – через викупну жертву Ісуса Христа Бог спасає людство від первородного гріха, і це уможливлює спасіння кожної окремої людини для життя вічного. Цю істину людина ні власними силами, ні завдяки власній свободі волі ніколи б не пізнала, "як би їй не було відкрито Святим Духом" [11]. Творець визначає остаточну долю свого творіння. Отже, свобода волі людини здійснюється в межах вибору між добром і злом і закінчується в межах Промислу Божого.

У справах людських, тобто в межах вибору між добром і злом, людина є "носієм того таємничого начала свободи, яке робить її волю першопричиною тих чи інших дій, ні чим іншим, крім цієї волі не обумовлених" [15, с. 164]. Свідомо обираючи добро, людина обирає Бога і стає на шлях обоження, практично вона виходить за межі вибору. Святителі Григорій Богослов, Григорій Ниський розрізняли в людині

волю природну[2] і волю гномічну, таку, яка здійснює вибір. Внаслідок гріхопадіння воля, за Максимом Сповідником, стає більшою мірою дискурсивною, окутаною сіткою причинності. Така воля є недосконалою. Досконаліть слідує покликанню Божому, не обираючи. Таким чином, свобода вибору – це тимчасовий стан людської природи, який у довершеному вигляді переходить в стан істинної свободи – слідування волі Божій.

Таким чином, Православ'я наголошує на тому, що "… істинно вільною є та людина, яка йде шляхом праведного життя та шукає спілкування з Богом, джерелом абсолютної істини … зловживання свободою, вибір хибного, позбавленого моральності образу життя, в кінцевому результаті руйнує саму свободу вибору, оскільки веде волю до підкорення гріху … Ті, хто не бажають розлучатися з гріхом, віддають свою свободу дияволу – противнику Бога, отцю зла та несвободи. Визнаючи цінність свободи вибору, Православна Церква стверджує, що вона неминуче зникає, коли вибір здійснюється на користь зла. Зло та свобода не сумісні" [12].

Висновки. Підсумовуючи, ми можемо зазначити, що, згідно з християнською антропологією, потенційно людина є досконалою. Розкриття сутнісного потенціалу людини, його актуалізація є метою її життя. Здійснення цієї мети, за християнським віровченням, залежить від свободи волі людини та благодаті Божої. Тільки за умови поєднання божественної волі та людської людина досягає стану обоження і повною мірою розкриває власну природу. Відновлення істинної природи людини за сучасних умов є процесом досить суперечливим, оскільки, з одного боку, сучасна людина постає, в переважній більшості, як самодостатня, тобто здатна відповідати за власний вибір, з іншого боку – самодостатність виступає і перепоною на шляху реалізації духовного потенціалу через надмірну актуалізацію волі людини поза божественним промислом.

Література

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье / Д. Антисери, Дж. Реале ; в переводе и под редакцией С. А. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 2001. – 693 с.
2. Борозенец Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы : монография / Т. Борозенец. – К. : ПАРАПАН, 2010. – 252 с.

[2] Природна воля – воля, в якій відсутній вибір як такий, вона вільно збігається у своїй направленості з Божественною волею. Така воля притаманна Ісусу Христу – єдине рішення Сина – кенозис, прийняття в собі всіх умов людського існування із досконалим підкоренням волі Отця: "Боже мій! Якщо можливо, щоб минула Мене чаша сія, але не як Я хочу, а як Ти" (Мт. 26, 39). Така відсутність вибору водночас вміщує в собі всі можливі варіанти вибору – в цьому і полягає істинна свобода – хто перебуває в "Слові Його" Спаситель дарує свободу ("… і пізнайте істину, – а істина вас вільними зробить!" (Іоанн. 8, 32).

3. Каллист, епископ Диоклийский. Православная церковь / Каллист. – М. : Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2001. – 375 с.
4. Лоргус А., священник. Методологические проблемы идеи развития / Шестоднев против эволюции / А. Лоргус [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://shestodnev.narod.ru/sbornik/index.html
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Об-во любителей православной литературы им. Святителя Льва, папы Римского, 1991. – 504 с.
6. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк. – К. : Наук. Думка, 2005. – 272 с.
7. Мейендорф И., святитель. Творения / И. Мейендорф. – М. : Паломник, 1996. – 228 с.
8. Надольний І. Ф. Соціально-духовний світ особистості як феномен освіти / І. Ф. Надольний // Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку XXI століття : монографія. – К. : Педагогічна думка, 2007. – 352 с.
9. Николаева О. Свобода выбора / О. Николаева [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://old.portal.slovo.ru
10. Нисский Г., св. Об устроении человека / Г. Нисский. – СПб. : Аксиома, 1995. – 174 с.
11. О свободе воли. Спор Эразма Роттердамского с Мартином Лютером [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.st.mrezha.ru/Erasmus.htm
12. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Русская Православная Церковь. Официальный сайт отдела внешних церковных связей [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www. Mospat.ru/ru/documents/dignity-freedom-rights/ii/
13. Ориген. О началах / Ориген. – Новосибирск, 1993. – 458 с.
14. Палько С., прот. Антропологія як універсальна наука про людину / С. Палько [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www. Lviv-orthodox.net.ua/bogoslovia-page:334
15. Свенцицкий Валентин, протоиерей. Диалоги / В. Свенцицкий. – 2-е изд. испр. и доп. – М. : Издательство Православного Богословского Свято-Тихоновского института, 1995. – 495 с.

Отримано 10.02.2012

Summary

Gavryliuk Tetiana. Updating the essential capacities of human in Christian anthropology.

The article analyzed the essential Christian understanding of human potential and possibility of its implementation in modern society. Shown that in Christian anthropology human is presented as an open dynamic entity that carries itself by restoring a potentially rooted in God of perfection.

Keywords: *man, God, Christian anthropology, deification, grace, freedom of will.*

УДК [94:008](477)

Алла ЗЯКУН

КУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ В ДЕРЖАВНІЙ ПОЛІТИЦІ 20–30-Х РР. ХХ СТ.: ВІД ЗБЕРЕЖЕННЯ ДО РУЙНАЦІЇ

У статті розглядається практика руйнування пам'яток культури, що визначалася тоталітарним адмініструванням, нехтуванням історичних і національних традицій, безкультур'ям, що підірвало духовність українського народу, позбавило його національних шедеврів історичної спадщини.

Ключові слова: *культурна спадщина, руйнування пам'яток, вилучені цінності, збереження культурно-історичних цінностей.*

Постановка проблеми. Сьогодні в Україні відчувається підвищений інтерес до національних традицій і пам'яток культури. Збереження історичної спадщини є не тільки завданням професійним, але й політичним. Тому вироблення ефективних державно-правових норм у галузі збереження культурних цінностей на основі як позитивного, так і негативного історичного досвіду є завданням актуальним і невідкладним.

Аналіз актуальних досліджень. Існуючі розвідки з даної теми можна поділити на дві групи: праці істориків, громадських діячів радянського періоду та дослідження сучасних вітчизняних авторів. Праці радянських істориків були переважно заідеологізовані, тому висвітлення даної проблеми було неповним, однобоким за змістом. У цих працях не говорилося про збитки, заподіяні радянською владою, а якщо щось і згадувалося, то подавалося через "необхідність" для подальшої розбудови держави. "Новим поглядом" постала проблема втрачених культурних цінностей у сучасній українській історіографії. Зі зростанням інтересу до даної теми почали досліджуватися окремі аспекти ставлення більшовицького режиму до української культури та руйнування її національних пам'яток [2–4; 6; 7; 10]. Аналіз літератури дозволяє стверджувати, що досліджувана проблема ще недостатньо розроблена, а окремі її аспекти взагалі ще не привертали уваги істориків.

Мета статті. У статті зроблений неупереджений аналіз дій радянського керівництва щодо культурно-історичних цінностей України в 20–30-х рр. ХХ ст.

Виклад основного матеріалу. Після жовтня 1917 р., встановлюючи державну охорону пам'яток культури, радянська влада проголосила збереження культурно-історичних цінностей усіх народів, що входили до складу Російської імперії. Тому 24 листопада 1917 р. РНК і ВЦВК прийняло рішення "Про передачу трофеїв українському народові"

© Алла Зякун, 2012

[1, с. 3], які були відібрані в України ще за часів Катерини ІІ. Перші пам'яткоохоронні заходи були здійснені в Україні в січні 1919 р., коли при Харківському губернському відділі народної освіти було створено дві секції – музейну й охорони пам'яток. Усім повітовим і волосним радам та ревкомам було адресоване друковане звернення, в якому пропонувалося вжити невідкладних заходів щодо охорони історико-культурних цінностей, залишених їх власниками. Цими заходами була охоплена територія Полтавської, Київської, Чернігівської й Катеринославської губерній. За умов війни постала потреба створення державного органу, який би здійснював керівництво і координацію по збереженню культурного надбання в загальноукраїнському масштабі. Тому в лютому 1919 р. в Харкові був створений Всеукраїнський комітет охорони пам'яток мистецтва і старовини (ВУКОПМІС).

Важливе значення для охорони пам'яток культури України мало формування правової бази. Декретом радянського уряду України від 1 квітня 1919 р. всі історичні та художні цінності на території республіки передавались у відання Народного комісаріату освіти. По всій Україні стала проводитися націоналізація історико-художніх цінностей. Їй підлягали насамперед музеї, маєтки і садиби, історико-краєзнавчі і художні заклади найбільших міст України. Так, у червні 1919 р. спеціальним декретом на основі націоналізованих зібрань Б. І. та В. М. Ханенків було створено Музей Всеукраїнської Академії наук (з 1934 р. – Київський державний музей західного і східного мистецтва). Цим же декретом було націоналізовано зібрання творів мистецтва О. Г. Гансена, на основі яких був створений Третій державний музей, а також Київський художньо-промисловий і науковий музей, що отримав назву Першого державного музею (з 1924 р. – Всеукраїнський історичний музей ім. Т. Шевченка, а з 1965 р. – Державний історичний музей УРСР). У цьому ж році був оголошений власністю республіки і заповідною ділянкою Голосіївський ліс, що належав раніше Києво-Печерській лаврі (колишня Голосіївська пустинь). Завідування ним було покладено на Українську Академію наук, а на території самої Лаври був створений Музей релігійного культу [9, с. 107].

Постанови радянського уряду та діяльність ВУКОПІСа створили певні передумови для розгортання музейного будівництва. Якщо в 1910 р. в Україні було 24 музеї, а в 1917 р. – 36, то за 5 післяреволюційних років на базі реквізованих колекцій було організовано 63 нових музеї [11, с. 188].

Плідною і багатообіцяючою була середина двадцятих років. У червні 1926 р. ВУЦВК і РНК УСРР затвердили "Положення про пам'ятки культури і природи" [5, с. 27]. За цим документом розпочалася державна реєстрація і класифікація нерухомих пам'яток, їх наукове дослідження,

створення мережі історико-культурних і природничих заповідників, музеїв та інших закладів культури. Було розроблено перспективний план історико-археологічних досліджень, за яким у 1928 р. вже працювали наукові експедиції в 30 (із 40) округів України. Зокрема проводилися дослідження в Ольвії, відновилися археологічні розкопки античних пам'яток на о. Березань. У різних районах України працювали наукові експедиції, очолювані О. Федоровським, М. Макаренком, Ф. Козубовським, С. Гамченком. Навесні 1927 р., у зв'язку з будівництвом Дніпрогесу, розпочалися історико-археологічні дослідження Запоріжжя, які очолив Д. Яворницький. Його експедиція виявила і врятувала численні пам'ятки матеріальної культури різних епох на території від Дніпра до Кичкасу. Сотні ящиків з археологічними знахідками були відправлені до Києва, Харкова, Дніпропетровська. Тільки Дніпропетровським музеєм було зареєстровано у ці роки 36 936 предметів історико-археологічного значення, які чекали свого подальшого наукового дослідження [1, с. 4].

Наприкінці 20-х років культурний поступ українського народу був перерваний авторитарними діями партійного керівництва. Справа охорони пам'яток почала різко занепадати. Поширення нігілістичного ставлення до пам'яток старовини набуло теоретичного обґрунтування. Згідно з періодизацією М. Покровського всі пам'ятки минулого розглядалися як архітектурно-художні твори, які відтворюють у собі епохи феодалізму та капіталізму. За цією ж схемою розглядали всі питання охорони, дослідження, використання й популяризації пам'яток. Вважалося необов'язковим зберігати пам'ятки старовини, ідеологічно опосередковані інтересами панівних класів. На практиці це призводило до нищення і безгосподарського використання старовини, особливо культового характеру: монастирів, церков, а також садиб історико-культурного призначення.

У 1929 р. розпочалася реорганізація історичних та історико-краєзнавчих музеїв. Головна суть тогочасних змін полягала в тому, що пам'ятки археології, історії, твори мистецтва надмірно доповнювали схемами, діаграмами, виставками на політичні теми. Змінювалися погляд і оцінка на головну роль самої пам'ятки в експозиції. Принцип предметності ("речі") підмінювався наочним ілюструванням різних схем. Все це посилювало нігілістичне ставлення до пам'яток матеріальної культури.

Слід зазначити, що більшість пам'яток історико-архітектурного значення становили діючі культові споруди (монастирі, собори, церкви, синагоги, костьоли). Саме проти них і була спрямована політика в галузі охорони пам'яток культури, яку проводив у 20-ті роки НКВС УСРР.

Другий з'їзд Спілки войовничих безвірників у червні 1929 р. проголосив боротьбу з релігією одним з найважливіших напрямів класової боротьби і однією з найголовніших умов соціалістичного наступу.

Слідом за ідеологічною агресією в директивному порядку почалася кампанія по знищенню стародавніх соборів і монастирів. За даними НКВС СРСР, у 1917 р. в країні налічувалося 106 356 діючих молитовних будинків усіх віросповідань, а в 1928 р. – 38 194, в тому числі православних зменшилося відповідно з 77 767 до 32 995 [1, с. 11]. Монастирі, церкви, костьоли, синагоги закривалися і розбиралися за ухвалою громадян на "будівельний матеріал". Часто для їх руйнування застосовували вибухівку. На місці знесених історико-архітектурних об'єктів тривалий час лишалися пустирі, які пізніше їх забудовували. Зносилися не тільки культові споруди, а й будівлі цивільної архітектури під приводом, що вони є перешкодою новому будівництву чи вуличному рухові. Наприклад, за розпорядженням місцевої влади, під приводом гострої нестачі цегли й каміння, зникали залишки замку Б. Хмельницького в Чигирині. Взагалі відношення до козацтва було "особливим": знищені поховання всіх гетьманів України та козацьких ватажків, зокрема П. Сагайдачного в Братському монастирі в Києві, С. Кішки, Я. Шаха, І. Підкови біля Успенського собору в Каневі, козацькі цвинтарі. Уціліли лише понівечені могили кошових отаманів І. Сірка та К. Гордієнка.

Знесення чи перебудова архітектурних пам'яток у ці роки санкціонувалися адміністративними й господарськими колами, зокрема Наркоматом внутрішніх справ, а думки вчених і фахівців ігнорувалися. На Лівобережжі в 1927–1932 рр. майже всі дерев'яні церкви, які були вершиною досягнень українського зодчества, знищили, за винятком церков у Новгород-Сіверську, Лебедині, Новомосковську та ще кількох [1, с. 15]. Було зруйновано Воздвиженський монастир в Полтаві, Покровську церкву 1690 р. в Сумах; Юр'ївську церкву XVIII ст. в Охтирці; архітектурні пам'ятки XVI–XVIII ст. Новгород-Сіверського і Межигірського монастирів; торгові ряди XIX ст. в Чернігові; фортифікаційні споруди в Херсоні і Кам'янець-Подільському; ратушу з вежами в Могилів-Подільському; царські скіфські кургани біля Маріуполя; церкву в селі Петраківці на Дніпропетровщині, яку збудував останній кошовий Запорозької Січі П. Калнишевський, церкву в селі Малинівці на Харківщині, яку розписував І. Рєпін. В Україні у ті часи нищили не тільки моделі, малюнки та фото старовинних церков, хрестів і дзвіниць, але й вишивки з хрестами. За даними Спілки войовничих безвірників України, протягом 1930 р. було закрито 533 культові споруди.

З 12 380 церковних будівель, яких налічувалося в 1917 р. в Україні, до 1936 р. було закрито 7 341 [1, с. 15].

Органи охорони пам'яток, не маючи змоги запобігти знесенню культових споруд, багато з яких мали історико-архітектурне значення, обмежувалися заходами щодо часткового збереження майна, що від них залишалося. Для оцінки культового майна утворювалися спеціальні комісії у складі представників місцевої Ради та представника відділу народної освіти. Останнім надавалося право вилучати цінні в історичному, мистецькому або археологічному плані речі.

Органам охорони пам'яток було важко протистояти офіційно санкціонованій упередженості щодо спадщини минулих епох. Наркомос УСРР, аби загальмувати процес пошкодження і руйнування пам'яток, у жовтні 1931 р. прийняв постанову "Про стан та завдання охорони пам'яток культури і природи", в якій відзначив незадовільний стан зберігання і використання культурних цінностей. У постанові вказувалося, що всупереч чинному охоронному законодавству за останні роки державними і громадськими організаціями та приватними особами було незаконно знищено багато пам'яток культури і природи [1, с. 16]. Пропонувалося посилити загальну турботу по збереженню всіх, узятих на облік, пам'яток культури від руйнування, затвердити реєстри нововиявлених пам'яток, а також розширити мережу історико-культурних і природничих заповідників. Крім цього, Всеукраїнській Академії наук та іншим науковим і навчальним закладам пропонувалося поєднувати свою дослідницьку роботу з охороною, вивченням і пропагандою пам'яток культури і природи. На жаль, незважаючи на всі ці пропозиції, розроблені заходи лишилися на рівні декларативних прожектів.

Восени 1931 р. до редакції журналу "Пролетарская революция" надійшов лист Сталіна "Про деякі питання історії більшовизму", який став своєрідною програмою для подальшого розвитку історичної науки. Він містив методологічні вказівки, як слід писати історію партії і революційного руху. Тепер керівників держави менше всього цікавили наукова істина, документальна достовірність та й самі пам'ятки матеріальної культури, які не слугували утвердженню тоталітарних ідей. Офіційно санкціоноване негативне ставлення до пам'яток старовини набувало все загрозливішого масштабу. По суті, всі пам'ятки археології, історії, архітектури і природи опинилися поза державною охороною. Вони розпорошувалися по різних відомствах і господарських організаціях. Їх долю, як правило, вирішували службові особи, які не мали нічого спільного з проблемами збереження і вивчення культурних цінностей. Наприклад, варварську руйнацьку роботу проводив "Металобрухт" –

Державний трест із заготівлі, переробки і постачання металевого брухту, який до 1930 р. називався Рудметалторг. Його організації, збираючи кольоровий метал для потреб промисловості, нищили святині. Яскравим прикладом цієї діяльності є руйнування Аскольдової могили. За першим генеральним планом реконструкції Києва в 1934–1936 рр. Аскольдову могилу розчистили від пам'яток минулого і перетворили на міський парк культури та відпочинку. Планово знищили найбагатше аристократичне кладовище, що існувало тут з XIX ст., розбили надмогильні мармурові плити, надгробки, які були використані як матеріал для будівництва та оформлення парків. Цінні речі з розритих могил було конфісковано працівниками Наркомату внутрішніх справ.

Байдужість і нехлюйське ставлення до історичних надбань було настільки кричущим, що Головне управління робітничо-селянської міліції видало спеціальне розпорядження "Про охорону пам'яток культури і природи" від 10 лютого 1932 р. Органам міліції пропонувалося разом з місцевими парторганізаціями та інспекторами народної освіти розробити та видати обов'язкові постанови про охорону пам'яток. Проте якщо такі документи й приймалися, то можливостей їх дотримання майже не було.

По всій країні справа охорони і використання пам'яток переживала тяжкі часи, вкрай потрібно було вжити законодавчих заходів щодо державного контролю довільних адміністративно-господарчих розпоряджень у цій галузі. Тому в серпні 1932 р. ВЦВК затвердив Положення про Міжвідомчий комітет з охорони пам'яток революції, мистецтва і культури при Президії ВЦВК РСФРР [8, с. 58]. На цей комітет покладався загальний нагляд за виконанням постанов уряду з питань охорони пам'яток, обов'язок складення списків пам'яток, що підлягають державній охороні, вирішення всіх питань про їх використання, знесення, перебудову та реставрацію. Але в Україні стан збереження пам'яток старовини зводився нанівець у результаті викривлення національної політики.

Практика руйнувань історико-архітектурних пам'яток в Україні набула ще більших обертів під час індустріалізації, яка супроводжувалася швидким зростанням старих і створенням нових міст. У червні 1933 р. була прийнята постанова "Про складання та затвердження проектів планування і соціалістичної реконструкції міст та інших населених пунктів Союзу СРР", а ВУЦВК і РНК УСРР ухвалили відповідну постанову 20 травня 1934 року [1, с. 24].

Після перенесення в січні 1934 р. столиці з Харкова до Києва розпочалася перебудова міста. У той час, як генеральні плани реконструкції Москви, Ленінграда, Харкова розробляли протягом кількох

років, у Києві це завдання виконали прискореними “стаханівськими” темпами за шість місяців 1935 року. Що ж було втрачено та зруйновано генеральною реконструкцією Києва? Це: Михайлівський Золотоверхий собор XII–XVIII ст., Богоявленська церква Братського монастиря XVII ст., барокові будівлі Кирилівського монастиря XII–XIX ст., пам’ятник княгині Ользі, будинок Тарновського, кладовища – на Аскольдовій могилі, Флорівське, Кирилівське на горі Щекавиці, церкви – Богородиці Пирогощої, Георгіївська XVIII ст., Десятинна X–XIX ст., Олександра Невського XIX ст., Трисвятительська XII–XVII ст., Петропавлівська XVII ст., Святих Костянтина і Олени XVIII ст. та багато інших пам’яток [1, с. 28].

Негативна практика довільного руйнування давніх пам’яток архітектури при реконструкції і перепланування не оминула інші історичні міста України: Харків, Дніпропетровськ, Вінницю, Одесу, Чернігів, Полтаву, Суми, Кам’янець-Подільський. При реалізації цих проектів безжально зносились і перебудовувалися пам’ятки історії та архітектури, у кращому випадку вони використовувалися для господарських або атеїстичних цілей. Через численні руйнації на початок 40-х років в Україні не діяло жодної церкви у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях, по одній було в Луганській, Полтавській і Харківській. Знищення унікальних цінностей багатовікової духовної культури поєднувалися з масовими репресіями проти духовенства і віруючих.

Поряд з руйнуванням і перебудовою архітектурних пам’яток величезних втрат зазнали вилучені з них історико-художні цінності. У кінці 20-х років розпочався, а в 30-ті роки набув загрозливих масштабів розпродаж на аукціонах творів мистецтва і пам’яток старовини, організованих на заході Всесоюзним об’єднанням “Антикваріат”. Радянське керівництво ставилося до культурних цінностей як до товару, джерела одержання іноземної валюти. Практично за безцінь збувалися давні скарби. Цивілізований світ не знав подібного розпродажу національних культурних цінностей. Україна від цього “культурного експорту” (понад 6 000 тонн) одержала лише 18 мільйонів карбованців, що серед загального обсягу імпорту в СРСР (близько 3,5 мільярда карбованців) становило незначну частку [1, с. 30]. Крім цього, пам’ятками історії та мистецькими творами з музеїв, бібліотек, архівів радянське керівництво щедро задобрювало, з політичних міркувань, іноземних дипломатів і бізнесменів. Особливо це було помітно, коли країни Заходу почали згортати торговельні відносини з СРСР. Вилучені цінності, що потрапляли до сховищ Держмузейфонду, теж не були застраховані від знищення:

вони гинули через відсутність належних умов зберігання і безконтрольного розтягування працівниками Наркоматзовнішторгу, об'єднання "Антикваріат", ОДПУ – НКВС, західними і своїми колекціонерами.

Висновки. Як бачимо, в кінці 30-х років XX ст. дещо почала спадати хвиля нищення пам'яток. Які причини спонукали до цього, зараз сказати однозначно непросто. На нашу думку, адміністративно-командна система, яка так інтенсивно насаджувалася в суспільстві, прагнула певної стабільності. У справі ж охорони пам'яток культури союзна і республіканська адміністрації на власному негативному досвіді приходили до розуміння, що тотальне знищення культурних надбань не додає авторитету державі. Було припинено безконтрольний масовий розпродаж за кордон творів мистецтва і антикваріату, звернено увагу на збереження пам'яток військової доблесті і використання їх у патріотичному вихованні. Керівництво черговий раз вдалося до кардинальної реорганізації державного управління в цій галузі.

Література

1. Акуленко В. Злочин проти пам'яті. Про нищення культурних цінностей на Україні (1927–1941 рр.) / В. Акуленко. – К. : Знання, 1991. – 48 с.
2. Вечерський В. В. Втрачені об'єкти архітектурної спадщини України / В. В. Вечерський. – К. : НДІТІАМ, 2002. – 592 с.
3. Горбик, В. Охорона та збереження пам'яток історії та культури в Україні: історичний аспект / В. Горбик, Г. Денисенко // Історичний журнал. – 2004. – № 10–11. – С. 85–90.
4. Дашкевич Я. Охорона пам'яток церковного мистецтва / Я. Дашкевич // Розбудова держави. – 2001. – № 1–6. – С. 66–69.
5. Законодавство про пам'ятники історії та культури : збірник нормативних актів / за ред. О. Н. Якименка. – К. : Політвидав України, 1970 – 464 с.
6. Заремба С. З. Історико-культурна спадщина України: проблеми дослідження та збереження / С. З. Заремба / НАН України. Інститут історії України. – Київ, 1998. – 399 с.
7. Нестуля О. О. Особливості пам'ятко охоронного руху в Україні 1917–1991 рр. та актуальні завдання збереження історично-культурної спадщини на сучасному етапі / О. О. Нестуля // Стратегія українського державотворення : філософсько-політологічний та економічний аналіз : зб. наук. праць. – Київ ; Полтава : АСМІ, 2000. – С. 147–160.
8. Охрана памятников истории и культури : сб. документов / сост. Г. Г. Анисимов. – М., 1973. – 191с.
9. Очерки истории Киево-Печерской лавры и заповедника. – К. : Радянська Україна, 1992. – 288 с.
10. Рудий Г. Я. Становлення державної системи охорони історико-культурної спадщини в Україні (1918–1920 рр.) / Г. Я. Рудий // Краєзнавство. – 2001. – № 1–4. – С. 95–102.
11. Слуцький О. Б. Радянське і культурне будівництво на Україні в перші роки боротьби за соціалістичну індустріалізацію країни (1926–1929 рр.) / О. Слуцький. – К., 1957. – 210 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Zyakun Alla. Cultural values in public policy in 20-30 y. of XX century: from preservation to destruction.

The article includes the practice of destruction of cultural monuments that defined the totalitarian administration, neglecting the historical and national traditions, lack of culture that undermined the spirit of the Ukrainian people, deprived of its national heritage masterpieces.

Keywords: *cultural heritage, the destruction of monuments, deleted values, preservation of cultural and historical values.*

УДК 374.31

Олександр КОБЕРНИК

ОСОБЛИВОСТІ НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНОЇ РОБОТИ З ПІДЛІТКАМИ В ЦЕРКВІ АДВЕНТИСТІВ СЬОМОГО ДНЯ

У статті розглянуто деякі особливості роботи з підлітками за допомогою клубу "Слідопит". Простежено напрямки навчально-виховної діяльності Церкви Адвентистів сьомого дня. Досліджено структуру управління клубною організацією, проаналізовано навчальні програми.

Ключові слова: *підлітки, слідопити, шукачі пригод, скаути, клуб, спеціалізації, ступені, навчання, виховання, освіта, духовність, мораль, Церква адвентистів сьомого дня.*

Постановка проблеми. Позаду залишилося перше десятиліття років нового тисячоліття. Це була суцільна смуга кризових явищ, з якими зіткнулося суспільство у політичній, економічній, екологічній, соціальній сферах … Надзвичайною є криза родини. Очевидним є більш глибоке падіння моралі, особливо серед молоді. Відбувається й погіршення здоров'я народу. Гострими залишаються проблеми алкоголізму, наркоманії та інших форм хімічної залежності. Ці виклики наносять свій відбиток і на підростаюче покоління.

Аналіз актуальних досліджень. Серед установ та організацій, що в різний спосіб пробують розв'язувати порушені проблеми, особливе місце займають ті, які проводять клубну роботу серед дітей та молоді. Скаутський, пластівський, піонерський рухи завжди були об'єктами наукових розвідок, особливо в останні два десятиліття. Активною дослідницькою роботою Пласту, наприклад, займається Інститут проблем виховання НАПУ [13, с. 33], а також науковці інших установ: В. Москаленко [7, с. 20–32], О. Лавренко [6], І. Остапйовська [10], М. Костів [3], Ю. Жданович [2] тощо. Захищено ряд дисертацій на здобуття ступенів

© Олександр Коберник, 2012

кандидата педагогічних та історичних наук [13, с. 33]. Проте не було досліджень діяльності клубних дитячих і молодіжних організацій адвентистів сьомого дня.

Тому, вивчаючи особливості виховної роботи з підлітками у Церкві Адвентистів сьомого дня, ми ставимо за **мету**:

1) простежити напрямки навчально-виховної діяльності Церкви Адвентистів сьомого дня;
2) визначити місце клубних організацій АСД у молодіжному просторі України;
3) розглянути організаційну структуру клубу "Слідопит";
4) дослідити та проаналізувати навчальні програми цієї клубної організації.

Виклад основного матеріалу. Церква адвентистів сьомого дня в усі часи приділяла особливу увагу дітям та молоді шляхом розвитку таких структурних підрозділів, як відділ освіти, відділи дитячого й молодіжного служіння, клуби слідопитів і шукачів пригод, відділ Суботньої школи. Хоча у практичному церковному служінні ці відділи й перетинаються один з одним, проте кожен із них має власну струнку і відпрацьовану структуру управління, розроблену методику навчально-виховної діяльності. Відділ освіти, наприклад, відповідає за утворення й розвиток дошкільних, початкових, середніх, вищих навчальних закладів [15, с. 249–277]. Діяльність відділів дитячого [15, с. 243–245; 19, с. 141–143] та молодіжного служіння [15, с. 396–398; 19, с. 119–125] спрямовано на виховання молоді й дітей у дусі біблійних цінностей, розвитку й використанню духовних дарів і здібностей. Дотичний до цього і відділ Суботньої школи, який через викладання спеціальних уроків спонукає до щоденного вивчення Біблії й сприяє теологічній самоосвіті [15, с. 381–384; 19, с. 112–118]. Ці та інші види церковної діяльності служать гармонійному духовному, моральному, інтелектуальному, фізичному й професійному розвитку дітей і молоді; вихованню їх не лише як відданих членів Церкви, але й як активних та люблячих громадян своєї країни.

Особливе місце у виховній роботі серед дітей, підлітків та молоді відведено спеціальним церковним програмам, що мають назву Товариство шукачів пригод (від 6 до 9 років), Товариство слідопитів (від 10 до 15 років), Молодіжне товариство (від 16 до 30 років) [17, с. 32–34]. Зустрічі товариств шукачів пригод і слідопитів проводяться у форматі діяльності клубів, а тому стають для дітей і підлітків найбільш цікавими та привабливими [19, с. 127–128]. Для них це навчання і серйозна праця, відпочинок і розваги; клуб стає немовби цілим світом, де вони готуються до дорослого життя. Зауважимо, що клубні види церковного

служіння на початку нового тисячоліття таки залишаються актуальними з причини тих викликів, з якими сьогодні бореться суспільство: моральна, духовна, екологічна, економічна кризи, проблеми родини, слабке здоров'я дітей та молоді тощо. За час розбудови нашої держави клубні організації шукачів пригод і слідопитів знайшли своє місце у суспільстві серед багатьох українських скаутських та інших дитячих і молодіжних організацій та об'єднань у розв'язанні порушених проблем. Наприклад, у багатьох районних і обласних центрах України в останні роки були популярними дитячі духовно-просвітницькі програми "Країна здоров'я" (інформація Конгресу керівників відділів дитячого служіння Української уніонної конференції Церкви АСД, 29–31 липня 2011 року). Найактивнішу участь в організації та проведенні цих заходів брали також і слідопити.

За даними вільної енциклопедії "Вікіпедія", "в Україні на сьогоднішній день існує велика кількість скаутських організацій чи таких, що декларують своє ставлення до скаутингу. Частина з них є місцевими чи регіональними, і лише декілька – всеукраїнськими. Всеукраїнською скаутською організацією є Пласт, такими ж є Січ і Всеукраїнська молодіжна громадська організація "СПОК". Саме між цими трьома організаціями тривалий час була конкуренція за вступ і право представляти Україну у Всесвітній організації скаутського руху" [9]. У 2007 році Конференція українських пластових організацій, Всеукраїнська молодіжна громадська організація "СПОК" та Скаутська організація "СІЧ" утворили Національну організацію скаутів України (НОСУ) – всеукраїнську громадську організацію, яка представляє Україну у Всесвітній організації скаутського руху. Незважаючи на зовнішню подібність до скаутів, слідопити ніколи не індентифікували себе з ними. Українські клуби слідопитів адвентистів сьомого дня організаційно й структурно належать до Всесвітньої організації слідопитів, яку утворено відділом молодіжного служіння Генеральної Конференції Церкви Адвентистів сьомого дня. Проте цікавий факт: взірцем клубної роботи для підлітків стали таки бойскаути ще на початку XX століття у США [1]. Упродовж першої половини минулого століття слідопитський рух пройшов свій шлях розвитку і став досить потужною й оригінальною церковною організацією. А в 1950 році на сесії Генеральної Конференції Церкви АСД було офіційно прийнято програму слідопитів. З того часу слідопитський рух активно поширився і став всесвітнім. Слідопити сьогодні – це понад 2 млн. дітей і підлітків та їх дорослих друзів у 170 країнах світу. В Україні перші клуби слідопитів стали утворюватися в 1994 році [1]. За станом на 27 вересня 2011 року в нашій країні є 135 клубів слідопитів

і 1 449 вихованців у них, а також 65 клубів шукачів пригод та 487 вихованців, близько 450 чоловік персоналу (інформація відділу молодіжного служіння Української уніонної конференції Церкви АСД). Шукачі пригод наприкінці 80-х років XX століття відокремись від слідопитів і утворили окрему клубну організацію. Саме такими вони і з'явилися в Україні. Клуб шукачів пригод розрахований на дітей віком від 6 до 9 років [5, с. 1–2; 19, с. 128]. Обидві клубні організації підпорядковані Молодіжному відділу Генеральної Конференції Церкви Адвентистів сьомого дня [15, с. 397–398]. На місцях діяльність клубів проводять помісні церкви АСД під керівництвом і контролем молодіжних керівників відповідних церковних об'єднань (конференцій) [18].

Тепер детальніше зупинимося на діяльності саме Товариства слідопитів. У роботі кожного місцевого клубу слідопитів беруть участь директор клубу, його заступники, наставники і вчителі, капелан, секретар і скарбник. Клуб поділяється на ланки, в кожній з яких під безпосереднім керівництвом наставника працюють 6–8 слідопитів, включаючи капітана ланки й секретаря ланки [16, с. 16–17]. Персонал клубу від першого до останнього дня перебування слідопита у клубній організації покликаний тісно співпрацювати з батьками [16, с. 39–40], допомагати у вихованні підлітків, розв'язанні проблем, що виникають у них у процесі стрімкого фізичного, емоційного, духовного, інтелектуального й психічного розвитку [16, с. 4–14]. Часто батьків і родичів запрошують до співпраці як інструкторів, учителів або наставників [13, с. 217]. Як правило, така співпраця дає позитивний результат і допомагає юнацтву сформувати морально стійкий, цілісний характер, дати початок майбутнім професійним навичкам, навчити вести здоровий спосіб життя, уникати шкідливих звичок, зберегти цнотливість у найширшому розумінні цього слова, приготуватися до обрання майбутнього супутника життя тощо.

Схематично управління клубом "Слідопит" виглядає так [16, с. 16]:

Рядові слідопити (діти віком 10–15 років)
Наставники й інструктори
Заступники директора й інший персонал
Директор клубу
Рада помісної церкви
Регіональний координатор (районний чи обласний)
Керівник клубів у церковному об'єднанні (конференції)
Уніонний керівник клубів
Дивізіонний керівник клубів
Керівник клубів слідопитів Генеральної Конференції Церкви АСД

Клуб слідопитів має свій прапор із зображенням емблеми. Прапор піднімають на різноманітних програмах і заняттях місцевого та вищого рівнів. Для слідопитів розроблено парадну й польову уніформу, яка,

відповідно до Статуту, може використовуватися лише на клубних заходах або в особливих, визначених керівництвом, випадках [16, с. 26, 42; 17, с. 147]. Головним клубним атрибутом кожного слідопита є жовтий галстук. Організація має Закон і Обітницю слідопита, а також Гімн слідопитів, в яких підкреслено ті духовні цінності, які слід розвинути в щоденному житті. Взагалі, кожному атрибуту, кольору, тексту Закону, Обітниці й Гімну слідопита надано певне духовне виховне значення [8, с. 3–4; 11, с. 34–35; 16, с. 16–19]. У клубах передбачено шестирічне навчання, яке починається з 10-річного віку і завершується в 15 років. Роки навчання названі ступенями з відповідним найменуванням (вони мають своє кольорове забарвлення), які містять у своїй назві пізнавальну й виховну мету [8, с. 36–41; 16, с. 17]:

- 1-й рік навчання (ступінь "Друг", синій колір) для дітей 10 років; основна мета навчати хлопчиків та дівчаток бути друзями для Ісуса Христа і один для одного;
- 2-й рік навчання (ступінь "Супутник", червоний колір) для дітей 11 років; вони навчаються бути співпрацівниками Богові, ровесникам, дорослим;
- 3-й рік навчання (ступінь "Дослідник", зелений колір) передбачає для дітей 12 років більш глибокі дослідження духовних питань, природи, глибший розвиток організаторських, лідерських навичок, товариських взаємостосунків; вони продовжують навчання, засвоюють ази професійних умінь тощо;
- 4-й рік навчання (ступінь "Розвідник", чорний колір) для 13-річних; підлітки в активному пошуку, продовжують розвивати уміння й навички, здобуті в попередніх класах;
- 5-й рік навчання (ступінь "Мандрівник", бордовий колір) для підлітків 14 років; їх навчають серйозно ставитися до планування свого часу, бюджету, можливостей; вони беруть активну участь у церковній, громадській діяльності;
- 6-й рік навчання (ступінь "Провідник", золотистий колір) для 15-річних; навчання продовжується; вони є помічниками наставників, а часто й самі стають ватажками, лідерами: допомагають проводити заняття з молодшими слідопитами, навчаються організовувати й самостійно проводити різноманітні невеликі заходи у клубі й за його межами, для дитячого відділу у приміщенні церкви, на природі, в рідному населеному пункті для громадськості.

Навчання триває 10–12 календарних місяців. Це 100–150 годин на рік [16, с. 17]. Після завершення відповідного курсу навчання (ступеня) й складання іспитів та заліків на спеціальній церемонії слідопитам вручають як нагороду нашивку (значок) і шеврон пройденого ступеня [16, с. 94–98].

Навчально-виховний процес передбачає духовний, інтелектуальний і фізичний розвиток, що досягається за допомогою предметів, спеціалізацій, спеціальних вправ і практичних завдань, участі у клубних, церковних і громадських заходах, туристичних походах, стройовій підготовці, спортивних змаганнях у таких напрямках (вимогах) [8, с. 38–41]:

- загальні вимоги;
- духовні відкриття;
- служіння ближнім;
- розвиток дружніх стосунків;
- здоров'я й фізична культура;
- розвиток лідерства;
- дослідження природи;
- табірні й походні уміння;
- збагачення стилю життя.

У робочих зошитах слідопитів є перелік основних (обов'язкових для всіх) вимог з кожного з цих напрямків, а для бажаючих чи найсильніших передбачено підвищені вимоги.

Особливе місце у вихованні слідопитів займає вивчення Біблії. Вони вивчають напам'ять уривки та вірші, обговорюють біблійні історії й окремі біблійні поняття, інсценізують біблійні й євангельські сюжети, моделюють життєві ситуації, проводять практичні заняття як приклади застосування вивченого у житті [8, с. 36–41; 11, с. 8–10; 17, с. 19–28].

Інтелектуальний розвиток досягається завдяки спланованій гуртковій роботі. Гуртки у клубі мають назву спеціалізацій. Таких спеціалізацій близько 300, їх поділено на 9 категорій:

1. АДРА (9).
2. Мистецтва і ремесла (23).
3. Здоров'я і наука (18).
4. Ведення домашнього господарства (19).
5. Природа (75).
6. Сільськогосподарські уміння (15).
7. Служіння (25).
8. Відпочинок і дозвілля (42).
9. Професійне навчання (36).

Упродовж року діти мають можливість здобути по 3–4 спеціалізації, на кожну з яких відводиться орієнтовно до трьох місяців. Гуртки є різнохарактерними. Після завершення навчання та складення заліків і іспитів слідопит одержує посвідчення про здобутий рівень, а на нагородну стрічку пришиває нашивку пройденої спеціалізації [8, с. 75–76]. Окрім запланованих навчальною програмою спеціалізацій, підлітки можуть

самостійно опанувати і захистити ті, що їм сподобаються [8, с. 36–41]. Спеціалізації поділено на 3 рівні:

- рівень 1 – 10–11 років;
- рівень 2 – 12–13 років;
- рівень 3 – 14–15 років.

Усі спеціалізації відповідають вимогам Відділу дитячого служіння Генеральної Конференції Церкви АСД [12]. Багато з них мають варіантність вимог, що полегшує їх використання у різних регіонах світу.

У зв'яку з тим, що сучасний підліток мало часу приділяє читанню, для клубних і самостійних занять передбачено час для роботи з книгами, посібниками, довідниками. Завдання складені так, щоб спонукати слідопита до дослідницької діяльності, навчати активному мисленню та аналізу [4; 8, с. 34–35; 11, с. 36; 16, с. 108–110].

Для фізичних навантажень, що передбачені у туристичних походах, таборах і спортивних заходах, враховано фізіологічні особливості підліткового віку. А походні вимоги відповідають міжнародним і вітчизняним нормам ступеневих і категорійних походів [11, с. 12–13; 16, с. 127–139].

Висновки. Підсумовуючи результати дослідження, підкреслимо, що програма клубу слідопитів Церкви Адвентистів сьомого дня є цікавою та оригінальною. У ній гармонійно поєднані три важливі складові розвитку особистості: духовну, інтелектуальну, фізичну. Клуб працює над розв'язанням "вічної" проблеми "батьків і дітей". Навчально-виховний процес розроблено з урахуванням вікових особливостей підлітків.

Література

1. БОК : Часть 1. История, философия и цели клуба "Следопыт" [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // http://wiki.pathfinders.org.ua/index.php?title=
2. Жданович Ю. М. Виховання особистості у Пласті : монографія / Ю. М. Жданович, Т. Ф. Алексєєнко. – К. : Проспект-А, 2006. – 262 с.
3. Костів М. Пластові церемоніали : Генетичний і функціональний аспекти / М. Костів [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.franko.lviv.ua/faculty/Philol/ www/visnyk/43_2010/statti/43_2010_Kostiv.pdf
4. Максвелл Лоуренс. Путь к Победе. Книга для чтения в клубе следопытов. Отдел молодежного служения Генеральной Конференции Церкви АСД ; пер. с англ. / Лоуренс Максвелл. – М. : ЕАД Церкви АСД, 2003. – 49 с.
5. Материалы семинара для руководителей, персонала и организаторов клубов "Искатели приключений". Отделы детского и молодежного служения УУК. – Буча, 2008. – 17 с.
6. Москаленко В. В. Виховання підлітків: скаутський рух (соціально- психологічний аспект) : навч. посібник / В. В. Москаленко, О. В. Лавренко, Н. О. Никифоренко. – Донецьк : ДІУ, Комп'ютер Норд, 2003. – 186 с.

7. Москаленко В. Проблема виховання в контексті соціалізації особистості / В. Москаленко // Соціальна психологія. – 2005. – № 3(11). – С. 20–32 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=6&n=39&c=752
8. Настільний журнал слідопитського лідера. – Чернівці : Центр КПІ "ГРАД", 2004. – Випуск другий. – 80 с.
9. Національна організація скаутів України. Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http:// uk.wikipedia.org/wiki
10. Остапйовська І. І. Актуальність використання пластової методики виховання / І. І. Остапйовська [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/pedp/ 2010_2/66/nayk/ostapjovska.pdf
11. Практическое руководство для наставников клуба "Следопыт": мастер-проводник. Украинская унионная конференция Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. – К. : Отдел молодежного служения, 2002. – 69 с.
12. Практическое руководство по организации детского служения в местной общине. Отдел детского служения Генеральной Конференции и Евроазиатского отделения Церкви АСД. – М. : 2010. – 32 с.
13. Приключения в жизни. Практическое руководство для семей и клубов искателей приключений. Генеральная Конференция Адвентистов седьмого дня : пер. с англ. – М. : Отдел дет. и молод. служения ЕАД, 2006. – 17 с.
14. Про "Пласт" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://referatu.net.ua/referats/22/3189/?page =33
15. Рабочий курс дивизиона. Устав и уставные положения ГК Церкви АСД с учетом сложившейся практики ЕАД. – Заокский : Источник жизни, 2005. – 704 с.
16. Руководство клуба "Следопыт". Отдел молодежного служения ЕАД. – Заокский : Источник жизни, 2007. – 160 с.
17. Руководство по молодежному служению в местной церкви. Отдел молодежного служения. Евроазиатское отделение Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. – Заокский : Источник жизни, 2002. – 160 с.
18. Руководство по молодежному служению для пасторов и пресвитеров. Отдел молодежного служения и Пасторской ассоциации Генеральной Конференции Адвентистов седьмого дня : пер. с англ. – Заокский : Источник жизни, 2004. – 128 с.
19. Церковное руководство Церкви Адвентистов седьмого дня. Пересмотренное издание Генеральной Конференции Церкви Адвентистов седьмого дня (2000). – Заокский : Источник жизни, 2001. – 256 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Kobernyk Alexander. Shtcial features of educational worc with teenagers in the seventh-day Adventist Church.

The article discusses some features of working with young people through by Pathfinder's club. Studied areas of educational activity of the Church of Seventh Day Adventists. Investigated the administration structure of the club organization, analyzed curriculums.

Keywords: *teenager, pathfinder, adventurers, scouts, club, specialization, degrees, training, education, spirituality, morality, the Church of Seventh Day Adventists.*

УДК 1:572(091)

Любов Мазур

СПОВІДЬ: ОСОБЛИВОСТІ ЇЇ ВПЛИВУ НА СТАНОВЛЕННЯ САМОІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ

У статті розкриваються зміст і структура сповіді як духовної практики "турботи про себе" і її особливості як письмового тексту. Розглянуто її вплив на онтологічну трансформацію людського буття та становлення самоідентичності особистості. Виявлені тенденції її змін у постмодернізмі.

Ключові слова: *сповідь, покаяння, самоідентичність особистості, християнська практика, постмодернізм.*

Постановка проблеми. Велику роль у християнстві (католицизм, греко-католицизм, православ'я) відіграє таїнство сповіді, тобто повного визнання гріхів перед священиком з наміром одержати від нього прощення. Його здійснення передбачає відповідну підготовку, відповідне душевне налаштування, усвідомлення провини, настрій на подальші дії тощо. Сповідь включає відправлення покути, яку призначає священик, і виправлення зла, заподіяного ближньому. У цьому зв'язку вона має суттєве значення для ствердження моральних принципів християнства в повсякденному житті віруючих, а значить, і певною мірою духовне оздоровлення суспільства. У постмодерну добу дещо змінюються акценти щодо сповіді, що передбачає застосування нових підходів до поглибленого вивчення явища.

Аналіз актуальних досліджень. У літературі часто зустрічається фраза, що постмодернізм виникає у "паузі культури", яка заповнюється сповідальним словом. Він намагається винайти нову форму сповіді, проте забуває, що вона є лише барометром стану людини в постмодерну епоху. Саме це викликає зацікавленість дослідників у феномені сповіді як культурного явища [5; 6; 10; 11].

Мета статті полягає в тому, щоб проаналізувати сповідь як "практику себе" і письмовий текст, її зміст і структуру, виявити її значення в становленні самоідентичності особистості в постмодерну епоху.

Виклад основного матеріалу. Сповідь була органічною складовою християнських практик "турботи про себе". Як таїнство покаяння вона є моральною подією, в якій християнин визнає свою гріховність і постає істотою, яка знаходиться в становленні, потребує змін, перебудови, очищення, необхідних для набуття повноти і цілісності, тому має метафізичний характер. В апостольські часи покаяння мало публічний характер, лише з VIII ст. запроваджується приватна сповідь, яка

© Любов Мазур, 2012

набуває характеру піклування про душу і спрямовується навіть на думки людини. Уся суть надії прихожан на таїнство сповіді полягала в тому, що мудрий священик здатний вилікувати уражену гріхом душу і дати їй віру в спасіння. Саме він ставав головною фігурою, яка будувала навколо себе усе життя церковної общини. Він впливав на становлення ідентичності своїх прихожан, бо мав велику владу над їх свідомістю, – владу, яка була йому довірена Церквою разом із функцією прощення, – право приймати рішення з усіх питань, зважувати і виміряти нескінченну різноманітність мотивів, намірів, прорахунків, цілей, пристрастей і потаємних бажань.

Практики турботи про себе, які були розповсюджені на той час, М. Фуко назвав "пастирством душ". Вони розвивали індивідуальну форму мислення як у віруючих, так і в їх духовного наставника. Той, хто сповідувався, розкривав свої потаємні гріховні умисли і бажання, а сповідник мав знайти і вказати покутнику адекватні засоби боротьби з ними. Така практика сприяла інтеріоризації моральних норм, скеровувала розвиток людської особистості. Як зауважив М. Фуко, система новоєвропейської політичної влади засвоїла досвід взаємин пастуха і стада, який склався в середньовічних дисциплінарних просторах католицизму.

За словами О. Є. Душина, "зовнішній контроль ставав внутрішнім виміром віруючого, за допомогою якого прості прихожани набували здатність бачити себе зсередини, слідкувати за собою, усвідомлювати себе як індивідуалізованих суб'єктів гріха і доброчесності" [5, с. 52]. Вершиною системи духовного контролю були практики звіту совісті, які розвинулися в ордені єзуїтів. Практика сповіді привчала людину до систематичного самоаналізу, розвивала готовність і здатність оцінювати свої вчинки, замислюватися над сенсом свого життя. Саме єзуїти розробили теорію пробабілізму, згідно з якою при наявності деякої ймовірної думки можна слідувати їй, хоча протилежна думка може бути й більш імовірною. Ця позиція надавала вагомого значення особистому вибору людини і забезпечувала прихожанину гарантію прощення навіть за умови, коли його власні переконання не відповідали думці священика.

У межах православної традиції з перших віків чернецтва і донині існує містико-аскетична практика – ісихазм, де поетапний процес сходження особистості до свого божественного призначення і сутності розроблений з максимальною суворістю і систематичністю. Подібні духовні практики існують і в лоні інших давніх традицій, наприклад, йога, дзен, даосизм, тибетський тантричний буддизм тощо. У них різні уявлення про вищий духовний стан, якого прагнуть досягнути, проте

вони мають загальні антропологічні характеристики, що дозволяє говорити про універсальну "парадигму духовної практики". Її ключовою рисою є те, що вона описує ступінчастий процес духовного зростання особистості, досягнення нею внутрішньої цільності в результаті зміни способу свого буття.

Початковий етап цього процесу називають Духовними Брамами. Сама назва говорить про те, що тут пролягає межа, яка розділяє різні світи, різні способи існування. Проходження через браму – це стан переходу (лімінальний за термінологією В. Тернера). С. С. Хоружий [11] так само говорить про трійкову структуру: навертання – метанойя – покаяння. Зміст "навертання" полягає у зміні ставлення до світу "до брамного", розриві з ним і відході від нього, метанойя характеризує власне сам момент переходу – поєднує в собі подвійне рішення і настанову – "відвернутися від" і "спрямуватися до", покаяння ж означає входження в світ за брамою, прийняття його норм і цінностей, початок нового життя.

Ідея "навертання" була присутня в Античності і означала повернення. У складі християнської практики "турботи про себе" в новому контексті вона набуває нового звучання: залучати людину до трансцендентного джерела енергії. Таке узгодження власних енергій з Божественною називається синергією. Воно здійснюється на рівні свідомості через спілкування. Своїм розумом людина повинна вміймати звернений до неї Заклик і відгукнутися на нього. З цього моменту стратегія буттєвої самореалізації людини розгортається через відносини з первинним імпульсом несприймання смерті. С. Хоружий поглиблює і конкретизує християнське розуміння навертання: важливо не стільки почути заклик, скільки упізнати його як такий, що йде не з наявного буття і досвіду, а з джерела нетутешнього, потойбічного у повному онтологічному сенсі. Так само важливо не просто "відгукнутися", а відгукнутися цілком, "без залишку перетворити себе в єдиний відгук".

Тут легко помітити, що головною характеристикою Джерела є його інакшість, онтологічна дистанція, розрив. Якщо пафосом фінальних тез "Еннеад" Плотіна є твердження, що душа приходить до самої себе, бо між душею, якою вона є в собі, і її Джерелом-Початком немає онтологічного розриву, то тут навертання вже не буде означати повернення: відбувається різке віддалення, глибокі зміни, перехід до іншого і нового. Якщо навертання-повернення до себе було завершеним і цілісним актом, то тут новизна і невідомість обраного шляху підводять до антропологічної межі і роблять необхідним покаяння. Навертання – це лише вихідна рішучість на відхід від звичного способу буття, але кардинальний розрив з ним, подолання стереотипних установок і

покладання нових шляхів належить виконати покаянню. Воно засуджує згубність занурення у мирське, викриває мирську стихію в самому собі, що знаходить своє виявлення в різких звинуваченнях себе і самоосуді. Крім емоційно-афективних моментів, покаяння задіює морально-вольові імпульси, які дозволяють зосереджуватися на певних режимах свідомості і стратегіях діяльності, підтримуючи тим самим активний зв'язок з трансцендентним джерелом.

У XIX ст. набуває популярності сповідь як текст. Але художній образ має свою специфіку: за Бахтіним, він являє собою ціле героя, і всі окремі прояви мають значення для характеристики цього цілого як його моменти. Нас у житті цікавить не ціле людини, а лише її окремі вчинки, з якими нам випадає мати справу, в яких ми так чи інакше зацікавлені. І в самому собі ми менш за все можемо сприйняти ціле своєї власної особистості. Свідомість іншого здатна завершити нас, але вона втрачає свою силу, як тільки схоплюється нашою власною свідомістю. Останнє слово завжди за нашою свідомістю, а не свідомістю іншого, а вона ніколи не скаже собі заключного слова. Поглянувши на себе очима іншого, в житті ми завжди повертаємося в себе самих. Зовсім інша справа з автором сповіді. Як зауважує Бахтін, коли відбувається естетична самооб'єктивація автора-людини в героя, такого повернення не повинно відбуватися, відокремлювати автора від героя-самого себе треба повністю, в себе самому побачити іншого до кінця [2]. Виходячи з цього можна вважати, що сповідь, яка представлена як самозвіт, є подія етична, а не естетична, бо тут автор і герой поєднуються, вони знаходяться на одній ціннісній платформі, тому автор або намагається виправдати себе-героя, або нищівно викриває себе.

Першою письмовою сповіддю вважають "Сповідь" Августина. У ній задана архітектоніка особистісної ідентичності: тема смерті переплітається з темами часу і сповідання віри. Потрібна точка відліку (Абсолют), у співвідношенні з якою встановлюється ідентичність як триєдність "бути, знати, хотіти". "Ці три властивості і складають неподільну єдність – життя. Зрозумій це, хто може. Перед кожним стоїть, певно, він сам: нехай вдивиться в себе, побачить і скаже мені" [1, с. 347].

Сповідь як текст так само має трійкову структуру. Для прикладу можна взяти один із ранніх творів – "Кентерберійські оповіді" Д. Чосера. Вустами священика автор уподібнює її дереву, коренем якого є розкаяння, стовбур з гілками і листям – це усне визнання своїх гріхів, а плоди – результати спокутування, які відкривають браму в небесний Єрусалим.

Можна побачити певну близькість між “Кентерберійськими оповідями” і “Мертвими душами” М. Гоголя. Вона полягає у просторовій динаміці горизонтальної і вертикальної лінії сюжету. На це звернув увагу Ю. М. Лотман, коли розмежував поняття “дорога” і “шлях” у “Мертвих душах”: “дорога” – деякий тип художнього простору, “шлях” – рух літературного героя в цьому просторі. “Шлях” є реалізацією (повною чи неповною) або не-реалізацією “дороги” [7, с. 290]. Отже, “шлях” означає горизонтальний рух, а “дорога” – вертикальний. Динаміка середньовічного простору була суто вертикальною, але Чосер вводить два полюси оповідання, які сполучають земне і небесне, природне і духовне. Це йому вдається завдяки вдалому сюжетному ходу: паломники збираються у подорож, щоб вклонитися святим мощам, але по дорозі кожний з персонажів повинен розповісти свою історію, щоб розважити компанію. Отже, сама поїздка (“шляхи”) є проявом бурхливого потоку життя, але сам цей потік діє під проводом вищої сили (“дорога”), яку втілюють мощі, що притягують паломників до себе. Діалектика земного і небесного проявляється в тому, що паломники рухаються до поставленої мети обхідними, кривими шляхами: опиняються в небезпечних місцях, які зазвичай люди оминають, блукають, а часом здається ніби навмисно відхиляються від прямої дороги, але попри всі блукання вони дістаються до святого місця.

І ось остання історія, яка належить священику. На відміну від інших він відмовляється щось вигадувати, а пропонує слухачам написаний трактат про найголовніше в житті людини – про вибір між добром і злом, про сенс її земного шляху і посмертну долю кожного, яка визначена його життєвим вибором. Вертикальний вектор починає домінувати і повторювати структуру готичного собору: напівтемрява нижньої частини освітлюється рівним яскравим світлом, що ллється з неба, з Єрусалима, і оживотворяє усе долішнє. У світлі такої дороги кривизна шляхів як образ мандрів людини в земному житті не випрямляється, а затьмарюється, відходить на задній план і згасає.

Топос дороги як земного шляху, що веде у вічність, мав велике значення для М. Гоголя. У листі до свого друга Данилевського він писав: “Ми обидва в один час заступили на цю дорогу, якою прямують усі люди. Обабіч цієї дороги багато прекрасних видів, і ти, і я, обидва вміли насолоджуватися ними і відчувати їх красу, але небесною милістю мені було дано почути скоріше, що все це не в силах задовольнити людину, що вид на всі боки ще не мета і що дорога неодмінно повинна вести кудись… Я милувався видами дороги, але не хотів заради них звертати з великого шляху, відчуваючи, що те, що очікує нас попереду, і краще, і незмінне, інакше не було б такої широкої та прекрасної

дороги, і що нерозумно віддаватися всією душею земному і тому, що може зрадити нас і дається на певний термін…" [4, с. 196–197].

У "Мертвих душах" Чичиков увесь час добирається якимись дивними викривленими дорогами. "Їхав в Заманіловку, потрапив – у Маніловку; їхав до Собакевича, потрапив до Коробочки; від Коробочки – до Собакевича знову не потрапив, а до шинка і до Ноздрьова; від Ноздрьова ..." [3, с. 110], – писав з цього приводу А. Білий. Вертикаль М. Гоголь планував будувати в наступних томах через моральне відродження Плюшкіна, "цієї діри людства", і "негідника" Чичикова, який і далі продовжує своє моральне падіння вниз, але потім у далекому Сибірі після зустрічі зі священиком відбувається покаяння і рух нагору. Чи можливо в це повірити? В. Набоков категорично заперечує: "Якщо Чичикову судилося закінчити своє життя знеможеним ченцем у віддаленому монастирі, то не дивно, що останнє осяяння, останній спалах художньої правди змусили письменника знищити кінець "Мертвих душ" [8, с. 122–23].

Такий розвиток сюжетних ліній по "горизонталі" і "вертикалі" можна побачити і в творах Льва Толстого: "Війна і мир", "Анна Кареніна", "Воскресіння" тощо. Його "Сповідь" свідчить про те, що нестерпні муки відчаю від усвідомлення кінечності життя і безглуздості власної діяльності і всіх попередніх вчинків передували переворотам у його душі. Особисту кризу він зображує через переживання П'єра Безухова, який настільки заплутався в своїх "викривлених" життєвих шляхах, що здавалося, ніби виходу вже немає. Момент просвітлення і очищення прийшов того дня, коли французи на його очах розстріляли п'ятьох полонених і він сам стояв на черзі до розстрілу. Перед ним відкрилась безодня: "з душі його ніби раптово висмикнули ту пружину, на якій усе трималось і уявлялось живим, і все завалилося в купу безглуздого сміття". У нього пропала віра в благоустрій світу, в людську душу і Бога. Але буквально за кілька годин він перейшов від відчаю до твердої, міцної віри в світ і Творця. І це було справжнє диво. За старою звичкою він ставив собі питання: "Що я буду робити?" І відповідав собі: "Буду жити". Те, чого він шукав постійно, – мети життя – тепер для нього не існувало, тому що тепер мав віру – не віру в будь-які правила чи думки, але віру в живого Бога. Раніше він шукав Його в цілях, які ставив собі, але це шукання мети було лише шуканням Бога. Тепер віра відкривала перед ним дорогу і давала відповідь на болісне питання: що робити?

Що сталось із сповіддю в сучасну епоху? У російському постмодернізмі відчувається, за словами І. Пригожина, "дивне тяжіння"

Ф. М. Достоєвського. Його по праву можна вважати творцем метанаративу, який здобув назву "сповідь антигероя", де знайшли місце твори представників різних течій: модернізму, соцреалізму, авангарду і, звичайно, постмодернізму. Достоєвський осмислює ситуацію людського існування без Бога, постмодерністи розглядають світ як текст і шукають нові смисли за умови тотального тупіка. Поліфонічне мислення письменника XIX століття "стикається" з практикою постмодернізму, яка руйнує диктатуру монологізму і "єдиного правильного рішення".

З цієї позиції викликає інтерес розгляд "Записок з підпілля" у діалозі з повістю В. Дорофєєва "Москва – Пєтушкі". Обидва письменники зосередилися на зображенні внутрішнього життя людини в моменти її самовиявлення і саморефлексії. Це – тексти самосвідомості, "стійким жанровим субстратом" яких є сповідь [6]. Страждання тут онтологічне, завжди задане в контексті роману. За словами Достоєвського, людина до пристрасті любить страждання; "Страждання… єдина причина свідомості". Вєнічка так само "посилено усвідомлює" і від цього страждає. Обидва герої переживають дисгармонію світу, в якому зруйнувалася система ціннісних координат і втратився смисл існування. Усвідомлення того, що світ – це хаос, абсурд, безодня і ти безнадійно самотній у ньому, викликає хворобу свідомості. "Я хворий душею… я бачу і тому засмучений … не вірю, що хтось ще таскав у собі це найгіркіше місиво "скорботи" і "страху" … і ще німоти", – сповідається Вєнічка.

"Записки з підпілля" і "Москва – Пєтушкі" побудовані як сповідь, але монолог відбувається як напружена відверта розмова героїв з уявними "іншими". Вони задають їм питання, озвучують почуті відповіді, полемізують з ними. В цих сповідях ми також спостерігаємо потрійну структуру. Підпільник викриває себе в самих мерзенних і непристойних думках і вчинках, дає собі характеристику: "злий чиновник", "мерзотник", "самий гидкий і самий заздрісний із усіх на землі черв'яків" тощо. Вєнічка так само зневажливо ставиться до себе: "Я дурна людина", "які безодні у мені вечорами", але на відміну від першого, він хоч і погано характеризує інших людей, проте не відгороджується і не протиставляє себе іншим. Навпаки, він відкритий для людей, любить з ними поговорити, розповісти цікаві історії. "Треба шанувати сутінки чужої душі… нехай навіть там нічого немає, нехай там погань одна … дивись і шануй, дивись і не плюй …" Підпільник при всій своїй замкненості так само не може обійтися без іншого, бо йому важливо не просто виговоритися, вилити свою душу, але перевірити істинність і непохитність своїх ідей і принципів. Але потреба у спілкуванні з іншим стримується полярним прагненням свободи, небажанням поділяти погляди інших.

Самовикриванням сповідь не обмежується. Як стверджує підпільник, для нього "це виправне покарання", в нього проявляється сором. Сповідь дає можливість озирнутися назад, осмислити своє життя, а тяжкі переживання, викликані зіткненням із дійсністю, спонукають до змін, усвідомлення того, що "зовсім не підпілля краще, а щось інше, зовсім інше, якого я прагну і ніяк не можу знайти!" Саме в такі моменти сповідальний дискурс передбачає присутність Абсолютного адресата. У "Записках з підпілля" він прихований, але слово героя звернене до вищої інстанції – Бога.

У третій частині сповіді, покаянні, більше за все проявляється відмінність між сповіддю героя (Толстой, Гоголь) і сповіддю антигероя. Як уже зазначено вище, ключовим моментом покаяння є осяяння, пов'язане з баченням прямої дороги, шляху "по вертикалі", яке призводить до зміни не тільки світорозуміння, сенсу життя, але й способу особистісного буття. Антигерої поставлені в ситуацію метафізичного бунту. Як справедливо стверджує В. Петрушенко, людина "в діалозі з Богом наперед приречена на приниженість, провину, безпорадність. Її зустріч з останніми підставами власного буття обертається крахом надій, таким крахом, в якому можна навіть угледіти проблиск ніцшеанського "Бог помер" [9, с. 252]. У стоянні перед Богом розверзається безодня (нескінченність), протистояти якій може внутрішня сила спротиву, "урізана" безодня, тобто самість, яка має свій власний буттєвий корінь. Але ані підпільник, ані Вєнічка не спромоглись на самоутвердження, тому їхній бунт набуває форми юродства: зовнішнього, як у підпільника, "язик висуне", "кукиш покаже", і внутрішнього, духовного – наслідування мукам Христа Вєнічкою. Його п'яна свідомість є засобом поринання в трансцендентний стан і дає можливість вступати в довірчий діалог з Богом. І як вважає Дорофєєв, п'яний Вєнічка тверезіше за всіх у цьому світі, бо чи не є життя людини затьмаренням душі і чи не усі ми п'яні, тільки кожний по-своєму?

Як бачимо, в цих творах існування Бога визнається і герої ведуть з ним активний діалог, проте вертикаль не вибудовується, стосунки складаються горизонтальні, а часом і просто фамільярні. Чого вартують слова Вєнічки, "що мені випити в Ім'я Твоє". Само-стояння перед обличчям Бога тут не простежується. Немає онтологічної дистанції і розриву між людиною і Богом, – того, чого людина повинна долати, і в зусиллі вистояти перед обличчям нескінченності формувати свою самість. Не дивно, що основний мислєобраз сповіді антигероя постмодерністської закваски є "камінна стіна" (як у підпільника) чи Кремлівська стіна-кладовище (як у Вєнічки), а не пряма дорога, яка веде до храму.

Висновки. Отже, з розвитком людської індивідуальності відбувається перехід від публічного покаяння до сповіді, а з часом до сповідального тексту. Які ж зміни відбуваються в просторі сповідального слова в епоху, яку критики називають епохою "підмін" і "лицедійства", де відбувається змішання реальності і ілюзії, нереалізованих ідей і проектів? Людина вже не постає як суб'єкт, що володіє автономною свідомістю і волею, а лише вузловим пунктом інформаційних обмінів, що здійснюються за правилами "мовних ігор". За умов відсутності сенсу буття взагалі смисли не зводяться до єдиного погляду на світ. Крім того, те, що проявлене, тим самим уже позбавлене від прояснення смислу. Розкаяння і покарання мають психотерапевтичний характер, а справжнього покаяння, що передбачає онтологічну трансформацію, збирання себе у цілісну особистість, не відбувається. Особистість розпадається на фрагментарні "я", наступний вибір ідентичності нестійкий і нетривалий. Він відбувається за тим же принципом, що купівля нового комп'ютера, від якого відмовляться, коли він морально застаріє. Ідентичність легко приймають, але від неї легко відмовляються на користь нової, більш "модної" і "стильної".

Література

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; пер. с лат. М. Е. Сергеенко. – М. : Ренессанс, 1991. – 488 с.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. – К. : Next, 1994. – 383 с.
3. Белый А. Мастерство Гоголя / Андрей Белый. – М. ; Л. : Гос. изд-во худож. лит-ры, 1934. – 324 с.
4. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений : в 14 т. / Н. В. Гоголь. – М. : Изд-во АН СССР, 1937–1952. – Т. 12 : Письма, 1942–1945. – 1952 с.
5. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII–XVI вв. / О. Э. Душин. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. – 156 с.
6. Живолупова Н. В. Проблема свободы в исповеди антигероя: от Достоевского к литературе XX века / Е. Замятин, В. Набоков, Вен. Ерофеев, Э. Лимонов // Поиск смысла. – Н. Новгород, 1994. – С. 180–208.
7. Лотман Ю. М. Художественное пространство в прозе Гоголя / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. – М. : Просвещение, 1988. – С. 290.
8. Набоков В. Лекции по русской литературе / Владимир Набоков. – М. : Независимая газета, 1999. – 440 с.
9. Петрушенко В. Иов, или о человеческом самостоянии / Виктор Петрушенко. – Львов : Новый свит, 2000–2008. – 340 с.
10. Уваров М. Архитектоника исповедального слова / Михаил Уваров. – М. : Алетейя, 1998. – 254 с.
11. Хоружий С. С. Православное покаяние как антропологический феномен Интернет-ресурс: Библиотека "Института Сенергийной Антропологии" / С. С. Хоружий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H

Отримано 01.02.2012

Summary

Mazur Lyubov. Confession: features of its influence on becoming of self-identity of personality in a postmodern epoch.

In the article open up table of contents and structure of confession as of a spiritual practice of "anxiety about itself" and also her features as of the writing text. Her influence on ontological transformation of human being and becoming of self-identity of a personality is considered. The tendencies of her changes in post-modernism are found out.

Keywords: *confession, self-identety of personality, Christian practice, post-modernism.*

УДК 2-74:348

Сергій МИКУЛАНИНЕЦЬ

БОЖЕСТВЕННЕ УСТАНОВЛЕННЯ ПРАВА

У статті показується, що, незважаючи на історичну змінність правових норм, які діють у Церкві, право завжди дає ключ до правильної орієнтації в актуальних проблемах церковного життя.

Ключові слова: *Бог, право, людина, гріх, ушкодженість, природа, благодать, душа, спасіння, канони, правила, постанови, ухвали.*

Постановка проблеми. Як і будь-яке інше людське суспільство, Церква регулюється у своєму внутрішньому і зовнішньому житті законами. Право покликане бути проявом єдиного божественного закону всесвіту в соціальній і політичній сферах. Разом з тим будь-яка система права, створювана людським суспільством, будучи продуктом історичного розвитку, несе на собі друк обмеженості і недосконалості. Право – особлива сфера, відмінна від суміжної з нею моральної сфери: воно не визначає внутрішніх станів людського серця, оскільки Серцевидцем є лише Бог. Але докладнішу розробку правил церковного життя Він надав самій Церкві, яка володіє і повнотою законодавчої влади. Ця влада Церкви здійснюється через апостолів і їх наступників. Проте як би не змінювалися правові норми, вони допомагають людині орієнтуватися в питаннях церковного життя.

Аналіз актуальних досліджень. Питання про те, що є право, в чому його сутність, традиційно розглядається в теоретичній юриспруденції як основне. Але з часом розуміння права змінювалося. Так, для Арістотеля право – це політична справедливість, для вчених Середньовіччя – божественне встановлення, для Ж.-Ж. Руссо – загальна воля, Р. Ієринга – захищений інтерес, Л. Петражицького – імперативно-атрибутивні емоції, для представників юридичного позитивізму право –

© Сергій Микуланинець, 2012

це встановлення, наказ держави тощо. У книзі "Критика чистого розуму" І. Кант відзначив, що сутність права може бути збагненна тільки філософським розумом. Сьогодні все більшої ваги набувають дослідження, що розкривають взаємозв'язок права й теогогічної думки. При цьому сучасне богослов'я нерідко говорить не тільки про Бога, його відношення і ставлення до світу й людини, але й про саму людину та її місце серед цього світу. Хоча поки що дані проблеми аналізуються переважно представниками різних конфесій. Водночас маємо авторів, які працювали на теренах церквовного (канонічного) права (В. Ципін, Л. Джероза, Г. Баріоне, В. Бертране, Г. Зоенген, К. Ранер, Г. Розенкампф, М. Качалов, І. Срезнєвський, В. Бенешевич, С. Троїцький, Я. Щапов, М. Заозерський, М. Зизиків).

Метою дослідження є спроба представлення права, його норм і принципів як феномену, що має божественну, релігійну обумовленість.

Виклад основного матеріалу. Багато хто може говорити, що ми тепер не під законом, але під благодаттю, і нам повернений загублений нами і безцінний дар свободи, ми також пам'ятаємо слова апостола Павла, звернені до всіх християн, що до свободи покликані ми, брати, але дивіться, щоб ця свобода не була нам приводом для догоджання вашій плоті (Гал. 5, 13). Для того, щоб зрозуміти все це, слід сказати, що Сам Бог є сама досконаліть, а тому досконалий і гармонійний створений Ним світ, який створений за певними законами буття, і додержання божественних законів є життя, оскільки сам Бог є життя нескінченне і повне. Через гріхопадіння ж прабатьків, які не захотіли слідувати богоустановленому закону, але проявили свавілля, споживши свою свободу для досягнення пізнання або обоження не прямою покорою заповіді, а якимось магічним способом. Але замість довгоочікуваного пізнання зло і гріх увійшли до світу. Разом з тим і пошкоджена гріхом людина зберегла свободу вибрати за допомогою Божою правий шлях. При цьому дотримання богоданих заповідей затверджує життя, відступ же від них з неминучістю приводить до смерті, оскільки такий відступ є не що інше, як відступ від Бога, а отже, від буття і життя, які можуть бути тільки в Нім: "Ось, я сьогодні запропонував тобі життя і добро, смерть і зло. Я, який заповідаю тобі сьогодні – любити Бога твого, ходити по шляхах Його, і виконувати заповіді Його і ухвали Його і закони Його: і будеш ти жити… Якщо ж відвернеться серце твоє, і не слухатимеш, і заблудиш… загинете, і не пробудете довго на землі" (Втор. 30, 15–18) [10, с. 52].

У земному порядку речей гріх і відплата часто не слідують безпосередньо одне за одним, але бувають розділені багатьма роками і навіть поколіннями: "Я Господь, Бог твій, Бог ревнитель, за провину

батьків, що карає дітей до третього і четвертого роду, що ненавидять Мене, і що творять милість до тисячі родів, які люблять Мене і що дотримують заповіді Мої" (Втор. 5, 9–10). Така розведеність злочину і покарання, з одного боку, зберігає за людиною свободу, а з іншого – примушує людей розумних і благочестивих з особливою увагою досліджувати божественні встановлення, щоб навчитися відрізняти правильне від неправильного, законне від беззаконного.

У цьому їм допомагають численні зібрання повчань і постанов – і деякі з них – одні з найдавніших пам'ятників письмового слова. Безумовно, вони сходять до ще ранішого, дописьменного буття людства, оскільки "справа закону" написана Богом у серцях людських (Рим. 2, 15). Право існує в людському суспільстві споконвіку. Перші постанови даються людині ще в раю (Бут. 2, 16–17). Після гріхопадіння, яке є порушенням людиною божественного закону, право стає межею, вихід за яку загрожує руйнуванням як особистості людини, так і людського суспільства [17, с. 47].

Право покликане бути проявом єдиного божественного закону всесвіту в соціальній і політичній сфері. Разом з тим будь-яка система права, створювана людським суспільством, будучи продуктом історичного розвитку, несе на собі друк обмеженості і недосконалості. Право – особлива сфера, відмінна від суміжної з нею етичної сфери: воно не визначає внутрішніх станів людського серця, оскільки Серцевидцем є лише Бог.

Проте поведінка і дії людей є об'єктом правової регламентації, яка і становить зміст законодавства. Право також передбачає вживання заходів для примушення до підпорядкування закону. Санкції, що передбачаються законодавцем для відновлення знехтуваного правопорядку, роблять закон надійною опорою суспільства до тих пір, поки, як це багато разів траплялося в історії, не модифікується вся система права, що діє. Втім, без права ніяке людське суспільство існувати не може, а тому на місці зруйнованого правопорядку завжди виникає нова законодавча система.

Право містить у собі деякий мінімум етичних норм, обов'язкових для всіх членів суспільства. Завдання світського закону – не в тому, щоб світ, який "лежить у злі", перетворився на Царство Боже, а в тому, щоб він не перетворився на пекло. Основоположний принцип права – "не роби іншому того, чого не бажаєш собі". Якщо людина зробила проти іншого неправедний вчинок, то збиток, нанесений цілісності божественного світопорядку, може бути заповнений через страждання злочинця або через помилування, коли етичні наслідки гріховного діяння приймає на себе особа, що милує злочинця (правитель, духівник,

община і так далі). Страждання зцілює уражену гріхом душу. Добровільне ж страждання безневинних за гріхи злочинців суть вища форма спокути, що має своєю межею жертву Господа Ісуса, що узяв на Себе гріх світу (Ін. 1, 29) [17, с. 63].

Розуміння того, де проходить "грань ураження", що відокремлює людину від людини, розрізнялося в різних суспільствах і в різні епохи. Чим релігійніше людське суспільство, тим більше в ньому усвідомлення єдності, миру. Люди в релігійно цілісному суспільстві розглядаються в двох планах: і як унікальні особистості, що перед Богом стоять або падають (Рим. 14, 4), а тому не судимі іншими людьми; і як члени єдиного суспільного тіла, в якому хвороба одного органу приводить до нездужання, а то і до смерті всього організму. В останньому випадку кожна людина може і повинна бути судима общиною, світом, оскільки дії однієї впливають на багатьох. Те, що здобувається мирний дух одним праведником, по слову преподобного Серафима Саровського, приводить до порятунку тисяч людей навколо, а здійснення гріха одним беззаконником тягне загибель багатьох [1, с. 321].

Таке відношення до гріховних і злочинних проявів має тверду підставу в Священному Писанні і Переданні Церкви. "Благословенням праведних підноситься місто, а вустами нечестивих руйнується" (Притч. 11, 11). Святитель Василій Великий повчав жителів Кесарії Каппадокійської, які страждали від спраги і голоду: "І за небагатьох приходять лиха на цілий народ, і за лиходійства одного куштують плоди його багато. Ахар чинив святотатство, і побитий був весь полк; ще Замврій блудодіяв із мадіанитянкою, і Ізраїль поніс покарання" [5, с. 442]. Про те ж пише святитель Московський Кіпріан: "Чи не знаєте, що гріх людський на князів і княжі гріхи на людей падають?" [9, с. 15].

Тому давні судебники регламентують і такі сторони життя, які нині знаходяться поза полем правового регулювання. Наприклад, перелюбство підлягало за правовими установленнями П'ятикнижжя страті (Лев. 20, 10), а в даний час воно не розглядається як правопорушення в більшості держав. При втраті бачення світу в його цілісному полі правового регулювання скорочується лише до випадків очевидного збитку, та й рамки останнього зменшуються разом з руйнуванням суспільної моральності і секуляризації свідомості. Наприклад, чаклунство, що було тяжким злочином у давніх суспільствах, нині розглядається правом як уявна дія і тому не карається.

Ушкодженість природи людини, що спотворила її свідомість, не дозволяє їй прийняти божественний закон у всій повноті. У різні епохи усвідомлюваною була лише частина цього закону. Це добре показано

в євангельській бесіді Спасителя про розлучення. Мойсей дозволив розривати брак одноплемінникам "по їх жорстокосердості", "від початку" ж було інакше, оскільки в шлюбі чоловік стає "однією плоттю" з дружиною, а тому шлюб непорушний (Мт. 19, 3–6).

Проте в тих випадках, коли людський закон абсолютно відкидає абсолютну божественну норму, замінюючи її протилежною, він перестає бути законом, стаючи беззаконням, в який би правовий одяг він не виряджався. Наприклад, у Десятисловії ясно сказано: "Почитай отця твого і матір твою" (Вих. 20. 12). Будь-яка світська норма, що суперечить цій заповіді, робить злочинцем не порушника її, а самого законодавця. Іншими словами, людський закон ніколи не містить повноти закону божественного, але щоб залишатися законом, він зобов'язаний відповідати богоустановленим принципам, а не руйнувати їх.

Історично релігійне і світське право походять з одного джерела і довгий час були лише двома аспектами єдиного правового поля. Таке уявлення про право характерне і для Старого Завіту.

Господь Ісус Христос, призвавши вірних Йому в Царство не від світу цього, відокремив (Лк. 12, 51–52) Церкву як Своє тіло від світу, що лежить у злі. У християнстві внутрішній закон Церкви вільний від духовно падшого стану світу і навіть протиставляється йому (Мт. 5, 21–47). Проте це зіставлення є не порушення, а виконання закону повноти божественної Правди, якою людство відкинулося в гріхопадінні. Зіставляючи старозавітні норми з нормою благої звістки, Господь в Нагірній проповіді закликає до досягнення повної тотожності життя з абсолютним божественним законом, тобто до обоження: "Отже, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний" (Мт. 5, 48) [9, с. 18].

У Церкві, створеній Господом Ісусом, діє особливе право, основою якого є Божественне Одкровення. Це право канонічне. Якщо інші релігійні постанови дані для людства, що відпало від Бога, і за природою своєю можуть бути частиною цивільного законодавства, то християнське право принципово надсоціальне. Воно безпосередньо не може бути частиною цивільного законодавства, хоча в християнських суспільствах і робить на нього благотворний вплив, будучи його етичною підставою [12, с. 253].

Християнські держави зазвичай використовували модифіковане право язичницького часу (наприклад, римське право в "Корпусі" Юстиніана), оскільки і в ньому містилися норми, суміжні з божественною правдою. Проте спроба створити засноване лише на Євангелії цивільне, кримінальне або державне право не може бути спроможною, бо без воцерковлення повноти життя, тобто без повної перемоги над гріхом,

право Церкви не може стати правом світу. А перемога ця можлива лише в есхатологічній перспективі [2, с. 93].

Утім, зроблений при святому імператорові Юстиніані досвід християнізованої правової системи, успадкованої від язичницького Риму, виявився цілком вдалим не в останню чергу саме тому, що законодавець, створюючи "Корпус", цілком усвідомлював межу, що відокремлює порядок світу цього, який і в християнську епоху містить у собі відбиток падіння і гріховної ушкодженості, від встановлень благодатного тіла Христова – Церкви – навіть у тому випадку, коли члени цього Тіла і громадяни християнської держави суть одні і ті ж особи. "Корпус" Юстиніана на століття визначив правовий лад Візантії і зробив значний вплив на розвиток права в слов'янських і західноєвропейських країнах у Середньовіччя і в Новий час [7, с. 12].

У сучасній світській правосвідомості одним з домінуючих принципів стало уявлення про невід'ємні права особистості. Ідея таких прав заснована на біблейському вченні про людину як образ і подобу Божі, як онтологічно вільну істоту. "Розглянь те, що оточує тебе, – пише преподобний Антоній Єгипетський, – і знай, що начальники і владики мають владу над тілом тільки, а не над душею, і завжди міст це в думці твоїй. Чому, коли вони наказують, наприклад, убити або інше що зробити недоречне, неправедне і згубне для душі, не повинно їх слухати, хоч би вони і мучили тіло. Бог створив душу свобідною і самовладною, і вона вільна поступати як хоче – добре або погано".

Християнська соціально-державна етика вимагала зберегти для людини якусь автономну сферу, де її совість залишається "самовладним" господарем, бо від свобідного волевиявлення кінець кінцем залежать спасіння або загибель, шлях до Христа або шлях від Христа. Права на віру, на життя, на сім'ю є захистом сокровенних підстав людської свободи від свавілля сторонніх сил. Ці внутрішні права доповнюються і гарантуються іншими, зовнішніми – наприклад, правами на свободу пересування, отримання інформації, створення майна, володіння ним і його передачу.

Бог зберігає свободу людини, ніколи не насилуючи її волю. Навпаки, сатана прагне оволодіти волею людини, поневолити її. Якщо право погодиться з божественною правдою, що явилася Господом Ісусом Христом, то і воно стоїть на варті людської свободи: "Де Дух Господній, там свобода" (2 Кор. 3, 17) і, відповідно, охороняє невід'ємні права особи. Ті ж традиції, яким не знайомий принцип Христової свободи, часом прагнуть підпорядкувати совість людини зовнішній волі вождя або колективу [7, с. 13].

У міру секуляризації високі принципи невідчужуваних прав людини перетворилися на поняття про права індивідуума поза його зв'язком з Богом. При цьому охорона свободи особи трансформувалася в захист свавілля (до тих пір, поки воно не шкодить іншим індивідуумам), а також у вимогу від держави гарантій певного матеріального рівня існування особи і сім'ї. У системі сучасного світського гуманістичного розуміння цивільних прав людина трактується не як образ Божий, але як самодостатній суб'єкт. Проте поза Богом існує лише людина грішна, дуже далека від ідеалу досконалості, що явився в Христі, якого сподіваються християни. Таким чином, для християнської правосвідомості ідея свободи і прав людини нерозривно пов'язана з ідеєю служіння. Права потрібні християнинові насамперед для того, щоб, володіючи ними, він міг найкращим чином здійснити своє високе покликання до "подоби Божої", виконати свій борг перед Богом і Церквою, перед іншими людьми, сім'єю, державою, народом і іншими людськими співтовариствами [14, с. 69].

У результаті секуляризації в новий час домінуючою стала теорія природного права, яка в своїх побудовах не враховує грішності людської природи. Проте ця теорія не втратила зв'язку з християнською традицією, бо виходить із переконання, що поняття добра і зла властиві людській природі, а тому право зростає з самого життя, ґрунтуючись на совісті ("категоричному етичному імперативі"). Аж до XIX століття дана теорія панувала в європейському суспільстві. Її практичними наслідками були, по-перше, принцип історичної безперервності правового поля (право не можна відмінити, як не можна відмінити совість, його можна тільки удосконалити і пристосувати законним же способом до нових обставин і випадків) і, по-друге, принцип прецедентності (суд, погодившись із совістю і з правовим звичаєм, може винести правильне, тобто відповідне Правді Божій, судове рішення) [7, с. 14].

У сучасному розумінні права домінують погляди, апологетичні стосовно позитивного, діючого права. Відповідно до них право є людський винахід, конструкція, яку суспільство створює для своєї користі, для вирішення завдань, визначуваних ним самим. Отже, будь-які зміни права, якщо вони прийняті суспільством, законні. За писаним кодексом немає ніякої абсолютної правової основи. Для даного погляду законна революція силою, що відкидає закони "старого світу", законне і повне заперечення етичної норми, якщо таке заперечення схвалюється суспільством. Так, якщо сучасне суспільство не вважає аборт убивством, він не є таким і юридично. Апологети позитивного права вважають, що суспільство може вводити самі різні норми, а з іншого

боку, вважають будь-який закон, що діє, легітимним уже через саме його існування.

Правопорядок окремої країни є приватним варіантом загального світобудовного закону, властивий певному народу. Основоположні принципи відносин людини з людиною, влади з суспільством, установ одна з одною, національний закон виявляє відповідно до конкретної нації, яка творить історію. Національне право недосконале, бо недосконалий і грішний будь-який народ. Проте воно створює рамку народного життя, якщо переводить і пристосовує абсолютні істини Божі до конкретного історичного і національного буття.

Церква ж Христова, зберігаючи власне автономне право, що не виходить за межі церковного життя, може існувати в рамках самих різних правових систем, до яких вона ставиться з належною пошаною. Церква незмінно закликає своїх членів бути законопослушними громадянами земної вітчизни. У той же час Вона завжди підкреслює непорушну межу дотримання державного закону для своїх вірних чад. І ґрунтується у своєму праві на святих канонах, які властиві з моменту народження Церкви і зберігають свою актуальність до цього дня, регулюючи життя Церкви.

Першим законодавцем в Церкві є її Засновник і Глава Господь наш Ісус Христос. Заснувавши Церкву, Він встановив основні правила і принципи життя церковні: наприклад, принцип єдності Церкви; встановив пастирство церковне, визначив характер його діяльності; встановив видимі священнодії, як Таїнство Хрещення, через яке людина вступає в Церкву, Таїнство Тіла і Крові, через яке Церква входить в найтісніше спілкування зі своїм Главою, дарував Церкві все “для життя і благочестя” (2 Петр. 1, 3). Але докладнішу розробку правил церковного життя Він надав самій Церкві. Церква, по слову Апостола, є “стовп і утвердження істини” (1 Тим. 3, 15), в ній вічно по обітниці Христовій перебуває Дух Божий. Церкву апостол Павло називає “повнотою” (Еф. 1, 23) в тому сенсі, що Вона володіє повнотою благодатних дарів. Церква володіє і повнотою законодавчої влади. Ця законодавча влада Церкви здійснюється через апостолів і їх наступників. Господь сказав їм: Хто слухає вас – Мене слухає [16, с. 23].

Як же будувалося церковне життя за часів апостолів і їх найближчих наступників? Апостоли, відповідно до завдань церковного життя, повинні були встановити відомі правила, що стосуються різних сторін цього життя, його організації, пастирства, богослужіння, обов’язків членів Церкви і т.д. Дещо про церковні порядки, встановлені апостолами, ми знаємо зі Священного Писання Нового Завіту – книги Діянь і

послань апостольських. Але у Святому Письмі записано далеко не все. Так, наприклад, у Посланні до Корінфян (1 Кор. 11, 20–30) апостол Павло, кажучи про "вечерю Господню", дає вказівки лише щодо благоговійного ставлення до Причастя. Але як саме здійснювалася тоді в апостольський час ця "вечеря Господня" – яким був порядок, які вимовлялися молитви, які вироблялися звичаї, – в Писанні майже нічого не мовиться. Те ж саме можна сказати і про багато інших питань тодішнього церковного життя. Багато встановлень апостольських збереглися тоді не в записах, а в самому житті Церкви, в самій практиці церковній [16, с. 34].

Лише через кілька сотень років ці основні, встановлені апостолами і їх найближчими наступниками, норми (правила) церковного життя були зафіксовані (записані), внаслідок чого з'явилася збірка так званих "Правил апостольських". "Правила апостольські" займають перше місце в збірці писаних церковних установлень. Після апостолів їх діяльність з устрою Церкви продовжували їх наступники – єпископи. Треба пам'ятати, що апостоли і їх наступники діяли не тільки від себе, а погоджено. Господь заповідав, щоб всі єдино були. Цей дух єдності виявлявся і в їх законодавчій діяльності. Вельми важливим фактом в історії першої Церкви, що свідчить про це, був Апостольський собор (51 р.), про який оповідає книга Діянь апостолів (Дії 15). Апостоли і інші пастирі ("пресвітери") зібралися для вирішення спірного питання, що мало загальноцерковне значення, – про ставлення до старозавітних обрядів. Сам факт скликання такого собору має велике, керівне значення для всієї подальшої історії Церкви [11, с. 37].

Як бачимо, спірне питання було вирішене не одним яким-небудь апостолом, а соборно. Об'єднані одними думками, одними відчуттями, апостоли разом з першими своїми співпастирями стали виразниками волі Божої, устами Святого Духа. Зволили Святому Духу і нам – так мовиться в ухвалі цього собору. Ця соборна ухвала стала законом для всієї Церкви. Приклад апостолів наслідували і їх наступники. Вони також вирішували спільно, на соборах, усі важливі церковні питання. По апостольському шляху Церква йшла впродовж усієї своєї історії. Вона дбайливо зберігала норми (правила) церковного життя, що склалися при апостолах і їх наступниках, а питання, що вимагали рішення, вирішувала у дусі церковного єдинодумства, найчастіше на соборах. В історії Церкви ми знаємо собори помісні і Вселенські. Помісний собор представляв тільки одну яку-небудь помісну Церкву, і правила такого собору були обов'язкові тільки для цієї Церкви; обов'язковими для інших помісних Церков такі правила ставали тільки в тому випадку, якщо бралися до керівництва усією Церквою.

Вселенські собори представляли всю Церкву, і їх ухвали є обов'язковими для всієї Церкви. Іноді Вселенський собор затверджував помісні правила і навіть правила окремих отців; тоді такі правила також ставали обов'язковими для всієї Церкви. Проте треба пам'ятати, що ні окремі єпископи, ні навіть собори не можуть діяти в Церкві у відриві від самої Церкви. "Стовпом і утвердженням істини" є сама Церква. Вона є "повнота", їй дані всі обітниці. Собори є лише її устами, виразниками думки церковної. З історії нам відомі випадки, коли навіть дуже численні і дуже представницькі собори кінець кінцем виявилися знехтуваними Церквою. Чому? Тому, що вони не були виразниками істини церковної. У відомому "Посланні Східних патріархів" (1672 р., Єрусалим) мовиться: "У нас ні патріархи, ні собори не могли ввести що-небудь нове, тому що хранитель благочестя у нас є саме Тіло Церкви, тобто самий народ" [4, с. 38].

Тут ми підходимо до питання соборності Церкви. Це поняття має істотне значення в питаннях церковного законодавства. Саме слово "Ξκκλλησια" означають "збори", а вираз "Καφολικη Ξκκλησια" Кафолічна Церква) дослівно можна б перекласти "загальні збори", оскільки слово Καφολικοσ означає "загальний" (церковнослов'янською "соборний"). Церква є вічною і такою, що постійно діє (не тільки під час засідань Вселенських соборів) соборно. Прояви соборності Церкви багатообразні; суть же соборності полягає в єднанні членів Церкви. Навіть де двоє або троє зібрані в ім'я Христове, тобто, як частинка Його Церкви, зрозуміло – не для відділення від Неї, а в благоговійному єднанні з Нею, з думкою про всю сукупність Церкви, – і там уже віє дух соборності. Але це є прояв соборності в найменшому масштабі [15, с. 43].

Найбільш могутнім і очевидним проявом соборності Церкви в її історії є Вселенські собори. Щоправда, не можна ототожнювати соборність Церкви тільки з діяльністю соборів. Слова соборна (Церква) і собори (Вселенські) в слов'янській мові мають загальне коріння, і це мимоволі змушує нас зближувати ці поняття, але в грецькій мові, з якої ці слова перекладені, термін соборні "Καφολικη" і собор "συνοσοσ" не є споріднені. Поняття соборна обіймає собою все тіло Церкви, отже, це ширше поняття, ніж поняття собор, означає собою лише епізод (окрема подія) в церковному житті.

Дух соборності – це дух любові. Соборність означає зв'язок членів Церкви взагалі і зв'язок пастирів з пасовими, зокрема зв'язок помісних Церков між собою, зв'язок церковного сьогодення з минулим.

Чудово розкриває сенс цього поняття преподобний Вікентій Лірінський (авва монастиря в Галлії, жив в V столітті): соборне (catolicum), за його визначенням, це те, що в Церкві сповідається "скрізь, завжди і всіма" (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est). У цьому визначенні відмічено три моменти, три види внутрішньоцерковного зв'язку: "скрізь" – усі країни; "завжди" – всі часи; "всіма" – всі члени Церкви, а не один який-небудь архіпастир [15, с. 55].

У Православній Церкві повною мірою дотримується цей принцип соборності Церкви, оскільки тут хранителем благочестя є все тіло Церкви. І наслідуючи визначення святого Вікентія Лірінського, ми можемо сказати: соборне – це те, що міститься і в нас, і у православних інших країн. Визначенням Вікентія Лірінського підкреслюється також єдність церковного сьогодення і церковного минулого: і у наш час, і за часів Вселенських соборів, і за часів гонінь, і за часів апостолів Церква містила і містить одне і те ж учення.

Отже, визначення пастирів Церкви набувають сили загальноцерковних законів лише в тому випадку, якщо вони відображені духом соборності, тобто виражають волю всієї Церкви.

У своїх визначеннях Церква торкається як питань віри, так і питань церковної благочинності. Ці питання треба розрізняти. У питаннях віри Церква не вводить нічого нового, не відміняє нічого старого і не змінює нічого того, що вона містить з самого початку свого існування. Вона лише оберігає скарб віри від спотворень і в разі потреби уточнює догматичні питання, щоб захистити Православ'я від єресі. Цій меті служать догматичні визначення, вироблені на Вселенських соборах. Вони не вводять нічого нового, а лише дають точніше формулювання тому вченню, яке завжди містила Церква. Так само незмінним залишається християнське вчення про моральність і основні початки церковності [3, с. 153].

Що ж до питань церковної благочинності, тобто порядків, богослужебних звичаїв, правил церковної дисципліни і т.п., то тут Церква може допускати деякі зміни, погодившись із користю справи. Проте міняється при цьому тільки форма, а внутрішній зміст церковності залишається непорушеним. Незмінне вчення Церкви – це сфера *догматична*, а правила церковної благочинності – це сфера канонічна. Отже, треба відрізняти догматичні визначення Церкви від канонічних. Приклади: вчення про Христа як про Сина Божого, єдиносутного Отцеві, – це догматичне вчення. До догматичних питань належить також, наприклад, учення про Таїнство Тіла і Крові Христової, про Церкву і т.д. Догматичне вчення незмінне [3, с. 157].

А порядки церковні іноді можуть мінятися. Ось приклади таких змін. Колись у Великий Четвер причащалися після прийняття їжі. Потім це було відмінено. У давнину в єпископи можна було висвятити священика при живій дружині без попереднього розлучення. Потім це було визнане небажаним і заборонене канонічними правилами. Ці зміни стосуються не догматичних, а канонічних питань, не вчення, а ладу церковного життя. У питаннях форми допустимо буває іноді деяка різноманітність, якщо воно розумне і корисне для церковної справи і, головне, якщо форма відповідає єдиному, загальноцерковному змісту, не спотворює його. Але і в питаннях форми не можна допускати свавілля, анархії. У всіх питаннях треба підтримувати живий зв'язок із церковним переданням.

Канони постають як виразники екклезіології та моралі Церкви. Саме ж слово "канон" (грецьке "Ο κανων – του κανονοσ") означає правило. Первинно це слово означало "мірку". Канони – це основні церковні закони, які є фундаментом права, що діє в Церкві, причому однаково у всіх помісних Православних Церквах у всі століття церковної історії. З часу, коли остаточно склався канонічний корпус Церкви, з 883 р. (це рік видання Номоканона Патріарха Фотія в XIV титулах), Церква не додала в нього жодного нового канону і жодного з нього не виключила. Таким чином, сама історія Церкви поставила канони так високо, що у нас є підстави говорити про незмінність тих основ церковного права, які в цих канонах містяться. Відомий і вельми авторитетний православний богослов архімандрит Іустин (Попович) писав навіть: "Святі канони – це святі догмати віри, вживані в діяльному житті християнина, вони спонукають членів Церкви до втілення в повсякденному житті святих догматів – сонцесяйних небесних істин" [13, с. 363]. Про високе місце канонів у Переданні Церкви говорить і та обставина, що VII Вселенський Собор у правилі, присвяченому освітньому цензу кандидатів у єпископи, поставив їх поряд зі Священним Писанням: "Що всякому, хто має бути возведений на єпископський ступінь, неодмінно знати Псалтир, та так само має повчати і свій клір, щоб навчались з нього. Також ретельно дослідити його митрополитові, чи має старанність з роздумом, а не мимоходом, читати Священні правила і Святе Євангеліє, і книгу Божественного Апостола, і все Божественне Писання" [9, с. 124].

Але, затверджуючи високий авторитет і недоторканність канонічного корпусу для ревізії, ми не можемо одночасно наполягати на тому, що всі норми права, які містяться в канонах, діють або повинні діяти в будь-який час і в будь-якому місці за своїм буквальним сенсом. Добре відомо, що дисципліна покарань, що міститься в правилах, була в

реальній єпитимійній практиці ґрунтовно реформована вже в ранньовізантійську епоху, коли стали застосовуватися при призначенні єпитимії не канонічні терміни відлучення від Причастя, а ті, що пропонуються в покаянному Номоканоні Патріарха Іоанна Постника, що містить незрівнянно м'якші санкції, хоча Номоканон Іоанна Постника не був включений в основне канонічне зведення і в ієрархії авторитетних джерел церковного права він стоїть нижче за канони. Його розглядають не більш, ніж доповнення до основного канонічного корпусу. У подальшому дисципліна єпитимій щодо мирян продовжувала еволюціонувати у бік пом'якшення, так що в Руській Церкві в XVIII столітті відлучення від Причастя грішників, що каються, на тривалі терміни було позитивно заборонене вищою церковною владою під загрозою виверження з сану, але при цьому, зрозуміло, ніхто не відміняв самі канони, що містять заборони, до практичного вживання в церковно-судовій практиці санкції [6, с. 83].

Ситуація парадоксальна, вона спонукає нас до поглибленого роздуму про статус канонів у Церкві. Радикально прості рішення – або оголосити всяке незастосування літери правил зловживанням і, скажімо, стосовно практики церковних покарань наполягати на необхідності відлучення від Причастя грішників, що каялися, згідно з правилами, на 7, 10, 15 або 20 років, або бачити в канонах тільки пам'ятник християнської писемності і церковної історії і абсолютно не зважати на них у реальному церковному житті, – які можна було б запропонувати людям і які так часто можна почути, вважаються однаково не розумними, не церковними і неприйнятними підходами до проблеми.

Річ у тім, що канони по суті своїй є додатком незмінних і вічних непогрішимих основ християнського етичного вчення і екклезіологічних догматів, що містяться або прямо, або приховано в їх текстах, до церковного життя, що змінюється. Тому у всякому каноні можна виявити, з одного боку, укоріненість у незмінному догматичному вченні Церкви, а з іншого – канонічна норма завжди актуальна і, отже, обумовлена історично конкретною ситуацією, пов'язана з обставинами церковного життя, які виникали в момент видання правила і які згодом могли змінитися. Таким чином, в ідеї всякого канону міститься незмінний, догматично обумовлений момент, але в своєму конкретному і буквальному сенсі канон відображає і скороминущі обставини церковного життя.

Канони відміні не підлягають, але це не означає, що правові норми, встановлені в них, абсолютно незмінні. При цьому доречну гнучкість у підході до норм канонів можна виявити в текстах самих правил. Так, 37-ме Апостольське правило передбачає, щоб єпископи кожної області

збиралися на Собор двічі на рік, а в 8-му правилі Трулльського собору отці, посилаючись на набіги варварів і інші випадкові перепони, вводять нову норму – скликати Собори один раз на рік. Чи означає це, що 8-ме правило Трулльського собору відмінило 37-ме Апостольське правило? Ні, не означає, бо скликання Собору двічі на рік, як і раніше, розглядається як бажана справа, але, зважаючи на утруднення, що виникли, встановлюється новий порядок. Але робити при цьому висновок, що канонічний порядок дотримується тільки в тих випадках, коли Собори скликаються двічі або один раз в рік, було б теж канонічним "буквалізмом". Очевидно, що коли у зв'язку з укрупненням Помісних Церков, у зв'язку з утворенням Патріархатів Собори стали скликатися ще рідше, це не було відступом від канонічних принципів, бо принципова і незмінна екклезіологічна ідея 37 Апостольського і 8 правила Трулльського собору полягає в Соборності, а конкретна періодичність у скликанні Соборів може, якщо керуватися прикладом отців Трулльського собору, встановлюватися з урахуванням обставин свого часу, які не залишаються на століття одними і тими ж [6, с. 152].

Канон може виявитися непридатним у зв'язку зі зникненням того церковного інституту, який у ньому згаданий. Так, у 15-му правилі Халкідонського собору визначений віковий ценз для ставлення в дияконіси – 40 років. Із зникненням чину дияконіс правило, природно, перестало застосовуватися у своєму буквальному сенсі. Проте воно залишилося в канонічному корпусі і зазначене в нашій Книзі правил. І більш того, воно містить у собі якийсь екклезіологічний принцип, який не втратив практичного значення у зв'язку зі зникненням інституту, про який у правилі йде мова. Наприклад, воно може служити вихідною точкою в міркуванні церковної влади про встановлення вікової межі для призначення жінок на які-небудь церковні посади [6, с. 169].

Деякі з канонів мають характер приватних визначень, і вже тому по буквальному тексту вони не застосовні ні в яких інших випадках, окрім тих, по яких були видані: так, 4 правило II Вселенського Собору свідчить: "Про Максима Кініка і про проведені ним безчинства в Константинополі: якщо Максим був або є єпископ, якщо і поставлені ним на яку б то не було ступінь кліра, і зроблене для нього, і зроблене ним, все нікчемне". По своєму буквальному сенсу цей канон непридатний з тих пір, як улагоджена була ситуація із захопленням Константинопольської кафедри Максимом Кініком, бо його текст формулює судове рішення, що відбулося, у конкретній справі. Але з урахуванням всіх обставин справи Максима Кініка з цього канону виводяться винятково

важливі екклезіологічні принципи, зокрема неприпустимість поставлення єпископа на вже зайняту кафедру. Таким чином, правило це діє в Церкві на підставі прецедентного принципу, і застосовується аналогічно [6, с. 172].

Висновки. Виходячи з вищенаведеного, ми можемо зробити висновок, що, незважаючи на історичну змінність правових норм, що діють у Церкві, та на те, що ряд канонів непридатні взагалі в буквальному розумінні, а буквальне застосування інших неприпустиме, зважаючи на що радикально змінилися порівняно з часом їх видання обставини, святі канони незмінно зберігають своє значення як критерій церковного законодавства і фундаментальної основи церковної правосвідомості. Канони завжди дають ключ до правильної орієнтації в актуальних проблемах церковного життя.

Література

1. Василий Великий. Творения. – СПб., 1850. – Репринт. 1997. – 321 с.
2. Васильев А. История Византийской империи : в 2 т. – Т. 1. Время до Крестовых походов до 1081 / А. Васильев. – М., 1997. – 385 с.
3. Иустин Попович, архимандрит. Догматика Православной Церкви. – Белград, 1978. – Кн. 3. – 357 с.
4. Карташев А. Вселенские Соборы / А. Карташев. – М. : Республика, 1994. – 251 с.
5. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – Изд. 2-е. – СПб., 1868. – Репринт. 1997. –Т. 1. – 442 с.
6. Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. – СПб., 1897. – Репринт. 2005. – 172 с.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – М., 2003. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html
8. Павлов А. Курс церковного права / А. Павлов. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – Репринт. 2000. – 327 с.
9. Павлов А. С. Номоканон при Большом Требнике / А. С. Павлов. – М., 1897. – Репринт. 2001. – 124 с.
10. Певцов В., проф., прот. Лекции по Церковному Праву / В. Певцов. – М., 1913. – Репринт. 1995. – 52 с.
11. Послание восточных патриархов. – М., 1879. – Репринт. 1997. – 37 с.
12. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Поснов. – Брюссель, 1964. – 614 с.
13. Каноны, или Книга правил Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных и Святых Отцов. – СПБ. : Общество Святителя Василия Великого, 2000. – 432 с.
14. Российское законодательство X–XX веков. – Т. I. Законодательство Древней Руси / отв. ред. В. Л. Янин. – М. : Юридическая литература, 1984. – 432 с.
15. Русская православная церковь и право : комментарий / отв. ред. М. В. Ильичев. – М. : БЕК, 1999. – 432 с.
16. Стратилатов И. Древность и важность Апостольских правил / И. Стратилатов. – СПб. : Журнал Нева, 1996. – 128 с.
17. Троицкий С. Церковное право / С. Троицкий. – М., 2008. – 63 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Mykulanynec Sergii. Archpriest. Divine law establishing.

The paper shows that, despite the historical variability of legal norms in force in the Church, the right always gives the key to the correct orientation in actual problems of church life.

Keywords: *God, law, man, sin, nature, grace, the soul, salvation, canons, rules, regulations, rulings.*

УДК 2-264(571.6)

Іван МОЗГОВИЙ

ДАЛЕКОСХІДНІ АСТРОНАВТИ ДАВНИНИ: РАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТ МІФІВ

У статті аналізуються давні релігійні й міфічні тексти народів Далекого Сходу, на основі яких автор намагається з'ясувати реальне підґрунтя переказів про астронавтів цих країн у далекому минулому.

Ключові слова: *непізнані літаючі об'єкти, вімани, Рамаяна, Махабхарата, астронавти, інопланетяни.*

Постановка проблеми. У добу космічної ери серед науковців і просто шанувальників незвіданого пробуджується поглиблений інтерес до проблем зародження й розвитку як самої космічної техніки, так і просто космонавтики. У міру розширення учасників космічного клубу (за станом на 31.12.2010 було 522 космонавти з 36 держав) ця проблема зачіпає нові країни, такі як Індія і Китай (представлені відповідно одним "віманавтом" і шістьма тайконавтами), котрі розширюють свої космічні програми. Водночас із порядку денного не знімається вивчення давніх "свідчень" про палеовізити й дослідження "даних" про непізнані літаючі об'єкти (НЛО) як гарантію перспективності сучасного пошуку позаземних цивілізацій.

Аналіз актуальних досліджень. У ІІ пол. ХХ ст., після зародження уфології й під впливом сенсаційних заяв Е. фон Денікена про НЛО, починається публікація, переклад і вивчення давньоіндійських джерел про "літальні" апарати й "космічні" польоти. Серед дослідників загадок НЛО в Індії можна назвати Дж. Р. Джосаєра, директора Міжнародної Академії санскритських досліджень у Майсурі (1970-ті); вченого-текстолога Наріна Шетха; доктора Руф Рейну з університету в Чандрігарсі; професора В. Р. Рамачадру Дікшітара, автора дослідження про використання літальних апаратів і незвичайної зброї під час воєн у Стародавній Індії, та ін. Певний внесок у вивчення проблем давньосхідної "космонавтики" внесли дослідники з інших країн – англієць

© Іван Мозговий, 2012

Девід Девенпорт, російські популяризатори Олександр Горбовський і Борис Зайцев тощо.

В Інтернет-ресурсі було зазначено, що китайці теж нещодавно виявили у Лхасі (Тібет) деякі санскритські документи, в яких подаються інструкції щодо побудови міжзоряних космічних кораблів. У рукописах не сказано, чи здійснювався в давнину міжпланетний переліт, але серед іншого згадується запланований у минулому політ на Місяць. Китайська наука в цьому відрізняється від європейської – наприклад, у провінції Сінцзян існує державний інститут, який займається дослідженням НЛО.

Метою даної **статті** є аналіз релігійних і міфологічних текстів народів Давньої Індії й Китаю з метою з'ясування реального підґрунтя оповідей про повітряні й космічні польоти в далекому минулому цих країн.

Виклад основного матеріалу. Давньоіндійська література щедро наповнена описами про повітряні польоти богів та інших істот. Так, у "Рігведі" (бл. 1700–1100) оповідається, що грізний бог Індра часто мчиться в просторі на "повітряному кораблі" [Рігведа 1.3.6], ведучи війну проти демонів, знищуючи міста своєю страшною і загадковою зброєю – "стрілами Індри".

Багато оповідей про польоти героїв зустрічаємо в давньоіндійському епосі "Рамаяна", укладеному бл. VI ст. до н.е. легендарним автором Вальмікі, і в буддійській "Дашаратха-джатаці" з кодексу "Тіпітака" (V ст. до н.е.). Зокрема тут знаходимо повідомлення про птахів, здатних долітати ледве не до Місяця. І передусім це стосується велетенських напівбожественних братів-яструбів ***Джатаюса*** і ***Сампаті***, синів знаменитого царя птахів Гаруди, на якому зазвичай літав сам бог Вішну. За іншою версією, вони були синами Аруни, колісничого Сонця і брата Гаруди.

Сюжет "Рамаяни" подекуди має алегоричний характер і під виглядом подвигів Рами зображує поширення в серед. II тис. до н.е. арійської цивілізації на південь Індії, до острова Шрі Ланка, хоча, можливо, в основу цієї алегоричної легенди був покладений якийсь давній переказ. У бесіді з героєм Рамою (7 аватара бога Вішну), сином царя Дашаратхи й Каушальї, згодом – 64-м царем Сонячної династії (більшість індуїстів вважають Раму реально існуючою історичною постаттю, царем, який правив Кошалою – царством в Індії зі столицею Айодх'я), Сампаті розповідав: "Сто років тому назад ми з моїм братом були молодими й сильними, і, здавалося, для нас не існує ніяких перепон у цьому світі. Ми думали, що весь повітряний світ підвладний нам, та й на Землі з нами ніхто змагатися не може. І охопила нас велика гординя. І тоді ми вирішили злетіти до самого Сонця і похизуватися в небі поряд із могутнім світилом. Почали ми з Джатаюсом здійматися до Сонця, а його промені обпікали нас нестерпно і не давали змоги піднятися вище. І тоді

я пожалів Джатаюса, бо не хотів, щоб Сонце його згубило, і прикрив брата своїми крилами. І Сонце спалило мої крила наполовину. І не стало в мене сил триматися в піднебессі, і з великої висоти упав я в гори Віндх'я і з того часу не можу піднятися в повітря" [13, с. 162–163].

Зухвалий намір яструбів Джатаюса і Сампаті спробував легковажно повторити майбутній могутній радник царя мавп ***Хануман***, син бога вітрів Вайю і апсари Пунджістали, перетвореної на мавподібну гуманоїдку Анджанею. Він вважався 11-ю аватарою бога Шіви. За однією з легенд, Хануман уже невдовзі після свого народження вирішив схопити Сонце, сприйнявши його за "їстівний фрукт". "Він був ще дитиною, зовсім малою, коли піднявся одного разу, граючись, у небо і пролетів там 3 000 йоджан (48 000 км – *І. М.*). І в небі його побачив великий Індра, цар небесний, розсердився на нього і блискавкою вдарив його в щелепу (яку зламав – *І. М.*). Хануман упав з неба на гірську вершину і довго потім заліковував рани", а допомагав йому в цьому бог Брахма [13, с. 164].

У VII книзі поеми "Рамаяна" оповідається про польоти 10-голового і 20-рукого царя демонів-ракшасів ***Равани***, сина подвижника Вішраваса й Кайкасі, діви з підземного світу, який став правителем о. Ланки. Завдяки юнацькому подвижництву, він став невразливим для богів, але вбити його міг смертний герой. Загордившись, Равана вирушив на Північ, у царство Бога багатства Кубери. "Він відібрав у брата (Кубери – *І. М.*) чудесну літаючу колісницю ("віману" – *І. М.*) "Пушпаку" ("прибрана квітами"), прикрашену золотими колонами й арками, покриту перлами й дорогоцінним камінням, обвиту золотими східцями і увінчану терасами з прекрасними садами, що плодоносять в усі пори року". Ця "чудова повітряна колісниця" нагадує Сонце чи хмару, що блищить у небесній височині. Вона здатна доставити володаря в будь-яку точку землі і неба. Як видно, це був справжній літаючий палац. Колісницю виготовив цар асурів Майясура, а її першим власником був Кубера. Зійшовши на цю "сяючу колісницю, Равана зі своїми ***ракшасами*** залишив гору Кайласа (розташовану на Півночі – *І. М.*)" [9, с. 95].

Завдяки володінню "віманою", Равана втягнув у небесні міжусобиці й смертних. "Коли Равана, мандруючи по північних горах, наблизився до якоїсь вершини, поблизу тих заростів очерету, де колись народився Сканда, син Шіви, колісниця Пушпака раптом сама собою зупинилась" [9, с. 95]. Оглянувши місцевість, Равана спустився з гір і почав у різних кінцях світу підкоряти ще не переможених ракшасів. Можливо, ця оповідь стала відображення вторгнення в Індію аріїв у II тис. до н.е. та їх боротьби з дравідами.

Зрештою Равана вирушив на Південь, яким володів бог смерті Яма. “Невдовзі вони (Яма з наближеними – *І. М.*) побачили самого царя ракшасів, що наближався на блискучій колісниці Пушпака [9, с. 98]. “Вторгнувшись на колісниці Пушпака у страшну область Ями (розташовану за краєм Землі – *І. М.*), Равана розігнав її лютих стражів. … Почалася жахлива битва між царем ракшасів і гнівними стражами мертвих. Багато разів кінкари (стражі Ями – *І. М.*) страшними ударами своєї зброї розбивали вщент чудесну колісницю Равани, але кожний раз вона сама собою знову складалася з уламків і, підкоряючись волі Десятиголового (Равани – *І. М.*), знову прямувала вперед, ціла і неушкоджена завдяки милості Брахми” [9, с. 99].

Погромивши царство Ями, “Равана направив свою колісницю до океану, в царство Варуни”, на Захід [9, с. 101]. Проти Равани з палацу бога виступили його діти й онуки. “Тоді сам Равана направив проти них свою колісницю Пушпака. Діти Варуни піднялися в піднебесся і звідти засипали ракшасів стрілами і дротиками. У повітрі почалася жорстока битва між нащадками Варуни і Раваною, що кинувся на них на своїй літаючій колісниці. І Десятиголовий вразив синів і онуків Варуни своїми смертоносними стрілами, і вони впали на Землю мертві”, а Равана, “покинувши царство Варуни, повернувся до себе на Ланку” [9, с. 101].

Поема розповідає про подальшу “космічну одіссею” царя ракшасів. “Повертаючись на Ланку, Равана зі своїми ***радниками*** … побачив у пустинній місцевості розкішний палац із золотими колонами, кришталевими східцями, арками і вікнами, прикрашеними перлами й алмазами. … І ***Прахаста***, радник Равани, зійшов з колісниці і увійшов у палац. Невдовзі полетіли знову. … А Равана послідував далі на своїй швидкій колісниці і … піднісся в небо і досяг оселі Сонця (володіння бога Сур’ї на південному сході – *І. М.*) … Провівши ніч на вершині гори Меру, Равана наступного дня вступив у володіння Соми, бога Місяця (на північному сході – *І. М.*). … Равана вирушив далі, проминувши оселі сіддхів і чаранів, небесних оповідачів, чертоги Гаруди, царя птахів, небесну країну, де протікала священна Ганга, і нарешті наблизились до оселі Соми. Але в міру того, як ракшаси піднімалися все вище й вище в небо, промені Місяця, спрямовані на них, все більше сковували їх холодом. … І залишивши з миром бога Місяця, цар ракшасів вирушив назад. … Равана побачив на дорозі прекрасну дівчину, дочку якогось величного самітника, і взяв її насильно на свою колісницю, і змусив слідувати за собою. Потім кожного разу, коли зустрічалася йому дорогою вродлива дівчина, він намагався викрасти її в рідних і забрати з собою на Ланку. Так він викрав багатьох ***жінок*** – дочок небожителів і асурів, ракшасів і якшів, нагів, кіннарів і смертних. Насильно

везені на його колісниці в далечінь від рідних міст, красуні залились сльозами… Але колісниця Равани летіла в повітрі, ніби птах, все далі й далі і невдовзі досягла Ланки (тепер о. Шрі Ланка – *І. М.*), де Равана розташував викрадених ним дівчат у жіночих покоях свого палацу" [9, с. 102–105].

Потім Равана вирушив у набіг на Схід, на володіння царя богів Індри. Саме в цей час "Індра повернувся в Амараваті, місто безсмертних (розташоване на Сході – *І. М.*), до якого вже підступили незчисленні полчища ракшасів … Равана на чолі свого демонічного війська кинувся назустріч йому на колісниці Пушпака, яка в польоті "гриміла як грім". Небожителі оточили Равану і "змусили його колісницю зупинитися" [9, с. 108–109]. Але ракшаси за допомогою ***Мегханади***, сина Равани, полонили самого Індру. "Військо ракшасів залишило небесне царство і з великою урочистістю повернулося на Ланку; Мегханада віз на своїй колісниці полоненого Індру " [9, с. 110]. І тільки на вимогу всесильного Брахми Равана звільнив Індру. В результаті цар ракшасів зміг узурпувати владу над усіма трьома "світами" (небеса, земля і підземний світ).

Згодом Равана "знову вирушив у набіг на землю зі своїм військом і своїми радниками…" [11, с. 111]. При цьому "швидка як вітер" золота колісниця Пушпака "носила царя ракшасів по землі, по воді і в піднебессі" [13, с. 116] і давала змогу Равані чинити злочини. Зрештою, за допомогою цієї літаючої колісниці Равана вирішив викрасти прекрасну ***Сіту***, аватару богині Лакшмі (жінки Бога Вішну), жінку героя Рами, яка народилася з борозни на полі і була прийомною дочкою царя Відехи Джанаки.

Отже, "повелитель Ланки зійшов на золоту колісницю, злетів на ній у піднебесся й невдовзі опустився в глухому лісі поблизу халупи ракшаса Марічі, колись пораненого Рамою.…" [10]. Правда, спочатку відговорений Марічі, який боявся помсти Рами, Равана полетів назад на Ланку, але згодом повернувся до плану викрадення Сіти: "Потім він вирушив у свої конюшні і звелів візничому готувати в дорогу золоту колісницю. Слуги одягли Равану в міцні військові обладунки, поверх кольчуги накинули багатий одяг, і, готовий до великої битви, грізний владика ракшасів зійшов на свою чудесну колісницю. Дивовижні коні піднесли колісницю в піднебесся, і зору повелителя Ланки відкрилася вся земля з ріками, лісами і горами. Невдовзі показалась бідна халупа ракшаса Марічі, і колісниця спустилася перед нею" [10].

Після довгої бесіди Равана нарешті переконав Марічі допомогти йому. "Чудесні коні Равани подняли золоту колісницю в піднебесся і понесли її понад горами і лісами, понад царствами й містами, понад ріками й озерами – в Панчаваті. Невдовзі колісниця повелителя Ланки

вже летіла над лісом Дандака. Ось вона непомітно спустилася на землю неподалік від халупи сина Дашаратхи" [10]. Хитрістю йому вдалося відволікти увагу Рами, який разом із жінкою перебував у лісі у вигнанні. "Через мить біля хатини Сіти з'явилася чудова колісниця владики Ланки. Равана посадив у неї безутішну Сіту, сам сів поряд з нею, і зелені небесні коні підняли колісницю в піднебесся" [13, с. 114].

Побачивши, як Равана викрав Сіту, яструб Джатаюс, що частково поновив здатність літати, полинув у небо і вступив у повітряний бій з царем ракшасів. Він убив коней і розбив колісницю, яка "носила царя ракшасів по землі, по воді і в піднебессі", але й сам отримав смертельні рани. Героїзм яструба не зірвав планів Равани, який міг літати й без колісниці: "Равана міцно стиснув руками Сіту, птахом поринув у небо і полетів на Ланку, несучи з собою жінку Рами. Через ліси й гори, через ріки й озера летів цар ракшасів на Ланку" [13, с. 117]. Покривши в повітрі 100 йоджанів (1 600 км – *І. М.*), він досяг острова.

Знаючи про здатність Ханумана літати, Рама попрохав його здійснити мандрівку на Ланку з метою розвідки місцевості, куди ображений герой мав намір вирушити в похід. Хануман стартував від поштовху на горі: "Ставши на вершині гори Махендра (в Південній Індії – *І. М.*), Хануман міцно вперся в неї обома ногами, так що вона затряслась, а з дерев, які росли на її схилах, осипалось листя й цвіт; набравши повітря в груди, розпростерши руки і, змахнувши ними, заревівши, стрибнув у небо. …Хануман, який по волі своїй виріс до гігантських розмірів, поніссся по піднебессю як літаюча гора, і вітер, народжений його стрімким польотом, розсіював хмари на небі і гнав по морю бурхливі вали. Тінь Ханумана бігла під ним по хвилях, ніби судно, яке рухає попутний вітер. А він летів у височині, то пірнаючи в хмари, то знову з'являючись із них, ніби ясний Місяць" [13, с. 166].

Хануман летів довго. "Ніби крилата гора, він продовжував політ над океаном повітряними стежками – там, де літають птахи й гандхарви, там, де здійснювали свій вічний шлях Сонце і Місяць, планети і зірки, де на виблискуючих колісницях, що їх тягли птахи, змії, леви, тигри й слони, мандрували по небу праведні й благочестиві, які здобули горішнє царство за добрі справи на землі" [13, с. 167]. Під час польоту він убив двох чудовиськ – Сурасу й Сімхіку, які намагалися зупинити його. Так, стартувавши в Південній Індії, Хануман перелетів океан з півночі на південь і досяг острова Ланки. Йому вдалося таємно зустрітися з полоненою Сітою. Потім він вступив у бій з ракшасами й підпалив їхнє місто. Після цього Хануман, відштовхнувшись від гори Арішта на півночі острова, перелетів через океан до гори Махендра, зробивши, таким чином, розвідку, необхідну для визволення Сіти [13, с. 188].

Невдовзі розпочалася війна Рами з Раваною, в якій герой отримав поранення. Він вилікувався чарівною травою, яку в дуже короткий термін приніс із Гімалаїв Хануман разом з горою, на якій вона росла. Рама ж, здобувши, зрештою, перемогу над Раваною, який втратив свою колісницю й був убитий, повернув собі Ситу і разом з нею на іншій небесній колісниці-вімані Пушпаці, яку йому подарував Вібхашанга, брат Кубери, полетів додому. "Коли настав ранок, – оповідається в "Рамаяні", – ***Рама***, взявши небесний корабель (віману – *І. М.*), приготувався стартувати. Той корабель був великим і прекрасно прикрашеним, двоповерховим, з багатьма кімнатами й вікнами. Корабель подав мелодійний звук перед тим, як поринути в захмарну височінь" [3].

У 13-й пісні поеми індійського поета й драматурга Калідаси (IV–V ст. н.е.) "Нащадки Рагху", написаній на основі давньоіндійських міфів, зображений той же сюжет польоту Рами, що і в "Рамаяні". Калідаса використовує його, щоб описати Південну Індію з висоти пташиного польоту: "Дивись, небесна колісниця летить стежкою богів, то країною хмар, то в височині, де ширяють птахи; і в рухові своїм вона воістину підкоряється велінням моєї думки. … З величезної висоти мій зір досягає вод озера Пампа з берегами, які густо поросли очеретом, з ледве помітними звідси зграями журавлів, і пробуджується колишній смуток. … Внизу, поблизу гори, звивається ріка Мандакіні, яка котить свою чисту й прозору воду; здалека вона здається зовсім тонкою, ніби перлиста нитка, яка прикрашає груди землі" [9, с. 227–238; 4, 81–84]. Води Гангу, побачені з висоти, поет порівнює то з намистом із перлів і смарагдів, то з гірляндою з білих і голубих лотосів, то з візерунком із листків на підлозі.

Пізніше Сіта народила чоловікові синів Кушу і Лаву, а сама, безпідставно запідозрена Рамою у зраді з Раваною, попросила, щоб її "прийняла" Земля. Невдовзі вона стала богинею зоряного поля. Процарювавши тривалий час, Рама теж "зійшов на небо". А Хануман, який не послідував за ним, епізодично зустрічається на сторінках давньоіндійського епосу "Махабхарата", укладеного в V ст. до н.е. мудрецем В'ясою. Між іншим, завдяки культу Ханумана, в Індії й сьогодні годують бездомних мавпочок…

В епосі "Махабхарата", де йде мова про велику "війну народів" у XI ст. до н.е., повідомляється також про різні космічні катаклізми, оповідається про "чотирьохколісну" (чотирикрилу?) "віману" асури Майа, яка мала 12 ліктів у довжину й використовувалася для метання палаючих "снарядів". Коли під час переслідування Крішною свого суперника Шалву колісницю (віману) останнього Саубха зробив невидимою для погляду, Крішна не злякався: "Я швидко вклав стрілу, яка вбивала, вишукуючи звук" [2]. Таким чином, Карна вразив суперника, визначив

траєкторію руху вімани по звуку (вище говорилося, що вімани подавали такий звук). Виготовлювачами "віман" у тексті названий "всезнаючий народ йона" (греки). У творі також зазначено, що повержені герої падають зі своїх коней і слонів, "як мешканці неба падають вниз зі своїх віман, коли вичерпується їхня блага заслуга" [9, с. 36].

У "Махабхараті" оповідається і про пришестя на Землю 4-ликого бога Шіви зі ***світлими людьми*** (тобто не дравідами – *І. М.*), які виконали ритуальний космічний танець, збудували храм і знову полетіли на небо. Небесне ж воїнство очолював син Шіви, Сканда.

В епосі зазначається, що, готуючись до великої битви з ворогом, ***Арджуна***, третій син Панду, вирішив здобути в богів небесну зброю. Він "вирушив на північ, до гірських схилів Хімалая" (гір Гімалаїв – *І. М.*) і після важкої подорожі "дістався до крутих схилів північних гір" [8], далеко в піднебессі. На гірському схилі він зустрічався з богами Індрою, Шівою, Варуною та іншими небожителями (десант інопланетян десь у Непалі? – *І. М.*) і заслужив їхню милість. "А невдовзі в небі пролунав грім і, розсовуючи хмари над вершинами Хімалая, з'явилася чудесна колісниця Індри (космічний корабель? – *І. М.*). На ній сяяла зброя царя богів – дротики і булави, диски, палиці й списи, луки і стріли, і вогненні блискавки. По краях колісниці піднімали страшні голови величезні змії. Вони широко розкривали отруйні пащі і вивергали з них клубки диму. Десять тисяч золотистих коней, швидких як вітер, тягли по небу колісницю повелителя безсмертних. На золотому передку стояв могутній колісничий Індри, прославлений у трьох світах своїм мистецтвом управляти кіньми ***Маталі***, а над головою його розвіювався голубий стяг владики небесного царства. Колісниця опустилася на Землю" [9, с. 193].

Маталі запросив Арджуну в гості до бога Індри. "Арджуна в ту ж мить зійшов на небесну колісницю, підносячи вдячні молитви Шіві, і чудесні коні Індри понесли його вгору. Через якусь мить уже не видно було землі, і Арджуна з великим здивуванням оглядався навколо, захоплений незвичайним видовищем. Тут, високо в небі, не видно було ні Місяця, ні Сонця, але весь простір озарявся чудесним світлом. І невдовзі колісниця наблизилася до Амараваті, до воріт блискучої столиці Індри (тут – орбітальна станція? – *І. М.*). Біля воріт міста Арджуна побачив слона Айравату, а навколо міських стін – квітучі діброви, що звеселяють серця небесних красунь, овіюють прохолодними вітерцями і наповнюють місцевість дивовижним благоуханням. У самому місті, на шляху до хоромів небесного владики, Арджуна побачив багато чудових палаців і зустрів багатьох гандхарвів і апсар, божественних мудреців і прославлених у битвах витязів (інопланетян? – *І. М.*)… Увійшовши в палац Індри, споруджений самим повелителем неба, і наблизившись до його трону, Арджуна низько поклонився…" [9, с. 194].

Індра "посадив його поряд із собою на своєму престолі під високим білим опахалом", тоді як "гандхарви і чарани оспівали їх у благозвучних піснях, а красуні апсари закружляли навколо них у веселому танці" [9, с. 194]. Герой тривалий час гостював у царя богів у його палаці. Але ось "Арджуні настав час повертатися до братів на Землю. І на чудесній колісниці Індри, яку вів Маталі, забравши з собою зброю, подаровану йому богами, Арджуна спустився з неба і постав перед братами в глухій лісовій місцевості, де вони його давно очікували… Маталі попрощався з хоробрим сином Панду і повернувся на небо" [9, с. 196]. Згодом завдяки чудесній зброї пандави виграли війну.

Коли головні герої "Махабхарати" – 5 братів-пандавів на чолі зі старшим братом ***Юдхіштхірою***, сином Дхарми й Кунті, жінки царя Панду, 20-м царем Місячної династії (в місті Індрапрастхі – *І. М.*) (X–IX ст. до н.е.), а також принцеса Драупаді – побачили, що їх земний шлях наближається до кінця, вони залишили світ і теж почали здійматися в гори Хімалая, в небесну вітчизну. У дорозі герої один за одним помирають. "Тільки Юдхіштхірі, царю справедливому, вдалося живим вознестися на небо і вступити в небесне царство, де його радісно зустрів повелитель богів Індра" [13, с. 556]. За хмарами над Хімалая він разом із родичами удостоївся небесного блаженства.

У сьомій дії драми Калідаси "Шакунтала", побудованій на основі давньоіндійських міфів, описується, як із візничим Індри Маталі на літаючій колісниці "мандрує" цар ***Душ'янта***. Спочатку колісниця летить понад хмарами, але коли починається зниження, автор підкреслює, що вона проходить через дощові хмари, а її колеса покриваються бризками. Далі йде діалог:

"Душ'янта:

Ніби спускається земля з високих гір,
Живе окремо дерево будь-яке,
Річка, що вузькою здавалась до цього часу,
Біжить широководною стежкою.
Мені здається, коли прагну я в височінь,
Все довкола сповнене польоту,
І земля тепер летить назустріч мені,
Ніби вгору її підкинув хтось!

Маталі:

У тебе проникливий погляд.
Як величава, як заворожуюча земля!" [7, с. 281].

Дивна оповідь! Щонайменше треба пройти процес приземлення на сучасному літаку, щоб писати так! Зрештою автор пише про "м'яку

посадку" колісниці Індри, яку навіть не помітив Душ'янта. Як відзначає філолог Б. Захар'їн, цей опис справді "вражає точністю чисто технічних деталей, доступних, здавалось б, лише сучасному пілоту!" [7, с. 9, передм.] А В. Г. Ерман вигукує: "Відчуття польоту, здається, живе в душі поета. Описи ці настільки яскраві й зримі, що можна уявити, ніби йому самому довелось летіти в повітрі й споглядати землю з величезної висоти" [4, с. 180].

У поемі кашмірського поета Сомадеви (XI ст.) "Катхасарітсагара" ("Океан сказань"), написаній на основі давнього епосу, розповідається, за словами філолога І. Д. Серебрякова, "про повітряні кораблі, які рухаються за допомогою механічних двигунів і на величезній швидкості долають великі відстані. Круглої форми, на зразок квітки лотоса, вони використовуються для різноманітної мети, в тому числі, наприклад, для перекидання слонів" [12, с. 504]. Окрім цього, в поемі присутні й такі "елементи" опису, як літаючі слони чи колісниця Брахми, запряжена лебедями. Знаходимо в творі і масу згадок про "повітряні кораблі" [12]:

- на такому кораблі до своєї подруги Калінгасени мандрує Сомапрабха, дочка асури Майя, яка допомагає тій знайти чоловіка [12, с. 88, 93];
- раджа Хемапрабха будує подібний корабель і використовує його, щоб доставити дочку до зятя [12, с. 122];
- Радж'ядхара теж будує корабель, щоб допомогти царевичу Нараваханадатті перелетіти через океан і знайти на острові Карпурасамбхаві свою наречену [12, с. 151];
- архітектор Майя навчає мистецтву створювати кораблі царевича Сур'япрабху, який за допомогою корабля "Бхутасана" знаходить наречену й здійснює низку мандрівок [12, с. 155, 158, 181, 185];
- коли Сур'япрабха воює з раджею Шруташарманом, в армії якого є слони, він також наказує доставити повітряними кораблями "слонове" військо [12, с. 192];
- коли починається битва, Сур'япрабха дає вказівку перекинути повітрям своєму союзнику Прабхасі групу колісниць [12, с. 199];
- давній цар Пушкаракша отримує в подарунок від Ранкумаліна літаючу колісницю і завдяки їй, як зазначено в поемі, підкоряє "всю землю, оточену чотирма океанами" [12, с. 257];
- Шіва дарує царевичу Нараваханадатті збудований самим Брахмою повітряний корабель "Падма". З його допомогою герой прибуває до нареченої в місто Вакрапуру [12, с. 355]. Коли його військо вирушає в похід, він на кораблі супроводжує воїнів, "помістивши жінок у його тичинках, а міністрів і друзів – у пелюстках" [12, с. 360, 362];
- цю ж божественну колісницю його батько Удаяна використовує для повернення на батьківщину [12, с. 380].

Справді, хіба не вражають навіть скептика такі деталі: індійські боги й герої воюють у небі не на драконах чи птахах, а на пілотованих "літальних апаратах" зі страшною зброєю на борту? Це не просто міф. Дуже ймовірно, що в цих описах є реальна "техногенна" основа.

Індійський індолог і історик Вішнампет Дікшітар (1896–1953) у своїй книзі "Warfare in Ancient India" ("Воєнна справа в Стародавній Індії") говорить про використання в давньоіндійських війнах "віманів" (літаючих кораблів) і стверджує, що вімани були зовсім не міфічними об'єктами, а реально існуючими літальними апаратами, які слід розглядати як "внесок Індії в розвиток науки аеронавтики" [5; 15].

Так, різні оповіді про "космічні" польоти містить текст "Віманік Пракаранам" ("Трактат про польоти"), уперше надрукований у 1943 на мертвій мові санскрит. Записаний у 20-х роках минулого століття Венкатачакою Шармою в переказі мудреця Субрайї Шастрі, він видається як стародавній посібник з аеронавтики. Сам Субрайя Шастрі стверджував, що текст книги протягом декількох тисячоліть передавався усно, з покоління в покоління.

Книга приписується великому мудрецю Махарші Бхарадваджі (IV ст. до н.е.), якого також вважають автором ряду гімнів "Рігведи". Індологи не виключають, що він був одним із арійських місіонерів, котрі разом з великими групами аріїв, що просунулися з району, розташованого північніше Чорного й Каспійського морів і бл. серед. II тис. до н.е. прибули в Індію. Книга становить $^{1}/_{40}$ частину праці "Вімана відьяна" ("Наука про повітроплавання") і сприймається багатьма фахівцями зовсім не фантастичною. Сама ж наука "космонавтики" ("Віманіка шастра") має численні посилання на праці 97 давніх учених і експертів з питань будівництва й експлуатації літальних апаратів, матеріалознавства, метеорології [3].

Тут мова йде, зокрема, про апарати-вімани ("виміряний, протяжний"), літаючі об'єкти (тарілки, колісниці), які рухаються за допомогою внутрішньої енергії, про створення віманів з міцних сплавів, про використання в літальних апаратах сонячної енергії тощо. Цілий розділ "Віманік Пракаранам", розповів Нарін Шетх, присвячений опису унікального приладу "Гухагарбхадарш янтра" (лазерний пристрій?, прилад протиповітряної оборони?, телескоп? – *І. М.*), який встановлювався на літальному апараті. Як стверджується в книзі, з його допомогою можна було з літаючої "вімани" визначати місцезнаходження захованих під землею предметів. На думку деяких експертів, мова тут іде про дислоковану в надрах землі протиповітряну зброю противника. "Гухагарбхадарш янтра" – лише один із 32 приладів чи інструментів, які,

згідно з описами, можуть бути встановлені на літальному апараті і використані для спостереження за прихованими цілями противника.

Зокрема, в книзі знаходимо описи приладів, які, за нинішніми поняттями, виконували функції радара, фотоапарата, прожектора і використовували, передусім, енергію сонця; знаходимо також опис руйнівних видів зброї. У тексті повідомляється про дієту пілотів, їх одяг. Літальні апарати, згідно з "Віманік Пракаранам", створювалися з різних металів. Як видно, деякі уривки з книги вказують на високі технологічні пізнання у людей, які жили в глибоку давнину.

Три речовини – дві тверді й одна рідинна – отримані нещодавно в лабораторії відповідно до формул, викладених у книзі, демонструвалися вченим Наріном Шетхом на загальнонаціональному симпозіумі "Наука і техніка в Стародавній Індії", що відбувся в місті Хайдарабаді (штат Андхра-Прадеш). Дослідник стверджує, що в книзі детально відображені знання мислителів давнини про повітроплавання, літальні апарати і деякі їх системи, наука про Сонце і використання сонячної енергії в літальних апаратах тощо.

Давньоіндійські тексти описують віман як двопалубний круглий літальний апарат з отворами і куполом, що дуже нагадує "літаючу тарілку", як ми її уявляємо. Згідно з "Дронапарві", частиною "Махабхарати", а також "Рамаяною", віман летів "зі швидкістю вітру" і подавав "мелодійний звук". Було щонайменше 4 різних типи віманів: деякі подібні блюдцям, інші нагадували довгий циліндр – сигароподібний літальний апарат тощо.

Зовсім не випадково, стверджують індійські й західні дослідники, концепції й ідеї "Віманік Пракаранам" не відповідають часу, до якого відносять створення цього твору. Вони абсолютно відрізняються від пануючих тоді традиційних уявлень людини про навколишній світ. Особливо дивне те, що згадувана в книзі технологія корінним чином відмінна від сучасної космічної технології, навіть випереджає її. Літальні апарати приводяться в рух за допомогою якоїсь внутрішньої енергії, а не з використанням палива. Пересування в просторі – виключно стрімкі [1].

Один з індійських текстів містить досить детальне оповідання про мандрівку на Місяць у "вімані" (чи "астрі"), і детально описує битву на Місяці з "ашвін" – атлантським кораблем-вайліксом. Згадки, подібні до цієї, непоодинокі; битви з використанням фантастичного набору зброї і повітряних суден звичні в епічних індійських книгах [2].

Легко можна припустити, що образ вімани сходить до "візків" Індри й інших арійських божеств, на яких вони "колесили" по небу. Ці візки згадуються у "Ведах" і мають паралелі в міфології греків

(колісниця Геліоса), германців (сонячний візок) та інших індоєвропейських народів. "Рігведа" (I.164.48) подає такий опис віман:

"Косяків дванадцять, колесо одне,
Три ступиці – хто ж це осягне?
В ньому закріплені разом кілочки,
Ніби триста шістдесят рухомих
І (одночасно) нерухомих" [11, с. 649].

Ряд описів у праці "Віманік Пракаранам" змусив сучасних учених серйозно зайнятися питанням аналізу твору. Так, описана в ньому "руйнівна зброя" привела англійського дослідника Девіда Девенпорта до цікавої версії про причини раптової загибелі бл. 3 500 років назад за незвичайних обставин міста Мохенджо-Даро (на мові сіндхі – "Горб мертвих"), яке належало до давньої доарійської цивілізації в басейні ріки Інд на території нинішнього Пакистану.

У 1922 році індійський археолог Р. Банерджі знайшов це місто на одному з островів ріки Інд. Виявлені в ньому групи скелетів показували, що перед катастрофою люди спокійно прогулювалися вулицями. Ознак масового захворювання – результатів епідемії – на кістках не виявлено. Скелети, що збереглися, не мали й слідів ударів чи дії якоїсь холодної зброї. Не знайдено також ознак повеней, виверження вулкану чи падіння великих метеоритів. У той же час на каміннях збереглися сліди швидкого плавлення, пожеж і потужного вибуху. Всі будівлі були миттю зруйновані, хоча на околицях міста руйнування виявилися не настільки великі. Були також виявлені залишки радіоактивного забруднення.

Висувалося багато причин загибелі Мохенджо-Даро. У 1996 році Девід Девенпорт, який багато років вивчав культуру, мови Давньої Індії і 12 років – історію розкопок Мохенджо-Даро, зробив сенсаційну заяву про те, що цей центр незвичайно розвинутої Хараппської цивілізації був знищений за 15 століть до Різдва Христого в результаті ядерного вибуху величезної руйнівної сили! За багатьма ознаками місто справді нагадує Хіросіму і Нагасакі після атомних вибухів. Якщо ж це був вибух, його потужність можна порівняти з потужністю тих бомб, які зрівняли з землею два японських міста наприкінці Другої світової війни.

До речі, в "Махабхараті" досить достовірно описані різні типи страшної зброї, причому найбільш жахлива з них була використана проти Врішні приблизно в тому ж районі, де існувало Мохенджо-Даро: "***Гуркха***, пролітаючи на своєму швидкому й могутньому вімані, кинув на три міста Врішні й Андхаків єдиний снаряд, заряджений усією силою Всесвіту. Розжарена колона диму й вогню, яскрава, як 10 000 сонць, піднялась у всій своїй пишності. Це була невідома зброя, Залізний Удар Блискавки, гігантський посланець смерті, який перетворив на попіл усю расу Врішні й Андхаків… тіла були так спалені, що стали

невпізнавані. Волосся й нігті випадали; посуд розбивався без видимої причини, і птахи ставали білими... через декілька годин усі продукти були заражені... щоб врятуватися від цього вогню, солдати кидалися в потоки, щоб відмити себе і свою зброю...” [2]. Але від високої температури “вода почала кипіти”, “риби мали вигляд обгорілих”. Тож у результаті могутнього вибуху загинули всі жителі одного міста, вибухом були зруйновані будинки й інші споруди. Може здатися, що “Махабхарата” описує ядерну війну!

Як відзначає Девід Девенпорт, містá рідко приходять у занепад раптово, а в цьому місті все вказувало на те, що катастрофа настала миттєво. Спочатку засвітилося небо, потім над містом почати ширяти палаючі без диму предмети, несучи загибель жителям, потім відбувся могутній вибух, від якого зруйнувалися будівлі, а вже мертві люди в багатьох місцях виявилися засипані землею. На користь свого припущення Девенпорт наводить і такий доказ. На руїнах Мохенджо-Даро виразно проглядається дія дуже високої температури і надто потужної ударної хвилі.

Вивчаючи руїни міських споруд у Мохенджо-Даро, легко можна визначити центр вибуху, діаметр якого становить близько 50 метрів. На цьому місці все кристалізоване й розплавлене. На відстані близько 60 метрів від центру вибуху цегла й каміння обплавлені з одного боку, що вказує напрямок вибуху. Уламки кераміки, знайдені в епіцентрі вибуху (про який робиться припущення – *І. М.*), теж обплавлені. Хімічний аналіз не виключає того, що ці уламки піддавалися дії температури понад 1 500° С. Слід згадати, що каміння справді плавиться при температурі близько 2 000° С. Таким чином, це міг бути ядерний вибух, здійснений під час запуску чи маневру інопланетного космічного корабля, який у далекому минулому відвідав Землю [5; 6].

Зрештою, а чи не простежується тут зв’язок із НЛО, що їх бачили в минулому й нинішньому столітті багато землян, як вони про це стверджують? Хоча досконалість згадуваних у давній праці технологічних рішень і літальних апаратів можна пояснити не тільки високорозвинутою цивілізацією, що зникла з лиця землі. А чи не є “Віманік Пракаранам” наслідком контактів землян з інопланетянами, які відвідували земну цивілізацію з незапам’ятних часів? Може, мудрець і місіонер Бхарадвадж був здібним учнем, з яким представники іншої цивілізації поділилися своїми знаннями? Чи не тому індуїстський вайшнавський релігійний діяч, автор, перекладач і коментатор у А. Ч. Бхактіведанта Свамі Прабхупада (1896–1977) називав вімани “духовними літаками”? Одні загадки…

“Космічні” оповіді зустрічаємо і в літературі Давнього Китаю, де зазначається, що китайський міфічний культурний герой ***Хуан-ді***

(“Жовтий імператор”) (XXVII–XXVI ст. до н.е.) піднявся на небо на небесному драконі. Інші безсмертні (шенсяні) могли літати на міфічних журавлях. Але подорожі на небо практикували не тільки вони. Згідно з китайськими міфами, давні святі, анахорети, чаклуни й ***мудрі та сміливі люди*** мали змогу по небесних драбинах підніматися вночі на небо, в небесний палац до богів, розташований поблизу Сонця, Місяця й зірок, і розважатися там. Зрештою Небесний владика Півночі перервав таке сполучення, перерізавши драбини [14, с. 43, 70–71]. Існувала в Китаї й легенда про “літаючий віз із країни Цігу” [14, с. 12].

Згідно з ще однією легендою, китайський пастух (волопас) ***Ню-Лан*** покохав небесну німфу Чжі-нюй, яка з небесними феями-ткалями прилітала купатися в Срібній ріці – Молочному Шляху, що тоді “протікав” по Землі. Юнак викрав одяг німфи і спонукав її вийти за нього заміж. Невдовзі в них народилися син і дочка. Але небожителі забрали фею на небо й перенесли туди Срібну ріку.

Ню-лан був сповнений рішучості протистояти самим богам. Зідравши шкіру старого вола й накинувши її на себе (зробивши повітряний шар – *І. М.*), він посадив у кошик ***дітей*** і помчався на небо. Пастух вихором пронісся мимо сяючих зірок до Срібної ріки. Там він схопив черпак і “почав наполегливо вичерпувати воду з ріки, доки не вибився з сил. Їх (дітей – *І. М.*) рішучість і стійкість, їх любов до батьків зворушили серця суворого Небесного владики і Володарки Ванму (правительки Заходу – *І. М.*). Тому вони дозволили подружжю зустрічатися один раз на рік (у 7-й день 7-го “місяця Луни”)” [14, с. 110]. А після смерті закоханих боги перетворили їх на дві небесні зірки – Волопаса і Ткалю, що були розташовані по обидва боки від Молочного Шляху.

Склалася в Китаї і легенда про Цуй Веньцзи, який навчався в царевича ***Цяо*** (VI ст. до н.е.) осягненню шляху безсмертних. За версією, яку наводить коментатор I ст. Ван І, царевич Цяо був спадкоємцем царя з династії Східного (Дун) Чжоу (770–249), Лін-вана Се-сіня (570–544), мав ім’я Цзінь і любив грати на губному органчику – шене, наслідуючи крик феніксів. Він дуже давно почав осягати шлях безсмертя у даоса Фуцю-гуна і вславився магічним мистецтвом перетворень.

У міфі про Цуй Веньцзи оповідається таке: “Якось царевич Цяо вирішив випробувати його, чи дійсно він осягнув усю глибину вчення, і, перетворившись на білу цикаду, взяв у лапки чашу з ліками, після чого, петляючи, вискочив з кімнати, щоб піднести чашу Цуй Веньцзи. Той же страшно перелякався, схопив списа, який попався під руку, і почав бити дивне створіння. Чаша з ліками впала на підлогу і розбилась, біла цикада зникла, тільки на землі залишилась пара туфель царевича Цяо. Цуй Веньцзи злякався, що й туфлі також перетворяться на щонебудь, і накрив їх бамбуковою корзиною, але з корзини почувся

пташиний крик. Цуй підняв корзину, і звідти вискочила пара птахів, розправила крила і понеслася в небо. Так усе навчання Цуй Веньцзи виявилося марним. Довелося йому … вирушити торгувати ліками" [14, с. 114–115].

А Цяо одного разу на вершині гори Коушішань сів верхи на білого журавля, підняв руки, попрощався зі своїми домашніми і невдовзі його слід пропав у небі. У народних піснях епохи Хань (206 до н.е. – 220 н.е.) Цяо й постає таким, що летить верхи на білому журавлі. За найбільш поширеними версіями, він, зрештою, набув безсмертя на небі. У 70-х рр. XX ст. під Лояном були знайдені зображення царевича Цяо, які відносилися приблизно до II–I ст. до н.е.; на них Цяо зображений у вигляді крилатого людино-птаха, покритого пір'ям. У легендах, які наводяться в "Життєписі безсмертних" ("Лесянь чжуань"), він уже має антропоморфні риси [14, с. 208].

За однією з версій китайський мудрець ***Лао-цзи***, (VI ст. до н.е.), якого народила Сюань-мяо-юйнюй (батько невідомий), покинув Китай і згодом відвідав Індію, де став батьком майбутнього Будди. У кінці життя він полетів на журавлі на небо, де й був зарахований до небожителів.

Висновки. Перед дослідниками відкриваються все нові й нові, невідомі раніше сторінки далекої історії Стародавнього Китаю, а ще більше – Індії. Легенди й міфи про літаючі колісниці, вімани, феномен Мохенджо-Даро важко витлумачити як природні явища чи просто як результати народного казкарства. Дуже вже вони "техногенні" за своїм стилем, який вражає навіть наших сучасників. Але якщо ці технології були відомі на Землі, яку причетність до них мали земляни й чому вони, технології, забулися? Чи, може, це стало наслідком інопланетних палеовізитів, про можливість яких засвідчують сучасні відкриття астрономами далеких планет з імовірно високими формами життя? Подальші комплексні дослідження (текстові аналізи, археологічні розкопки, астрономічні спостереження тощо) можуть уже найближчим часом привести вчених до найбільшого відкриття в історії земної цивілізації. Адже доведення існування інопланетного розуму настільки перевернуло б усі наші звичні світоглядні уявлення, що просто перехоплює дихання. Що ж, враховуючи масштабність наявного емпіричного матеріалу щодо "космічних" польотів у минулому, вірогідність подібного відкриття не така вже й малоймовірна.

Література

1. Вимана [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki/
2. Виманик Пракаранам – трактат о летательных аппаратах [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://veda-center.org/articles/367-wimanic-prakaranam
3. "Виманика Шастра" – наука о виманах (космических кораблях) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://trexlebov.ru/literatura/drugie/86-vimanika-shastra-nauka-o-vimanax-kosmicheskix-korablyax.html

4. Эрман В. Г. Калидаса / В. Г. Эрман. – М. Наука, 1976. – 224 с.
5. Дикшитар В. Р. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
6. Зачем боги приходили на землю? Исчезнувшие цивилизации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://forum.lah.ru/forum/60-842-2
7. Калидаса. Драмы и поэмы / пер. с санскрита С. Липкина; подстрочный пер., вст. статья, примеч. Б. Захарьина. – М. : Худож. лит, 1974. – 408 с.
8. Махабхарата. – Книга 8 : Карнапарва (Книга о Карне) / пер. с санскр. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. – М., 1990 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://lib.rus.ec/b/222776
9. Мифы Древней Индии / лит. излож. Э. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. – М. : Наука, 1975. – 240 с.
10. Рамаяна. Сказание о Раме / лит. излож. Э. Н. Тёмкина и В. Г. Эрмана [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.advayta.org/item/000002/?id=316
11. Ригведа. Мандалы I–IV : пер. Т. Я. Елизаренковой. – М. : Наука, 1989. – 767 с.
12. Сомадева. Океан сказаний: избранные повести и рассказы / пер. И. Д. Серебрякова. – М. : Наука, 1982. – 528 с.
13. Три великих сказания Индии / лит. излож. и предис. Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. – М. : Наука, 1978. – 576 с.
14. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая / К. Юань ; пер. с кит. – М. : Наука, 1965. – 527 с.
15. David Hatcher Childress. Fly the friendlier skies in Air India Vimanas / David Hatcher Childress // Bibliteca Pleyades.

Отримано 01.02.2012

Summary

Mozgovyi Ivan. Far-Eastern astronauts of antiquity: rationalistic aspect of myths.

The article examines ancient religious texts and mythical of the Far-Eastern nations on the basis of which the author tries to find out the real foundation of the astronauts transfer of these countries in the distant past.

Keywords: *unidentified flying objects, vimany, Ramayana, Mahabharata, astronauts, aliens.*

УДК 27-246

Андрій ПАЛЬЧИК

ПРОГРАМА ДЕМІФОЛОГІЗАЦІЇ Р. БУЛЬТМАНА І ВІДПОВІДЬ КАТОЛИЦЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

“Програма деміфологізації” Нового Завіту Р. Бультмана зустрілася з поважною критикою у католицькому теологічному середовищі. Незважаючи на суперечність багатьох ідей дослідника з вченням Церкви, католицька біблеїстика не відкидає методології Бультмана, але наголошує на внесенні принципових коректив.

Ключові слова: *деміфологізація, Євангеліє, Ісус Христос, теологія, міф.*

Постановка проблеми. Дослідження проблеми християнського Об’явлення, яке є стрижнем теологічних дисциплін, не може оминути

© Андрій Пальчик, 2012

питання історичної вірогідності євангельських оповідань, а особливо їх центральної постаті – Ісуса Христа. Чи для сучасної людини (передусім християнина) зміст новозавітних книг ще є актуальним? Різноманітні спроби наново "відкрити" правду про Ісуса та його учнів авторами чисельних "сенсаційних" телепередач та статей дуже часто позбавлені наукового обґрунтування. На жаль, менш популярними є справжні біблійні дослідження, в яких також відбувається пошук історичного Ісуса, але за допомогою властивої методології.

Особливу роль у науковому вивченні Писання відіграла низка протестантських богословів. Серед них особливе місце займає постать Рудольфа Бультмана (1884–1976), який намагався "відновити" християнське Об'явлення згідно з вимогами сьогодення за допомогою "програми деміфологізації".

Аналіз актуальних досліджень. Серед дослідників, які зацікавилися теологією Бультмана, можна назвати К. Ясперса, У. Босланда та Г. Клінгера. У радянські часи ідеї протестантського мислителя були доступні читачеві опосередковано завдяки працям В. І. Гараджи, Д. М. Угриновича і М. К. Трофімова. Пострадянський період дослідження думки Бультмана пов'язаний з іменами таких дослідників, як С. В. Льозов, А. Ю. Міронов, Т. П. Ліфінцева. Католицьку критику ідей Р. Бультмана можна знайти у творах Р. Марле, В. Каспера, польських теологів Ю. Кудасевича та М. Русецького.

Метою даної **статті** є представлення ідей Бультмана у контексті католицької теології, а також аналізу та критики деміфологізації представниками католицької біблеїстики.

Виклад основного матеріалу. Новочасні пошуки візерунка історичного Ісуса, незалежні від офіційного вчення Церкви, беруть початок у XVIII ст. разом з появою "біографічного" напряму (Г. С. Раймарус, Е. Ренан). Д. Штраус був засновником іншого напряму, який взагалі заперечив історичність цієї постаті (Б. Бауер, А. Древс), а також вплинув на творчість Ф. Енгельса і В. І. Леніна [12, с. 140–142]. Особливим етапом у біблійних дослідженнях було повстання *школи історії форм* (*Formgeschichte*), що цікавилася головним чином текстами Нового Завіту. Найбільш відомим представником школи був протестантський теолог Р. Бультман.

Як дослідник Нового Завіту Бультман став відомим завдяки праці "Історія синоптичної традиції", виданій у 1921 р. На німецького теолога вплинули ідеї А. фон Гарнака, "формальна критика" Г. Гункеля, праці І. Вейса і екзистенційна філософія М. Хайдеггера [5, с 783].

На виникнення ідеї "деміфологізації" Бультмана безпосередньо вплинув М. Дібеліус (1883–1947), який висунув тезу про колективний та анонімний характер переказів Євангелія. На його думку, праця

євангелістів полягала в зібранні літературних оповідей, щоб попереджувати Євангелія у формі писаних текстів. Дібеліус ділить ці оповіді на низку літературних жанрів, серед яких є також міфологічні сюжети. Змістом таких оповідей є представлення Ісуса як Сина Божого і посередника між Богом та людиною [10, с. 16–20]. Бультман ще радикальніше підійшов до вирішення проблеми, запропонувавши комплексне використання літературно-філологічного та соціологічно-теологічного підходів.

Літературно-філологічний підхід, що використовувався школою історії форм для реконструкції усної традиції, був застосований для дослідження оповідей про Ісуса, які попереджували писані Євангелія. В усній традиції переказувалися короткі оповідання або висловлювання Ісуса. Бультман вважав, що ці літературні форми, переплавившись у творчому горнилі анонімної спільноти, були так перероблені, що майже втратили свою історичну автентичність [10, с. 22].

З іншого боку, метод Бультмана мав соціологічно-теологічні підвалини. Особливу увагу треба звернути на так званий "соціологічний постулат", за яким первісна християнська спільнота була творчою у властивому сенсі цього слова. Тому життєве середовище (*Sitz im Leben*) євангельських текстів слід шукати не в житті Ісуса чи апостолів, але в анонімній громаді християн. На думку німецького дослідника, первісна християнська спільнота взагалі не цікавилася історичними фактами, не хотіла знати, що Ісус із Назарету чинив чи говорив, але намагалася зарадити своїм життєвим проблемам: проповіді, полеміці, місіонерству і культу. Власне, у лоні цієї спільноти варто шукати початкової євангельської традиції [10, с. 22–23].

Представники школи не заперечують, що традиція могла зберегти деякі слова і факти з життя Ісуса. Однак не варто очікувати забагато від цієї інформації: дані могли бути настільки здеформованими традицією, що будь-які спроби підтвердити їх історичність майже приречені на фіаско. Такий радикальний критицизм Бультмана приводив до історичного скептицизму, внаслідок чого Євангелія вже не могли вважатися свідоцтвами історичних подій і залишалися лише свідоцтвами віри. Не варто на підставі їхніх даних що-небудь твердити про особистість і життя Ісуса з Назарету. Ось чому, на думку Бультмана, вся попередня література на тему засновника християнства не має нічого спільного з критичними дослідженнями. Апостольська керигма свідчить лише про сам факт існування такої людини, як Ісус, але не розкриває його особистості. Таким чином, виникла прірва між Ісусом історичним та Христом керигми первісної спільноти [10, с. 23].

Для Бультмана світ, в якому створювався Новий Завіт, є світом міфологічним (у ньому мають право на існування ангели, демони, чудеса і т. п.), тоді як світ, в якому ми живемо, мислимо та діємо – є світом

науки і техніки. Міфологічна мова пронизує увесь Новий Завіт, а його образи йдуть усупереч сучасному науковому світогляду і не можуть бути прийняті людиною. Ці два світи цілковито несумісні; один у певному сенсі є запереченням другого. Наукова свідомість сучасної людини характеризується відсутністю антиномічного мислення. Вона не може прийняти ті явища, які суперечать законам природи [10, с. 54–55]. Як наслідок, усі головні описи життя Ісуса мають також міфологічний характер (преекзистенція Христа, зачаття і народження від Діви, христологічні титули, які визначають його гідність і місію – "Син Божий", "Син Чоловічий", "Месія", "Господь") і є творами спільноти, сягаючи корінням єврейської апокаліптики і гностичних сотеріологічних міфів. Бультман приймає засаду, відповідно до якої трансцендентний Бог не може увійти у цей світ і бути діючою особою історії [8, с. 46]. Отже, кожен фрагмент Євангелія, який оповідає про інтервенцію Бога у світ людей, є нічим іншим, як міфологією [10, с. 24].

Есенцією змісту Євангелія Бультман вважав керигму, тобто Добру Новину про спасіння. Для того, щоб євангельська керигма стала більш яснішою для сучасної людини, він використав певні ідеї філософії М. Хайдеггера. Існує певне "перед-зрозуміння Божої справи", своєрідне "перед-знання" людиною Бога живого, світу та історії. Про Бога не можемо говорити як про предмет (спекулятивно і розумово), але тільки як про суб'єкт: конкретно та почуттєво. Бог, як і всі його дії, може бути зрозумілий тільки через призму спасенного заклику, який він спрямовує до людини. Цей заклик, зашифрований у Біблії, актуалізується у конкретній екзистенції, ситуації та досвіді, внаслідок чого людина може вибрати спасіння або засудження, добро або гріх. Питання про Бога стає одночасно питанням про ситуацію людини, а теологія, у свою чергу, мусить визволитися від субстанціальної і об'єктивної онтології на користь історичності та суб'єктивності [9, с. 77]. У релігійній мові Бультман позбавляється таких понять, як предмети, речі, субстанції, у той же час надаючи особливу вагу таким, як свідомість, воля, акт віри, рішення. Внаслідок цього уся дійсність редукується до індивідуальної людської історії. Слідуючи за думкою Хайдеггера, Бультман перекладає термінологію новозавітних творів на "мову сучасності". Так, біблійним поняттям праведного і грішного життя відповідають поняття "правдивого" та "неправдивого" існування (*Dasein*). У ситуації неправдивого (тобто грішного) існування людина підвладна страху, самозасудженню, турботам; є залежною від свого минулого. Протилежністю неправдивого існування є "життя у вірі", правдиве існування, відкрите на майбутнє і байдуже до усього мирського. Перехід з однієї екзистенційної ситуації до другої є неможливий без звістки про Христа (пор.: Іоан. 5, 24), що і є головною істиною євангельського послання [5, с. 783]. З розіп'ятим і

воскреслим Ісусом Христом зустрічаємося тільки у слові проповіді, і ніде більше. Він діє в історії конкретної людини як об'єктивізація спасенного плану Бога, закликає до віри і навернення. Було б помилкою шукати історичних підстав, які можуть підтвердити історичність змісту цієї проповіді. Людина приймає керигму як слово Боже, якому не можна ставити питань. Навпаки: саме слово питає нас, чи хочемо ми йому довіритися, чи ні [10, с. 24–25].

Варто звернути увагу на той факт, що Бультман не сумнівався у фактичному існуванні такої людини, як Ісус. Однак, коли ми ставимо питання про історичність його особи, необхідно визначитися з відповідною термінологією. Справа в тому, що в німецькій мові термін "історія" має два значення, розуміння яких вимагає проблематика досліджуваної теми: "Historie" та "Geschichte". Перше слово означає історію як науково стислу дисципліну, що обмежується ствердженням фактів, які можна зареєструвати й підтвердити. Historie охоплює усі природні явища, а також різні події людської історії, в яких час характеризується певною подільністю та послідовністю. Що ж стосується історії як Geschichte, то її зміст розкривається лише в екзистенціальному аспекті; вона шукає сенсу і значення подій [8, с. 43–44]. Власне такою історичністю, на думку Бульмана, характеризується Новий Заповіт, усі євангельські події та особа Ісуса Христа зокрема.

Вже за життя Рудольфа Бультмана зустрічаємо критичне відношення багатьох його учнів до такого бачення проблеми. Цю тенденцію добре виразив Е. Кьоземан у своїй доповіді в 1953 р: "Якщо немає зв'язку між Христом віри та Ісусом історії, то християнство стає міфом і гнозою (гносисом – *А. П.*), виникає небезпека редукції Христа до певної ідеології" [10, с. 39]. Серед послідовних критиків Бультмана можна назвати представника німецької екзегетики Єреміаса, англіканського біблеїста Додда, а також богослова та історика Церкви Кульмана [10, с. 34–35].

Програма деміфологізації набула гучного розголосу й у католицькому світі. Середина XX століття для Католицької Церкви пройшла під знаком наукового дослідження Писання, значним поштовхом до чого стала енцикліка папи Пія XII "Divino Afflante Spiritu" у 1943 р. У цьому документі було офіційно проголошене історичне дослідження Біблії. Підхід, вказаний Пієм XII, був введений до практики Папською біблійною комісією у 1964 р. Наступним важливим документом Католицької церкви була Догматична конституція про Боже Об'явлення (Dei Verbum) II Ватиканського собору. У документі Папської біблійної комісії "Інтерпретація Біблії у Церкві" (1993 р.), що обговорює різні методи і підходи, з якими сьогодні можна братися за біблійні тексти, також заохочується вдумливе застосовування всіх знарядь біблійної

критики, не втрачаючи переконання Церкви, що Біблія містить “Слово Боже в людських словах” [1, с. 51–53].

Теорія Бультмана була свого роду викликом багатовіковій церковній Традиції, яка хоч і потребувала певного оновлення, але не могла зректися своєї тотожності, а католицькі богослови, дотримуючись відповідних догматичних меж, не мали можливості підійти до інтерпретації Євангелія у вільний спосіб.

Отже, як поставилася католицька теологія до деміфологізації? З одного боку, Церква потребувала очищення віри від фантастичних і псевдохристиянських уявлень багатьох її членів, а з іншого – з’явилася небезпека поширити принципи деміфологізації на увесь зміст найважливіших – з точки зору католицької догматики – євангельських подій. Якщо багато текстів Старого Завіту у католицькій біблійно-теологічній літературі сьогодні визнано міфами, які у властивий спосіб переказують релігійні істини, то посягання Бультмана на історичність головних фактів життя і проповіді Ісуса Христа не могло не викликати спротиву. Хоча такі католицькі теологи, як Г. Гольбфас та Я. Нольте, досить далеко просунулися у присвоєнні ідей Бультмана [3, с. 53], загальна позиція церковних дослідників залишилася достатньо критичною.

Кардинал Каспер, звертаючи увагу на позитивну інтенцію Бультмана, відмічає вартість деміфологізації у зв’язку з нагромадженням у християнському світі різного роду стереотипів і помилок, які стосуються особи Ісуса Христа. Дійсно, пересічне розуміння христологічних істин (наприклад таких, що стосуються людської природи, душі чи волі Ісуса Христа) є на досить низькому рівні. У такому контексті, як переконаний кардинал, справа деміфологізації є не тільки виправданою, але й необхідною. З іншого боку, у доктрині Бультмана крилася також певна небезпека для автентичності католицького вчення. Як пише В. Каспер, “тієї миті, коли свобода та зріле самоусвідомлення людини стають всевладним центром і критерієм будь-якого мислення, релігійні уявлення і переконання, переказані Традицією, можуть … видатися міфологією. Відтак з’являється підозра, що й віра в Ісуса Христа, переказана нам Традицією, є міфом. Чи можемо ми тепер і далі сумлінно повторювати Добру Новину про те, що Бог сходить з неба, приймає людську постать, народжується від Діви, виступає привселюдно та творить чудеса, після своєї смерті сходить до пекла, а на третій день воскресає і, вознісшись на небо, сидить праворуч від Бога – і відтоді через Духа завше присутній у проповіді і таїнствах Церкви? Чи не є усе це лише філологічною проблемою, наслідком застарілого функціонування міфічного образу світу?” [3, с. 49].

Принцип історичного обґрунтування євангельських подій (в значенні Historie) займає особливе місце у таких богословських дисциплінах, як біблеїстика і фундаментальна теологія (давня апологетика) Католицької церкви. Не можна погодитися з думкою, нібито "Християнській церкві історичний Ісус завжди був небажаний" і що "Церква ніколи не ставила перед собою окрему мету ґрунтовно дослідити життя "тілесного" чи історичного Ісуса" [7, с. 157]. Дійсно, теологія не ставить за головну мету дослідження виключно людської площини життя Ісуса Христа, але цікавиться й обґрунтуванням історичності його особи.

Католицька біблеїстика є більш оптимістичною щодо історичних даних про земного Ісуса, ніж скупе бультманівське ствердження його життя і смерті. Шукаючи певного "мосту" між реальними фактами життя Ісуса і вірою християн, які вже визнавали Христа воскреслого, католицькі дослідники наголошують на існуванні передпасхальної спільноти учнів. Якщо приймаємо таку тезу, маємо можливість вийти поза "соціологічний постулат" Бультмана і довіритися описам багатьох подій, зафіксованих у Євангеліях. Традиція, яка описує слова і вчинки Христа, не є творчістю вже сформованої церковної спільноти, але бере початок у середовищі самого Ісуса та його учнів. Як наслідок, виникає потреба застосувати методику історії форм відносно першого етапу постання Євангелія, коли увесь матеріал стосується історії, яка не має жодної теологічної обробки. Усупереч радикальному скептицизму Бультмана, католицькі біблеїсти визнають історичність певних висловлювань (λογια) [11, с. 74–76] та діянь Ісуса. Традиція про життя Вчителя з Назарету зберігалася і передавалася його учнями мнемотехнічним способом, підтвердженням чого є висновки скандинавської школи [10, с. 63–70].

Разом з тим у католицькій богословській літературі (не без впливу історії форм і "деміфологізації" Бультмана зокрема) низка подій, описаних у Євангеліях, визнається легендарними. Серед них можна зустріти сцену ходіння Ісуса по воді, преображення, розмноження хлібів, багатий улов Петра на озері, а навіть розповіді про воскресіння дочки Яіра, юнака з Наїну чи Лазаря. Подібні фрагменти розглядаються католицькими дослідниками Писання у контексті післяпасхальної віри у Христа. Як пише Каспер, "доведення, що певних чудес не можна приписати земному Ісусові, зовсім не означає, ніби вони не мають теологічного і керигматичного значення. Такого типу неісторичні описи чудес є свідченням віри у спасительне значення особи й послання Ісуса" [3, с. 114–115].

Але якщо деякі сюжети про життя Ісуса дійсно визнаються неісторичними, то чи не варто поставити під сумнів й факт Воскресіння самого Ісуса Христа? Як можна інтерпретувати тексти Євангелія, що

описують пасхальні події? У своїй праці “Новий Завіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітної керигми” (1948 р.) Р. Бультман виразив спротив щодо “спрощеного” розуміння Воскресіння як факту суто історичного. Ось головна його думка щодо цієї проблеми: Воскресіння не є подією Historie, оскільки наукове мислення виключає подібні факти; воно може мислитися виключно як подія Geschichte. У дійсності фактична смерть Ісуса є у своїй сутності тією ж самою подією, що й Воскресіння, проголошене віруючою спільнотою. Вони є майже тотожними за значенням: хрест виражає вмирання людини у її неправдивому існуванні, а Воскресіння – відродження для істинного буття. Спасіння людини не є наслідком якоїсь події, що відбулася майже дві тисячі років тому, але реалізується у зустрічі людини з Христом, проголошуваним у керигмі [12, с. 336].

Вагомим теологічним контраргументом такій думці є слова апостола Павла: “А коли Христос не воскрес, то марна проповідь наша, то марна й віра наша” (1 Кор 15, 14) [6, с. 425]. У цьому контексті не можна погодитися з припущенням, нібито церковна догма про Воскресіння Ісуса позбавлена історичного обґрунтування. З іншого боку, Церква не диспонує жодними історичними доказами Воскресіння, реальність якого вона так ревно захищає. Як пише В. Каспер, “сучасна католицька теологія шукає розв’язання цієї проблеми зазвичай за допомогою категорії знаку. Історичні події самі по собі ні про що не говорять або є багатозначними; вони починають промовляти і стають однозначними, коли опиняються у більшому значеннєвому контексті. І навпаки, інтерпретуючі слова залишаються порожніми, якщо не з’ясовують того, що насправді відбулося, і через це не знаходять підтвердження. Тому мова повинна йти не про історичні докази, а про знаки” [3, с. 186].

Х. Севериняк, критикуючи аргументацію Бультмана, вказує на знаки, “сліди” Воскресіння Ісуса, залишені в історії, якими є порожній гріб та христофанії (явлення воскреслого Христа своїм учням). Варто підкреслити зв’язок хресної смерті Ісуса з його Воскресінням, але й не можна інтерпретувати Пасху тільки як предмет переконання християн. Бультман неслушно “злив” подію Воскресіння з подією хреста, оскільки у первісних формулах віри вони виступають окремо (див. 1 Кор. 15, 3–5). Воскресіння ж стало подією, яка дала підґрунтя усій християнській керигмі [12, с. 336–337].

Отже, яку оцінку дає католицька теологія концепції Бультмана? По-перше, церковні дослідники вказують на застарілість самого розуміння міфу у його творах: будь-яке твердження про Бога у людський, земний спосіб німецький теолог називає міфічним. Бультман недооцінив вартості міфічної мови, яка насправді ніколи не втрачала актуальності.

Міф (також образ, символ) виражає натуральну потребу людини у пізнанні Бога не як метафізичної абстракції, але як діючої в історії Особи. Звідси, відмовившись від одних образів, ризикуємо потрапити в полон інших, але випадкових уявлень [2, с. 63]. Польський біблеїст Ю. Кудасевич, аналізуючи "два стовпи деміфологізації" Бультмана, тобто сучасний науковий світогляд і екзистенціалізм, вказує на слабкі сторони як першого, так і другого фундаменту його теорії. Немає підстав звертати особливу увагу на космологічні уявлення старожитності, оскільки не вони є головним змістом євангельської керигми. Якщо від образу світу так залежить розуміння біблійних істин, була б потрібна постійна деміфологізація і нескінченне пристосування віри до найновіших досягнень науки і техніки. Щодо застосування філософії екзистенціалізму, то й тут Бультман – на думку Кудасевича – не є послідовним. Запозичивши необхідні поняття, німецький богослов зігнорував усе багатство мови Хайдеггера, який у своїй філософії свідомо використовував образи та символи [10, с. 90–96]. Зрештою, деякі дослідники (як, наприклад, Р. Марле) звинувачують Бультмана в ідеалізмі, оскільки він не помічає вартості усього тілесного. Такий ідеалізм призводить до звуженого розуміння екзистенції, а воно, у свою чергу, – до подальших теологічних непорозумінь [4, с. 58–59].

Висновки. Незважаючи на ряд тез, що розходяться з наукою Церкви, католицька теологія не може цілковито відкинути ідеї Бультмана. Однак застосування деміфологізації у католицькій біблеїстиці здається можливим тільки після внесення дослідниками поважних коректив у визначення міфу, його місця і значення в релігійному тексті. Теологія не може позбавити постать Ісуса Христа історичної реальності, аби Добра Новина про спасіння людини не перетворилася в міфологію.

Література

1. Барщевський Т. Вступ до біблійних наук : конспект лекцій / Т. Барщевський. – Львів : Свічадо, 2010. – 304 с.
2. Бюи М. Библия и мифология / М. Бюи // Символ. – Париж, 1986. – № 15. – С. 62–64.
3. Каспер В. Ісус Христос / В. Каспер ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 427 с.
4. Марле Р. Миф и историко-критический метод / Р. Марле // Символ. – Париж, 1986. – № 15. – С. 53–64.
5. Нестик Т. / Т. Нестик, Рудольф Бультман // Католическая энциклопедия / Г. Церох, В. Л. Задворный и др. – Т. 1. – М. : Издательство Францисканцев, 2002. – 1908 с.
6. Новий Завіт з коментарем. – Львів : СТРІМ, 1994. – 672 с.
7. Павленко П. Ю. Постать Ісуса Христа в контексті релігієзнавчих досліджень / П. Ю. Павленко // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 27–28. – С. 146–157.
8. Рефуле Ф. Миф и история / Ф.Рефуле // Символ. – Париж, 1986. – № 15. – С. 43–51.

9. Bartnik Cz. S. Hermeneutyka personalistyczna / S. Cz. Bartnik. – Lublin : Katolicki Uniersytet Lubelski, 1994. – 340 s.
10. Kudasiewicz J. Jezus historii a Chrystus wiary / J. Kudasiewicz. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1987. – 184 s.
11. Rosik M. Jezus i jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych / M. Rosik. – Kielce : Instytut Teologii Biblijnej VERBUM, 2003. – 298 s.
12. Seweryniak H. Świadectwo i sens: teologia fundamentalna / H. Seweryniak. – Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2005. – 528 s.

Отримано 01.02.2012

Summary

Andriy Pal'chyk. The program of R. Bultmann's demythologization and the response of Catholic theology.

The program of the New Testament demythologization of German Protestant theologian R. Bultmann (1884–1976) clashed with valid criticism in Catholic theological environment. Despite the many contradictory ideas of the researcher with the teachings of the Church, the Catholic biblical studies doesn't reject Bultmann's methodology, but lays emphasis on fundamental amending, especially the definition and the role of myth and underlining the historicity of Jesus Christ's figure in the Gospel.

Keywords: *mythologization,Gospel, Jesus Christ, theology, myth.*

УДК 247.3(477)

Сергій ПІШУН

ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті дана спроба теоретичного аналізу та з'ясування закономірностей, специфіки взаємодії таких феноменів, як релігія й світопорядок, сутності і форм їхнього взаємозв'язку і взаємовпливів, а також позицій вчених щодо даної проблеми.

Ключові слова: *Бог, буття, людина, міфологія, природа, релігія, світогляд, філософія.*

Постановка проблеми. Світогляд людини визначається насамперед тим, як вона розв'язує питання про відношення мислення до буття, свідомості до матерії, питання про те, як відноситься наше знання до навколишнього світу – чи можемо ми пізнати його, чи ні. Це питання називається основним питанням філософії. Залежно від того, як воно вирішується, світогляд може бути матеріалістичним або ідеалістичним. Науковий, матеріалістичний світогляд виходить із того, що первинним є буття, матерія. Матерія – це та основа, яка у своєму розвитку породжує свідомість і зумовлює її розвиток. Свідомість є вторинною, похідною від матерії. У своїй свідомості людина відображає навколишній світ.

© Сергій Пішун, 2012

З протилежних позицій вирішує це питання релігійний світогляд. Первинним проголошується духовний, нематеріальний початок. У всіх релігіях цим початком є Бог, що володіє абсолютною мудрістю і всесиллям, творець і управитель, у владі якого знаходяться долі світу та людства. Світогляд людини, визначаючи її підхід до предметів і явищ світу, не може не впливати (інколи дуже серйозно) на всі вектори її життя, на трудову діяльність і духовні запити. "Сакральна наука і ритуал були найбільш ранні організовані форми людського знання, і порядок релігійної церемонії розглядався в кожному суспільстві архаїчної культури як модель або архетип світопорядку" [3].

Аналіз актуальних досліджень. Загальні проблеми світогляду, його типи й історичні форми досліджували Р. Арцишевський, С. Бондарук, В. Бортников, С. Возняк, Л. Кондратик, І. Остапйовський, С. Провальський, А. Сищук Окремі питання специфіки релігійного світогляду з'ясовували М. Закович, А. Колодний, Б. Лобовик, А. Лосєв, А. Черній та ін.

Метою даної **статті** є з'ясування закономірностей специфіки взаємодії таких феноменів, як релігія й світопорядок, що становлять суттєвий аспект релігійного світорозуміння.

Виклад основного матеріалу. Все визначено у Всесвіті "числом, мірою, вагою". У твердості і послідовності порядку природи Біблія вбачає велич Творця. Всі псалми Давида пройняті живим відчуттям цієї величі, що проявляється в природних законах. Про подібний прояв Божественної волі через природний порядок говорять, безумовно, і святі Писання. "Він поставив землю, – зазначається в Біблії, – на твердих підставах: не поколивається вона у віки і віки… Він створив Місяць для показу часу, Сонце знає свій захід" (Пс. 103, 5, 19). "Всесвіт твердий, не підвигнеться" (Пс. 92). "Хваліть Його, Сонце і Місяць; хвалять Його всі зірки світла. Хваліть Його небеса і води, які вище небес… Він повелів і створилося, поставив їх на віки і віки" (Пс. 148, 4–6). За визначенням Господа, справи Його від початку, і від створення їх він розділив частини їх. Навік влаштував він справи свої і початок їх – в роди їх… "По слову Його зірки стоять по чину і не втомлюються на варті своїй… Через Нього все успішно досягає свого призначення, і все тримається словом Його" (Сір. 16, 26, 27, 43, 11).

Якщо суто в міфічній традиції складові елементи Всесвіту повністю є уподібненими до людських органів, то в наступну епоху йдеться про перехід від образу до культурологічного розуміння космогенезу. Упорядкування, перетворення Хаосу на Космос несе вже ознаки не тільки переходу від "темряви до світла", "від води до суші", але й "від

порожнини до речовини", "від неоформленого до оформленого", змодельованого. Впровадження таких тлумачень міфу та герменевтичне роз'яснення застарілих його значень супроводжувало становлення й розвиток філософії Стародавньої Греції. Поступово природні засади, які домінували в ранній міфології, поступаються засадам культурним, що безпосередньо позначається на варіантах розуміння міфології. Саме на цей чинник зважають давні греки, в тому числі й при поясненні Космосу. Слушно підкреслює значення культурного виміру в еллінському світосприйнятті Джозеф Кемпбелл, коли стверджує: "Стародавні греки вважали, що музика та інші мистецтва призначені для того, щоб налаштовувати думки людини на вселенську гармонію, від якої її відволікають земна праця та турботи" [5, с. 8].

Варто згадати серед перших інтерпретаторів міфології Евгемера, давньогрецького автора III ст. до н.е., позиція якого особливо вплинула на історію логіко-раціонального освоєння міфології. Завдяки йому в еллінську свідомість увійшла думка, згідно з якою окремі божества спочатку були великими людьми, що шанувалися за свої особливі діяння на благо людства. Тобто, як підкреслюють Є. М. Мелетинський і С. О. Токарєв, "він бачив у міфічних образах обожнених історичних діячів" [8, с. 16]. Відхід від алегоричного тлумачення міфології та фактично першу концептуалізацію міфічної традиції знаходимо у Платона. На його думку, міфи, "взагалі говорячи, є неправда, але є в них і істина" [11, с. 140].

Релігійна точка зору не виключає дії законів природи, але самі ці закони вважає проявом волі Божої, Божим творінням. У самій закономірності та через цю закономірність виявляється та Божественна сила, яка є основою будь-якого буття. Закономірність природи для релігійної свідомості зберігається повною мірою, але вона сама отримує релігійний сенс, а не розглядається як щось випадкове, що виникло. Релігійне розуміння не тільки не суперечить ідеї закономірності, але, навпаки, тільки воно одне додає їй сенс і розумну підставу. Атеїсти неодмінно хочуть представити волю Божу, дію Божества як щось суб'єктивне довільне, таке, що виключає безумовно встановлений порядок. Таке уявлення цілковито неправомірно приписується ними релігійному світогляду. Ніяких підстав для цього у християнському ученні і церковній традиції не можна знайти. Навпаки, і Біблія, і християнська література далекі від приписування Богу випадкових бажань і витребеньок і ясно вказують на певний порядок природи, встановлений Богом у творінні.

Відношення людини до будь-чого – це частковий аспект обраного нею способу буття у світі, який не можна адекватно зрозуміти без осмислення базисних структур її "я". "Трансцендентальне як апріорна

можливість пізнавати різні види пізнання відкриває можливість постулювати свободи без передумов невизначеного початку, що орієнтує на суб'єктивність, пов'язану зі станом самодостатності людини як супровідником процесу пізнання" [4, с. 121, 421–424].

Чому ж усвідомлення себе творцем, перетворення особистості на "останню інстанцію" призводить, згідно з християнським переконанням, до її руйнування? Тому, що це замикає внутрішній світ людини рамками її власної свідомості, не даючи їй можливості відмовитися від турбот по оберіганню свого одиничного "я" і закриваючи вихід у трансцендентну по відношенню до "я" сферу. Вийти в неї можна тільки тому, хто знайшов дар упокорювання, усвідомивши себе "меншим". Тому шлях до Бога альтернативний шляху до Розуму. Вихідні інтенції релігійної і наукової свідомості несумісні: не можна одночасно просуватися і по шляху розуму, і по шляху віри, оскільки кожен план існування має свої власні закони, а головне, припускає функціонування двох взаємовиключних екзистенціальних установок. Тому одне з вимірювань людського існування проголошується "справжнім", "істинним", а інше тлумачиться як помилка, відхилення від єдино правильного шляху.

Погляд на світ з позиції свого "я", усвідомлення значущості останнього як творчого початку, відчуття автономії своєї особистості, що виступає як причина (суб'єкт) дій, можливість вільного конструювання інтелектуальних світів, що використовуються як інструмент перетворення реального світу для створення "другої природи", – все це фундаментальні передумови виникнення і розгортання наукового й будь-якого іншого виду раціональної діяльності. Саме це властиве людині в її повсякденному житті і в науковій діяльності. Водночас особистісна самосвідомість, яка примушувала, не покладаючись на Божу волю, шукати лише в самому собі останню причину всіх своїх вчинків і покладати на себе відповідальність за їх результати, вважається християнством головною перешкодою для досягнення Блаженства. Кожному типу свідомості відповідає своя "система координат", у рамках якої людина формує образи світу, окремих явищ, погляду на саму себе і норми своєї поведінки. Людина не здатна довільним чином змінювати своє відношення до природи; така зміна неодмінно зачіпає екзистенційне ядро її особистості.

Релігія бачить своє завдання в тому, щоб вказати людині "шлях життя", сформувати її життєві установки і спосіб поведінки. Для цього вона пропонує людині звернутися до себе, заглянути в себе, стверджуючи, що саме тут, у глибині душі, може бути знайдений безпосередній контакт із першоосновою буття, з головним принципом життєустрою. Встановивши цей контакт, людина отримує точку опори, необхідну,

щоб вистояти і не розгубити свою душу у вихорі життєвих обставин. "Усвідомлення у міфології такої складної ієрархічної системи світу, як "природа – суспільство – культура – людина – мова", сприяло розвитку моральних стосунків, зокрема різного роду табу" [6, с. 28]. Релігія стверджує, по-перше, що кожен універсум повинен оцінюватися незалежно від його ефективності в справі оволодіння природними або соціальними силами, отже, не за кількістю зовнішніх благ, що доступні людям, а по тому, чи гарантує він досягнення внутрішнього світу, згоди з самим собою, чи гарантує бадьорість і міцність духу, тобто виходячи з християнської термінології, Блаженне життя. По-друге, поділ усіх можливих "життєвих універсумів" на належні, такі, що забезпечують Блаженне життя, і неналежні, такі, що роблять своїх володарів нещасними людьми. Нарешті, і це, мабуть, наріжний пункт, – релігійний світогляд наполягає на тому, що належний стан внутрішнього світу визначається відповідністю його устрою фундаментальним принципам світопорядку; людина набуває шуканої нею точки опори у тій мірі, в якій вона прориває́ться з полону думок, відчуттів, переживань, пов'язаних з її повсякденними турботами про виживання, прагне до вічних початків усього сутого.

У релігійному уявленні світ поділяється на той, що існує, і вигаданий, при цьому земні сили набувають форми неземних. Наша планета не розкриває нам повністю своїх таємниць. З упевненістю можна сказати лише одне: Земля значно складніша система, ніж це вважалося. Уявлення людей про Землю постійно змінюються. "Вже з найдавніших часів у рамках міфологічного світорозуміння простежується тенденція сприйняття Землі і всієї навколишньої дійсності як живої, одухотвореної. З одного боку, це відображало прагнення людини гармоніювати свої відносини з природою, на лоні якої розгорталася життєдіяльність мислячих істот, а з другого, було спробою осмислити природу за аналогією з самою людиною" [9, с. 164].

Пізніше така тенденція знайшла відгук у різних філософських і природничо-наукових концепціях. У релігійних образах і уявленнях люди втілюють свої сподівання, відчуття, прагнення. Непомітно для себе вони переносять на навколишній світ природи свої суто людські властивості та ті відносини, які властиві суспільному життю людей. Захисники релігії стверджують, що людина була релігійна завжди, вона завжди вірила в надприродне. Проте численні знахідки учених, що вивчають побут і культуру стародавніх народів, показують, що спочатку свідомість первісної людини була вільна від яких-небудь релігійних вірувань. Від тварин люди не могли успадкувати ніякої релігії. У головах первісних людей відбивалися тільки ті процеси, які були пов'язані з

добуванням їжі, з виготовленням знарядь праці тощо. Не розуміючи причин природних явищ та не усвідомлюючи того, що відбувається навколо них, люди стали одухотворяти предмети і сили природи, наділяти їх надприродними властивостями. Різні сприятливі явища вони вважали добрими, а ті, які приносили хвороби, голод, смерть, навпаки, – злими. Пізніше люди стали уявляти їх у вигляді могутніх істот – духів, демонів та ін.

Земля, вода, повітря, вогонь – чотири першоелементи, які подаються в багатьох філософських системах. У міфах різних народів вони набувають рис живих істот, які обожнювалися. Ось чому поряд із Землею творцями світу постають Вода (океан, море), Небо і Сонце як символ небесного вогню, що подає світло і тепло. Бог створив сонце для того, щоб привести мінливі стани земної кулі в такий порядок, при якому живі істоти, люди і звірі могли б мешкати на його поверхні. Людина є найрозумніша з істот, прагне пізнати невидиме буття Бога через споглядання світу, і тому сонце сприяє здійсненню основного задуму творіння: без нього рід людський не міг би існувати і розмножуватися.

Добитися влади над духовними силами або умилостивити їх і привернути на свій бік було найважливішим завданням наших віддалених предків у їх боротьбі з природою. Сни, галюцинації, одкровення, марновірства були для них тісно і нерозривно пов’язані з реальними фактами. У порівняно недавній час люди ледве підозрювали і погано розуміли різницю між тим, що достовірно відомо, і тим, що тільки здається, між особистою і безособовою формою буття. Вони з повною довірою ставилися до всього, що живо представлялося їх уяві, що думка їх вважала істинним. І що б не стверджував будь-який оповідач, слухачі сліпо вірили йому. Наївне ставлення до істини ще не похитнулося. На більшість речей дивилися з погляду того першого і зовнішнього враження, яке вони справляють на людську уяву, і увага поглиналася виключно естетичною і драматичною сторонами явищ.

Цікаву підставу для роздумів дають дослідження міфології найрізноманітніших народів. Прогноз еволюціоністів був у цьому відношенні простим і скороспішним. Спочатку під впливом марновірного страху перед стихіями природи люди повинні обожнювати їх, потім оформити свої уявлення про божества в конкретному вигляді: людей або звірів, нарешті, завдяки збільшенню бази природничонаукових знань про єдність навколишнього світу, прийти до більш відвертої філософської ідеї – єдинобожжя, формуванню якої повинні допомагати і соціальні чинники.

Але як і всі інші прогнози еволюційної теорії, це так само безславно провалилося. Виявилося, що багатобожжя, віра в різних духів і обожнювання природних стихій з’являються в пізніших варіантах міфологій.

Найстародавніші редакції космогонічних міфів сходять до поняття про Єдиний, непомітний, трансцендентний світ Творця. Багато язичників зберегли уявлення про якесь головне Божество, від якого походить усе, але просто не вважають за корисне поклонятися йому, або ж не вважають себе гідним такого поклоніння.

Що ж до змісту стародавніх міфів, найбільш ранніх редакцій, то у всіх частинах землі збереглися якісь загальні риси оповідання. Відзначимо лише деякі з них, що смутно відображають біблійну розповідь:

1. Міфи оповідають про те, що перші люди мали якісь знання і надприродні уміння, отримані від плодів якогось дерева, але потім втрачені унаслідок гніву Бога, що послав на землю глобальну катастрофу. У християнському біблейському трактуванні це були надприродні знання і надчуттєві (екстрасенсорні) здібності, що даровані при створенні першої людини, але унаслідок гріхопадіння спрямовані нею на зло, на спілкування із занепалими духами. Саме цими знаннями і здібностями, мабуть, пояснюються успіхи якнайдавніших цивілізацій. Характерним є образ змія, що постійно зустрічається в міфах, при "древі пізнання".

2. Катастрофою, що є кінцем першої цивілізації, повсюдно, буквально у всіх народів землі, вважається Всесвітній потоп, що включає не тільки водне потоплення, але й могутнє горотворення, викидання з надр землі великої кількості гірських порід. Остання обставина відзначається у ряді американських міфів і відсутня в Біблії.

3. Загальні риси опису потопу також близькі у міфах різних племен. Це насамперед надприродний прогноз, даний через одного пророка (Ноя) усьому людству, але ще не справив враження ні на кого, окрім проповідника. Далі рятуються тільки Ной, його дружина та діти на особливо побудованому судні, а решта людей і звірів гине. Характерно, що на борт ковчега взяті самі різні тварини. Під кінець судно Ноя зупиняється на високій горі, і щоб дізнатися, чи не пішла на спад вода, Ной тричі випускає зі свого ковчега птахів, поки птах не приносить йому зелену гілку. Вийшовши з ковчега, Ной бачить веселку. Нарешті, він розводить вогонь і приносить жертву (у деяких народів – щось смажить), причому всюди це вогненне жертвоприношення має значення якогось спілкування Ноя з Божеством. У Біблії – це жертва, сприятлива Богові, в деяких міфах по диму від цієї жертви боги дізнаються, що не всі люди загинули, у будь-якому випадку цей вогонь має прямий релігійний сенс.

Так або інакше спільність усіх цих рис стародавнього оповідання про земну історію, що передає коротко основну сюжетну лінію, ніяк не випадкова. З давніх часів люди бачать свою історію практично однаково

у тому, що стосується зовнішнього перебігу подій, хоча духовний причинно-наслідковий зв'язок цих подій всі розуміють по-різному. Усюди присутні три основні межі, що спростовують еволюційну концепцію:

1) в давнину люди були вельми цивілізовані;
2) вони були позбавлені плодів цивілізації унаслідок божественного гніву або, так скажемо, з причин релігійно-етичного плану;
3) покарання людей здійснене Всесвітнім потопом.

Єдино достовірним і духовно-уявленим варіантом цього загальнолюдського історичного оповідання є біблійна розповідь. Світ у своїй основі надприродний, вищий за наукове розуміння. Тим більше це стосується існування життя, а ще більшою мірою – розуму, душі та совісті людини. Пізнання того, що для людини істотно важливе, здійснюється насамперед правильною вірою в Одкровення Боже, побічно підкріплюване свідоцтвами дійсної науки. Обидві – віра та наука – сповіщають нам не тільки про те, як світ губиться людським гріхом, але й про те, як Бог рятує цей світ і людину і навіть приводить їх до стану, кращого за первісний. Дійсно, незгідно із добротою і всемогутністю Божою було б допустити так чудово створеному світу бути загубленим розумними тваринами, що збунтувалися проти Бога.

І в переказах безлічі народів у самому різному вигляді з'являється надія на майбутній порятунок і оновлення світу. Більш послідовного погляду на це питання ми ніде, окрім Священного Писання, Нового Завіту, не знайдемо. Ради порятунку світу та спокутування людини від гріха Син Божий приходить на землю, стає Людиною, страждає і вмирає за гріхи наші і перемагає смерть своїм Воскресінням.

Міфічний тип ставлення до оточуючого світу не відмінений розвитком цивілізації. Він функціонує, бо таке світобачення інколи під силу митцям. Зберігаючись ніби на периферії нашої цивілізації, він свідчить, проте, про наявність інших вимірювань людського буття.

Ідеалізації міфу сприяє те, що він є антиподом науки як форми суспільної свідомості, та технократичних компонентів у соціальній структурі. Але ця ідеалізація несе з собою і деякі втрати: міфологічна свідомість руйнується наукою, а традиційна культура руйнується прогресуючим розвитком техніки. І все ж таки "міфічний" тип відношення до світу не відмінений розвитком технічного прогресу.

Цей тип сприйняття світу є не тільки фантастичним спотворенням дійсності: виходячи з нього, обережно, критично користуючись даними цього досить складного бачення, можна проникнути в найглибші тайники справжнього незупинного буття, що творчо змінюється. Трансцендентність усякого буття за межами самого себе у просторі та часі, взаємопроникнення елементів світу, що виникає звідси, надають

символічного характерву багатьом подіям і процесам (у сенсі реального символізму, а не умовного). “Міфічне світобачення стало у наш час предметом посиленої уваги вчених і філософів” [1, с. 300].

Релігійна точка зору не виключає дії законів природи, але самі ці закони вважає проявом волі Божої, Божим творінням. У самій закономірності та через цю закономірність виявляється та божественна сила, яка є основою всякого буття. Закономірність усього сутого для релігійної свідомості зберігається повною мірою, але вона сама отримує релігійний сенс, а не розглядається як щось випадкове. Релігійне розуміння не тільки не суперечить ідеї закономірності, але, навпаки, тільки воно одне додає їй сенс і розумну підставу. Разом із фантастичними, збоченими уявленнями про навколишній світ людство накопичувало і позитивні знання. Практичні потреби людей, прагнення добитися кращих умов існування примушували їх вести боротьбу з природою. У процесі цієї боротьби у людини поступово з’являлося все більше й більше спостережень, досвіду. Стикаючись із стихіями природи і випробовуючи на собі їх могутність, люди хотіли знати, чим викликана шкідлива дія природних сил, чому іноді вони бувають сприятливими, а іноді руйнівними, чи можна підпорядкувати їх своїй волі та керувати ними. Перед людьми виникали питання про те, що є навколишня дійсність і яке місце в ній людини. Уважно спостерігаючи те, що їх оточує, вони знаходили дійсні причини різних природних явищ. Так народжувалися зачатки науки.

Побудова картини світу, принципи пізнання, які були тут описані, характерні для міфічного світосприймання, для збагнення природи, супутнього релігійній установці свідомості. Здатність так бачити світ – похідна від того відчуття буття, про яке йшлося вище. Відчуття буття, безкорислива радість буття – стан, який під силу небагатьом. Але він вказує на граничну точку, до якої спрямована релігійна свідомість. Ця точка трансцендентна світу, в якому розгортається творча активність людини, що виявляється в її господарській, науковій, суспільній та інших видах діяльності. Якщо раціонально-діахронічна установка свідомості зростає із зацікавленого відношення до благ “світу цього”, необхідних для виживання людини як кінцевої істоти, то релігійна не тільки затверджує благоговійно-безкорисливе відношення до буття, але і вчить такому відношенню, вказуючи шлях до отримання досвіду безпосереднього переживання буття.

Відсутність подібного досвіду перетворює людину на раба власної активності, а природу, що її оточує, – в матеріал перетворюючої діяльності. Які б при цьому гарні та красиві слова не промовлялися про необхідність берегти природу, про цінність усього живого, це мало що

змінить, якщо на реальній шкалі цінностей володіння життєвими благами означатиме більше, ніж саме життя. Тільки зіткнення, хоч би короткочасне, з буттям навчає радіти іншим радощам, створює противагу активізму, що набуває в протилежному випадку руйнівних форм.

Висновки. Причетність світу буття відкриває людині можливість, знаходячись у звичайному світі – світі взаємодій, корегувати свою поведінку відповідно до "побутової" шкали цінностей, накладаючи жорсткі обмеження на характер і масштаб своїх дій. Тим самим створюється передумова для такого способу людської життєдіяльності та існування, який не призводить до катастрофи.

Література

1. Архиепископ Иоанн Сан-францисский. Избранное / Архиепископ Иоанн Сан-францисский. – Петрозаводск : Святой остров, 1992. – С. 571.
2. Вернадський В. І. Вибрані праці : зб. наук. праць / В. І. Вернадський. – К. : Наукова думка, 2005. – 303 с.
3. Доусон К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон / пер. с англ. ; К. Кожурин. Я. – СПб. : Алетейя, 2000. – 281 с.
4. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М., 1999. – Т. 3. – 799 с.
5. Кемпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить / Дж. Кемпбелл ; пер. с англ. Кирилла Семёнова. – К. : София, 2002. – 256 с.
6. Круть И. В. Очерки истории представлений о взаимоотношении природы и общества / И. В. Круть, И. М. Забелин. – М. : Наука, 1988. – 414 с.
7. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М., 1991. – 525 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. Энциклопедия, 1991. – Т. 1. А–К. – 671 с.
9. Мозговий, І. П. Земля як одухотворена істота : історико-філософський зріз підходу до проблеми / І. П. Мозговий // Сучасна картина світу: інтеграція наукового і позанаукового знання : зб. наук. праць. – Суми : Мрія ; УАБС, 2004. – Вип. 3. – С. 164–169.
10. Несмеенов Е. Е. Основы философии в вопросах и ответах / Е. Е. Несмеенов. – М., 1997.
11. Платон. Государство // Собр. соч. : в 4-х т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 140–312.

Отримано 01.02.2012

Summary

Pishun Sergii. The phenomenon of religious worldview: the philosophical analysis.

The article presents a theoretical analysis and the attempt to determine the specificity of interaction patterns and phenomena such as religion and world order, the nature and forms of their relationships and interactions, and the positions of scientists regarding the issue too.

Keywords: *God, existence, mythology, nature, religion, worldview, philosophy.*

РОЗДІЛ 3
КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 124.43:37.017.92

Людмила КУЛІШЕНКО

ІДЕАЛ НАЦІОНАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ: СУЧАСНЕ БАЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ

У статті розглянуто поняття "ідеал" та його нинішня інтерпретація, визначено особливості ідеалу національного виховання з погляду сучасної вітчизняної педагогіки.

Ключові слова: *ідеал, виховний ідеал, національне виховання.*

Постановка проблеми. Пошук ідеалу сміливо можна назвати однією з "вічних" проблем людського буття. Здатність до формування ідеалів є, власне, однією з родових ознак людини, яка не може керуватися лише прагматикою. У процесі своєї життєдіяльності людина пов'язана не тільки з минулим, але і з майбутнім, а тому змушена спиратися на ті чи інші ідеали. Але сьогодні ця "вічна" проблема стає нагальною не тільки для окремого індивіда, але й для всього українського суспільства, котре має потребу в ідеалі як путівникові, постійно переосмислюючи різні концепції розвитку суспільства. Без відповідного ідеалу суспільство не може створювати свого власного буття.

Потреба у визначенні ідеалу у виховному процесі є досить актуальною в незалежній Українській державі, оскільки від пріоритетів у системі освіти залежить майбутнє нації.

Аналіз актуальних досліджень. Варто підкреслити, що проблема ідеалу була предметом уваги багатьох мислителів: її розробляли Платон, Арістотель, широкий аналіз ідеалу міститься в працях Канта, Шиллера, Шеллінга, Гегеля, російських революціонерів-демократів, класиків марксизму-ленінізму тощо. Значний внесок у розробку ідеалу у вихованні зробили вітчизняні педагоги: Г. Сковорода, С. Русова, Г. Ващенко, В. Сухомлинський тощо. Наукове обґрунтування виховного ідеалу знаходимо у працях сучасних дослідників: О. Вишневського, М. Стельмаховича, Б. Ступарика, П. Щербаня, І. Підласого, В. Москальця. Однак дана тема залишається актуальною та відкритою з погляду сьогодення, що зумовлює постійне звернення до неї.

© Людмила Кулішенко, 2012

Метою статті є розгляд поняття "виховний ідеал" та його інтерпретація, характеристика на сучасному етапі розвитку педагогічної науки.

Виклад основного матеріалу. Дослідження проблеми ідеального має фундаментальне значення як для філософії, так і для інших наук про людину, для культури в цілому. Терміном "ідеал" (лат. Idealis від грец. Ἰδέα – образ, ідея) позначають досконалість, взірець для наслідування, вищу кінцеву мету діяльності людини. "Ідеал як цінність може бути: 1) предметом задоволення соціогенної потреби і в цьому розумінні смислом життєдіяльності людини; 2) моральним взірцем для наслідування в сенсі регулювання взаємозв'язків і взаємодії людей у суспільстві" [9, с. 119].

Ідеал – це зразок (норма, прояв ідеального), згідно з яким людина визначає свою поведінку та способи життя за конкретних обставин. Коли ми саме так визначаємо ідеал, то стає очевидним, що ідеали суттєво впливають на людське життя, стаючи його орієнтирами. За відсутності таких орієнтирів у людини виникає відчуття, що діяльність цілеспрямована неповністю, а тому залежить не від її волі.

Ідеал у своєму абсолютному формулюванні є уявленням про мету людського роду в цілому. Історично таке поняття ідеалу змінюється. Ідеал може бути суспільно-політичний – уявлення про досконалий суспільний лад, тобто йдеться про т.зв. соціальний ідеал. Він виконує позитивну функцію, яка полягає в тому, що, формуючи поняття ідеального суспільства, люди виявляють реальні хиби існуючого людства, зосереджують свою увагу на подоланні їх, об'єднують творчі зусилля з метою розвитку суспільства. Слід усвідомлювати, що соціальний ідеал ніколи не реалізується в повному обсязі. Адже, хоча людина є носієм і добра, і зла, позитивного і негативного, морального і аморального, духовного і бездуховного, в ідеалі присутні лише позитивні риси.

Крім того, існує ідеал етичний – досконалі моральні якості людини та взірцеві взаємини між людьми. Світський ідеал етики обґрунтовується потребою людей до взаємодії, досягнення злагоди, а не протистояння. Взаєморозуміння, сприйняття поглядів інших, терпимість до інакомислення – ідеали, що стали основними принципами соціального буття, які протистоять хаосу тваринних потреб окремого індивіда. Визнаючи цінність ідеалу суспільного життя, спільної діяльності, етика проголошує право на автономність кожної людини, на захист її гідності, на її власну життєву позицію. Заперечується формальна одностайність, примусовий колективізм поряд із орієнтацією на поєднання зусиль різних індивідів задля досягнення спільної мети.

У процесі втілення ідеалу в життя виявляється його відносність. Вона полягає в тому, що в міру досягнення ідеалу вдосконалюються і конкретизуються уявлення людей про досконаліть. Отже, змінюється зміст уявлення про певний ідеал, а мета його втілення стає новою проекцією майбутнього (відсувається на майбутнє).

Також існують інші ідеали, наприклад, індивідуальний, особистий, колективний тощо. Ми звернемо увагу на ідеал особистості як на головну мету виховання. З давніх-давен люди намагалися створити такий ідеал і побудувати систему освіти, яка була б спрямована на втілення його в життя. Ідея виховання гармонійної особистості сягає часів Античності. Зауважимо, що метою тогочасного виховання була людина і внутрішньо, і зовнішньо досконала. Г. Ващенко пише: "Ідеальну людину греки уявляли собі як втілення найвищих рис краси й добра, того, що греки називали "калогатія" (калос – прекрасний і агатос – добрий). Одною з найвищих ознак краси є гармонійність" [1, с. 84].

На основі узагальнення педагогічного досвіду Афін давньогрецький філософ Платон у IV ст. до н.е. створив модель держави майбутнього. Він висунув ідею формування гармонійної людини, спираючись на те, що розвиток держави безпосередньо залежить від моральних і фізичних якостей її громадян. В основі виховання, впливу держави на особистість, за Платоном, має бути плекання громадянських почуттів як запоруки розвитку і процвітання держави. Ці ідеї мислителя активно використовувалися наступними поколіннями педагогів.

Середньовічний ідеал людини позбавлений гармонійності й суцільності. Фактично для цієї епохи характерними є два ідеали – лицар і монах. "Основною чеснотою лицаря є мужність… Основне завдання лицаря – служити Богові й правді Христовій, захищати віру християнську, стояти в обороні покривджених, захищати вдів і сиріт" [1, с. 87]. Ідеал монаха полягає у служінні Богові і, відповідно, зреченні радощів тілесних, сім'ї, майна, тобто аскетичному способі життя.

До ідеалу гармонійно розвиненої людини Європа повертається пізніше, починаючи з доби Відродження. Всебічно розвинена людина цієї епохи не тільки має знання та є гуманною, а й має здібності до праці (розумової й фізичної) і володіє певним ремеслом. У цей час різні вчені висловлюють погляди щодо ідеалу виховання.

Я.-А. Коменський вважав метою виховання формування людини, здатної "знати, діяти і говорити". Ж.-Ж. Руссо наголошував на необхідності забезпечити загальнолюдське в розвитку особистості. У розвитку природних здібностей дітей убачав головну мету виховання і Ф. Фребель. А педагогічна система М. Монтессорі ґрунтувалася на вихованні самостійної, незалежної, творчої особистості з перших років її життя.

Таким чином, у різні історичні періоди виховний ідеал мав свої особливості, оскільки при його обґрунтуванні основним критерієм був ідеальний тип особистості, який був потрібен суспільству на конкретному етапі свого розвитку.

Пошук ідеалу конкретного суспільства не може відбуватися без урахування його специфічних рис, як-то історії розвитку, національної культурної своєрідності. Що ж до українського народу, то, як засвідчує О. Кендус у дисертаційному дослідженні "Проблема національного ідеалу в українській філософській думці першої половини XX ст.", національний ідеал розглядався вітчизняними мислителя як складна ціннісно-світоглядна категорія, що виражає устремління до досконалості, уявлення про зразкове як у суспільно-політичному, так і духовно-моральному бутті нації та її представників [6]. Суспільно-політичний вимір національного ідеалу характеризувався українськими філософами в контексті таких цінностей, як нація, свобода, державність, а особистісний вимір – знаходив свій прояв в образі української людини, яка формувалася на традиціях і цінностях християнського й морально-політичного ідеалів особистості.

Підвалини національного виховання були закладені такими українськими педагогами, як Г. Сковорода, К. Ушинський, С. Русова, І. Огієнко, Г. Ващенко та інші. Проаналізуємо їх основні ідеї.

Проблеми виховання особистості розкриваються Г. Сковородою у його притчі "Благородний Єродій", вірші "Убогий жайворонок", збірці "Сад божественних пісень", байках та численних листах. Заслугою вченого є передусім обґрунтування ним принципів гуманізму, природовідповідності та народності в українській педагогіці.

Принцип гуманізму визначається ним як розуміння вихователем думок, переживань та прагнень дитини. Г. Сковороді належить ідея "спорідненого", природовідповідного виховання, яке полягає у розвитку природних задатків вихованця, що сприяє успішній діяльності у тій чи іншій галузі. Принцип народності, на думку педагога, зумовлюється всім укладом життя, історичними умовами, мовою, культурою.

Подальше вивчення та трактування ідеї народності знаходимо у педагогічній спадщині К. Ушинського, зокрема у його статті "Про народність у громадському вихованні". Під народністю вчений розумів своєрідність кожного народу, зумовлену його історичними та географічними умовами. Характерною рисою для народності, в розумінні К. Ушинського, є громадськість. Народна ідея виховання може бути здійснена тільки із залученням найширших громадських сил.

Керуючись ідеєю народності, К. Ушинський прийшов до висновку, що народна освіта повинна знаходитися в руках народу, а навчання

молодого покоління має здійснюватися рідною мовою. Роль мови в громадському житті обґрунтована вченим у статті "Рідне слово". Він вказував на те, що основними завданнями школи у вихованні особистості є виховання патріотизму засобами рідної мови.

Основою змісту навчально-виховного процесу у дошкільних навчальних закладах і школах С. Русова вважала рідну мову, національні свята та обряди, християнські цінності українського народу. Основним принципом навчання і виховання в українській школі, на думку педагога, є народність, а педагогічним ідеалом – національно-релігійний.

Залучення християнських ідеалів у навчально-виховний процес – найважливіший принцип педагогічних поглядів І. Огієнка. Головними рисами у розвитку духовності української молоді вчений вважав християнську доброчесність, справедливість і працьовитість. Їх можна виховати, на переконання педагога, лише на основі рідномовного виховання, і тільки в родині.

Український педагог Г. Ващенко в основу національної педагогіки поклав християнський ідеал. Утвердження християнської моралі повинно відбуватися шляхом перетворення віри в Бога у внутрішнє переконання людини. "Служба Богові і Батьківщині вимагає в першу чергу високих інтелектуальних властивостей. Щоб служити Богові й Батьківщині, треба мати відповідний світогляд, добру фахову підготовку і розвинені формальні здібності інтелекту" [1, с. 183].

Узагальнюючи висловлені думки, можна підкреслити, що "ідеал нової доби (кін. XIX – поч. XX ст.) – безперечно, віруюча людина; воля віри, демократична народнорелігійна мораль виховують її суверенною особистістю і контролюють, щоб її поведінка не суперечила загальноприйнятим нормам…" [4, с. 66].

Цілком очевидно, що радянська педагогіка ґрунтувалася не на національній основі, тому з особливою гостротою постає проблема відповідальності за те, які ідеї втілюються у життя сучасними освітянами.

Цілеспрямовано і систематично формуючи у молоді національні духовні якості, система виховання кожного народу стверджує свій ідеал людини-громадянина. Українська система виховання має свій, історично обумовлений ідеал людини-українця. У багатьох історично-культурних пам'ятках, фольклорі, художніх творах класиків, у практичній діяльності український народ викреслив та опоетизував ідеал людини-хлібороба, селянина-трударя, господаря… Коли чужоземні загарбники разом із соціальними поневолювачами позбавляли українського селянина-хлібороба свободи, права працювати на власній землі, пригнічували його, народ оспівував ідеал людини – козака, гайдамаки, бунтаря, повстанця, стрільця.

Варто зазначити, що формування ідеалу неможливе без урахування особливостей українського національного характеру. Насамперед йдеться про сильні й слабкі його сторони. На переконання автора дисертаційного дослідження "Національний характер як предмет соціально-філософського аналізу" А. Швецової, "національний характер виступає як концепт, що виражає культурну індивідуальність певного народу, в якій знаходить відображення життєвий світ цього народу і яка постає не лише у вигляді певного ансамблю психологічних рис, а передусім у вигляді усталеного комплексу культурних диспозицій та артикуляцій, через котрі відбувається (як через умови можливості) самопокладання людини певної культури (представника відповідного народу, етносу)" [10, с. 15]. Крім того, у роботі підкреслюється думка, що національний характер (як певна психологічна цілісність) властивий не кожному з представників того чи іншого народу, а лише "людині культури" – ідеальному людському типу, який створюється і відтворюється національною культурою.

У практичній діяльності вчителеві слід зважати на перевагу почуттєвого над раціональним в українському національному характері, і, опираючись на позитивні риси (чутливість, ліризм, доброзичливість, поетичність вдачі, волелюбність), послаблювати негативні (легку запальність, індивідуалізм, невміння підпорядковувати свої інтереси інтересам загалу, слабку волю).

Корисними видаються думки О. Вишневського щодо стратегії розвитку вітчизняної педагогіки: "Зміст нашого виховного ідеалу повинен орієнтувати не на заміну інтроверсії екстраверсією (імпансивності експансивністю), а лише на послаблення (зменшення) однобокості нашої натури, на осягнення певної рівноваги і гармонії нашого національного характеру – до здатності і пізнавати, і здобувати світ" [2, с. 114].

Ідеалом сучасного українця є громадянин суверенної України, який прагне до соціальної гармонії і справедливості, поважає закон, право людини на життя, свободу думки, відповідально ставиться до власних обов'язків. Крім того, це – патріот, який має почуття національної гідності, історичну пам'ять, готовий стати на захист власного народу.

Врешті-решт, українська національна система виховання зорієнтована на цілісну особистість громадянина України як вихідний компонент та кінцевий результат. Розуміючи, що сучасному українському суспільству потрібна людина так званої Нової генерації, пропонуємо якісну характеристику ідеалу сучасного українця. Аналіз історичного матеріалу дає можливість стверджувати, що позитивними традиційними рисами українця є лагідність, щирість, доброта, доброзичливість, гостинність, працьовитість, а ще прагнення до свободи, правди та захисту

свого роду і Батьківщини. Разом з цим сьогоднішньому суспільству потрібна людина, яка могла б забезпечити розбудову нової Української держави.

Таким чином, цій особистості притаманні ряд особливостей: достатній рівень інтелектуального, морального, естетичного, екологічного та фізичного розвитку; патріотизм; соціальна активність; повага до законів та Конституції України; почуття громадянського обов'язку, відповідальності та мужності; сприйняття демократичних цінностей (права людини, індивідуальна свобода, свобода слова та волевиявлення, плюралізм думок тощо); національне самоусвідомлення; володіння культурою міжнаціональних відносин. Таким є образ цілісної особистості сучасного українця як ідеалу та мети національного виховання.

Висновки. Отже, можна зробити такі висновки:

- під поняттям "ідеал" розуміють взірець для наслідування, він є результатом необхідності, усвідомленою потребою і проявляється у прагненні досягти вищого у будь-якій сфері життєдіяльності особистості;
- ідеал – протиставлений дійсності удосконалений образ майбутнього; він є викликом доби, а історія людства – це поступове втілення ідеалу і перетворення дійсності на краще;
- виховний ідеал являє собою комплекс ціннісних орієнтацій, характеристик особистості, має національні ознаки, тобто на його формування впливають такі чинники, як суспільно-економічні, історичні обставини, народнорелігійна мораль, культура, звичаї, традиції, особливості менталітету;
- сучасний ідеал національного виховання поєднує загальнолюдські цінності (доброта, щирість, справедливість тощо) та національну складову (національна свідомість, патріотизм).

Література

1. Ващенко Г. Виховний ідеал : монографія / Г. Ващенко. – Полтава : Полтавський вісник, 1994. – 191 с.
2. Вишневський О. Український виховний ідеал і національний характер (витоки, деформації і сучасні виклики) : монографія / О. Вишневський. – Дрогобич : видавець Святослав Сурма, 2010. – 160 с.
3. В'ялов О. Ідеальний учень, або Модель випускника в школі "Початок мудрості" / О. В'ялов // Завуч. – 2009. – № 11(377). – С. 9–11.
4. Горболіс Л. М. Парадигма народно-релігійної моралі в прозі українських письменників кінця XIX – початку XX ст. : монографія / Л. М. Горболіс. – Суми : Козацький вал, 2004. – 200 с.
5. Джура О. Духовне відродження як утвердження християнських ідеалів і цінностей / О. Джура // Вища освіта України. – 2009. – № 3. – С. 72–73.

6. Кендус О. З. Проблема національного ідеалу в українській філософській думці першої половини XX ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. філос. наук: 09.00.05 / О. З. Кендус. – Львів, 2003. – 20 с.
7. Поніманська Т. І. Дошкільна педагогіка : навч. посібник / Т. І. Поніманська. – К. : Академвидав, 2006. – 456 с.
8. Сухомлинська, О. Педагогічний ідеал крізь призму теорії моралі / О. Сухомлинська // Шлях освіти. – 2008. – № 1. – С. 12–18.
9. Циба Т. В. Системна соціальна психологія : навч. посібник / Т. В. Циба. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 328 с.
10. Швецова А. В. Національний характер як предмет соціально-філософського аналізу : автореф. дис. на здобуття наук. ст. д-ра філос. наук: 09.00.03 / А. В. Шведова. – К., 1999. – 35 с.
11. Юркевич П. Читання про виховання / П. Юркевич // Педагогічна думка. – 2010. – № 2. – С. 54–87.

Отримано 01.02.2012

Summary

Kulishenko Lyudmyla. The ideal of national education: a modern vision.

The article deals with the conception "ideal" and its present interpretation, defined the peculiarities of the ideal of national upbringing from the point of up-to-date native pedagogics.

Keywords: *the ideal, the upbringing ideal, the national upbringing.*

УДК 37.018.46

Петро ЛІСОВСЬКИЙ

СОЦІОКУЛЬТУРНА КОНТЕКСТУАЛЬНІСТЬ ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ НАУКИ В СИСТЕМІ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ

Епістемологію можна визначити як історично мінливу сукупність знання, що визначає можливості становлення свідомості й культури в конкретно-історичний період. На наш погляд, парадигмою наукових знань варто вважати сукупність теоретичних стандартів, ціннісних критеріїв та світоглядних настанов шляхетної конституції особистості, що набуває істинного знання всіма гранями власного творчого доробку. Формування такої парадигми ініціює суспільну свідомість задля неухильного прийняття ідейно-світоглядних рішень.

Ключові слова: *епістемологія, парадигма, ідеологія.*

Постановка проблеми. У сучасному суспільстві філософські ідеї та принципи обумовлюють відповідні ідеали й норми щодо змістовного уявлення про епістемологічну сферу науки. Використана в цьому процесі *епістемологія* постає як історично мінлива сукупність знання, що визначає можливості становлення свідомості й культури в конкретно-історичний період. Такий актуальний аспект концептуальних матриць наукової теорії є відповідним синтезом знань у системі духовного капіталу.

© Петро Лісовський, 2012

Аналіз актуальних досліджень. Значний внесок в епістемологічну теорію науки зробив Томас Кун. У своїй праці "Коперніканська революція" дослідник ґрунтовно висвітлив сутність міжпарадигмальних розбіжностей. Як помітив Томас Кун, найзапекліші дискусії точаться між ученими, між якими існують розбіжності щодо пізнавальних цілей і цінностей.

Метою статті є з'ясування змісту сучасної епістемології в контексті її соціокультурної обумовленості.

Виклад основного матеріалу. Наукова парадигма, на наш погляд, є методом вибору об'єкта дослідження і пояснення сукупності фактів, що є у формі обґрунтованих принципів і законів, при цьому утворюють несуперечливу теорію (концепцію). Саме парадигма віддзеркалює ієрархізацію проблематики та визначає пріоритетність методологічних засновків як методів наукового пізнання.

Не існує світоглядно нейтральної парадигми в її ціннісній ієрархії. У цьому відношенні Томас Кун особливу увагу звернув на парадигму світосприйняття як різновид концептуальних матриць. На його переконання, "цінність знання набуває актуальних ознак лише тоді, коли співтовариство вчених-професіоналів узгоджує значущість традиційних експериментальних процедур, напрацьовує усталене розуміння сутності, а також видозмінює теоретичну схему, за якою сприймає світ" [3, с. 23].

Конкуренція між різними групами наукового співтовариства призводить до заперечення, відхилення певної теорії. Констатація її неприйнятності завжди ґрунтується на чомусь істотно більшому, ніж суто наукове зважування дослідницьких надбань. Як вважає Кун, епістемологічна революція починається тоді, коли парадигма нормальної науки перестає адекватно відтворювати досліджувані аспекти дійсності. Зміна парадигми легітимізує перегляд світоглядних принципів, кутів зору на предмет, що є ступенем успішності наукової революції. Кун наполягав, що процес зміни парадигм не піддається логічно-методологічній реконструкції, оскільки є складним комплексом соціальних, культурних і психологічних факторів залежно від історичних і соціокультурних особливостей суспільства.

Парадигмою наукових знань, на думку автора, слід вважати сукупність теоретичних стандартів, ціннісних критеріїв та світоглядних настанов шляхетної конституції особистості, що набуває істинного знання всіма гранями власного творчого доробку. Формування такої парадигми ініціює суспільну свідомість задля неухильного прийняття ідейно-світоглядних рішень.

У цьому розрізі сучасна наука користується на належному рівні дослідницьким інструментарієм, де ефективно діючим потенціалом у

системі духовного капіталу володіють міждисциплінарність, полідисциплінарність та трансдисциплінарність. Міждисциплінарність означає кооперацію розмаїття наукових сфер і циркуляцію спільних понять для усвідомлення об'єкта. Полідисциплінарність передбачає одночасне з'ясування сутності об'єкта кількома дисциплінами. Трансдисциплінарність характеризує наукові дослідження, що виходять за межі конкретних дисциплін. Безперечно, представники різних парадигм можуть використовувати однакову термінологію, але при цьому під одними й тими ж термінами розуміти різні речі, що є продукуванням несумісних методологічних стандартів і нетотожних пізнавальних цінностей.

Як зауважує Талкот Парсонс, "науковий інтерес полягає не в тому, щоб зафіксувати в працях вчених окремі розрізнені твердження, а виявити спільний напрямок, єдиний масив систематизованої теоретичної аргументації" [9, с. 45].

До середини XX століття дослідницькі аспекти філософії науки змістилися від концептуалістики структуризації наукового знання до з'ясування механізмів його розвитку. Домінантних ознак набуло завдання виявлення логіки розвитку наукових теорій на основі вивчення емпіричної історії науки, оскільки прогрес науки – це результат заперечення певних доти пріоритетно методологічних стереотипів і водночас процес канонізації інших засобів, котрі дозволяють накопичувати наукове знання ефективніше. Адже уявлення про науку як ідеал семантичної інтерсуб'єктивності виникло на підставі того, що науковий спосіб оперування знанням втілював очевидні уточнення в поняття, котрими користуються в повсякденному житті.

Загалом специфіка епістелогічних знань започаткувала тривалий дискурс з приводу ідеографічного знання. Річ у тім, що кожна наука рухається до своєї мети за допомогою понятійних засобів, що є суспільними. Оскільки ідіографічне знання досліджує дещо одиничне й неповторне, то його складно оцінити з огляду інтелектуальності, закладеної в понятійній конструкції духовного капіталу.

Отже, на розвиток епістемологічної теорії науки впливають референтні групи й авторитети від науки, які очолюють її внутрішні інститути. Авторитетні школи отримують перевагу в університетських курсах. Виховуючи своїх адептів через систему освіти, інші школи й напрямки змушені боротися за свої права на істину і свій "суверенітет". Посилання на авторитет науки сьогодні перестають мати будь-яке відношення до наукової істини й не можуть контролюватися навіть самою наукою. Крім того, процеси диференціації в науці призводять до того, що суб'єкти в одних галузях знання не здатні верифікувати результати інших суб'єктів, отримані в інших галузях.

З цього приводу Лев Шестов зауважував: “Наука визнає істинними лише такі судження, які можуть бути перевірені всіма й завжди … Вона навіть не уявляє, що таке істина, тому накопичує лише загальнообов’язкові судження” [8, с. 310].

Згідно з Андрі Пуанкаре важливі принципи наукових теорій не є істинами за апріорі, оскільки є умовними положеннями, єдиною абсолютною ознакою яких визнається внутрішньо-етимологічна і концептуально-аргументаційна несуперечливість. Ця обставина свідчить про атрибутоформування наукових законів та про функціональну ефективність чинного наукового стереотипізму.

Пуанкаре зовсім у дусі Сократа пов’язував наукову істину й етичні норми людського духу: істина – це об’єкт і прерогатива логічного розуму, натомість мораль належить до сфери почуттів, афектів, воління та різних форм ірраціональної сфери духовності людини [5, с. 506]. Іншими словами, багатогранність як вияв феноменальності в особистості характеризує Одну Істину, що містить у собі віддзеркалювання кожною її гранню суспільних форм цієї істини, а саме: моральної, політичної, правової, економічної тощо. Саме такий талант серця та розуму ініціює геніальність людського, що є превентивною основою для майбутніх нащадків, освітлюючи можливі шляхи свободи.

Зрештою, попри відмінність світоглядно-аксіологічних пріоритетів та акцентів, значення культури для генерування загальноприйнятої системи цінностей є незаперечним в епістемологічній сфері науки. На переконання Еріха Фромма, канонізація певної системи (ієрархії) ідей та ідеалів істотним чином детермінована характером і “специфічною формою людської енергії, що виникає в процесі динамічної адаптації людських потреб до певного способу життя у суспільстві. Характер визначає думки, почуття та вчинки” [7, с. 180].

Таким чином, сучасне розуміння наукової істини є плюралістичним, а вибір між різними теоріями істини та різними усвідомленнями цього поняття в межах кожної теорії виявляється значною мірою інтуїтивного вибору. Ідея множинності істин покликана до життя прогресуючою багатоманітністю типів пізнавальної діяльності в епістемологічній сфері науки. З цих причин кожна культура в системі духовного капіталу виокремлює свій аспект істини, оскільки в процесі досягнення людством культурної інтеграції ця концептуальна багатоманітність істини здатна інтегруватися в єдину цілісну систему.

При цьому особливе занепокоєння в епістемологічній теорії науки викликає місце індивіда в сучасному інформаційному суспільстві, яке безперервно удосконалює індустрію комп’ютерних і спіритуальних засобів ідейного, інтелектуального, світоглядного “опрацювання” особистості. Увага акцентується на тому, що будь-яка ідея завжди є не що інше,

як продукт інтелектуальної діяльності людини, тобто щось вторинне, похідне порівняно з особистісним буттям. Будь-яка "істина" не варта того, щоб в ім'я її торжества людина принижувала і пригнічувала себе, а то й прирікала на небуття.

На наш погляд, своє завдання сучасна наука вбачає у тому, аби допомогти сучасній цивілізації усвідомити дві альтернативні перспективи: параноїдальної нарцистичної самовпевненості та іронічного сприйняття деструктивних реалій як закономірних історичних випадковостей. "Захопленість самовпевненою логікою індустріалізму приводить до думки, що науково-технічний розвій, який підпорядковує людській волі дедалі грандіозніші сили Всесвіту, дозволить з часом за допомогою цих рушіїв остаточно оволодіти пультами історії" [6, с. 60]. Іншими словами, це дозволить ініціювати сучасну стратегію духовного капіталу людини. Водночас із тривогою необхідно застерегти, що використання досягнень науково-технічного поступу неминуче призведе до того, що людство опиниться у стані покори і послужливості "володарям всесвіту". Адже всеосяжна могутність тоталітарних держав здатна експлуатувати не лише ідеологію, а й науку.

Зосереджуючи увагу на взаємозв'язку науково-технічного поступу і влади, яка сама зміцнює себе, варто було б попередити, що потрібна особлива пильність, аби запобігти навислій небезпеці виродження людського суспільства до стану "атомістичного" (деградаційного) характеру. Ця обставина наближає людство не до обіцяної ідеологами індустріалізму свободи, а до створення засобів і способів тоталітарного панування, контролю і маніпуляції підсвідомістю (особистістю).

У цьому сенсі саме об'єктивність знання – найважливіша ознака наукової епістемології, що здатна виходити за межі кожного історичного типу практики і відкривати нові предметні світи, котрі виявляються об'єктом превентивного освоєння в майбутньому. При цьому соціально-філософський аналіз проблеми об'єктивності/суб'єктивності епістеми доцільно здійснювати на базі концепції *інтерсуб'єктивності* (у філософії це поняття вперше застосував Іоган Готліб Фіхте, а розвинув Едмунд Гуссерль). Ця концепція відіграє домінантну роль у теоріях соціальної дії та символічного обміну, феноменологічній соціології, філософії історії тощо. У цьому відношенні філософія мистецтва відображає соціокультурну дійсність як спосіб життєвого світу. Саме *шляхетна конституція особистості* відображає світ у його об'єктивності, оскільки пропонує певний формат багатоманітного світу відповідно до своїх внутрішніх ціннісно пізнавальних пріоритетів: віра, воля, честь.

Зрештою, історично мінливими є не лише соціальні функції науки, а й стандарти викладання нею знання, її способи бачення та витлумачення реальності, стилі мислення, які формуються в контексті духовного

капіталу і зазнають історично обумовлених впливів. Однак взаємодія науки з конкретно-історичними соціокультурними чинниками та іншими сферами культури не знімає питання стосовно субстанційних відмінностей між наукою й буденним пізнанням, художнім мисленням, мораллю, релігією, філософією тощо. Наприклад, у процесі художнього освоєння дійсності об'єкти, включені в людську діяльність, не відокремлюються від суб'єктивних факторів, а поєднуються з ними. Відповідне відображення предметів об'єктивного світу в мистецтві цілісно виражає ціннісне ставлення людини до предмета. Художній образ – це таке відображення об'єкта, яке значним чином віддзеркалює характерні особливості шляхетної конституції особистості, вмонтовані в характеристику відображеної дійсності.

Насамперед варто зауважити, що наука не обмежується дослідженням лише тих предметних зв'язків, які підлягають освоєнню в межах наявних, історично структуризованих форм і стереотипів діяльності, оскільки досліджує об'єкти, котрі можуть знайти своє практичне застосування в майбутньому.

Первісні форми наукового пізнання зародилися в надрах буденного пізнання. Гіпотетичні схеми предметних зв'язків дійсності як спосіб побудови знань утвердилися спочатку в математиці. Згодом вони поширилися на галузь природничих наук, де отримали назву методу гіпотетичних моделей реальності, який обґрунтовується засобом досвіду як "настільної книги" життя. Завдяки методу гіпотез наукове пізнання звільнилося від жорсткого диктату емпіричної дійсності, почало прогнозувати напрями та способи генези об'єктів. З цього моменту завершується етап пранауки і починається наука у власному розумінні слова. Паралельно з емпіричними законами, якими оперувала і пранаука, формується особливий тип знання – теорія.

Як свідчить історія, ще в давньогрецькій піфагорійській школі існувала чітка і прозора диференціація між практичною й теоретичною арифметиками. Якщо перша вважалася інструментом натовпу, то друга – надбанням мудреців. Теоретична арифметика передбачала споглядання чисел, зокрема такої їхньої властивості, як зовнішній вигляд – ейдос. Безсумнівно, з часів Піфагора принципи світоглядних та стереотипних розбіжностей між теоретичними й прикладними сферами знання істотно еволюціонували. "Можна по-різному оцінювати роль експерименту в оцінці результатів теоретичної діяльності, усвідомлювати його теоретичну завантаженість, необхідність доповнювати експериментальний критерій іншими методологічними пріоритетами, однак неможливо ігнорувати, що експеримент є останнім суддею, який виносить свій вирок теоретичним конструкціям" [4, с. 43].

У структурному змісті епістемологічної теорії науки виокремлюють рафіновану раціональність, оскільки на цьому рівні тісно переплетені раціональний і чуттєвий аспекти. Безперечно, форма раціонального пізнання (поняття, судження, висновки) домінує в процесі теоретичного освоєння дійсності. Однак під час теоретичної конструкції використовують і наочні модельні уявлення, які є формою чуттєвого пізнання. Такі ідеалізовані об'єкти є наочними модельними зразками, що містять чуттєві та мисленнєві компоненти в процесі відповідного експерименту.

Ідеалізовані теоретичні об'єкти наділені не лише ознаками, котрі можна виявити під час взаємодії реальних об'єктів, а й особливостями, що відсутні в реальних об'єктів. При цьому дослідник абстрагується від неістотних властивостей і ознак досліджуваного предмета, натомість вибудовує ідеальний об'єкт, який виконує функцію носія лише істотних, сутнісних зв'язків і особливостей. Саме науковий тип оволодіння знанням є систематичним, що формується не випадково, а в результаті цілеспрямованого, організованого і системного пошуку. Наукове знання повинно бути несуперечливим, оскільки відмінність наукового пізнання від ненаукового полягає у систематичності як способі отримання знання й формі його організації.

Проблемним епіцентром формування стандартів сучасної епістемологічної теорії науки залишається питання стосовно міри раціоналізації культивованого знання. Для ефективного функціонування людських можливостей (ціннісних констант) у системі духовного капіталу варто піднятися вище усталених стереотипів і залучити потенційний ресурс генезису наукового мислення.

Структурним змістом такого наукового мислення є ідеологія, що притаманна конкретно-історичному типу культурного виробництва в системі духовного капіталу. Саме на рівні ідеології як системи поглядів, ідей і теорій знаходить відображення і обґрунтування наукова картина світу. При цьому найважливіша для ідеології складова цієї картини – належна оцінка соціальної дійсності, а також суспільні цінності та ідеали. У даній ситуації ідеологія спрямована на генерування духовної свідомості в межах людських потенційних можливостей, що певною мірою формує науковий світогляд. У такій ідеології формулюються соціально-політичні, етичні, естетичні ідеали, норми, правила і принципи. "Ідеологічне вчення є узагальненим і сумарним уявленням про все, що за даних умов вважається важливим для усвідомлення людиною самої себе і свого соціального оточення. Ідеологічний формат людини визначається станом її свідомості, який утворюється під впливом багатьох факторів: досвіду життя, спілкування з іншими людьми, літератури, кіно, газет, освіти" [1, с. 356].

Ідеологічна інтерпретація є своєрідним будівником у теорії епістемологічної науки, оскільки задається відповідною системою цінностей, згідно з якою факти набувають виняткової соціальної значущості. Вирішальне значення в цьому сенсі має кут ідейно-аксіологічного зору, під яким розглядається реальність. Втім, "те, що здається абсурдом з позицій регулювання поведінки окремої людини, може визнаватися цілком раціональним з міркувань коригування діяльності великих мас людей. Історичний парадокс полягає в тому, що ідеологія виникає як засіб опанування стихійними силами комунальності та обмеження їх, а на практиці часто відбувається актуалізація потенціалу цих чинників" [1, с. 247]. Іншими словами, ідеологія володіє ресурсом потужного генератора соціальної динаміки. Це призводить до того, що вона є або складовою частиною небезпечних соціальних тенденцій і кризових явищ, або дієвим засобом розв'язання нагальних проблем.

Створення концептуальних наукових моделей в історії лежить в основі кожної респектабельної історичної інтерпретації як дослідження, котре відрізняється від звичайного перерахування емпіричних даних. У "Критиці чистого розуму" Іммануїл Кант наполягав, що у вузькому розумінні "наукове" знання не є всемогутнім, що компетенція розуму не безмежна і що з огляду на цю обставину розум доцільно доповнити вірою, котра допоможе вчасно зорієнтуватися, де добро, а де зло. Кантівська критика знаменувала собою своєрідний поріг сучасної науки: вона вперше санкціонувала важливу подію європейської культури XVIII століття – вихід думки і знання за межі простору уявлень. Критична світоглядна парадигма діяла за принципом: усе піддавати сумніву в самій основі. Така критика структуризувала метафізичний вимір, відсутність якого філософія XVIII століття намагалася компенсувати аналізом уявлень. Завдяки цьому стали можливими різноманітні філософії Життя, Волі, Слова, що еволюціонували в XIX–XX століттях.

Таким чином, історичні епохи не лише впливають на еволюцію світоглядних парадигм, а й функціонують у гравітаційному полі ідейно-телеологічних пріоритетів, стереотипів і уявлень. Ця зумовленість завжди істотно обмежувала інтелектуальну свободу природної еліти і була однією з потужних проблем на рівні філософської рефлексії.

З цього приводу Ернст Кассірер наполягав, що "не варто відмовлятися від надії відкрити ті загальні закони, які керують процесом еволюції людської цивілізації. Окремі форми культури – міф, релігія, мистецтво, наука тощо слідують тому своєрідному розумовому ритму, який необхідно розкрити в загальних термінах" [2, с. 121].

Висновки. Таким чином, на наш погляд, людство в лічені десятиліття зробило поворот до абсолютно нового типу соціокультурного спадкоємництва, в рамках якого важливим стало не засвоєння минулих

стандартів або рецептів, а підготовка до оволодіння раніше не існуючими методами і змістом пізнання. Цей парадокс став і наслідком різкого неузгодження досягнень творчої наукової думки. Неузгодження між думкою, яка усвідомлює пріоритет людини, і необхідністю її духовного капіталу як вищої цінності, та традиційною освітою, орієнтованою лише на вузькі, прагматичні цілі. При цьому результативність особистісної або культурної моделей у теорії епістемологічної науки полягає в тому, що вони виходять з парадигм соціокультурної ідентичності: толерантності як світоглядного принципу, плюралізму стилів життя, універсалістської етики, екосвідомості, самореалізації та самоактуалізації особи. Тому єдність "силового поля" векторів національного і культурного повинна визначати зміст і структуру теорії епістемологічної науки, а саме: громадянсько-національного виховання тих суб'єктів, які стануть активними будівниками нової України XXI століття.

Література

1. Зиновьев А. А. Кризис коммунизма / А. А. Зиновьев // А. А. Зиновьев. Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. – М. : Мысль, 1994. – С. 248–356.
2. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре / Э. Кассирер // Культурология. XX век. Антология. – М. : Мысль, 1995. – С 104–162.
3. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Мысль, 1989. – 300 с.
4. Мамчур Е. А. Остается ли автономия идеалом научного знания? / Е. А. Мамчур // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. – СПб. : РХГИ, 1999. – С. 27–43.
5. Пуанкаре А. О науке / А. Пуанкаре. – М. : Мысль, 1983. –506 с.
6. Саух П. Ю. XX століття. Підсумки / П. Ю. Саух. – Вид. 2-ге, доп. і переробл. – К. : Леся, 2009. – 284 с.
7. Фромм Е. Втеча від свободи / Е. Фромм // Читанка з історії філософії : в 6 кн. – Кн. 6. Зарубіжна філософія XX століття. – К. : Наукова думка, 2008. – 180 с.
8. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов // Сочинения. – М. : Мысль, 1995. –334 с.
9. Parsons T. The Structure of Social Action / T.Parsons. – Chicago, 1949. – 341 p.

Отримано 01.02.2012

Summary

Lisovskiy Petro. Kontekstualnist sociocultural epistemological theory of science in the system of spiritual capital.

Epistemology is defined as a historically variable set of knowledge that defines the possible formation of consciousness and culture in a concrete historical period. In our view, the paradigm of scientific knowledge should be considered a set of theoretical standards, values and ideological criteria guidelines noble constitution of personality that gets the true knowledge of all facets of their own creative works. Formation of such a paradigm initiates public consciousness for the adoption of strict ideological decisions.

Keywords: *epistemology, the paradigm, ideological.*

УДК 74.584.(2)

Ігор МЕДВЕДЄВ, Любов ПШЕНИЧНА

ДЕРЖАВНЕ УПРАВЛІННЯ РОЗВИТКОМ УНІВЕРСИТЕТУ: ТЕОРЕТИЧНИЙ І ПРИКЛАДНИЙ АСПЕКТИ

У статті розглядається проблема ідеї сучасного університету та її вплив на розвиток освіти. Автор зупиняється на питаннях розробки рекомендацій для державного управління галуззю вищої освіти в умовах сучасної глобальної кризи. Здійснюється спроба аналізу впливу Болонського процесу на університетські структури.

Ключові слова: *філософсько-управлінський аспект, державне управління, реалізація, ідея університету.*

Постановка проблеми. У сучасних умовах полеміки про розвиток системи освіти, безумовно, не можна не звернути увагу на певну зацікавленість до Болонської декларації, що містить у собі положення Європейського простору вищої освіти, та зазначає важливість використання й зміцнення інтелектуального, культурного, соціального, наукового, науково-технічного потенціалу.

Сорбонська декларація від 25 травня 1998 р., що підкреслює провідну роль університетів у розвитку європейського культурного простору, просякла ідеологією "спільного шляху" і майже пропонує ідеальну модель буття, яку педагогічна спільнота України сьогодні сприймає майже безапеляційно. Більше того, Спільна декларація про гармонізацію архітектури європейської системи вищої освіти міністрів чотирьох країн (Великої Британії, Німеччини, Франції, Італії) підкреслює, що, маючи на увазі потенціал Європи, вони насамперед наголошують на розвитку університетів, які "продовжують відігравати переломну роль у такому розвитку". У сучасній українській управлінській і науковій практиці відбувається скорочення фінансування наукової та навчальної діяльності і "укрупнення" або ж "чистка" мережі навчальних закладів. Тобто впроваджувати ідеї Болонської конвенції і говорити про них – це дещо інше, ніж реальна ситуація по запровадженню збалансованих дій, спрямованих на оптимізацію освітнього простору в межах держави.

Аналіз актуальних досліджень. За останні роки тільки на сторінках наукових видань тему Болонського процесу розглядали такі автори, як І. О. Захарова, І. В. Шуляк, І. В. Удовиченко, П. І. Пушкаренко, В. О. Цикін, Т. В. Гребенік. Це ще раз свідчить про актуальність даної теми та про зацікавленість нею широкого кола як авторів, так і читачів.

Метою даного **дослідження** є визначення основних особливостей ідеї сучасного українського університету засобами теоретичних

© Ігор Медведєв, Любов Пшенична, 2012

досліджень та розробка на їх основі практичних рекомендацій органам державного управління освітою, що опікуються університетами.

Виклад основного матеріалу. Аналізуючи переважну більшість публікацій, присвячених нашій проблемі, можна переконатися в тому, що основна маса вчених або ж педагогів-практиків сприймають Болонську декларацію як майже незаперечний закон, певну "біблію" для менеджерів від освіти в Україні. Здається, що першочерговим завданням для освітян України повинно стати насамперед переналаштовування на болонські стандарти, виняткова і повна суб'єктивна істинність та зрозумілість навчальних планів, вільне пересування студентів і викладачів по Європі, що, у свою чергу, буде наближати нас до "відкритості й прозорості" освіти в Україні. Інколи складається враження, що власне українського досвіду розвитку системи освіти замало, і вчитися можна і треба тільки у Сорбоні чи Болоньї. На тлі цього в Європі підсилюється криза освіти, зокрема вищої. І як не дивно, саме Болонська декларація підкреслює та констатує цю кризу, майже прогнозує її. Ми ж, на превеликий жаль, цього попередження не помітили. Більше того, ми, забуваючи Т. Г. Шевченка, цураємося свого, власного, національного, патріотичного, і стримано дивимося на прояви "псевдопроектів" та наукової суєти". Відповідей на питання конкретного українського сьогодення ми не знаходимо ні в США, ні в Європі, ні в Російській Федерації. Отож, а чи не можемо ми знайти ці відповіді у власній історії та управлінській практиці, в українській етнофілософії та колосальному досвіді українського народу?

Порівняно з трьохсотлітньою історією вищої освіти в Європі можна говорити, що на території сучасної України навчальні заклади відповідного рівня мають ту ж саму часову ретроспективу. Наприклад, Острозька академія (Греко-слов'яно-латинська колегія) – з'явилася в м. Острозі (нині Рівненська обл.) у 1576 році як перший навчальний заклад фактично вищого рівня. Засновником та меценатом її був В. Острозький. В академії у той час викладали слов'янську, грецьку, латинську мову, граматику, риторику, діалектику, арифметику, геометрію, музику та астрономію. Навчання в академії тривало понад 8 років. Першим ректором академії був Г. Смотрицький. І за навчальними програмами, і за рівнем викладання даний навчальний заклад, безумовно, можна було порівняти з вищими навчальними закладами того ж рівня та типу в Європі. Острозька академія проіснувала до 1640 року. У її стінах працювали такі видатні діячі свого часу, як Д. Наливайко, В. Малюшицький [2].

У контексті історичного порівняння зупинимося на феномені виникнення Київської академії. Початок її покладено в 1615 році заснуванням Київської братської школи. Як і у випадку з Острозькою

академією, визначне значення для заснування навчального закладу мала роль мецената. Київська академія з'явилася як школа при Богоявленському монастирі, на землі, відписаній Галшкою Гулевичівною. Засновником і організатором школи був Ісайя Копинський. Від початку, з 1615 року, опіку над школою взяло Богоявленське братство, і вона почала називатися Братською. У 1632 р. до Братської школи приєднується Лаврська школа, заснована Петром Могилою, і таким чином був утворений Києво-Могилянський колегіум. Гадяцькою угодою 1658 р. колегіум визнано академією. У 1701 році цей статус підтвердив російський уряд. За змістом і організацією навчання цей навчальний заклад прирівнювався до інших вищих навчальних закладів Польщі. Основу навчального процесу в Братській школі складали "сім вільних мистецтв": граматика, риторика (або поетика), діалектика, арифметика, геометрія, астрономія, музика. Велике значення надавалося вивченню мов, зокрема грецької. Навчання тривало 8 років, а з 1869 р. (вже в духовній академії) – 2. Також в академії вивчали українську літературну, церковнослов'янську, латинську, грецьку мови, а з XVII ст. староєвропейську, німецьку, французьку мови; філософію, історію, географію, вищу математику, економіку, медицину тощо. Кількість слухачів у XVII ст. досягла 2 тисяч. Очолював навчальний заклад ректор, посада якого була виборною. Ректорами у різний час були: Іов Борецький, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Феофан Прокопович, Іосаф Крюковський та ін. [2].

Серед випускників перших українських навчальних закладів вищого рівня можна згадати таких: Д. Наливайко, митрополити І. Борецький, І. Копинський, письменники Є. Плетецький, М. Смотрицький, гетьман П. Сагайдачний (Острозька академія); І. Виговський, І. Самойлович, Д. Туптало-Ростовський, П. Орлик, П. Полуботок, С. Палій, С. Величко, Г. Сковорода, М. Бантиш-Каменський, М. Берлицький, М. Маркевич, П. Гулак-Артемовський, М. Березовський, І. Зарудний, брати І. та В. Григоровичі-Барські (Києво-Могилянська академія) та ін. Ще на початку своєї появи (XII–XII століття) університети, наприклад, у Болоньї (Італія) існували як суспільна форма, заклад, що виконує насамперед функцію легітимізації науковців та знання. Легітимізація [лат. Legitimus, законний] – визнання або підтвердження законності будь-якого права, повноваження (наприклад у праві західних країн – посвідчення особи, визнання законності прав та ін. [5].

Під легітимізацією ми розуміємо те тільки юридичне визнання університету як Universitas (у тогочасній Болоньї студентська організація – universitas, тобто корпорація, гільдія, що отримала від міста хартію, яка давала студентській громаді права певного стану середньовічного міста.

На думку М. В. Поповича, термін universitas належить до римського права і означає корпоративну форму власності: середньовічні європейські університети використовували римські правові поняття, але, на думку даного автора, навчальна корпорація ближча за своєю сутністю до варварського братства, як і цехова. Школярі – це немов би ремісничі учні, бакалаври – підмайстри, магістри – майстри, доктори – старші майстри. Тогочасні університети складалися з чотирьох факультетів: одного підготовчого (вільних мистецтв, де викладалися сім шляхетних наук, тобто тривіум і квадривіум) та трьох вищих – медицина, право, теологія. За рівнем вільних мистецтв на першому місці стояла Паризька Сорбонна, право найкращих фахівців мало у Болоньї, медицина – в Салерно, а взагалі – за правилами учнівства – для завершення навчання, вже після отримання ступеня магістра у своєму університеті, "годилося" повчитися в кількох поважних навчальних закладах [3].

Думка М. В. Поповича частково збігається з поглядами Олександра Койре, який говорить, що у формі університетів набувала суспільної значущості або легітимізації наука, наукове знання (espiste, scientia), хоча це й відбувалося у світоглядному горизонті теології. Тобто з самого початку університет слугував за суспільну форму легітимізації не тільки стану людей, яким церква довіряла місію викладання та навчання щодо істин одкровення та знань, але й науки як системи раціональних доведень, публічних обґрунтувань тощо. Вивільнення університету з-під опіки церкви, зміна теологічної схоластики на світську освіту простежується в XXI столітті в поглядах українських і російських вчених, коли йдеться не про середньовічний, а новочасовий термін Просвітництва (в значенні освіти у Новий час). На початку доби Модерну трансформується зміст легітимної функції університету щодо національної культури.

Саме тому можна розглядати постать відомого просвітителя і архімандрита Києво-Печерської лаври Петра Могили як одного з фундаторів університетського руху в Європі. Незважаючи на те, що він був ревнителем православ'я, саме його заслугою стало те, що за допомогою козаків вдалося відстояти у греко-католиків київські святині – Софійський собор, Києво-Печерську лавру. Разом з тим цей діяч вів пропаганду нових віянь в українській культурі, дякуючи йому, була заснована Києво-Могилянська академія. Спочатку це була школа при Києво-Печерській лаврі, яка через рік була об'єднана з Київською братською школою і названа Києво-Могилянською колегією (з 1701 р. – Київська академія). Цей навчальний заклад, зберігаючи національні традиції шкіл України, прийняв програму і методи західноєвропейських університетів. Викладання велося переважно латинською мовою. Вивчалися "сім вільних мистецтв" (наук): граматика, риторика, поетика, філософія, математика, астрономія і музика; курс навчання в академії тривав 12 років.

Київський колегіум при його створенні мав сім класів (шкіл) – підготовчий (елементарні), три молодших (нижчих) і три старших (вищих). У підготовчому і нижчих класах вивчалися насамперед церковнослов'янська, книжкова українська, а також польська, латинська і грецька мови. Пізніше в програму стало входити вивчення західноєвропейських мов. У старших класах вивчалися поетика, риторика, філософія та богослов'я. Крім цього, в колегіумі викладалися арифметика, геометрія, астрономія, музика. Учні одержували також глибокі систематичні знання і з інших предметів, зокрема історії та географії. Деякі з них, зокрема курси поетики, риторики і філософії читалися, як уже зазначалося, латинською мовою.

За рівнем викладання, обсягом і глибиною одержуваних знань колегіум був близький до польських католицьких і західноєвропейських університетів та академій. У ньому викладали кращі педагогічні сили, видатні вчені й громадські діячі.

Разом із юридичною легітимацією студентської та викладацької громади як суспільного стану набуває суспільного визнання stadium gtntral – загальна освіта [3].

На думку Олександра Койре, у формі університетів набували суспільної значущості та визнання або ж тієї самої легітимізації наука, наукове знання (episteme, scientia), хоча й у світоглядному горизонті теології. Отже, з самого початку університет слугував як форма легітимізації не тільки стану людей, яким церква довіряла місію викладання щодо істин одкровення та знань, але й науки як системи раціональних доведень, публічних обґрунтувань тощо. Вивільнення університету з-під опіки церкви, заміна теологічної схоластики на світську освіту в Новий час, на початку доби Модерну трансформує й зміст легітимуючої функції університету щодо національної культури.

Отож, можна зробити висновок, що відкритість європейських університетів 300 років тому реалізовувалась і в Україні. Однак, щодо тези про мобільність студентів у сучасній "Європі [5] знань" та про її доцільність у сучасному конкурентному середовищі можна посперечатися. Так у вже згадуваній нами Спільній декларації про гармонізацію архітектури європейської системи вищої освіти міністрів чотирьох країн (Великої Британії, Німеччини, Франції, Італії) йдеться про те, що "сьогодні багато хто з наших студентів закінчує своє навчання, не одержуючи вигоди від часткового навчання поза національними кордонами". Зверніть увагу, що про проблему говорять не українські чиновники від освіти, а ті, хто здійснює безпосереднє державне управління галуззю освіти в провідних країнах Європи.

Григорій Ситник у своїй праці "Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави" [4] підкреслює, що національні цінності України в загальному вигляді – це цінності європейської держави, яка володіє унікальним за масштабами, змістом, якістю та самобутністю матеріальним і духовним потенціалом, надзвичайно багатим спектром соціально-економічних, політичних, культурних, національно-етичних та демографічних ознак, поєднання яких є тим, що, мабуть, *і називають українським менталітетом* [4].

Національні цінності в житті суспільства відіграють роль особливих інтегруючих, соціалізуючих, комунікативних засад, виступають у формі ціннісних настанов, орієнтацій, соціально-політичних ідеалів, ідей [4].

На сучасному етапі розвитку науки залишаються **невизначеними проблеми** інтеграції університетської спільноти України "Європа знань", яка повинна стати незамінним чинником соціального та гуманітарного розвитку. Саме ці завдання в ідеалі й повинні сконсолідувати суспільство та дати можливість громадянам Європи збагачуватися через розвиток "компетенцій" для протистояння викликам нового тисячоліття. Саме "компетенції" стали в сучасній методології освіти певним синонімом ще вчора беззаперечних "знань, умінь та навичок". Але чи відповідає термін "компетенція" всім тим нагальним потребам, що викликає системна кризова ситуація у світі перед особистістю? Чи не стануть закордонні "вади" "пороком для пророків"? Дані питання можуть розглядатися в площині будь-якої науки. Зрозуміло єдине: відповісти на нього не можна в короткостроковому часовому відрізку. Відповідь можна знайти тільки в майбутньому. Від науковців, педагогів, працівників державного управління в освіті залежить лише те, наскільки це майбутнє ми можемо наблизити.

Висновки. Отже, можна зробити висновки, що започаткування університетської освіти на території сучасної України має ті ж самі часові межі (250–300 років), що й у Європі. Цікавим є те, що найкращі студенти вищезгаданих навчальних закладів, як і всі інші європейські студенти, мали можливість навчатися і навчалися в декількох країнах, а відтак і в декількох університетах. Це свідчить про те, що відкритість і прозорість системи вищої освіти в Україні мають досить серйозні традиції. Ідея українського університету не може бути реалізована без підтримки державно управлінських структур усіх рівнів.

Напрямками подальших досліджень може бути розробка концепції сучасного університету як корпоративної структури, яка повинна стати за сучасних умов існування системи освіти основною ланкою гуманітарного розвитку держави.

Література

1. Берман Гарольд Дж. Западная традиция права: Эпоха формирования / Д. Г. Берман. – М. : 1994. – С. 137–139.
2. Ілюстрована енциклопедія історії України : в 3-х т. / авт. тексту О. Кучерук ; іл. та худож. оформ. Л. та С. Голембовських, С. Білостоцького. – Вид. перероблене, доповнене. – К. : Спалах, 2004. – Т. 1: (від найдавнішого часу до кінця XVIII ст.). – 216 с.
3. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К. : АртЕк, 1999. – 728 с.
4. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави / Г. Ситник // Вісник Національної академії державного управління при Президентові України. – 2004. – № 2. – С. 329–337.
5. Словарь иностранных слов. – 7-е изд., перераб. – М. : Русский язык, 1980. – 624 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Medvedev Igor, Pshenychna Ljubov. Public administration of the universities' development: theoretical and applied aspects.

The paper considers the idea of a modern university and its influence on education. The author dwells on the issues of developing recommendations for public sector management of higher education in the current global crisis. The attempt is made to analyse the impact of the Bologna process on universities structure.

Keywords: *philosophical-management aspect, state-management, realization, idea of university.*

УДК 130.2

Artur PASTUSZEK

ART – AESTHETIC AND CRITICAL POTENTIAL OF INNOVATIVENESS

The article presents point of view on the modern art as the field for innovations of the artists. The author critically describes main features of the modern art, investigates its background, analyse its main techniques and finds the place of "the new" in the art.

Keywords: *modern art, innovations, novelty, aesthetics.*

Problem statement. For the modern man *"the new"* has become intriguing not only because of expansive (and compulsive) character of cognition but also in the context of existing aesthetization processes. It is not known if the desire for *"the new"* originally contributed to the modification of aesthetic criteria, or aesthetic perspective prejudged of innovativeness charm – what is important is that the criterion of originality, apart from strengthening of creation of newer and newer class of objects dynamics, has led to distancing oneself towards something which is traditional and routine generating a critical potential of a discourse.

© Artur Pastuszek, 2012

It has also been noticed that the alluring *novelty* had started to oust a banal monument – growing dynamics of civilization changes caused that disproportion between the innovative and original and this which is the ordinary and stereotyped has increased. Faster and faster "getting old" of some objects, which the man is surrounded by, has become another phenomena which is symptomatic and assisting the chase for innovativeness. The time when they stay attractive is shorter and shorter – as a consequence they become redundant earlier. It happens before they stop being useful, before they become completely used and obsolete. In place of them there appear newer objects – not necessarily more original or unconventional – and therefore desired.

Previous research. The problem of modern art was highlighted in works of such scholars as Barthes R., Bauman Z., Bürger P., Douglas M., Clair J., Rancierre J., Welsch W., but still the issue of innovativeness and aesthetic in moder art was not studied enough so it needs further and more detailed review.

The main aim of the paper is to describe critically main features of the modern art, to investigate its background, to analyse its main techniques and to find the place of "the new" in the art.

Main body. Innovation polarizes therefore the area of things separating what is original from what is up-to-date and these objects which retain their value, functionality and attractiveness from those which independently of their physical features are becoming useless. In this way a part of objects receive the status of unnecessary surplus, waste – and so their story comes to an end.

As a result of such dynamic changes, satisfaction which was connected with possession of some class of objects has transformed into distress resulting from discovering of their status' instability – liquidity connected with not with using up but with the change of context in which they function. The pressure of innovation has therefore increased a discomfort of communion with these objects. This ambivalent character of redundant things has decided about inconvenience connected with using them.

However – which was pointed out by Mary Douglas in *Purity and Danger* – not always everything which is becoming ambiguous, as a result of dynamics and modification of use, must be repulsive or troublesome for us. The distress which is conventionally bound with such a situation may be replaced by some kind of aesthetic satisfaction, when related to not articulated forms [6, p. 78–79]. That kind of objects is found in the field of reflection of new art, which has therefore found another aesthetic niche.

Modern art seems to have a basis just on this which is ambiguous, arise from the experience of maladjustment, disorder or original discomfort.

And its interest in the subjects pushed aside at the margin of life may bear in itself, apart from aesthetic, also critical potential, because again it makes trouble for easily accepted polarization of the world. At the same time, art would confirm its innovative power – would arise from the same pressure of looking for *the new* (as unconventional and attractive), which profiles modern culture. However, it would not prejudge the status of objects, reaching for even those which have become outdated and redundant. As a consequence, this would be make it different from other forms of activity because such an attitude would not only oblige to constant redefining of objects' status but would also generate creativity and critical caution (alertness), reaching for the background of used requisites of modern culture.

Artist, creating a work of art out of useless things, may draw from this seemingly unattractive and barren part of the world, may bestow a form to something that has already lost it as a result of ordering strategies. She or he is able to extract new content out of what is redundant – in this way, he/she may make the object of reflection out of what has been marginalised. In this sense art is a critical activity. We can also formulate it, as Mary Douglas does, as a renewing of the system, restoring what is ordinary and unnecessary to the ritual as well as another change – through aesthetical frame – the status of objects *out of place* [1]. At the same time exposing of "consumed" objects, unnecessary, which only express instability and redundancy with their condition, and placing them again in the area of significant artefacts is becoming a creative activity.

However, such a reversal must be accompanied by a new set of artistic means. Hence, there is an increasing interest of modern artists in reaching for ready products, modifying the existing forms, using of casual materials, mixing any components, stratifying or combining, using the remnants, scraps and fragments. This *recycling* has become, however, not only introduction of redundant objects again in the space of culture but also polemic exhibition of instability and conventionality of their status. In general, artists using this arsenal of new means do not cover the original form of used objects leaving them legible, recognizable although they are the components of other structures giving a new meaning to them.

The sources of such artistic attitudes should be searched for in the area of avant-garde art. Its protest, aimed at the previous reception standards and therefore transforming critically a modernistic norm of not engaged creation and dominant artistic and aesthetic stereotypes, was the first of symptoms of a new situation. It concerned what was conventional and not attractive – to any canon. In this sense violation of traditional order has become an expression of

[1] One should remember that objects highly valued before, like literary texts, works of art or inventions status may also be entitled such a status.

protest against fossilized artistic conventions and also stability of social order and revealed mechanisms of power. It was also located in the frames of postulated broadening of freedom space.

At the same time the way in which artists perceive the surrounding world has changed. There has been stressed the diffusion of modern life and destabilization connected with it, liquefying which achieves the shape of late modern ambivalence. They have already demanded consolidating and synthesizing actions. It was originally thought that art may provide such consolidating strategy, that we can restore in its area the lost unity of existence even if it would be realized only in the area of imaginative performances. However, trust towards constructive power of artistic practices has disturbed the experience of cultural consequences of such unifying actions. After all, artistic transformation might also be perceived as violating of things' durability, liquefying of its status, depriving of unequivocal foundation.

Such strategy was meant to serve successive destruction of traditional image of art and existing reception habits. It has enabled the access to not only various ways of expression for the artists but also previously marginalized matter – mass produced goods, forgotten texts, deserted objects have made the work of art constructed with them a problem.

An earlier dominant tendency was, as Peter Bürger noticed, a desire to present the whole even if it was not directly available and one could only assume its existence on the basis of the revealed fragment. The fragment represented at the same time the wholeness – as if announcing it. An avant-garde artist longed for something different – uniting, compiling and collocating of extracts was leading him/his to such a reinterpretation in which one would not find a place for the wholeness and the meaning was associated with the part [4, p. 90]. To make such a reinterpretation, the very matter had to be treated by an avant-garde artist in a different way. Traditionally, the meaning was searched for in it – now the meaning has been implanted by composing, connecting or putting source neutral elements together.

Thereby, artistic universum has revealed fragmentation and dispersion along with exposed episodic character of existence. It refers to fine arts as well as literature or the culture of sound. In this way durability and stability, deeply rooted in modern discourses, have been displaced. Up till now durability of things surrounding the man has guaranteed constancy and stability of the world. Modern culture directed towards attractiveness of novelty and episodic character of presence has disturbed this apparent balance.

Such liquefying, destabilization and as a consequence confusion forced to look for new and more reliable tools of regulation in order to regain power over resistant matter of the world, re-ordering and capturing of the lost territory. It extorted the increase of inner mechanisms of control and

led to much clear pressure of ordering of life space, achieving a repressive character. At the same time technological development, appearance of new tools and common access to them have determined the quality of participation in culture.

Although these processes have largely been connected with the flow of information, they also influenced the change of art perception's model and significant transformation of modern artistic reality. Technological progress has also been correlated with artistic workshop and results in constituting of a new creative attitude as well as receiving one being a symptom of deeper changes in anthropological sphere. The ability to use new communication and processing devices has become indispensable in active participation in culture. It was to be accompanied by the knowledge concerning functioning of these devices and possibilities and ways of its use. Creative use of these new means has largely resolved to processing of the content, processing of available elements and also edition, which in artistic space means using of technical apparatus used to record, reproduction and distribution both of the pictures and words and sounds.

Art is undergoing a metamorphosis similar to that of a whole social space but all tensions, dilemmas, controversies in its area gain a special – as it is aesthetically framed – attitude. Simultaneously, it has to be noticed that the very way of perceiving of art has changed. For the activities described, the work of art's status has changed, as well as position of the artist and as a result of aesthetic and artistic modifications – the situation of the recipient.

The aesthetics of creative assimilation and processing, which has been constituted at a new position of both creator and preceptor required therefore a new look at the role of the artist and "consumer" of art. Changed, traditionally leading role of the creator and an author of the work of art, until now superior to a passive recipient, had to be redefined because of an active character of the latter. He/she has become an equal participant of culture and aesthetic reproduction. Mastering of new technologies and common access to them along with broadening of media repertoire have not only multiplied the potential of artists but also gave the recipients a possibility of active participation in culture, increasing their creative opportunities, allowing for a critical reference, their own comment and statement. Therefore in the range of competences of modern culture participant there are orientation and selection, the need of a critical approach to the received contents – creation, however, similarly to any cultural activity, has become an establishing of significant order. In this way evoking, referring or copying have been assimilated as tactics of appropriation and reorganization of this territory.

As I have already pointed out modern artistic strategies, which are largely based on processing, have been elaborated by modern authors. They were originally aimed against academic understanding of art. An avant-garde artist was more of an experimenter, constructor than an inspired creator, and his art, radical in form, was to perform important social tasks. The artist has elaborated a new form of unlimited work of art, based on a novelty which is abolishing and reinterpreting the canon, which was looking for its originality in reconstruction. This form was contrasted with modernistic and organic work of art which – as Peter Bürger noticed [4, p. 92] – camouflaged the source of creation trying to suggest some universal order with its totality.

The idea of unlimited work of art was a consequence of appearing of new avant-garde means of expression, inspired by science, civilization and technological progress. It helped to redirect the attention, exposing the elements which were ignored until now. Hence, using the fragment of the work of art already functioning in the artistic circle as a matter of new creation has been considered as original artistic strategy.

Nowadays, there is no indignation at realizations which base on borrowing and processing of elements extracted from the world of art, and compounded on the rule of assembling and compiling of a selected parts. They may originate from the area of so called high culture as well as from this degraded class of objects meaning "hollow", which constitute common things or redundant ones. Work of art created in such a way may have a revitalizing character – serve as a refreshment, reminder of old contents, themes, motifs, forms, styles, works.

One can use this strategy as a form of reinterpretation – then new qualities are created, previous forms gain new contexts, new arrangements which often take on rebellious character in relation to the original meaning. This recontextualization brings critical content which might be helpful to overcome the borders, leaving tradition and conventional way of thinking.

A radical form of such artistic practices is "provocative" reduction of source content – this way of processing in which the prototype, original undergoes its effacing. In this case not only aesthetic but also ethical or even formal and legal status of such realizations is becoming problematic.

However, modern culture has established such a model of life in which manipulating which demonstrates its creative power in assembling and constructing, has drawn our attention, in a tricky way, from pejorative meaning combined with this notion. What is more, its aesthetic dimension has received a common approval, confirming, at the same time, some social valorization. In this way operational sense hiding behind this notion has somehow reduced its psychological or also social and technical context – any political or ethical consequences have been reduced to pragmatic sphere of expected profits,

while manual aspect (dexterity, ability to use tools and efficiency) have neutralized suspicions of persuasion, misleading, indoctrination. Therefore, attractiveness of innovation has covered this ethical or political dimension.

Only deconstructing of original context of manipulation has started revealing critical potential of artistic manifestation. They were uncovered as manipulative procedures of cultural output's reproduction and phenomena serving dynamic multiplication and enriching of social life space. At the same time these technologically mediated artistic strategies have become an effective way of accustoming of hybrydic nature of cultural reality. They have enabled filtering and selecting of meanings.

This common manipulative tendency to construct and compose a new order, placing itself not only in the area of artistic practices, is also accompanied by decomposing, having a subversive potential, introducing the elements behind its context in the area of ordered form, and which is incoherent, incongruous disturbing the inner order. However, one can understand these attempts of destabilization also as a specific aesthetic test in which redundant, chaotic or accidental things are to make a recipient of refined modern art and literature sensitive again or to sublimate his/her taste. One can – as by Jean Clair [5, p. 32–33] – describe these practices as nearly homeopathic anaesthetic therapy, anesthetizing at what is unattractive, tasteless, or simply repulsive. Then, things which in social space would reveal the need of order by exposing incoherent redundant elements would correlate with aesthetic desire for attractiveness and satisfaction.

Art and literature would be in such a comfortable situation that their imaginative – or as by Jacques Rancière, "phantasmagoric" [7, p. 98–99] – power would enable to isolate the chosen fragments of reality and modify established hierarchies. However, it has nothing to do with illusiveness but rather a specific distance and aesthetic framing which is enabled by artistic practice, exposing at the same time and critically transforming reality. One can also, referring to Roland Barthes's suggestion [1, p. 12–13], appoint "two edges" for a modern work of art – the first one: learned, reproductive, reaching for the canon and the second one: rebellious, destructive and liquefied, abolishing any ready pattern.

Hence, such a work of art would be placed between indicated borders ("edges"), ensuring a pleasure of communing with them. However, the affirmative pleasure would be opposed to subversive delight, which would be placed not on the side of dialectics of repetition and rupture but opposing the old to *the new*, ousting of sentiment for past achievements and desire for an absolute innovativeness [2]. Therefore *the new* would be an escape from

[2] One can refer to the category jouissance, introduced by Jean Lacan, which originally described delight of erotic nature and which was spread to all satisfaction submitting to desire and allowing for

stereotype and repetitiveness of the language of power [1, p. 58–60], from the pleasure to repressed delight. As Barthes points out, repetitiveness deprives things from charm (magic) and that is why the power of delight is combined with *the novelty* and the rule of modification.

Yet, does any repetition annihilate magic aura shrouding originally the world of objects? However, on the other hand, all artistic strategies referring to assembling of the work of art out of *ready made* fragments, evoking past contexts, revealing hidden dependencies which resemble some magic practices. The same analogy is also pointed out by Jean Clair, when he notices the traces of original magic in compiling works of art out of remnants, scraps, *mana* which would serve to again submit resistant reality [5, p. 48–49]. In this way magic could help to recreate a pleasant thread linking the scattered world in one unit, as it would possess the power of synthesis.

Conclusions. Thus, *the new* does not necessarily possess this rebellious, abolishing character – it may be created also by the repetition of what is obsolete. Especially in the world which exhausts the potential of originality so fast, innovation may take on the form of evoking (repeating), recontextualization or "recalibrating" (change of perspective). These ways are the result of modern artistic practices which again made interesting both what had seemed banal up till now, and necessary what had been qualified as redundant, and satisfaction has been already found at the level of fragment leaving the ambition of a total approach.

References

1. Barthes R. Przyjemność tekstu / transl. A Lewańska / R.Barthes. – Warszawa : Wydawnictwo KR, 1997. – P. 12–60.
2. Bauman Z. Życie na przemiał / transl. T. Kunz / Z. Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2006.
3. Bauman Z. Płynna nowoczesność, transl. T. Kunz / Z. Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2006.
4. Bürger P. Teoria awangardy / transl. J. Kita-Huber / P. Bürger. – Kraków : TAiWPN Universitas, 2006. – P. 90–92.
5. Clair J. De Immundo / transl. M. Ochab / J. Clair. – Gdańsk : słowo / obraz terytoria, 2007. – P. 32–33.
6. Douglas M. Czystość i zmaza / transl. M. Bucholc / M. Douglas. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 2007. – P. 78–79.
7. Rancierre J. Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka / transl. J. Sowa ; J. Rancierre. – Kraków : Korporacja Ha!art, 2007. – P. 98–99.
8. Welsch W. Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki / transl. K. Guczalska / W. Welsch. – Kraków : TAiWPN Universitas, 2005.

Отримано 01.02.2012

individual not entangle in the space of the other , manifesting of me. Then jouissance would rather be a radical affirmation of individual. life in its imperfection. It would also be life's disturbance, emphasis of its incoherence, while pleasure constitutes the attempt of its synthetic remedial unification.

Анотація

Пастушек Артур. Мистецтво – естетичний і критичний потенціал інноваційності.

У статті презентується погляд на сучасне мистецтво як поле для інновацій митців. Автор критично описує головні риси сучасного мистецтва, досліджує передумови його виникнення, аналізує його головні прийоми та знаходить місце "нового" в мистецтві.

Ключові слова: *сучасне мистецтво, інновації, новинки, естетика.*

УДК 75.01:7.071.1

Сергій ПОБОЖІЙ

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЧОСТІ І. РЄПІНА

У статті аналізується полотно видатного художника І. Рєпіна "Запорожці" в контексті сміхової культури. Відзначається, що художньо-образна система цього твору відобразила еволюцію художника. Висувається гіпотеза, згідно з якою пояснюється творчість митця з психологічної точки зору.

Ключові слова: *І. Рєпін, живопис, психологія, сміх, культура.*

Постановка проблеми. У статті під лаконічною назвою "Рєпін" з нагоди кончини видатного художника історик мистецтва О. Бенуа відмічав в еміграції, що пройде якийсь час і творіння художника, "чудові у суто мистецькому відношенні", стануть і культурно-історичною пам'яткою того часу. Пройде час, продовжував О. Бенуа, "… коли Рєпін оживе, коли його знімуть з полиці й поглянуть на нього по-новому… Його знову відкриють як живописця, як художника" [1, с. 193]. Ці слова збулися. Відходячи від соціальної заангажованості, перестаючи вбачати у творчості Рєпіна тільки ідейну спрямованість його творів і розглядаючи їх у широкому культурному контексті, сучасне мистецтвознавство дедалі більше розкриває і висвітлює нові грані творчості видатного художника.

Аналіз актуальних досліджень. Однією з культурних подій в Україні першої половини 60-х рр. XX ст. слід вважати вихід монографії Ю. Бєлічка "Україна в творчості І. Ю. Рєпіна". На думку її автора, творчу біографію Рєпіна не можна вважати повною без висвітлення його зв'язків з Україною. Так само неповною є історія українського образотворчого мистецтва без урахування на неї впливів рєпінської творчості. Автор книги вперше зробив спробу систематизації творів митця на українську тематику, подаючи музейний опис творів.

Наприкінці XX ст. ми ніби дослухалися до слів О. Бенуа і зняли Рєпіна з полиці, поступово усуваючи хрестоматійний глянець з його

© Сергій Побожій, 2012

творів, вдивляючись у них по-новому, виявляючи досі непомітні аспекти творчої лабораторії митця. Так, наприклад, мистецтвознавець Г. Поспєлов співвідносить сюжети творів народовольського циклу Рєпіна з ситуаціями страсного євангельського фіналу, до якого безпосередньо зверталися, наприклад, І. Крамської і М. Ге [6, с. 144–183].

Російський дослідник Г. Ю. Стернін виявив у творчості Рєпіна християнське світовідчуття в зверненні до життя. Він відмічав, що інтерес художника до людини, яка знаходиться вже по той бік життя, став основою теми втілених ним людських драм [8, с. 8].

На новому сприйнятті в сучасній соціокультурній ситуації багато в чому дослідженої спадщини митця наголошує доктор мистецтвознавства Олександр Шило – автор книги "Загадки Рєпіна" (2004). Не втрачаючи хрестоматійного характеру, зазначає харківський дослідник на сторінках цього дослідження, вона, ця спадщина, актуалізується поновому [10, с. 3]. У нарисах, з яких складається ця книга, розглядаються маловивчені або зовсім не досліджені сторінки творчості Рєпіна. Вихід цього надзвичайно змістовного видання збагатив наші знання про художника та окреслив горизонти нових досліджень.

У монографії "Картина І. Ю. Рєпіна "Пушкін на березі Неви. 1835 р." (2002) О. Шило реконструює хід роботи над багатостраждальним полотном, над яким художник працював майже 30 років. На думку дослідника, слід не тільки відмічати різницю у творах Рєпіна, виконаних до і після рубежу 90-х рр. XIX ст., скільки говорити про формування "якісно нової поетики" [11]. Її становлення якраз і можна спостерігати у картині, присвяченій О. Пушкіну.

Розглядаючи твори живопису і графіки І. Рєпіна у монографії "Ілля Рєпін і Сумщина" (2009), автор намагався показати творчий доробок художника на широкому культурному тлі та в мистецькому контексті доби. Новизна дослідження полягає і в тому, що її автор запропонував розглянути творчий шлях І. Рєпіна з точки зору циклоїдної акцентуації К. Леонгарда [5, с. 13–17].

Деякі вчені пояснюють аспекти творчості митця, проводячи широкі культурні паралелі. Наприклад, згідно з версією одного сучасного дослідника, І. Рєпін міг написати "Запорожців" на противагу давньоєгипетському рельєфу XIV ст. до н.е. із зображенням плакальників, що видається, на наш погляд, сумнівним твердженням.

Метою дослідження є з'ясування психологічних аспектів творчості Рєпіна, виявлення на прикладі найбільш значущих творів закономірностей мистецького процесу художника.

Виклад основного матеріалу. Історія задуму і створення цього рєпінського шедевру, здається, добре відома й детально проаналізована мистецтвознавцями. За легендою, лист було написано в 1676 р. кошовим

отаманом Іваном Сірком "з усім кошем Запорозьким" у відповідь на ультиматум султана Османської імперії Мехмеда (Мухаммеда) IV. У цьому посланні, у досить сильних виразах давалася характеристика султанові, який закликав козаків прийняти мусульманство та перейти до нього на службу. Оригінал листа не зберігся, однак у 1870-х роках катеринославським етнографом-любителем Я. П. Новицьким була знайдена копія, зроблена у XVIII столітті. Він передав її відомому українському історику Д. І. Яворницькому, який одного разу зачитав її, як курйоз, своїм гостям, серед яких був, зокрема, І. Ю. Рєпін. Художник зацікавився сюжетом і почав першу серію етюдів. За іншою версією, перебуваючи влітку 1878 р. у підмосковному Абрамцеві, у маєтку промисловця і любителя мистецтв С. Мамонтова, художник почув розповідь про лист від професора консерваторії О. Рубця.

Першою реакцією на нього, безсумнівно, у будь-якій аудиторії звучав сміх. Цей перший відгук і став темою картини Рєпіна. Тоді ж з'явився і перший ескіз майбутньої картини, намальований олівцем (20,2×29,8), на якому автор помітив дату створення: 26 липня 1878 р. Але композиція цього ескізу ще була далекою від кінцевого варіанта. Чимало зайвих побутових деталей відволікають нашу увагу, але в цьому ескізі намітилися певні смислові вузли (постать писаря в центрі, кулісоподібність композиції), які в подальшому художник буде деталізувати та розробляти. Це потребує від художника майже десяти років праці. Але за цей час Рєпін написав шість багатофігурних творів, не рахуючи портретів, кожний з яких сприймався як значне явище в мистецькому житті тих часів.

Запорізькі козаки приваблювали Рєпіна потягом до свободи, піднесеним лицарського духу. Художнику вдалося створити справжній гімн великій Запорозькій вольниці, яку уособлювали козаки-герої на цьому полотні. Ідея картини виходила за межі показу "стихії знущання" та "фізіології сміху", "оргії хохоту" або "атласу сміху", як її називав І. Грабар. Історик мистецтва взагалі відносив твір не до жанру історичної картини, а до досвіду психофізіологічного аналізу. Такої ж думки дотримувався й О. Новицький, побачивши у картині лише психологічний етюд сміху. Проте пізніше І. Грабар змінив свою точку зору, зазначаючи, що тільки Рєпін зумів вичерпати тему сміху до кінця, на відміну від інших майстрів світового образотворчого мистецтва, у творчості яких ця тема займала певне місце (Рубенс, Хальс, Маковський, Прянішніков).

Картина Рєпіна "Запорожці" (1880–1891; полотно, олія, 203×358) зберігається у Державному Російському музеї (Санкт-Петербург), куди вона надійшла в 1897 р. з Ермітажу. Придбання в 1891 за 35 тисяч рублів картини царем Олександром III стало несподіванкою для художника:

“Про государя я й не помишляв. Я знав, що він не повинен був нею (картиною) цікавитися вже з принципу… І раптом…” [4, с. 60].

Деякі автори відносили картину Рєпіна до побутового жанру, пояснюючи це тим, що лист запорожців до турецького султана не є значним історичним фактом і не розкриває історичного процесу.

Грандіозний задум цього полотна не зміг оцінити належним чином і сучасник Рєпіна – історик мистецтва і художник О. Бенуа, який відзначав, що у картині наявне враження “грубого сміхотворного видовища” [3, с. 272]. Щоправда, він припускав у майбутньому зміну оцінок творчості Рєпіна. І вже в статті “Рєпін” (1930) О. Бенуа відмічав з приводу цієї картини, що вона захоплювала і підкоряла, тривожила суспільство, викликаючи у глядачів як захоплення, так і обурення.

“Сміхова” тема цікавила художника давно, вона наявна у полотні Рєпіна “Гопак” (1927, музей Атенеум, Хельсінки), але справжня знахідка мистецького образу втілилася лише в “Запорожцях”. Тема сміху знайшла відображення і в іншій картині Рєпіна (“Вечорниці”, 1881), яку він пише паралельно з “Запорожцями”. Але якщо у “Вечорницях” сміх виступає як ознака сучасного художникові села, то в другій картині він має гомеричну, легендарну природу. І в такому випадку сміх виступає як символ вільного життя Запорізької Січі.

Чому Рєпіна зацікавила ця тема з історії українського козацтва? На це запитання у мистецтвознавчій літературі є досить однозначна відповідь: почута розповідь про лист-відповідь запорожців турецькому султанові та бажання віднайти позитивного героя. Але то був, на нашу думку, лише зовнішній поштовх. А чи не було інших, більш глибинних причин на підсвідомому рівні? Спробуємо подивитися на цю проблему з точки зору розвитку творчості художника.

Рєпін починає свою роботу над картиною в липні 1878 року. До цього часу він працював над фундаментальними полотнами, що стали справжніми віхами його творчості: “Царівна Софія Олексіївна у Новодівочому монастирі у 1698 році” (1879), “Іван Грозний та син його Іван 16 листопада 1581 року” (1885). Якщо першу роботу він закінчує у цьому ж році, то над іншою продовжує ще працювати. Теми цих картин – це не ілюстрації до історичних подій і не тільки відтворення психологічного стану її героїв. Художник показує у цих творах тему вбивства та моральної відповідальності за скоєні злочини. І в першій, і в другій картині ми помічаємо тяжіння автора до підсилення тяжкого враження від подій, свідками яких ми, глядачі, є: повішений стрілець у вікні у “Царівні Софії” та потік крові в “Івані Грозному”.

Цілком слушним і продуктивним видається тлумачення цих робіт художника з точки зору психоаналізу З. Фрейда. Так, наприклад,

прихований зміст деяких творів Рєпіна (“Іван Грозний”) пояснюється деякими дослідниками втіленням у ньому так званого “комплексу Геракла”, що є підсвідомою ненавистю батька до сина – одного з похідних від “комплексу Едипа” [9, с. 119–125]. Психоаналітичний підхід сприяє, як це доводив З. Фрейд, розумінню досягнень великої людини. Згідно з концепцією австрійського вченого, психоаналіз виявляє нові взаємозв’язки в сплетіннях, шляхи від яких ведуть до переживань і праць художника.

Сучасники Рєпіна відзначали його надзвичайну ексцентричність, імпульсивність, неврівноваженість. Його оцінки людей, творів мистецтва іноді вражали своєю зміною – від цілковитого захоплення до повного їх заперечення. Показовим у цьому відношенні є стосунки художника з критиком В. Стасовим, а також і зміна в оцінці “Сикстинської мадонни” Рафаеля. Спочатку Рєпін сприймав мистецтво одного з титанів епохи Відродження розсудливим та сухим. Цьому великою мірою сприяло ставлення до творчості Рафаеля самого В. Стасова, чиї погляди суттєво вплинули на формування естетичного світосприйняття художника. І лише через деякий час Рєпін оцінив цей твір як “річ геніальну”.

Симптоматично, що І. Грабар серед основних рис рєпінської творчості відмічав відсутність уяви, жагу до показу експресії й складних людських діянь, рухів і помислів, головним чином з боку їхнього фізіологічного бачення. О. Жиркевич відмічав, що у творах Рєпіна, зокрема в портретах, все розраховано на ефект. Елементи твору – постановка фігури, поворот голови, аксесуари промовляють про те, що картина створена за програмою з єдиною метою – вразити глядача.

Певні проблеми у творчості Рєпіна О. Бенуа пояснював і тим, що художник не був інтелектуально зорієнтованим, як, наприклад, І. Крамською. Основною рисою рєпінської натури І. Грабар вважав перевагу дарування над інтелектом.

Надто емоційне ставлення Рєпіна до навколишнього світу виявлялося інколи в його ескападній поведінці. Дуже яскраво це спостерігається в листуванні художника, в якому виражене специфічне ставлення автора – до людей, міст, літератури, музики, мистецтва тощо.

Наявність зміни настрою, оцінок та чергування сюжетів у творах різного емоційного змісту могло бути обумовлено в Рєпіна психофізіологічними чинниками, притаманними гіпертимному типу темпераменту людини. На думку відомого психолога, німецького вченого Карла Леонгарда, одним із видів акцентуації темпераменту і характеру є емоційнолабільна (циклоїдна) акцентуація, для якої характерне чергування маніакальної та депресивної фази. Отже, вибір сюжетів творів Рєпіна можна пояснити знаходженням художника на якійсь із цих трьох фаз: маніакальній, депресивній або ж нейтральній.

Виходячи з цієї теорії, спробуємо проаналізувати творчий шлях художника, беручи насамперед за основу сюжетну основу його фундаментальних творів. Початок 70-х рр. XIX ст. збігається з початком творчої діяльності Рєпіна. При роботі над картиною "Воскресіння дочки Іаіра" (1871) Рєпін згадував про смерть сестри, що свідчило про перебування митця у депресивній фазі. До часу перебування художника у нейтральній фазі належать такі твори, як "Бурлаки на Волзі" (1873), "Садко" (1873–76); у депресивній фазі – "Цариця Софія" (1879).

Розквіт творчості Рєпіна припадає на 80-ті рр. XIX ст. Початок роботи над "Запорожцями" та написання "Вечорниць" (1881) означає перебування автора у маніакальній фазі. Час створення картини "Хресний хід у Курській губернії" (1881–1883) відносимо до нейтральної фази, а такі твори, як "Іван Грозний" (1885), "Микола Мирлікійський позбавляє від смертної кари трьох невинно засуджених" (1888), "Арешт пропагандиста" (1889) з'явилися в період, коли художник перебував у депресивній фазі.

Початок 90-х рр. XX ст. позначений закінченням роботи митця, який знаходився у маніакальній фазі, над картиною "Запорожці" (1880–1891). У кінці цього десятиліття Рєпін переходить у депресивну фазу, свідченням чого є поява картини "Дуель" (1896–1897).

Поява декількох варіантів "Запорожців" може бути обумовлена змінами у психології Рєпіна. Д. Сараб'янов, порівнюючи два варіанти "Запорожців" (другий був закінчений у кінці 1890-х рр.), відмічає поряд з логікою композиції, форми та кольору протилежні живописні підходи художника, які свідчили "…про живописну нестійкість Рєпіна в той самий період, коли майже всі передвижники переживали кризу" [7, с. 208].

Початок 1900-х рр. ознаменувався творчим підйомом Рєпіна, який знаходився у маніакальній фазі, та його роботою над картинами "Урочисте засідання Державної Ради" (1901–1903) й "Який простір!" (1903). У середині цього десятиліття з-під пензля митця з'являється мажорне за настроєм полотно "17 жовтня 1905 року". Цей період тривав майже до кінця десятиліття ("Чорноморська вольниця" (1908–1919). Будучи у депресивній фазі, Рєпін звертається до теми розп'яття, яку втілює у композиції "Голгофа" (1922–1925).

Отже, аналіз творчого шляху Рєпіна з точки зору циклоїдної акцентуації К. Леонгарда показує чергування спаду та підйому психофізіологічної активності в житті та творчості художника. Більш повну картину отримаємо, якщо з цієї точки зору проаналізуємо портрети, які займають вагоме місце у мистецькому доробку Рєпіна. У такому разі хронологічні межі знаходження художника у тій чи іншій фазі можуть бути звужені або розширені.

На противагу картинам з оптимістичною тематикою з'являються полотна песимістичного змісту, позначені тяжким психологізмом. Рєпін пише картини із зображенням надзвичайно важкої, можна сказати, рабської праці ("Бурлаки на Волзі" (1871); вбивства ("Іван Грозний" (1885); дуелі, можливо з фатальним кінцем ("Дуель" (1897); тяжкої хвороби і смерті через одинадцять днів після закінчення портретів – композитора М. Мусоргського (1881) та піаністки графині Луїзи Мерсі д'Аржанто (1890); арешту, а значить у перспективі й позбавлення волі у роботі "Арешт пропагандиста" (1880–1889); зображення ампутації ("Хірург Євген Васильович Павлов в операційній залі" (1888); сцени в морзі ("У препаровочній" (1881). Навіть на портреті акторки П. Стрепетової в ролі Єлизавети (1881) художник зображує майже знепритомлену людину.

У листі до Правління від 27 вересня 1887 р. Рєпін серед мотивів, що спонукали його вихід з Товариства пересувних художніх виставок указував розбіжність у поглядах з товаришами-художниками, неприємні хвилювання, які шкідливо впливали на організм художника. Чи не звідси така ескападна поведінка Рєпіна, що виявлялася у вегетаріанстві (знамениті супи з сіна), відмова від прислуги (не менш знаменитий круглий стіл з ящиками для брудного посуду), сон при відкритих вікнах?

Зміна погляду на світ та емоційного сприйняття картини світу могла суттєво впливати і на вибір тем майбутніх картин художника. Ідея "Запорожців" надавала можливості Рєпіну через ідею волелюбності українського козацтва в надмірно емоційній формі передати і своє ставлення до сучасності. "Запорожці" – це і антитеза його попередніх, вище згаданих творів, позначених тяжким психологічним депресивним станом героїв полотен. "Очищення" сміхом потребувала душа художника і почута в Абрамцево тема відразу прийшлася до душі.

Не слід забувати й того, що Рєпіну як вихідцю з України, в творчості якого українська тематика займає дуже вагому частку його спадщини (окрім "Запорожців" – "Вечорниці", "Гайдамака", "Чорноморська вольниця", "Гопак", "Етюд академічної натурниці", "Портрет І. С. Тургенєва", портрети С. Любицької, М. Мурашка, С. Тарновської, Т. Шевченка, Д. Багалія, чотири ескізи проекту пам'ятника Шевченкові у Києві, ілюстрації до книги Д. Яворницького "Запоріжжя в залишках старовини і переказах народу", до творів М. Гоголя "Тарас Бульба" і "Сорочинський ярмарок", зокрема "Солоха і дяк", та ін.) подібна тема була близькою й з погляду національно-культурного підходу.

Ну, а щодо сміху, то його в усі часи люди сприймали як один із виявів суто людської натури. Історія сміху, можливо, починається тоді, коли з'являється розумна людина.

Меншою мірою можна говорити про сміхову тему в галузі образотворчого мистецтва. Якщо, наприклад, у давньогрецькій літературі зустрінемо достатню кількість комедій, то в скульптурі та живопису сміхові сюжети відсутні. Сміх змінює риси обличчя, надаючи йому іноді не дуже привабливого вигляду. Отже, це був небажаний сюжет в образотворчому мистецтві, а канони краси не дозволяли розробляти давньогрецьким митцям цю тему.

Історія світового мистецтва надає нам приклади трактування теми сміху найчастіше в побутовому жанрі, наприклад, у голландському живописі XVII ст. Найбільшого розвитку втілення сміху набуває у сатиричній графіці та карикатурі. Як правило, "серйозні" види мистецтва стояли осторонь цієї проблеми, вважаючи її не головною у відображенні тих чи інших рис епохи. Практично не торкнувся сміх портретного живопису за зрозумілих причин – неможливості позування моделі в такому стані. Лише в портреті княгині З. Юсупової (1900–1902) В. Сєров прагнув передати її сміх.

Винятком у цьому плані може бути творчість Франса Хальса (1580–1666) – одного з видатних портретистів XVII ст. Ціла низка його творів, в яких персонажі неначе вихоплені з дійсності, свідчить про блискуче вміння митця яскраво виразити емоційну характеристику героїв картини. Завдяки живописній техніці Ф. Хальс зумів широкими мазками передати навіть миттєві рухи моделі. Ці прийоми означали рішучий розрив з попередньою традицією, коли на зміну ремісництву приходить артистична виразність, якій під силу зображення майже всіх відтінків людських емоцій, у тому числі й сміху. Значна кількість портретованих осіб на полотнах Хальса посміхаються або сміються ("Хлопчик з глечиком", "Веселий горілчаний брат", "Циганка").

Ці та інші портрети позначені рисами сміливого новаторства на ранньому етапі розвитку голландського живопису. На полотнах інших голландських художників також зустрічаються персонажі, які знаходяться в такому піднесеному стані (Хальс Д. "Веселе товариство у таверні", Дюк Я. "Веселе товариство"). Заслуговує на увагу й те, що під час подорожі Рєпіна разом із В. Стасовим у 1883 р., у Гарлемському музеї художника найбільше вразили полотна саме Франса Хальса.

В історії світового мистецтва є ще одна робота, в якій її автор – ідеолог передвижництва І. Крамської за допомогою сміху мав на меті розкрити зміст картини "Регіт" ("Радуйся, царю іудейський!", 1877–1882). Художник звернувся до євангельського сюжету для того, щоб якнайповніше виразити тему морального подвигу сучасної людини в боротьбі з суспільною несправедливістю та злом. Порівняно з його більш ранньою композицією також євангельського змісту ("Христос у пустелі", 1872) ця робота І. Крамського явно їй поступається.

Історики мистецтва майже одноголосно вважають "Регіт" невдалим твором навіть без урахування того, що він залишився незакінченим. Серед огріхів картини вказується на її еклектичність та проблему опанування багатофігурної композиції. Причину подібного провалу, зазначає Д. Сараб'янов, слід шукати у тому, що митець уже не міг виразити "ієрогліфічні" завдання на зламі 70–80-х рр. XIX ст. так, як він це міг зробити, наприклад, у полотні "Христос у пустелі". Якщо ж залишити аналіз змісту і подивитися на картину щодо відображення сміху, то переконаємося, що і з цим завданням художник не зміг впоратися. Лише декілька осіб на першому плані виявляються такими, що дійсно сміються. Особливо виділяється персонаж з бородою та шоломом на голові, який у приступі сміху нахилився вперед. Обличчя ж більшості людей на цьому полотні скоріше схожі на маски. Яку оцінку надав цьому твору Рєпін? У листі до П. Третьякова від 4 травня 1887 р. він дає таку характеристику: "грандіозна річ!", відмічаючи новизну композиції, правду та історичність.

Отже, "Запорожці" Рєпіна в цьому відношенні – твір новаторський. Десять років віддаляють композиції Рєпіна на біблійні сюжети ("Побиття первістків єгипетських" (1869), "Іов та його друзі" (1869) від "Запорожців", але як змінилося розуміння організації простору картини! У цьому масштабному полотні художникові вдалося показати сміх у вигляді ідеї, поєднуючи його з портретною характеристикою. Рєпін ніби співвідносить "Запорожців" з народною сміховою культурою Середньовіччя, яка в ті часи була виведена поза межі офіційної культури.

Сміх у цій картині стає найвищим виразником не ідеології життя, а вільної свідомості народу, уособленням якого є запорозькі козаки. Сміхова народна практика, використовуючи термінологію М. Бахтіна, постає у "Запорожцях" у вигляді карнавального дійства. Це підтверджує і сам "застільний" характер сюжету картини, що передбачає вживання міцних і дотепних слів, жаргону, анекдотів тощо. Власне, художник зображує реакцію на слова, які у своїх комбінаціях пародіюють звернення турецького султана до козаків, з яскраво наявним раблезіанським "матеріально-тілесним низом".

На відміну від літературного твору, який присутній де-факто на картині у вигляді листа, художник не має можливості дати глядачеві "почути" весь мовний лексикон, який звучить з вуст героїв картини. Але їх очевидна реакція не залишає сумнівів у їхньому емоційному забарвленні. Завдяки цьому ми відчуваємо атмосферу цього "площадного" дійства.

Заслугою художника у всіх відношеннях слід вважати те, що він не знижує образи козаків до рівня відвертого цинізму, використовуючи "площадні" елементи. Відверто знижуюча відповідь запорозьких

козаків, православних християн, представникові мусульманського світу викликає у них і відчуття того провіденціалізму. Сміх у даному випадку виступає і як захисна реакція на майбутні події, в яких деякі з цих козаків не повернуться на рідну землю. Такі змістові пласти проявляються у картині Рєпіна, актуалізуючи зміст, збагачуючи її, виводячи з кола хрестоматійного тлумачення цього твору.

Вперше "Запорожці" з'явилися перед публікою на персональній виставці Рєпіна. У листі до П. Третьякова від 9 листопада 1891 р. художник повідомляє про те, що виставка його творів буде проходити одночасно з виставкою художника-пейзажиста І. Шишкіна в Академії мистецтв, у кінці листопада.

Це була центральна робота на виставці. Крім "Запорожців", Рєпін показав тридцять один етюд до цієї картини. Критика виставлених робіт митця і, зокрема, "Запорожців", була спрямована на реалістичний метод художника взагалі, який ніби вимагав від нього копіювання дійсності, а не її одухотворення. Художник був задоволений "Запорожцями", вважаючи, що він зміг довести свою картину до повної гармонії, відзначаючи в ній цільність загальної композиції, повну гармонію сцени.

У листі до редактора і видавця газети "Новое время" О. Суворіна він пише про те задоволення, яке він отримав від свого творіння. Картину високо оцінили критик В. Стасов і художник-педагог П. Чистяков. Проте існували й інші думки. Наприклад, учень Рєпіна В. Сєров у листі до І. Остроухова від 1 грудня 1888 р. дав їй таку стриману оцінку: "не особливо", а мистецький критик С. Маковський вбачав у цій картині сумнівні мистецькі якості. У 1895 р. за цю картину художник отримав на міжнародних виставках у Мюнхені та Будапешті золоті медалі. Картину "Запорожці" придбав, як уже зазначалося, імператор Олександр ІІІ у 1891 р. для Російського музею у Санкт-Петербурзі.

Звернення Рєпіна до цього епізоду з історії Запорізької Січі пояснювалося у радянському мистецтвознавстві також не простим збігом обставин (почута розповідь в Абрамцево), а бажанням митця знайти у житті позитивного героя. Деякі дослідники довоєнного часу вбачали у "Запорожцях" "сліди ідеалізації козацької вольниці" (Ілля Рєпін / Автор тексту Л. Гутман. – [К.], 1938. – С. 49).

"Запорожці" – третя значна історична композиція у творчому доробку художника. До цього часу він написав "Царівну Софію" (1879), "Івана Грозного та сина його Івана" (1885). На відміну від попередніх полотен, "Запорожці" – картина більш демократичного напрямку, головним героєм якої є народ. У цьому аспекті тема картини наближається до полотен історичного характеру В. Сурикова. Але, поступаючись останньому рівнем історичного мислення, Рєпін компенсує це надзвичайно глибокою психологічною характеристикою героїв, композиційною

майстерністю. Написання "Запорожців" означало для художника віднайдення позитивного героя в народній темі. І така тема знайшла втілення на цьому полотні. Незважаючи на довголітню виснажливу працю над ним, Рєпіну ця тема була близькою у ментальному, історичному та побутовому відношенні.

Висновки. Криза на зламі 80–90-х рр. XIX ст. торкнулася й Рєпіна, але він зміг уникнути більш тяжких наслідків, знаходячи своїх героїв не в побутовому жанрі, а в історичній картині. "Запорожці" вписалися у те коло завдань, серед яких знаходилося мистецтво сучасників Рєпіна: М. Ге, І. Крамського, В. Пєрова, В. Полєнова, В. Сурикова, В. Ярошенка, які вбачали у своїх творах міру соціальної відповідальності за те, що відбувалося в суспільстві.

Підвищений інтерес Рєпіна до історичної тематики в середині 80-х рр. XIX ст. відбивав і глибинні тенденції, наявні в мистецтві російських та українських художників, та які були пов'язані з пріоритетом саме цього жанру в ті часи, коли побутовий жанр почав занепадати. Зміна орієнтирів торкнулася і Рєпіна, але, як свідчать "Запорожці", він зміг створити таку композицію, тема та ідея якої показували нові можливості у підході сюжету з історичною основою.

Творчість художника була обумовлена психофізіологічними чинниками, притаманними гіпертимному типу темпераменту людини.

Значний шлях, пройдений Рєпіним від задуму, першого ескізу до картини співвідноситься зі словами Е. Делакруа, записаними французьким художником у щоденнику 1 березня 1859 р. У них ідеться про те, що написати картину від начерку до закінченого стану – це одночасно і наука, і мистецтво, і щоб проявити їх, потрібні справжнє уміння й великий досвід.

Література

1. Александр Бенуа размышляет… / подготовка издания, вст. ст. и коммент. И. С. Зильберштейна и А. Н. Савинова. – М. : Советский художник, 1968. – 752 с.
2. Бєлічко Ю. В. Україна в творчості І. Ю. Рєпіна / Ю. В. Бєлічко. – К. : Мистецтво, 1963. – 125 с.
3. Бенуа А. История русской живописи в XIX веке / А. Бенуа. – М. : Республика, 1999. – 448 с.
4. Новое о Репине. Статьи и письма художника. Воспоминания учеников и друзей. Публикации / ред.-сост. И. А. Бродский, В. Н. Москвинов. – [Л.] : Художник РСФСР, [1968]. – 436 с.
5. Побожій С. І. Ілля Рєпін і Сумщина / С. І. Побожій. – Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2009. – 107 с.
6. Поспелов Г. Г. Русское искусство XIX века. Вопросы понимания времени / Г. Г. Поспелов. – М. : Искусство, 1997. – 287 с.
7. Сарабьянов Д. В. История русского искусства второй половины XIX века : курс лекций / Д. В. Сарабьянов. – М. : Изд-во МГУ. – 384 с.

8. Стернин Г. Ю. Христианское и “языческое” в творчестве Репина / Г. Ю. Стернин // Тезисы докладов и сообщений на конференции “Духовный мир России в творчестве И. Е. Репина” к 150-летию со дня рождения художника / Государственная Третьяковская галерея. – М., 1994. – С. 7–9.
9. Хаустов В. П. Психоаналітичне розуміння генезису деяких творів І. Ю. Рєпіна / В. П. Хаустов // Науково-теоретичні здобутки Слобідської України : філософія, релігія, культура : зб. наук. ст. за матер. конф. – Х., 2000.
10. Шило А. В. Загадки Репина. Очерки о творческой лаборатории художника / А. В. Шило. – Харьков : Новое слово, 2004. – 278 с.
11. Шило А. В. Картина И. Е. Репина “Пушкин на набережной Невы. 1835 г.” / А. В. Шило. – Харьков : Око, 2002. – 152 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Pobozhii Sergii. Psychological Peculiarities of I. Repin’s Creative Activity.

The canvas of the outstanding painter I. Repin “Zaporozshtsi” is analyzed in the context of humor culture. It is noticed, that the imagerial system of this piece of art reflected the painter’s evolution. A hypothesis explaining the creative activity of the artist from the psychological point of view is proposed.

Keywords: *I. Repin, painting, psychology, humor, culture.*

УДК 378:001.895

Юрий ПУШКАРЁВ, Ольга ЛАТУХА, Елена ПУШКАРЁВА

ИННОВАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНЫХ СИСТЕМ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В статье проведен анализ проблем инновационного развития социальных систем высшей школы, складывающихся в условиях формирования современного информационного и глобального общества.

Ключевые слова: *инновационное развитие, социальные системы, высшая школа, современное информационное общество, глобализация.*

Постановка проблемы. Инновационное развитие общества на основе интеграции современных социальных систем образования и науки в целом – это общенациональная стратегическая задача. Также отметим, что проблемы и противоречия современного развития социальных систем образования и науки в высшей школе социально обусловлены объективными процессами, происходящими в новых условиях развития глобальных проблем и становления информационного общества. Тем не менее необходимость современной интеграции социальных систем образования и науки определяется, с одной стороны, объективными социальными процессами, происходящими в глобальном мире, а с другой – внутренним несоответствием друг другу уровней развития

© Юрий Пушкарёв, Ольга Латуха, Елена Пушкарёва, 2012

этих социальных систем (что особенно ярко прослеживается в противоречиях развития современного вуза).

В статье предполагается осуществление такой **цели**: проанализировать состояние проблемы инновационного развития социальных систем высшей школы, выявить ее основные ключевые компоненты, складывающиеся в условиях формирования современного информационного и глобального общества.

Анализ актуальных исследований. Перспектива развития современной образовательно-научной сферы является одной из приоритетных тем для осмысления и обсуждения в научном сообществе (Я. М. Нейматов, Н. Д. Никандров, В. А. Садовничий; Я. С. Турбовской и мн. др.) в связи со спецификой и характером современной исторической ситуации. Формирование общей концепции в определенной степени было предвосхищено работами, содержащими идеи и исследовательские результаты, относящиеся к раскрытию современной специфики развития образовательной и научной систем: *исследование глобализационных процессов и их влияние на функционирование современного общества* в работах В. П. Казначеева, А. Д. Московченко и др.; исследование *кризисных особенностей современной системы высшего образования* в работах Е. В. Бондаревской, А. М. Гендина, В. И. Кудашова, Ф. Г. Кумбса, Ф. Майора, В. Н. Филиппова и др.; *аксиологический и гуманитарный аспекты кризиса* в работах А. С. Запесоцкого, В. А. Мейдера и др.; *содержательно-методологический, когнитивный аспекты* в работах В. А. Дмитриенко, Н. А. Князева, Б. О. Майера и др.

Изложение основного материала. Образование и наука в современных условиях, развиваясь самостоятельно и независимо друг от друга, становятся все менее самодостаточными и дееспособными. Сегодня в системах науки и образования существуют серьезные проблемы, которые включают тенденции значительного снижения: должной фундаментализации образования – научной обоснованности положений теории образования; гуманизации и экологизации образования и науки в современных условиях развития общества.

Современная проблемная ситуация, которая сложилась в сферах науки и образования, проявляется в следующих основных противоречиях:

- несоответствии теоретико-методологического содержания образования уровню развития современного научного знания;
- в отсутствии теоретической фундаментальной концепции развития современного отечественного образования в России;
- в отсутствии научной теоретико-методологической обоснованности инновационных образовательных технологий;
- в отрицании философии образования в качестве самостоятельной фундаментальной теории и направления развития науки.

Сегодня очевидно, что без более тесного сотрудничества, без совместного интеграционного развития социальных систем образования и науки данных задач не решить. И подобное интегративное взаимодействие должно складываться не как искусственное объединение (а именно такое объединение мы наблюдаем в большинстве провозглашенных в современной высшей школе интеграций), а должно быть нацелено на конкретный результат эффективного взаимодействия. Данные социальные системы в новых социальных условиях должны составлять синтез, предполагающий последовательную реализацию комплекса интеграционных проектов и программ.

Основное содержание интегративного взаимодействия современных систем образования и науки заключается в развертывании их интеграции как процесса и как результата. С точки зрения диалектического подхода интеграция науки и образования представляет собой процесс разрешения социальных противоречий, направленный на достижение единых целей, сопровождаемый взаимным отражением свойств и особенностей объектов интеграции. Интеграция образования и науки также представляет собой репрезентативную форму организационных структур образования и науки, в результате которой формируются новые методы, дисциплины, подходы, оказывающие влияние на функционирование науки в образовании и образования в науке.

Специфика инновационного развития высшей школы на основе интегративного взаимодействия современных систем образования и науки как сложного процесса на практике определяется совокупностью экономического, структурно-организационного, социально-правового и глобализационного аспектов.

Экономический аспект инновационного развития означает решение проблемы аккумуляции ресурсов научно-образовательной системы высшей школы для обеспечения инновационного экономического развития страны и создания экономики знаний. Изменения общественных отношений в сторону развития частной собственности на средства производства, рыночных механизмов развития экономики в современном обществе повлекли кардинальные изменения в системах образования и науки, где и наука, и образование также активно вовлекаются в экономические процессы, что в итоге влечет за собой снижение уровня качества формируемых научно-образовательных знаний и во многом нивелирование традиционных научно-образовательных ценностей.

Структурно-организационный аспект инновационного развития высшей школы предполагает создание научно-образовательных комплексов, способных действовать результативно и успешно решать как исследовательские, так и образовательные задачи, а также характеризует

объединение кадровых потенциалов науки и образования в вузе и обусловленный этим рост качественных параметров их кадровой составляющей. Особо необходимо создание и развитие исследовательских университетов, как фундаментальной базы инновационного развития высшей школы: лучших специалистов готовят там, где обеспечивается тесная взаимосвязь учебного процесса с научно-исследовательской и опытно-конструкторской работой, где существует возможность включиться в деятельность ведущих научных коллективов, проникнуться атмосферой научного поиска, принять участие в разработке крупных проектов. Фундаментальные научные достижения, крупные технические решения, новейшие технологии и разработки, оригинальные инновационные проекты появляются, как правило, в тех исследовательских организациях, где гармонично сочетается опыт старшего поколения с нестандартным подходом к делу молодых.

Социально-правовой аспект инновационного развития высшей школы напрямую связан с разработкой и реализацией единой научно-образовательной политики, с созданием законодательной базы интегративного развития социальных систем науки и образования в вузе, исходя из программно-целевого подхода к управлению развитием научно-образовательной сферы.

Глобализационный аспект инновационного развития высшей школы означает формирование единого научно-образовательного пространства, в котором необходимо найти место для реализации национальных особенностей научных и образовательных систем. В этом направлении непременно возникают вопросы безопасности образования в современных условиях глобализма, интернационализации и глобализации научно-образовательной сферы. Особо необходима научная теоретическая разработка проблем инновационного развития высшей школы на основе интеграции науки и образования. Преодоление кризиса в системах образования и науки связано с совершенно новым этапом в осмыслении единства науки, образования и философии. Кризис образования возникает тогда, когда происходит рассогласование между активно развивающейся, совершенствующейся наукой и отстающим от нее по содержанию образованием в условиях развития информационного общества.

Интеграционные процессы остаются ведущей тенденцией в развитии современной науки, одним из важнейших факторов, обеспечивающих научно-технический прогресс. В такой ситуации функционирование образования вне контекста науки невозможно. От того, насколько глубоко раскрыты теоретические основы процессов интеграции, зависит эффективность и оперативность решения научно-технических и

социальных актуальных проблем современности. Именно поэтому требуется философский анализ современной специфики процессов инновационного развития на основе интеграции образования и науки в такой же степени, как и практическая реализация комплекса интеграционных проектов.

Принципиальные положения, определяющие государственную политику в сфере высшего образования в России, были сформулированы на заседаниях Госсовета. В условиях становления экономики, основанной на знаниях, необходимо обеспечить укрепление и развитие российской высшей школы и как ведущего звена системы профессионального образования, определяющего ее качественный уровень, и как важнейшей сферы подготовки специалистов, выполнения научных исследований и разработок, определяющих кадровый и технологический уровень народного хозяйства. На основе практического решения этой задачи должно быть обеспечено освоение и опережающее развитие новых направлений подготовки кадров и выполнения научных исследований, отвечающих перспективным тенденциям научно-технологического прогресса, роста производительных сил страны. Главное внимание необходимо уделить укреплению ведущих вузов, созданию на их основе федеральных научно-образовательных центров, реализующих общенациональные задачи.

В научной литературе особо отмечается перспективность развития такой организационной формы, органично соединяющей фундаментальную науку и высшее образование, как исследовательские университеты, необходимость в этой связи изучения и освоения опыта отечественных вузов (Московский физико-технический институт, Томский государственный политехнический университет, Новосибирский государственный университет), обладающих признаками исследовательского университета. По мнению многих, вершиной современной образовательной системы являются именно исследовательские университеты, в которых высококачественное образование обеспечивается путем взаимодействия и взаимопроникновения образовательной деятельности и науки. Функции классического университета – производство, накопление, сохранение и распространение знаний. Суть классического (исследовательского) университета – интеграция учебного процесса и фундаментальных исследований – системно впервые была сформирована В. Гумбольдтом в конце XIX века. Подчеркнем, что производство знаний (то есть научная деятельность) является одной из важнейших функций университета и обеспечивает в интеграции с учебным процессом не только подготовку будущих ученых, но и вообще творческих

специалистов, способных ко всем сложным явлениям и процессам действительности относиться с позиций исследователя.

Научно-исследовательские институты и университеты – учреждения, созданные специально для организации и проведения научных исследований и разработок. Определяющим видом деятельности научно-исследовательского университета является наука – особый вид познавательной деятельности, нацеленный на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире [7, с. 23–24]. Понятие "институт" применительно к научному учреждению впервые было использовано в 1795 г. для названия Института Франции. НИИ в современном понимании стали возникать лишь на рубеже XIX–XX вв. В связи с необходимостью новых организационных форм исследовательской работы, обусловленных процессами дифференциации и интеграции науки, появлением научных проблем, решение которых требовало коллективного труда учёных разных специальностей. Первые НИИ ставили своей целью разработку фундаментальных проблем естествознания, например, организованный в Париже институт Пастера (1888) и Радиевый институт П. Кюри (1909).

С начала XX в. создавались различные НИИ (с частичным участием государства в финансировании и управлении), решавшие, наряду с теоретическими задачами, важные проблемы техники, сельского хозяйства, здравоохранения. В рамках НИИ стали возможными углублённая специализация исследователей, сотрудничество учёных, занятых в различных отраслях конкретной науки. Эти преимущества сделали к середине XX в. учреждения типа НИИ преобладающей формой организации научной работы. В ходе научно-технической революции стали возникать НИИ нового типа, в которых работает небольшой коллектив высококвалифицированных экспертов, а для выполнения конкретных исследований привлекаются на основе контрактов и договоров внештатные специалисты. Возрастание сложности и комплексности научных работ привело к кооперации научных сил в рамках международных НИИ и научных центров, как, например, Объединенный институт ядерных исследований в Дубне. Таким образом, НИИ возникли вследствие необходимости организационных форм исследовательской работы, научные процессы которой нужно было то объединять, то разделять. Из-за появления научных проблем стал необходимым коллективный труд учёных разных специальностей. На протяжении всего времени НИИ модернизируются и всё больше привлекают к себе внимание. В России НИИ заслужили признание благодаря отечественным учёным и их работам.

НИИ базируются на исследовательской работе. Исследования могут быть фундаментальными и прикладными. Фундаментальные исследования направлены на усиление интеллектуального потенциала общества путём получения нового знания и его использования в общем образовании и подготовке специалистов практически всех современных профессий. Ни одна форма организации человеческого опыта не может заменить в этой функции науку, выступающую как существенная составляющая культуры.

Прикладные исследования направлены на интеллектуальное обеспечение инновационного процесса как основы социально-экономического развития цивилизации. Знания, получаемые в прикладных исследованиях, ориентированы на непосредственное использование в других областях деятельности. Фундаментальные и прикладные исследования являются двумя формами осуществления науки как профессии, характеризующейся единой системой подготовки специалистов и единым массивом базового знания. Различия в организации знания в этих типах исследования не создают принципиальных препятствий для взаимного интеллектуального обогащения обеих исследовательских сфер [7, с. 281–282].

Как отмечает в своем исследовании В. А. Журавлёв [1], в соответствии с концепцией научно-технической политики Российской Федерации проводится интеграция научно-исследовательских институтов с крупными вузами, промышленными предприятиями. Созданы федеральные научные центры. Одновременно в развитых странах наиболее крупные университеты в кооперации с исследовательскими институтами преобразуются в так называемые исследовательские университеты. Исследовательские университеты имеют наиболее прочные связи с промышленностью. Они активно участвуют, преимущественно на коммерческой основе, в дополнительном послевузовском образовании, предлагают многоуровневые программы повышения квалификации и переподготовки. Университеты имеют возможность реализации разнообразных программ, основывающихся на междисциплинарном подходе. Таким образом, современный научно-исследовательский университет призван совмещать и согласовывать научную работу и образовательную.

Вокруг университетов создаются исследовательские парки. Они представляют собой объединенную вокруг научного центра (исследовательского университета) научно-производственную, учебную и социально-культурную зону обеспечения непрерывного инновационного цикла. Суть концепции исследовательского парка состоит в создании особой инфраструктуры, обеспечивающей связь исследовательского центра и бизнеса, порождающей и поддерживающей на стартовом этапе

малые высокотехнологичные предприятия [1]. Сердцевиной парка служит инновационный “бизнес-инкубатор”, в котором ученый после тщательной экспертизы своей разработки получает возможность льготной аренды помещений и оборудования, деловых консультаций, финансовой, информационной и организационной поддержки.

Итак, исследовательский университет становится важнейшим фактором технологического и экономического развития региона. Традиционные функции университета (подготовка специалистов и фундаментальные исследования) дополняются его активной деятельностью по внедрению новых технологий в экономике государства. Основные характерные черты научно-исследовательского университета заключаются в следующем: тесная интеграция обучения и исследования на всех ступенях образовательного процесса; высокая доля обучающихся по программам магистров, кандидатов и докторов наук и меньшая доля студентов первой ступени обучения; большое количество специальных программ послевузовской подготовки; проведение крупных фундаментальных исследований, финансируемых преимущественно из бюджета и различных фондов на некоммерческой основе; тесная связь с бизнесом и хорошо поставленная коммерциализация результатов научных исследований, осуществляемая в исследовательских парках.

Нужно сказать, что современные исследовательские университеты обладают большим потенциалом и спектром воздействий на социальную практику, идя по пути развития открытой модели взаимодействия и сотрудничества со всеми общественными институтами.

В современном мире в связи с изменением роли знания и понимания компетентности специалиста, расширением доступности высшего образования неизбежно возрастают требования к обеспечению его качества. При этом перед образованием стоит важная задача обеспечения опережающей подготовки преподавательского состава по отношению к подготовке обучаемых ими будущих специалистов. Как известно, система образования обладает важнейшей функцией – обеспечить воспроизводство общества с помощью трансляции опыта и знаний, ценностей и норм культуры от поколения к поколению. Новые социальные реалии предъявляют новые требования к воспитанию специалиста вуза. Знать – недостаточно, нужны новые качества личности для успеха (успеха и личности, и социума). Как правило, творческое отношение к делу и самоотдача в деле воспитывают у молодого человека здоровое честолюбие, “здоровый командный дух”.

С практической точки зрения большой интерес представляет качество высшего образования. Согласно стандартам ИСО (ISO) серии 9000, под качеством следует понимать степень соответствия свойств какого-то объекта (продукта, услуги, процесса) некоторым требованиям (нормам,

стандартам). При этом следует учитывать, что к определению качества высшего образования необходим многосторонний подход.

Во-первых, перед высшим образованием ставятся определенные цели, как внешние, так и внутренние. Для получения действительно качественного образования должно быть обеспечено качество самих требований (целей, стандартов и норм).

Во-вторых, необходимы качественные ресурсы – образовательные программы, кадровый потенциал, контингент абитуриентов, материально-техническое обеспечение, финансы и т.д.

В-третьих, важную роль играет качество образовательных процессов (научная и учебная деятельность, управление, образовательные технологии и т.д.), непосредственно реализующих подготовку специалистов.

И наконец, еще одним элементом качества образования является качество результатов деятельности вуза (текущие и итоговые результаты обучения студентов, характеристики карьерного роста выпускников и т.д.).

Все составляющие качества высшего образования достаточно важны, взаимосвязаны друг с другом и должны рассматриваться совместно. Но, как правило, говоря о качестве высшего образования, чаще имеют в виду качество результатов образовательной деятельности вуза, а все остальное рассматривается как необходимые условия получения этих результатов.

В настоящее время основным контролером качества образования выступает государство. Российским образовательным законодательством предусмотрено четыре процедуры оценки качества образования, являющихся одновременно и гарантиями его обеспечения: лицензирование, аттестация (образовательных учреждений, педагогических кадров и выпускников), аккредитация и инспектирование.

Несмотря на существенные успехи в нормативной разработке и научном обосновании названных процедур, они в значительной степени ориентированы на эпизодический сбор количественных показателей, что не позволяет выявлять существующие проблемы и достижения, прогнозировать развитие и условия повышения качества образования.

В существенном совершенствовании нуждается и внутривузовская система контроля качества подготовки, ведь убедиться в качестве любого института невозможно, если в нем не созданы механизмы самооценки и самоконтроля.

В Новосибирском государственном техническом университете проводилось исследование инновационной деятельности высших учебных заведений г. Новосибирска в рамках аналитической ведомственной

Министерства образования и науки РФ целевой РНП 3.2.3. 5945 “Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 гг.)”. В процессе исследования выработан алгоритм оценки эффективности управления инновационной деятельностью университетов г. Новосибирска на основе экономико-математической модели.

Выбранный в результате исследования оценочный показатель – финансовые средства, привлеченные в вуз за счет инновационной деятельности – является наиболее показательным результатом инновационной деятельности университетов г. Новосибирска. В связи с тем, что исследуемые нами вузы имеют разный ресурсный потенциал, для их сравнения нами предложен расчет коэффициента эффективности управления инновационной деятельностью вуза ($К_{эф}$). В отличие от традиционного расчета эффективности, равного отношению результата к затратам, коэффициент эффективности рассчитывается как отношение результата к нормативному показателю:

$$K_{эф} = \frac{R}{N},$$

где $K_{эф}$ – коэффициент эффективности управления инновационной деятельностью вуза;

R – результат инновационной деятельности вуза;

N – нормативный показатель инновационной деятельности вуза.

На основании приказа Министерства образования и науки Российской Федерации от 30 сентября 2005 г. № 1938 “Об утверждении показателей деятельности и критериев государственной аккредитации высших учебных заведений” нами выделен нормативный показатель – среднегодовой объем финансирования научных исследований за пять лет для университета, который по нормативам Минобразования и науки РФ должен составлять 18 тыс. на единицу научно-педагогического персонала.

Соответственно отклонение от показателя финансирования ниже нормативного будет расцениваться как неэффективное управление инновационной деятельностью университета.

Для расчета $K_{эф}$ показателя привлеченных в вуз финансовых средств $\left(K_{эф}F\right)$ были использованы показатели объемов финансовых средств, привлеченных в университеты, и численность научно-педагогического персонала за пять лет. Путем математических преобразований получаем коэффициенты $K_{эф}F$ для университетов г. Новосибирска за пять лет (табл. 1).

Таблица 1

Коэффициенты эффективности управления инновационной деятельностью вуза за счет привлечения финансовых средств

№ пор.	Университеты	2002	2003	2004	2005	2006	Среднее арифметическое за 5 лет
1	НГТУ	92,23	132,37	193,89	182,87	311,00	182,47
2	НГПУ	9,37	1,45	11,02	22,07	6,07	10,00
3	НГУ	531,24	290,07	601,40	691,06	741,91	571,13
4	НГАСУ	153,35	203,50	237,27	314,35	392,16	260,12
5	СГУПС	1 148,81	2 351,21	2 145,82	2 856,39	996,23	1 899,69
6	НГАУ	88,54	79,77	76,34	60,71	83,09	77,69
7	СибГУТИ	289,95	191,86	193,68	180,79	282,45	227,75

Таким образом, мы видим, что управленческие решения в плане привлечения финансовых средств в вуз за счет инновационной деятельности эффективны у всех университетов г. Новосибирска, однако степень эффективности отличается (см. табл. 1). Предположительно это связано с инвестиционной непривлекательностью таких отраслей экономики, как образование и сельское хозяйство. В тоже время инвестор заинтересован в развитии железной дороги.

Превышение в несколько раз реального финансирования относительно министерских показателей говорит о целесообразности индивидуального подхода при планировании показателей привлечения финансовых средств в каждый вуз.

Согласно среднеарифметическому значению $K_{эф}F$ рейтинг эффективности управления инновационной деятельностью вуза за счет привлечения финансовых средств распределился в порядке убывания: Сибирский государственный университет путей сообщения (СГУПС), Новосибирский государственный университет (НГУ), Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет (НГАСУ), Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики (СибГУТИ), Новосибирский государственный технический университет (НГТУ), Новосибирский государственный аграрный университет (НГАУ) и Новосибирский государственный педагогический университет (НГПУ).

Разработанный с помощью экономико-математических методов алгоритм динамической оценки эффективности управления инновационной деятельностью вуза может способствовать административно-управленческому персоналу вуза: 1) при оценке эффективности деятельности вуза по выбранным показателям (на месте $K_{эф}F$ может быть любой из инновационных показателей); 2) при планировании инновационной деятельности вуза на следующий период; 3) при определении общей тенденции к изменению показателей инновационной деятельности в будущем, что позволит руководителям своевременно скорректировать планы и определить стратегию развития инновационной деятельности вуза.

Кроме того, алгоритм может давать общую оценку эффективности работы административно-управленческого персонала вуза в области инноваций, что важно не только для внутренней среды вуза, но и для потенциальных инвесторов, государства как собственника вуза, потребителей инновационного продукта вуза и др. Однако следует иметь в виду, что далеко не во всех случаях данные, полученные в результате экономико-математического моделирования, могут использоваться непосредственно как готовые управленческие решения. Они, скорее, могут быть рассмотрены как “консультирующие” средства. Принятие управленческих решений остается за руководителем. Таким образом, экономико-математическое моделирование является лишь одним из компонентов обоснования основных блоков механизма планирования и управления экономическими системами, развития их стратегического потенциала.

Выводы. Итак, ключевые компоненты проблемы инновационного развития социальных систем высшей школы, складывающиеся в условиях формирования современного информационного и глобального общества, состоят в следующем. Экономический аспект инновационного развития означает решение проблемы аккумуляции ресурсов научно-образовательной системы высшей школы для обеспечения инновационного экономического развития страны и создания экономики знаний. Структурно-организационный аспект инновационного развития высшей школы предполагает создание научно-образовательных комплексов, способных действовать результативно и успешно решать как исследовательские, так и образовательные задачи, а также характеризует объединение кадровых потенциалов науки и образования в вузе и обусловленный этим рост качественных параметров их кадровой составляющей. Социально-правовой аспект инновационного развития высшей школы напрямую связан с разработкой и реализацией единой

научно-образовательной политики, с созданием законодательной базы интегративного развития социальных систем науки и образования в вузе, исходя из программно-целевого подхода к управлению развитием научно-образовательной сферы. Глобализационный аспект инновационного развития высшей школы означает формирование единого научно-образовательного пространства, в котором необходимо найти место для реализации национальных особенностей научных и образовательных систем.

Литература

1. Журавлев В. А. Классический исследовательский университет: концепция, признаки, региональная миссия / В. А. Журавлев // Университетское управление: практика и анализ. – 2000. – № 2. – С. 25–31.
2. Инновационная политика высшего учебного заведения : коллективная монография / М. А. Девяткина, Т. А. Мирошникова, Ю. И. Петрова и др. ; под ред. Р. Н. Федосовой. – М. : Экономика, 2006. – 178 с.
3. Исследовательские университеты. Интеграция науки и образования : матер. Рос.-амер. науч. конф. (Москва, 4–6 апреля 2004 г.). – М. : Тверской ИнноЦентр, 2005. – 234 с.
4. Кумбс Ф. Г. Кризис образования в современном мире : Системный анализ : пер. с англ. / Ф. Г. Кумбс. – М. : Прогресс, 1970.
5. Латуха О. А. Современные аспекты управления инновационной деятельностью высшего учебного заведения : монография / О. А. Латуха, В. А. Титова. – Новосибирск, 2006. – 168 с.
6. Майер Г. В. Академический университет в открытой системе образования / Г. В. Майер, В. П. Демкин, Г. В. Можаева, В. М. Вымятнин. – Томск : Изд-во ТГУ, 2005. – 200 с.
7. Новая философская энциклопедия : в 4-х т. – М. : ИНИОН РАН-INTRADA, 2001. – Т. 3.
8. Образование, которое мы можем потерять : сборник / под общ. ред. В. А. Садовничего. – М. : МГУ, 2002. – 288 с.
9. Плаксий С. И. Парадоксы высшего образования / С. И. Плаксий. – М. : Национальный институт бизнеса, 2005. – 424 с.
10. Похолков, Ю. П. Модели рейтинга вузов и образовательных программ / Ю. П. Похолков и др. // Высшее образование в России. –2005. – № 11. – С. 3.
11. Щербаков А. И. Основы инновационного образования / А. И. Щербаков. – Новосибирск : Межд. Академия науковедения, 2004. – 323 с.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Пушкарьов Юрій, Латуха Ольга, Пушкарьова Олена. Інноваційний розвиток соціальних систем вищої школи за сучасних умов.

У статті проведений аналіз проблем інноваційного розвитку соціальних систем вищої школи, які складаються за умов формування сучасного інформаційного і глобального суспільства.

Ключові слова: *інноваційний розвиток, соціальні системи, вища школа, сучасне інформаційне суспільство, глобалізація.*

Summary

Pushkarev Juriy. Latuha Olga, Pushkareva Elena. Innovative development of social systems of the higher school in modern conditions.

In clause the analysis of problems of innovative development of social systems of the higher school developing in conditions of formation of a modern information and global society is lead.

Keywords: *innovative development, social systems, the higher school, a modern information society, globalization.*

УДК 930.85(477.52)

Віктор ТРОЯН, Поліна МАТВІЄНКО

"ПОПІВСЬКА АКАДЕМІЯ" ЯК КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ОСЕРЕДОК НА СЛОБОЖАНЩИНІ

У статті аналізується діяльність культурного осередку на х. Попівка (тепер Сумщина), який зіграв істотну роль у розвитку освіти й духовності на Слобожанщині.

Ключові слова: *"Попівська академія", школа, гурток, диспут, просвітителі, університет, дворянство.*

Постановка проблеми. Коли мова йде про видатних людей, які є символом нашої культури, чи про класиків, творчість яких ми вивчали ще в шкільні роки, то насамперед ми згадуємо, звичайно ж, Тараса Григоровича Шевченка, Лесю Українку чи Остапа Вишню. З гордістю розповідаємо про те, що Павло Грабовський – наш земляк, який ходив тими ж стежками та милувався тими ж краєвидами, що й ми зараз.

Але коли багато говорять про глибоке коріння культури й духовності українського народу, про вшанування Батьківщини, виникає назріле питання: чому наша вчена еліта, випустивши багато книжок з історії розвитку культури в Україні, майже не згадує про роль і значення "Попівської академії" на території Слобідської України, ніби такої "Академії" й не існувало? Сьогодні мало хто знає, що 200 років тому наш край був відомий як місце діяльності унікального гуртка – "Попівської академії", який став на той час першим осередком освіти й культури на Слобожанщині.

Аналіз актуальних досліджень. Дільність "Попівської академії" дослідники почали вивчати наприкінці XIX ст., коли про неї писали М. Сумцов, А. Багалій, Я. Айзеншток. За радянських часів про цей культурний осередок майже не говорили – можливо, саме через назву "Попівська", де нібито готували "попів". У 1924 році активістами –

© Віктор Троян, Поліна Матвієнко, 2012

“борцями за рівність” було зруйновано будинок знаменитої академії, зрівняно із землею сімейний склеп, де був похований її засновник О. Паліцин. За радянської влади вся місцевість, де був маєток і згаданий сімейний склеп, заросла густим лісом, а поруч колгоспниками було облаштовано скотомогильник. Тільки в ІІ пол. ХХ ст. з’явилися нові відомості про О. Паліцина (А. Слюсарський, П. Сапухін). Пізніше до наукових пошуків долучилися працівники вищої школи П. Охріменко, В. Звагельський, В. Голубченко, письменник О. Столбін та ін. Особлива роль у відновленні історії закладу належить краєзнавцю М. Теслі, який встановив місце поховання О. Паліцина. З кінця ХХ ст. діяльність “Попівської академії” досліджували А. Близнюк, О. Деров’янко, В. Штанько, В. Горський та ін.

Мета статті полягає в узагальненому дослідженні різних форм діяльності культурного осередку “Попівська академія”.

Виклад основного матеріалу. Невеличкий хутір Попівку, що зараз є однією з вулиць села Залізняк на Сумщині, свого часу знали і в Москві, і в Петербурзі, і навіть за кордоном. А все завдяки дворянину, поміщику хутора Попівка, культурному діячу Олександру Олександровичу Паліцину, якого ще при житті вважали за аскета – адже з 1767 року і до самої смерті в 1816 р. він безвиїзно жив на цьому хуторі, покинувши столичне життя. Йому дуже сподобався місцевий краєвид, що нагадував альпійський: на дні великого, глибокого яру – тихий ставок, на одному березі якого у вигляді довгої вулиці хутір Попівка, а навпроти, на другому березі, – великий панський маєток, оточений садом та лісом з багатовіковими дубами й тополями. О. Паліцин, як абшитований ад’ютант фельдмаршала Румянцева-Задунайського, не був великим землевласником, тому кріпаків у нього було тільки 30 сімей, але авторитет його був настільки великим, що він декілька разів обирався “предводителем дворянства” Сумського повіту Харківської губернії.

У 1771 р. Паліцин одружився з Євдокією Олексадрівною Неплюєвою, яка завжди була йому вірним другом і помічником, переписувала начисто його літературні твори й архітектурні креслення. Його донька пробувала себе в поезії. У 1810 р. О. Паліцина обрали Почесним членом президії Харківського університету, а в 1814 – дійсним членом Академії наук при Харківському університеті. Його ж учня Миколу Алфьорова в 1838 р. обрали дійсним членом Академії мистецтв.

Бібліотека О. Паліцина нараховувала більш ніж 10 000 книжок, а зібрана протягом життя колекція живопису включала близько 2 000 картин італійських художників і німецьких граверів, а також старовинних православних ікон. Під впливом Паліцина, невтомного просвітителя, перекладача, поета й архітектора, навколишні поміщики також потягнулися до культури й освіти, віддавали в навчання своїх дітей.

Олександр Олександрович організував школу, де постійно навчалися 10–12 чоловік. Інші заїжджали сюди 1–2 рази на рік і залишалися щоразу на кілька тижнів. Серед слухачів – сини багатих поміщиків (Шидловського, Надаржинського та ін.), а також вихідці з дрібнопомісних дворян – С. Глінка, М. Алфьоров, В. Ярославський, Катерина Ланова, А. Кардашевський, М. Ушинський, Є. Васильєв, П. Байков, Л. Байков, Є. Станевич та ін. [6, с. 356].

Окрім школи, діяв гурток, деякі слухачі якого були вже відомі в столичних колах. Це іменити В. Капніст, Іполит Богданович, Іван Богданович, В. Каразін, Г. Сковорода. Більшість членів гуртка мала свої друковані твори, а В. Капніст та І. Богданович вважалися придворними поетами, мали славу на всю Росію. Під керівництвом Паліцина окремі члени гуртка складали проекти прекрасних садибних ансамблів. Просвітницький центр набув високого рівня розвитку в 90-х роках XIX ст. Хоча, на думку А. Слюсарського, гурток був створений у 1760-х рр. [5].

Теоретичні заняття в класі поєднувалися з практичними – в саду і в лісі, на квітниках, алеях, де учні доглядали за квітами і деревами. Паліцин прагнув прищепити їм господарські навички. Будинок поміщика мав 16 кімнат (6 для занять). Кожна кімната мала певне призначення. У класі для занять архітектурою були ескізи вже побудованих за проектами Паліцина споруд і макети майбутніх. У класі для живопису – чимало картин і замальовок. У класі словесності вивчали твори як самого О. Паліцина, так і членів "Академії" – В. Капніста, Г. Сковороди, В. Каразіна, І. Богдановича, С. Глінки. Освіту тут отримували не тільки діти знатних поміщиків і дрібнопомісних дворян, а також різночинці.

Паліцин був патріотом, який прагнув прищепити учням любов до своєї рідної мови. Тому, викладаючи російською, яка тоді культивувалася в дворянскому середовищі, він з високою повагою ставився до української, поважав тих дворян, які нею розмовляли. Українську мову він любив за її мелодійність, подобалися йому українські пісні, які часто співали гостям його дворові дівчата. До цього ж він прагнув заохотити й інших поміщиків. У цій справі йому особливо допомагали Г. Сковорода, В. Капніст. Будинок Паліцина в Попівці став місцем, де збирається вся Слобожанська богема – архітектори, письменники, художники, освічені дворяни.

Зокрема друзями та добрими знайомими Паліцина були багаті поміщики Камбурлей, графині Подгорочані та Рахманінова, генеральша Старичева, Сила Сандунов, Іван Кондратьєв, Завадовський (міністр народної освіти Росії), Хрущов, Вернет та ін.

Частим гостем у Паліцина був український філософ і просвітитель Григорій Сковорода, під впливом якого перебував весь гурток. Після звільнення з Харківського колегіуму Г. Сковорода останні 25 років

свого життя (1769–1794) мандрував Україною як “народний філософ”, неодноразово відвідував Сумщину. Саме у цей “мандрівний період” він і створив основні філософські діалоги, трактати, притчі. Григорій Савич неодноразово бував у Олександра Паліцина в Попівці, брав участь у диспутах, які проводилися тут.

Філософ закликав до пізнання самого себе, намагався відшукати своє, не ізольоване, а справжнє “Я”, закликав не ототожнювати особу з особистістю. “Сковороду часто називали і називають народним філософом. І не тільки тому, що вчив народ зневажати рабство і любити волю. Його називають насамперед так тому, що за своїми переконаннями він був Людиною, в якій втілилися всі найкращі риси епічного народного героя. У нього Розум, воля і сердце становили такий сплав, ім’я якому – національний характер, яким вимірюється ідеал народу” [9, с. 116].

Сковорода сприймав світ майже прагматично. Ті думки, які він висловлював з приводу посейбічного, були цілком слушні. Наприклад, він вважав, що право людини на освіту повинне залежати від її здібностей, а не соціального стану. Це, безумовно, думка гуманістичного, просвітницького характеру, що відбивала прагнення нашого народу.

Його вчення було прикладом для всіх членів академії. Особливо прислухався до його думки О. Поліцин, який теж сповідував сократівську тезу: “Пізнай самого себе”. Погляди Сковороди надихали Паліцина на творчий пошук, на служіння людям. Для Паліцина Сковорода став наставником і яскравим прикладом того, що всі мають право на навчання, розвиток і освіту, незалежно від свого походження. На Слобожанщині під впливом ідей Сковороди знаходились і прості селяни, і значна частина дворянства (особливо збіднілого, безмаєтного) і літературні гуртки, очолювані О. Паліциним у Попівці та В. Капністом в Обухівці.

У 1807 році виходить у світ найвідоміший шедевр професора М. О. Паліцина – його віршований переклад пам’ятки художньої літератури доби Руси – “Слово о полку Ігоревім”. Це був перший в Україні переклад цього твору зі старослов’янської мови на російську, який він назвав “Игорь, героическая песнь. С древней славенской песни, писанной в XII веке”. Преложил стихами А. Палицын”. Цю працю високо оцінили і його сучасники, і наступні дослідники паліцинської епохи. Так, професор І. С. Рижський, перший ректор Харківського університету, вважав, що зроблений О. Паліциним переклад “Слова…” відзначається “новизною і легкістю складу, яким він написаний, і багато шанувальників словесності будуть його читати з великим задоволенням”.

До Паліцина приїздили відомі поети, художники, архітектори, гравери, літератори, перекладачі творів французьких просвітителів, а то і просто поміщики, щоб набратися досвіду у справах виробництва чи господарювання. Усім він давав раду, всі залишалися задоволеними і вдячними. Спочатку дещо жартома, а потім і все більш серйозніше цей осередок культури почали називати "Попівською академією".

Коли приїздили відомі люди, відбувалися своєрідні семінари-конференції, на яких обговорювалися праці не тільки членів "Академії" (давалася їм оцінка та "добро" на друк), а й твори, про які говорили в літературних колах Російської імперії.

У бурхливих суперечках, які точилися тоді в "Академії", більшість її учасників виступала за скасування кріпосного ладу в Росії, однак не революційним шляхом боротьби народних мас. Багато хто сходився на думці, що скасування кріпацтва треба зробити зверху, "указом царя", за яким кожен поміщик на свій розсуд відпускав би селян на волю. Але на такий крок мало б хто з поміщиків наважився: адже селяни не тільки безкоштовно працювали на панів, а й платили оброк. Поміщику було вигідно мати якогомога більше кріпаків, від яких залежало його багатство.

Тому О. Паліцин мріяв, що освічені дворяни почнуть самі відпускати селян на волю. Він був проти кріпацтва, що стало гальмом як економічного, так і політичного розвитку країни. Про необхідність скасування кріпосного права та проведення ряду реформ, які б пожвавили економічний розвиток країни, писав царю і член "Попівської академії" В. Каразін. Він виступав за обмеження "самовладдя непорушними законами", за розвиток тогрівлі, промисловості й освіти. Таким чином, "Попівська академія" була не просто просвітницьким чи мистецьким гуртком, але й мала певне антикріпосницьке забарвлення.

Довгими зимовими вечорами "академіки" читали свої реферати та переклади творів французських письменників, обговорювали політичну ситуацію в Російській імперії. Невдовзі в середовищі цієї передової дворянської інтелігенції виникла думка про необхідність заснування першого на Слобожанщині університету. Гурток Паліцина ретельно піклувався про початкову освіту в краї, отож не випадково, що на Сумщині було більше шкіл, ніж на Харківщині. Саме тому сумські поміщики так активно добивалися відкриття університету в Сумах ще в 1767 р. [3]. Оскільки в Сумах відкрити такий заклад не вдалося, зібрали кошти для будівництва його в Харкові – в Харківському університеті й зараз на найвиднішому місці знаходяться портрети ідейних натхненників цього навчального закладу. А це означає, що Паліцинська академія суттєво сприяла заснуванню Харківського університету.

Паліцин, свого часу відомий архітектор на Сумщині, прищепив багатьом сучасникам смак до архітектури. Маючи під боком такого архітектора, як О. О. Паліцин, заможні поміщики замовляють йому виконання проектів своїх нових будинків і храмів у селах. Так, наприклад, і сьогодні в Басах добре зберігся і охороняється державою як пам'ятка архітектури початку XIX ст. будинок генеральші Стеричевої; в Залізняку місцевий пан І. А. Кондратьєв також збудував будинок за проектом Паліцина, в якому за радянської влади була школа. Храми – особлива гордість Паліцина, хоча сам він не був глибоко віруючою людиною.

М. Ф. Сумцов писав: "Попівська академія" свого часу була освітнім закладом і до відкриття Харківського університету частково виконувала роль вищого навчального закладу. Душею її був О. Паліцин, що поєднував у собі різнобічну і широку освіту з м'якосердям, добродушністю і з великою здатністю гуртувати людей в інтересах громадського успіху, розумового та морального. В особі Паліцина в Харківському краї, в кращій, найбільш населеній і багатій її частині – в Сумському і Охтирському повітах, з'явився аматор західноєвропейської освіти, переважно просвітницької та філантропічної французької літератури минулого століття. Діяльність Паліцина збіглася за часом і напрямком з діяльністю В. Каразіна, і ці два чоловіки поклали наріжні камені в справу розвитку просвітництва в Харківській губернії" [7].

М. Ф. Сумцов досконало вивчив діяльність "Попівської академії", тому його висока оцінка цього закладу, безумовно, є об'єктивною і, власне, не може викликати жодного сумніву. Паліцинський культурно-мистецький осередок дійсно був центром розвитку української культури в Харківській губернії, а його джерелом натхнення і просвітницьким променем – Паліцин, котрий разом із Каразіним не тільки знайомив гуртківців зі своїми перекладами французьких просвітителів – Руссо, Жерардена, Деліля, Сен-Ламберта, Мельвуа, а й писав свої праці. "Усі члени цього гуртка, – згадував В. Каразін, – виховувалися на творах просвітительської французької літератури кінця минулого століття і були прихильниками нової західноєвропейської освіти" [8, с. 210].

А ось відгуки на Паліцинське "Послание к Привете, или Воспоминание о некоторых русских писателях моего времени" вже радянських письменників у книзі "Поэты 1790–1810 гг.": "Незважаючи на обсяг і деяку скупість викладу, історико-літературне значення твору надзвичайно велике. Він є чи не єдиним таким твором у російській літературі (вірніше, літературі російською мовою – *Автори*), показуючи все коло явищ, що знаходяться в полі зору читача на початку XIX століття, а оцінки, що містяться в "Посланні...", вводять нас у саму гущу літературної боротьби цього періоду, коли основні літературні угруповання

ще не сформувалися, а думка, що визначала розвиток літературного життя в першій чверті XIX століття, вже почала складатися [4].

В "Історії Української РСР" в двох томах (видання 1967 р.) зазначається, що українська старшина не задовольнялася духовним характером Києво-Могилянської академії, яка в другій половині XVIII ст. все більше перетворювалася на спеціально духовний навчальний заклад, і не раз ставила питання про відкриття в Україні університетів. Такі собі спроби простежувалися вже в петиціях гетьмана К. Разумовського (1750–1764) і в старшинських наказах до комісії 1767 р. Але царський уряд не задовольнив цих клопотань" [3].

Автори зазначеного видання не наголошують, що саме сумські дворяни, члени літературниго гуртка на чолі з О. О. Паліциним, який був у Попівці на Сумщині, вийшли з таким клопотанням до уряду. Також нічого не сказано й про О. Паліцина, М. Алфьорова, які разом із Андрієм Никифоровичем Вороніхиним створили визначну пам'ятку архітектури – Казанський собор у Петербурзі. Цей архітектурний ансамбль і досі вражає досконалістю форм, гармонійністю та величчю.

Правда, в зазначеному підручнику для вищих навчальних закладів ("Історія Української РСР") йдеться про те, що саме в Попівці, в гуртку Паліцина виникла вперше думка про заснування в Харкові університету [3]. Є версія, що цю думку подав Паліцину І. Кондратьєв у присутності Є. Станевича. Тоді Паліцин і запропонував Каразіну, який гостював у нього: "Милостивий пане Василю Назаровичу, знаючи про Вашу ревну увагу до освіти в нашому краї і про те, що нашому сумському панству не вдалося добитися рішення про створення університету в м. Суми, ми вирішили звернутися до Вас, тому що тільки Ви можете виконати велику і почесну місію – вийти з клопотанням до імператора Олександра I про дозвіл відкриття університету в Харкові. Вас підтримає все Сумське дворянське зібрання і члени нашої "Академії". Ви як таємний радник маєте можливість звернутися до самого імператора від імені сумських і харківських панів, які сповнені бажання зібрати необхідну суму для заснування університету".

Після недовгого осмислення цієї пропозиції Василь Назарович Каразін відповів: "Милостиві панове! Я з глибоким розумінням ставлюся до вашої пропозиції, знаючи, що ви маєте досягнення в справі як освіти, так і культури в Харківській губернії. Сповнений бажання зробити все можливе, щоб ваша благодатна пропозиція знайшла розуміння в нашого імператора" [9, с. 47].

Щоб краще зрозуміти роль О. Паліцина та його "Академії" в розвитку культури й освіти в нашому краї, слід знати, якої думки були про нього сучасники і дослідники. Князь П. А. Вяземський, літературознавець,

у листі до О. Воєйкова писав: “Якщо не їхати до Вольтера у Ферней, то необхідно їхати в Попівку до Олександра Паліцина”.

Костянтин Батюшков, відомий поет, називав Паліцина “грозою читачів посивілим”. О. Шишков, літературознавець, один із перших перекладачів “Слова о полку Ігоревім”, звертався до Є. Станевича: “Прошу тебе, поклонись Олександру Олександровичу Паліцину і скажи йому, що як обдарованість його в словесності, так і моральність його дуже шаную … Попроси його, щоб він для “Беседы” що-небудь склав і надіслав”.

Ось уривок із листа Є. Станевича до критика М. Каченовського, який з неповагою відгукувався про один із паліцинських творів: “Як видно, Паліцин винний у тому, що він посивів у наданні послуг ближнім своїм, що якщо протягом багатьох років траплялася кому потреба в його освіті чи в мистецтві його пера, то цей удавався надійно до Паліцина; якщо одному потрібно було збудувати будинок, іншому церкву, то сміливо звертався за кресленням до Паліцина, якщо кому потрібна дружня порада або примирення двох ворогуючих сторін – то вимагали того ж Паліцина. Не можу тут порахувати всі послуги, котрі Паліцин у суворому, але мирному, корисному і чесному своєму житті надавав тим, чиї задовольняв він не тільки значущі вимоги, але навіть малоповажні примхи. Це виконував він кожного разу беззастережно і зі звичайною для нього благопривітністю – так само, як для знатного пана, так і для малопомісного дворянина. І все це з такою безкорисливістю, що якби хто і побажав прислужитися йому рівнозначно, побоявся б суворості його правил і, можна сказати, зразкової безкорисливості. Здавалося, що самі його послуги могли від того бути тяжкі для тих, хто приймав їх; але ж ні, бо Паліцин робив ближнім послуги, показуючи, що не він зобов’язує, але його тим зобов’язують, і цього правила він незмінно дотримується сорок років”.

В. Каразін, засновник Харківського університету, констатував: “Паліцину ми зоб’язані більшою частиною начал європейського побуту в Україні. Його поселення Попівка мало напівжартівливу, напівсерйозну назву “Попівської академії”. Д. І. Багалій зазначав з приводу намірів заснувати в Сумах університет: “В. Н. Каразін не стояв у цій справі особняком: він опирався на деяких освічених представників харківського дворянства. Одні з них були чадами Г. Сковороди або колегіуму, інші виховувалися на європейській культурі” [1, с. 40].

Так на Слобожанщині поширювалася західноєвропейська культура. Українці почали будувати добротні будинки. Олександр Паліцин користувався повагою серед членів “Академії” і користувався їх “люб’язністю”, особливо заможних, для допомоги малозабезпеченим або надавав можливість продовжити навчання, або влаштовував на службу до багатих поміщиків чи в громадському управлінні на місцях.

За порадами Паліцина поміщики збирали цілком пристойні на той час бібліотеки, а свої будинки обставляли сучасними меблями. Зростала кількість цегельних заводів – значною мірою завдяки тому, що ставало правилом будувати будинки не тільки для панів, а й для прислуги. Паліцину замовляли проекти цілих паркових ансамблів.

Як архітектор О. Паліцин залишив після себе в кінці XVIII – на поч. XIX ст. такі споруди на Слобожанщині, як церква Успіння в с. В. Сироватка, церква Різдва Богородиці в с. Кам'янка Тростянецького району, будинок Стеричевої в Басах (околиця Сум), церква в с. Пархомівка Краснокутського району Харківської області, церква Різдва Богородиці в с. Юнаківка Сумського району, а ще – будинок І. Кондратьєва, церква в с. Славгород Краснопільського району, споруди в Штепівці, Попівці, Тростянці, Басах (тепер Суми), а також у Старому Мерчику (церква, двоповерхові й одноповерховий будинки) тощо.

Після смерті Паліцина його маєток і вся спадщина перейшли до його кращого учня М. Ф. Алфьорова, живопис з колекції якого став основою картинної галереї Художнього музею у Харкові. До речі, в 1854–1855-х роках садибу відвідав відомий художник І. Айвазовський, який поповнив її колекцію 4 своїми картинами. А найголовніше – лишилася добра пам'ять про "Попівську академію", яка наприкінці XVIII ст. "була без перебільшення і центром освіти та культури Лівобережної України, вносила елементи західноєвропейської культури в побут жителів Слобожанщини" [9, с. 54].

Окрім зазначеного, просвітницький гурток "Попівська академія" в с. Попівка Сумського повіту був одним із осередків, який фактично стояв біля витоків колекціонування й меценатства на Слобожанщині. Згодом значні мистецькі колекції формувалися в садибах "Михайлівка" Капністів, "Боброве" Анненкових, "Бездрик" М. Алфьорової, "Низи" М. Д. Кондратьєва, "Хотінь" П. С. Строганова, "Стара Водолага" О. Д. Голіцина, "Мерчик" Є. М. Духовського, "Шаровка" Кенігів, "Графське" графа П. Гендрікова, "Должик" князя С. Д. Голіцина, "Куличка" О. А. Красовського, "Славгородок" княжни В. В. Голіциної, "Кекіно" В. Д. фон Лоренц-Ебліна та ін.

Син одного з членів академії, архітектора М. Алфьорова – Аркадій Миколайович Алфьоров (1811–1872) – незабаром став відомим колекціонером, справжнім знавцем у галузі образотворчого мистецтва. Свою колекцію картин і гравюр він заповідав музею красних мистецтв і старожитностей Харківського університету. На думку відомого харківського вченого, історика мистецтва Є. К. Рєдіна, за цією колекцією "можна прослідкувати у головних рисах процес розвитку гравюри як художнього твору" [3].

Разом з тим у колекції А. Алфьорова було й декілька чудових картин І. Айвазовського. Колекція складалася з гравюр, офортів, літографій (3 000 примірників), живопису (50) та акварелей і малюнків (421). У живописній частині цієї колекції Є. Рєдін відзначає "гарні взірці школи Йорданса і Пуссена", а в царині графіки – малюнки голландської, фламандської, італійської школи. Зокрема, там були малюнки майстрів "першої величини": А. Ван Остаде, Н. Берхема, Г. Метсю, А. Ван де Вільде, А. Ван Дейка, Дж. Романо, Дюрера. На думку А. Алфьорова, при вивченні історії мистецтва та естетики необхідне наочне вивчення студентами мистецьких творів, у той же час, як у Харкові був відчутний брак музеїв та галерей. "Цю прогалину при Харківському університеті я бажав би, по мірі спроможності моєї і сил, поповнити…", – так пояснював колекціонер своє бажання передати колекцію Харківському університету.

Висновки. Підсумовуючи роль "Попівської академії" для нашого краю, необхідно відзначити, що вона була справжнім вищим навчальним закладом, який вплинув на освітній процес у західних районах Слобожанщини. Недаремно за чисельністю шкіл Сумський повіт випереджав Харківський. На Сумщині активно поширювалася західноєвропейська культура. Попівська академія є тим духовним джерелом, яке ми тільки відкриваємо для сьогодення і своїх нащадків. Вона не лише відігравала певну роль у науковому веденні сільського господарства й розвитку архітеектури, але свого часу несла також людям освіту, культуру, мистецтво як на Сумщині, так і на Харківщині. Тут – витоки освіти усього нашого краю.

Література

1. Багалей Д. И. Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам) : у 2 т. – Т. 1 (1802–1815 гг.) / Д. И. Багалей. – Х. : Паровая тип. и литогр. Зильберберг, 1893–1898. – 1204 с.
2. Багалей Д. Краткий очерк Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / Д. Багалей, Н. Сумцов. – Харьков : тип. А. Дарре, 1906. – 120 с.
3. Історія Української РСР : в 2 т. – К. : АН УРСР, 1967. – Т. 1. – 834 с.
4. Поэты 1790–1810 годов / вступ. ст. и сост. Ю. М. Лотмана ; коммент. Ю. М. Лотмана и М. Г. Альтшуллера. – Л. : Сов. писатель, 1971. – 810 с.
5. Слюсарський А. Г. Слобідська Україна. Історичний нарис XVII–XVIII ст. / А. Г. Слюсарськй. – Х. : Кн.-журн. вид., 1954. – 280 с.
6. Сумщина в іменах : енциклопедичний довідник / гол. ред. В. Б. Звагельський. – 2-ге вид., перероб. та доп. – Суми : АС-Медіа ; СумДУ ; Фоліграант, 2004. – 776 с.
7. Сумцов Н. Ф. Культурный уголок Харьковской губернии : (Поповская академия) / Н. Ф. Сумцов. – Х. : тип. Губерн. правл., 1888. – 13 с. + 5 с. прил.
8. Сумщина в історії України : навч. посібник / ред. кол. : В. Ю. Голубченко (гол. ред.) та ін. – Суми : МакДен, 2005. – 496 с.
9. Тесля М. П. Паліцин та його послідовники / М. П. Тесля. – Суми : МакДен, 2010. – 399 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Troyan Victor, Matviienko Polina. "Popovska Academy" as a cultural and educational center of Slobozhanschyna.

This article analyzes the activities of the cultural center at village Popovci (now Sumy region), which played a significant role in the development of education and spirituality in Slobozhanshina.

Keywords: *Popovska Academy, a school, workshop, debate, educators, university, nobility.*

УДК 159.9:008

Ганна УЛУНОВА

СТРУКТУРА ТА РІВНІ КУЛЬТУРИ ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ ЯК ІНВАРІАНТА ПРОФЕСІЙНОЇ ПСИХОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аналізуються структура та рівні культури професійного спілкування як інваріанта професійної психологічної культури, яка, у свою чергу, є інваріантом професійної культури. Робляться висновки, що професійна культура, професійна психологічна культура та культура професійного спілкування мають універсальні структурно-рівневі особливості.

Ключові слова: *професійна культура, професійна психологічна культура, культура професійного спілкування.*

Постановка проблеми. У більшості наукових праць культура професійного спілкування розглядається дослідниками або як інваріант професійної культури, або як інваріант безпосередньо професійної психологічної культури, яка, у свою чергу, є інваріантом професійної культури. Так, за О. А. Кривицькою, культура професійного спілкування є безпосередньою реалізацією як загальної, так і професійної психологічної культури в процесі взаємозв'язку і взаємодії з іншими індивідами або групами з метою оптимальної реалізації свого функційного призначення і якісного здійснення необхідних ділових і міжособистісних контактів. За І. Є. Дремлюгою, культура спілкування є одним із компонентів психологічної підсистеми професійної культури вчителя музики. Л. В. Богданова при вивченні культури професійного спілкування у фахівців з фізичної культури і спорту визначає культуру професійного спілкування як об'єктивацію професійної культури фахівця. О. О. Рембач, вивчаючи культуру ділового спілкування міжнародника-аналітика, дійшла висновків, що культуру професійного спілкування необхідно розглядати як важливу складову загальної фахової культури спеціаліста.

© Ганна Улунова, 2012

Проте у більшості досліджень визначення структури культури професійного спілкування відбувається без співвіднесення зі структурою та рівнями професійної психологічної культури, а тим паче без співвіднесення зі структурою професійної культури, інваріантом якої є професійна психологічна культура.

Аналіз актуальних досліджень. Усі дослідження, присвячені даній проблематиці, можна умовно поділити на три групи.

Перша група робіт стосується професійної культури. Вивченню професійної культури у широкому сенсі поняття присвячені роботи К. А. Абульханової-Славської, А. В. Анохіна, М. М. Корінного, А. І. Кравченка, І. М. Модель, О. С. Нагорічна, Н. С. Сидоренко, О. В. Шевцова та ін. Інтегруючи діяльнісний, дидактичний та акмеологічний підходи до вивчення професійної культури, ми розуміємо під останньою якісні характеристики діяльності професійної групи, що формуються в процесі професіогенезу і відповідають певним компетентностям фахівця.

Вивченню професійної культури у вузькому сенсі поняття присвячені дослідження А. Й. Капської, Є. Д. Клементьєва, Н. Б. Крилової, М. М. Кузьмінова, В. А. Правотворова, Г. Н. Соколової та ін. Інтегруючи акмеологічний, особистісний та психологічний підходи до вивчення професійної культури особистості, ми визначаємо останню як комплексне динамічне особистісне утворення професіонала, що зумовлює високі якісні показники професійно-особистісного зростання та самореалізації суб'єкта професійної діяльності.

Друга група робіт присвячена професійній психологічній культурі. Сутнісні ознаки психологічної культури розкриті у роботах В. П. Вовк, О. В. Єрьомкіної, Г. І. Марасанова, А. Б. Орлова, І. В. Савельєвої, О. Ф. Скакун, О. М. Столяренка, Р. М. Фатихової, Н. В. Чепелєвої та ін. На основі аналізу досліджень зазначених авторів психологічну культуру як інваріант професійної культури у широкому розумінні поняття ми визначаємо як якісні характеристики використання професійною групою психологічних знань й особистого досвіду, набутих у результаті цілеспрямованої психологічної підготовки, для вирішення конкретних професійних завдань, зумовлених специфікою діяльності. Психологічну культуру як інваріант професійної культури у вузькому розумінні поняття ми визначаємо як комплексне динамічне особистісне утворення професіонала, яке зумовлює прогресивні показники психічного розвитку фахівця згідно з вимогами його професії.

Третя група робіт спрямована на вивчення культури професійного спілкування. На основі аналізу досліджень В. П. Барковського, А. І. Дзундзи, І. П. Радомського, О. О. Рембач, В. П. Сморчкової, О. П. Соколової, І. І. Тимченко, В. П. Третьякова, М. Н. Туктагулової, В. Н. Янушевського та ін., інтегруючи діяльнісний, дидактичний та

компетентістний підходи до вивчення понять “культура професійного спілкування” та “культура ділового спілкування”, ми вважаємо, що культура професійного спілкування є інваріантом професійної психологічної культури у широкому розумінні поняття та являє собою якісні характеристики комунікативної діяльності професійної групи, що формуються в процесі професіогенезу і відповідають певним компетентностям фахівця. Інтегруючи акмеологічний, особистісний та психологічний підходи до вивчення понять “культура професійного спілкування” та “культура ділового спілкування” ми вважаємо, що культура професійного спілкування є інваріантом професійної психологічної культури у вузькому розумінні поняття та являє собою поліструктурне інтегральне динамічне особистісне утворення, що визначає здатність до ефективного спілкування в контексті професійної діяльності фахівця як умови його професійного розвитку та самореалізації.

Метою статті є аналіз структури та рівнів культури професійного спілкування у співвіднесенні з професійною культурою та професійною психологічною культурою.

Виклад основного матеріалу. Визначимо структуру культури професійного спілкування з урахуванням структури професійної культури та структури професійної психологічної культури. Адже, як зазначає П. А. Амбарова: “Професійна культура являє собою підсистему культури, що має стосовно неї структурну подібність” [1, с. 12].

Аналіз наукової літератури доводить, що різним вченими закладаються різні підстави для виділення структури професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування. У працях одних вчених структура професійної культури, професійної психологічної культури, культури професійного спілкування розглядається як інтеграція певних субкультур. Наприклад, П. В. Кузьмін, вивчаючи професійну культуру, виділяє в її структурі духовну і діяльнісно-поведінкову сторони та включає як складові елементи культуру мислення і культуру поведінки. Духовна сторона, що “представляє діалектичну єдність професійно-ідеологічного і психологічного компонентів, містить: систему професійних знань, переконань, культуру професійного мислення, професійні потреби, почуття, вольову готовність до здійснення професійної діяльності” [2, с. 27]. За І. І. Зарецькою, професійна культура взаємопов’язана з усіма компонентами особистісної культури, у першу чергу з моральною, правовою, розумовою, естетичною, екологічною тощо. За І. В. Савельєвою, структурними компонентами психологічної культури майбутнього юриста є аутопсихологічна та соціально-психологічна культура. С. О. Ігнатьєва розглядає комунікативну культуру як єдність ціннісних структур у сукупності культури мови, культури вербального спілкування, емоційної культури,

культури мислення, культури взаємодії. Ф. О. Кузін серед складових культури ділового спілкування (розмови) виокремлює: 1) мовну культуру ділового спілкування; 2) логічну культуру ділового спілкування; 3) психологічну культуру ділового спілкування; 4) невербальну культуру ділового спілкування. До речі, в структурі кожного культуроутворюючого компонента родового виду культури (субкультурі) виокремлюються як компоненти, загальні для всіх видів культур, так і специфічні компоненти.

У роботах інших вчених структура професійної культури, професійної психологічної культури, культури професійного спілкування розглядається як система аспектів, що співвідносяться з функціями культури.

Структура професійної культури в широкому значенні поняття відображена в роботі П. А. Амбарової, яка вважає, що професійна культура групи складається з *когнітивно-пізнавального блоку*, утвореного професійними знаннями, вміннями та навичками як основою професіоналізму, а також професійними цінностями – змістовним ядром професійної культури, *поведінкового блоку*, змістом якого є норми професійної діяльності, звичаї, традиції, ритуали, та *праксеологічного блоку*, утвореного інститутами професійної культури.

А. М. Трудков конкретизує зміст структурних аспектів професійної культури за рахунок їх деталізації. Дослідник вважає, що складовими професійної культури є: 1) *система цінностей*, що визначає суспільну і індивідуальну значущість засобів, результатів і наслідків професійної діяльності; 2) *інформаційно-операціональні ресурси* професійної культури, напрацьовані попередньою практикою; 3) *цілепокладання*, що характеризує рівень уявлень особистості про норми у сфері професійної життєдіяльності; 4) *система засобів і методів* професійної діяльності, що включає науковий понятійний апарат і знання нормативного використання професійних технологій і розумових операцій з метою перетворення проблемних ситуацій; 5) *об'єкти професійної діяльності*, стан яких вимагає певних нормативних змін. Зрозуміло, що перший і другий елементи структури професійної культури, за А. М. Трудковим, співвідносяться з когнітивно-пізнавальним блоком структури професійної культури, за П. А. Амбаровою, третій елемент – з поведінковим блоком, а четвертий і п'ятий – з праксеологічним блоком.

У структурі професійної культури, визначеній А. В. Анохіним, виділені як складові професійної культури групи, так і складові професійної культури особистості. До перших належить сукупність установлених державою стандартів теоретичної і практичної підготовки працівника, до других – опанування працівником знаннями, уміннями, передбаченими державними стандартами професійного навчання, та

рівень (міра) вживання працівником професійних знань у процесі виконання ним договірної трудової функції. Зупинимося на складових професійної культури особистості.

Якщо А. В. Анохін акцентує увагу на професійних знаннях фахівця та вмінні застосовувати їх на практиці, то І. І. Зарецька у структурі професійної культури виділяє два блоки: *професійно-організаційний* (знання, уміння, досвід, майстерність) і *соціально-моральний* (ціннісні орієнтації, морально-вольові якості, що визначають ставлення до предмета, процесу, суб'єктів, засобів і результатів діяльності). Позиція І. І. Зарецької стосовно значущості для професійної культури соціально-моральних якостей особистості підтримується й іншими дослідниками. Так, В. В. Тушева розглядає цінності як один з основних компонентів професійної культури майбутнього вчителя. За П. А. Амбаровою, професійна культура офіцера складається з *когнітивного блоку*, утвореного професійними знаннями, вміннями та навичками, які авторка поділяє на загальнопрофесійні та вузькоспеціальні, *поведінкового блоку*, змістом якого є норми, регулюючі професійну діяльність, та *професійних цінностей*, тобто чесності, вірності, відповідальності тощо.

Більш розгалуженою є структура професійної культури держслужбовця митниці, розроблена М. М. Кузьміновим. Дослідник традиційно виокремлює *когнітивний* (знання про професійну етику, культурні норми і вимоги) та *діяльнісний* (нормативно-операційний) компоненти, проте, далі йде новаторським шляхом, включаючи до структури професійної культури такі компоненти: *мотиваційний* (позитивне ставлення до професійної діяльності, професійні установки, інтереси); *гностичний* (володіння способами і прийомами, необхідними для розуміння сенсу культурних норм і вимог), *емоційно-вольовий* (здібність до співпереживання, здатність відчувати задоволеність від роботи, ініціативність, довільність, відповідальність); *рефлексивно-оціночний* (самооцінка себе як здібного до саморозвитку), *змістовний* (наочно-пізнавальний).

А. Й. Капська у професійно-етичній культурі соціального працівника виокремлює: *аксіологічний* компонент (професійна культура як процес створення, збереження і засвоєння професійно-етичних цінностей); *регулятивний* компонент (професійна культура як система професійно-етичних якостей, які є регулятором соціально-педагогічних відносин); *нормативний* компонент (професійна культура як сукупність професійних норм, відносин і стандартів поведінки); *виховний* компонент (професійна культура як чинник, що формує моральну культуру учасника професійної взаємодії). Зауважимо, що ціннісний компонент виокремлюється у структурі різних видів культури більшістю дослідників. Проте змістовні характеристики регулятивного,

нормативного та виховного компонентів більше нагадують функціональне призначення професійної культури.

Загальновизнані структурні елементи є притаманними і професійній психологічній культурі. Так, О. В. Єрьомкіна психологічну культуру вчителя розглядає в єдності *мотиваційно-ціннісних* (смислових), *когнітивних, рефлексивних* та *поведінкових* сфер особистості педагога. Усі чотири компоненти було розглянуто нами вище. В. П. Вовк вважає, що до складових психологічної культури вчителя належать: *психологічні знання, уміння й навички, професійні здібності, психологічні якості, психологічна компетентність*. Залишається незрозумілим дублювання дослідницею у структурі психологічної культури вчителя таких структурних компонентів, як психологічні знання та вміння і психологічна компетентність, до складу якої найчастіше включають ту саму сукупність знань і вмінь у певній сфері діяльності.

Зупинимося на структурних характеристиках безпосередньо культури професійного спілкування.

Культура ділового спілкування, на думку М. М. Калашникова, включає елементи, характерні для усіх різновидів культури, а саме: *когнітивну* (професійні знання, переконання), *емоційно-оцінну* **(**етичні норми і правила) та *діяльнісну* (комунікативна компетентність) складові. Нагадаємо, що когнітивна складова виокремлюється П. А. Амбаровою, М. М. Кузьміновим у структурі професійної культури, О. В. Єрьомкіною, В. П. Вовк у структурі професійної психологічної культури. Аналоги емоційно-оцінного компонента виокремлюються П. А. Амбаровою, І. І. Зарецькою, А. Й. Капською, М. М. Кузьміновим, В. В. Тушевою у структурі професійної культури, О. В. Єрьомкіною у структурі професійної психологічної культури. Діяльнісний аспект, за П. А. Амбаровою, М. М. Кузьміновим, є складовою структури професійної культури, за О. В. Єрьомкіною, В. П. Вовк, складовою професійної психологічної культури.

О. А. Давидова розглядає структуру культури ділового спілкування державного службовця в єдності таких компонентів: *мотиваційного, когнітивного, комунікативного, психологічного, етичного, рефлексії*. Мотиваційний компонент передбачає спонукання до вивчення культури ділового спілкування, пов’язане із задоволенням потреб в отриманні знань та опануванні ефективних способів ділового спілкування. Когнітивним компонентом є сукупність науково-теоретичних знань про ділове спілкування, про роль культури ділового спілкування в професійній діяльності державного службовця. Комунікативний компонент, на думку дослідниці, є провідним, адже співвідноситься з усіма функціями культури ділового спілкування та відображає складну структуру взаємодії людей. Комунікативний компонент, за О. А. Давидовою, є аналогом

операційно-діяльнісного компонента структури професійної культури та професійної психологічної культури, адже містить комунікативні стратегії та комунікативні технології. Психологічний компонент культури ділового спілкування включає психологічні елементи процесу спілкування (потреби, мотиви, сприйняття, розуміння, взаємодію) і психологічні якості суб'єктів спілкування (здібності, інтелект, емоції, відчуття, темперамент тощо). Етичний компонент культури ділового спілкування пов'язаний із функцією контролю і функцією соціалізації і включає зовнішню форму поведінки. Компонент рефлексії виявляється в умінні свідомо контролювати результати своєї діяльності і рівень власного розвитку, особистісних досягнень.

Переважно подібні структурні елементи має структура комунікативної культури майбутнього вчителя, розроблена Є. О. Шишовою і представлена сукупністю *потребнісно-мотиваційного, особистісного, рефлексивного, практико-дієвого* компонентів. Проте потребує уточнення змісту особистісний компонент, раніше не представлений у структурі професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування. Під особистісним компонентом комунікативної культури майбутнього вчителя дослідниця розуміє особистісні характеристики вчителя як суб'єкта ефективного педагогічного спілкування (комунікабельність, емпатійність, чуйність, діловитість тощо).

М. О. Лазарєв до переліку аспектів структури комунікативної культури педагога, виділених Є. О. Шишовою, додає когнітивний і визначає такі складові: 1) гуманістично спрямована *творча мотивація* діяльності (любов до людей, постійний інтерес до спілкування, доброзичливість, креативний підхід, постійне підвищення культури спілкування); 2) *комунікативно-творчі здібності*, які автор поділяє на інтелектуально-логічні та емоційно-евристичні; 3) *характер і результативність спілкування* в конкретній діяльності (адекватність дій і поведінки, високий рівень творчого самопочуття, створення атмосфери співтворчості безконфліктних взаємодій); 4) *знання основ теорії* професійного спілкування (сутність, функції, структура, стилі спілкування, творчі підходи до розв'язання комунікативних задач, діагностики культури проф-спілкування).

В. П. Сморчкова інтерпретує комунікативну культуру соціального педагога як полісистемне, багатоструктурне, багатомірне утворення, яке містить *етико-аксіологічну, процесуально-діяльнісну* та *інформаційно-семіотичну* підсистеми. Відповідно, у структурі комунікативної культури соціального педагога, за В. П. Сморчковою, з'являється один специфічний компонент – інформаційно-семіотичний, під яким дослідниця

розуміє соціальний інтелект та семіотичну компетентність. Змістовні аналоги процесуально-діяльнісного та етико-аксіологічного компонентів виокремлюються іншими дослідниками і в структурі професійної культури, і в структурі професійної психологічної культури.

Визначення змістовних характеристик окремих складових культури професійного спілкування потребує виділення рівнів їх розвитку. Проаналізуємо рівні культури професійного спілкування.

За О. В. Шевцовою, міра володіння професійною культурою виражається у кваліфікації і кваліфікаційному розряді. При цьому дослідниця розрізняє *формальну і реальну кваліфікацію*: перша передбачає необхідні для даної професії теоретичні *знання*, а друга – практичні навички та вміння, професійний досвід. За Б. С. Гершунським, "сходження" суспільства взагалі та людини зокрема до усе більш високих результатів відбувається за загальною схемою: *грамотність – освіченість – професійна компетентність – культура – менталітет*.

Поширеними є періодизації професійного розвитку фахівця, що базуються у першу чергу на досягненні особистістю рівня професіоналізму. Серед таких класифікацій у першу чергу назвемо класифікацію Є.О. Клімова, який пропонує та обґрунтовує таку професійно-орієнтовану періодизацію розвитку особистості фахівця: 1) фаза *оптації* – період вибору професії у навчально-професійному закладі; 2) фаза *адаптації* – входження в професію й звикання до неї; 3) фаза *інтерналу* – набуття професійного досвіду; 4) фаза *майстерності* – кваліфіковане виконання трудової діяльності; 5) фаза *авторитету* – досягнення професіоналом високої кваліфікації; 6) фаза *наставництва* – передавання професіоналом свого досвіду.

А. К. Маркова як критерії визначення етапів розвитку й становлення професіонала визначає рівні професіоналізму, а саме: 1) *допрофесіоналізм*, що містить етап первинного ознайомлення з професією; 2) *професіоналізм*, що містить етапи адаптації до професії, самоактуалізації у професії, вільного володіння професією у формі майстерності; 3) *суперпрофесіоналізм*, що містить етапи вільного володіння професією у формі творчості, оволодіння низкою близьких професій, творчого самопроектування себе як особистості; 4) *непрофесіоналізм*, що обумовлює виконання праці за професійно деформованими нормами й деформацією особистості; 5) *післяпрофесіоналізм*, який зумовлює завершення професійної діяльності.

Як відзначають В. А. Бодров, Є. О. Клімов, процес сходження до професіоналізму пов'язаний з підвищенням рівня професійної підготовки, поліпшенням професійно значущих якостей суб'єкта, розвитком мотиваційної сфери, зміною його професійної ролі, внутрішнього ставлення до праці тощо. З переходом від одного рівня професіоналізму

до іншого змінюється і професійна культура фахівця. Відповідно, визначені фази можуть бути застосовані при визначенні рівнів професійної культури взагалі та культури професійного спілкування зокрема.

У більшості досліджень при вивченні культури професійного спілкування виокремлюються *високий, середній та низький* рівні. Змістовна характеристика кожного рівня культури відображає безпосередньо предмет дослідження (вид культури), а також концептуальні позиції дослідника.

Так, О. А. Давидовою виокремлюються три рівні культури ділового спілкування: 1) *початковий* рівень (мотиваційно-когнітивний); 2) *середній* рівень (психологічний); 3) *високий* рівень (комунікативно-етичний). Показово, що дослідниця співвідносить їх зі структурними аспектами, визначаючи таким чином і послідовність формування культури професійного спілкування.

О. О. Рембач теж визнає три рівні сформованості культури професійного спілкування: 1) *високий* (творчий); 2) *середній* (репродуктивний); 3) *низький* (інтуїтивний).

Оригінальним є підхід до визначення рівнів комунікативної культури, запропонований В. П. Сморчковою. Дослідниця у структурі комунікативної культури визначає системні рівні: 1) *інтуїтивно-емпіричний*; 2) *репродуктивно-прагматичний*; 3) *продуктивно-ціннісний*; 4) *творчо-імперативний*. Інтуїтивно-емпіричний рівень комунікативної культури відрізняється в цілому несформованістю всіх компонентів комунікативної культури, комунікативна взаємодія здійснюється інтуїтивно, на основі допрофесійного досвіду комунікативної взаємодії на життєвому рівні, має ситуативну орієнтацію. Репродуктивно-прагматичний рівень комунікативної культури передбачає невпевнену орієнтацію суб'єкта спілкування на етико-комунікативні цінності і виразну комунікативну орієнтацію на особистий успіх, результат. Продуктивно-ціннісний рівень характеризує спрямованість особистості на категорії професійної відповідальності і свободи як форми прояву моральності, самосвідомість. Творчо-імперативний рівень комунікативної культури відповідає орієнтації особистості в комунікативній взаємодії на імперативи справедливості, професійного обов'язку, милосердя.

Висновки. Таким чином, на основі вищевикладеного можна зробити такі висновки. По-перше, професійна культура, професійна психологічна культура та культура професійного спілкування мають переважно аналогічні структурні особливості. Когнітивний, операційний та ціннісно-смисловий компоненти є базовими для структури професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування. Структура кожного підпорядкованого виду культури є

деталізованим варіантом структури родового виду культури. Цим пояснюється більша варіативність структурних аспектів культури професійного спілкування фахівця, що відбиває специфіку його професійного спілкування.

По-друге, у ряді досліджень професійна культура та культура професійного спілкування розглядаються як певний рівень розвитку сутнісних сил професійної групи або фахівця. Періодизації професійного розвитку фахівця, що базуються на досягненні особистістю рівня професіоналізму, можуть бути застосовані при визначенні рівнів професійної культури взагалі та культури професійного спілкування зокрема. У більшості досліджень при вивченні професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування виокремлюються високий, середній та низький рівні.

По-третє, перспективи подальших досліджень ми вбачаємо в розробці структурно-рівневої моделі культури професійного спілкування державних службовців.

Література

1. Амбарова П. А. Профессиональная культура офицеров российской армии в условиях трансформации российского общества : автореф. дис… канд. социол. наук: 22.00.06 / Амбарова Полина Анатольевна ; Уральский государственный университет им. М. Горького. – Екатеринбург : Уральский госуниверситет, 2002. – 22 с.
2. Кузьмин П. В. Профессиональная культура офицера-политработника и пути ее формирования (филос.-социол. анализ) : автореф. дис… канд. филос. наук: 09.00.01 / Кузьмин Пётр Васильевич ; Военно-политическая академия им. В. И. Ленина. – М., 1989. – 272 с.

Отримано 01.02.2012

Summary

Ulunova Anna. Structure and levels of professional communication culture as invariant of professional pshychological culture.

The structure of professional communication culture as an invariant of professional psychological culture that at the same time is an invariant of professional culture is analysed in the article. It is concluded that professional culture, professional psychological culture and professional communication culture are characterised by similar structural peculiarities. Cognitive, operational, value and sense components are the basic ones for a structure of any culture. A structure of every subordinate kind of culture is a concretized variant of structure of culture of a higher level. Determination of culture levels and their content characteristics directly reflects a subject of investigation (kind of culture) and also identifies conceptual views of a researcher.

Keywords: *professional culture, professional psychological culture, professional communication culture.*

УДК 316.334.56

Тетяна ФІЛІППОВА

ДУХ МІСТА В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті пропонується авторський варіант осмислення проблем формування та структурування міст з позиції філософської антропології. Зроблено спробу експлікації проблемного поля сучасного міста в контексті дослідження релігійної складової.

Ключові слова: *місто, глобалізаційні процеси, релігія, соціокультурний простір, глобальне місто.*

Постановка проблеми. Людство в наш час стрімко вступає у принципово нову для нього епоху. Лейтмотивом сучасних соціальних зрушень на світовому просторі є тенденція до глобалізації. Під останньою розуміють здійснення вельми широкого кола різноманітних культурних, економічних, політичних, інформаційних, світоглядних процесів у світовому масштабі. Глобалізаційні процеси зумовлені людською діяльністю, мають своє відображення в усіх сферах життя, а особливо в житті міста. Отже, зрозуміло, що проблему пізнання глобалізаційних процесів слід насамперед нерозривно пов'язувати саме з філософською антропологіэю, з філософським осмисленням існування людини в певному соціокультурному просторі.

Аналіз актуальних досліджень. Питання щодо вивчення проблемного поля міст підіймалось у багатьох філософських школах за різних часів та формацій, починаючи з Античності і закінчуючи сьогоденням. Зокрема, дослідженням міст займались відомі філософи античного світу (Платон, Арістотель) та видатні мислителі епохи Відродження (Т. Мор, Т. Кампанелла, Н. Маккіавелі). У Новий час ці питання стали об'єктом вивчення Дж.У. Дреппера, М. Вебера, Ф. Тьоніса, Н. Еліаса, Ж. Ле Гоффа, О. Шпенглера, О. Тоффлера, П. Манана, Г. Зіммеля.

У контексті побудови авторських теорій розвитку сучасного суспільства проблеми міста запропонували насамперед американські соціологи та політологи – Д. Белл, З. Бжезинський, О. Тоффлер, а також французькі вчені А. Турен, Ж. Фурастьє.

Серед представників вітчизняної філософської думки проблеми сучасного міста в тих або інших аспектах досліджують Т. Возняк, С. Удовик, М. Култаєва, М. Моісєєва, Р. Цвильова, Ю. Яковець.

Мета статті – визначити особливості формування та структурування міст з позиції філософської антропології в контексті дослідження саме релігійної складової міського соціокультурного простору.

© Тетяна Філіппова, 2012

Виклад основного матеріалу. Аналіз філософської літератури, присвяченої міській проблематиці, свідчить, що в історії існувало безліч поглядів на походження міст, їхні ознаки та функції. Але вже у міфологічному варіанті (Платон, Арістотель) вважалося, що міста нерідко утворювалися богами або культурними героями (що підкреслює їх залежність саме від релігійного чинника). Так, Посейдон, на думку давньогрецького філософа Платона, − засновник міфічної Атлантиди. Вавилон – був заснований богами, що спустилися на землю. Урук зведений Гільгамешем. Рим був заснований братами Ромулом і Ремом. При цьому наголошувалося, що місто не може бути під божественним заступництвом, якщо воно не засноване богом. Доцільно звернути увагу на погляди "батька історії" Геродота, котрий зазначає, що люди жили не всередині побудованих стін, а зовні. Місто, оточене стінами, є сакральним місцем, з обмеженим доступом.

Ще більший акцент на зв'язок міста і релігії був зроблений у Середньовіччі. Доцільно звернути увагу на те, що, на думку Ле Гоффа [7], образ середньовічного міста пов'язаний з біблійною складовою міст. Особливої уваги, з огляду на досліджувану проблему, заслуговують ідеї видатного мислителя, впливового проповідника, християнського богослова Августина в контексті розробки його вчення про два міста. Філософ вважав, що тільки дійсно віруючі, безгрішні створюють "Небесний Град", який просторово не обмежений. Августинівське небесне місто – це сакральний ідеал, який не можна порівняти ні з чим дійсно існуючим, це трансцендентна основа, яку утворюють люди. Як відзначав Августин, ідеалом Небесного Міста є релігійна людина. На думку мислителя, міські жителі не повинні мати мудрості, їх головна ознака – благочестя, за що чекає нагорода.

Дух – елемент соціокультурного простору, який створює фон під функціонування міста. Релігія з початку розглядається як засновник міста, а потім як покровитель міста.

Культура Відродження, зберігаючи християнську віру, значною мірою її переосмислює. Світобачення епохи Відродження зберігає християнську віру та "переінакшує" її. Однак є й істотно новий момент – високий статус людини, провідною рисою є гуманізм. Завдання – вдосконалення з метою наближення до ідеалу людини, індивіда. І вона не потребує цього в правильно організованому соціальному організмі, який наближав би її до Бога (або Блага, або діяльності розуму). Епоха Відродження багата на проекти ідеальних міст. Усе, що потрібно від ідеального міста, – розумне планування та красива архітектура.

У своєму трактаті "Місто Сонця" Т. Кампанелла пише про "ідеальне місто", яке в реальності не існує. Тодішні автори переносять свої

міста в якісь загадкові, віддалені області. У реальності ідеальний град тільки повинен бути побудований, і при цьому він повинен відповідати потребам людської природи. Мова вже не йде про відповідність якомусь божественному задуму або небесному прототипу. Роль Бога та релігії в утопічних містах і громадах суто декоративна, що підтверджує думка: "Релігії утопійців відрізняються своєю різноманітністю не тільки на території всього острова, а й у кожному місті. Одні шанують як бога Сонце, інші – Місяць, треті – одну з планет. Деякі схиляються не тільки як перед богом, а й як перед найбільшим богом, перед будь-якою людиною, яка колись відзначилася своєю доблестю або славою. Але … найбільш розсудлива частина не визнає нічого подібного, а вірить в якесь певне божество, невідоме, вічне, невимірне, незрозуміле, що перевищує розуміння людського розуму" [8]. У Т. Кампанелли в "Місті Сонця" релігія (і, відповідно, жерці) користується повагою і шаною, як у творі Т. Мора. Характерною з цієї точки зору є роль астрології в управлінні справами Міста Сонця й особистим життям його громадян. У Т. Кампанелли солярії не є християнами, як і утопійці Т. Мора. На думку Т. Кампанелли, правильний устрій не залежить від істинної релігії. Місто втрачає трансцендентний вимір. Воно вже не є образом світу ні в просторовому, ні в антропологічному втіленні. Місто зберігає характер общини, але громада ця має суто світський характер. Метою, заради якої створюється ідеальне місто, є щастя людини, причому земне, чуттєве щастя. Запорука цього щастя – доцільність форм соціального буття відповідно (раціонально пізнаної) людської природи. Людська природа – частина природи взагалі, яку теж необхідно раціонально пізнавати заради загальної користі. Наука користується великою пошаною і відіграє більшу роль у житті ідеальних суспільств, ніж релігія і у Т. Мора, і у Т. Кампанелли, і у Ф. Бекона.

У трактаті Ф. Бекона "Нова Атлантида" описується міське співтовариство, структурним компонентом якого є наука. Життя, засноване на раціональних засадах і науково-технічному прогресі, несе жителям тільки благо. Ф. Бекон зазначає, що вироблений державний устрій і гідне життя міських жителів повинні привести до появи людей, наділених високоморальними якостями, і таких, які чесно виконують свої обов'язки перед містом і не беруть хабарів [1].

Починаючи з кінця XIX – початку XX століття історики, соціологи, філософи все частіше поверталися до феномену міста, дослідження якого представлене в роботах німецьких науковців – Ф. Тьоніса, М. Вебера, Г. Зіммеля, О. Шпенглера, Ж. Бодрійяра.

Представник німецької соціологічної думки Ф. Тьоніс зауважує, що "місто за своєю мовою своїми звичаями … будівлями і багатствами

являє щось постійне, те, що зберігається впродовж зміни багатьох поколінь і почасти самого себе, почасти завдяки спадковості та вихованню своїх мешканців, знову і знову породжує один і той самий тип мислення … І завдяки регулярним надходженням із навколишньої місцевості, місто забезпечує прожитком і матеріалами для праці, все багатство своїх сил спрямовує на витонченішу діяльність мозку, тобто таку, яка гармоніює із загальним настроєм і духом форми …" [11, с. 48].

У роботі вчений приділив увагу соціально-психологічним особливостям життя у великому місті. Об'єктом дослідження німецького соціолога і філософа Г. Зіммеля є місто на сучасному для філософа етапі цивілізації. Дослідник цікавиться впливом умов життя в глобальному місті та процесами індивідуалізації. На думку вченого, головною якістю суспільства було бажання звільнитися від насилля з боку соціуму. Особливістю жителя міста є збільшена нервозність життя, джерелом якої є калейдоскоп подій, вражень [5, с. 23–35]. Раптова зміна вражень стимулює пізнавальну активність жителів міста. Головним критерієм пізнавальної особливості є сприйняття відмінностей. Події, які швидко змінюються, спонукають людину до пізнавальної активності. Внаслідок цього домінують розсудливість, тобто на першому плані знаходиться розум, а не емоції та почуття. Г. Зіммель розуміє під розсудливістю, яка характеризує психічний стан жителя міста, охорону суб'єктивного життя від насилля в місті. Мешканець міста поводиться з людьми як з речами, які мають функціональне значення. Якщо згадати концепцію Ф. Тьоніса, можна сказати, що в невеликих спільнотах стосунки між людьми зовсім інші, порівняно з містом. Життю у великому місті властиві замкненість і відокремленість. Цього вимагають умови життя в місті, які утворюються з великої кількості й скупчення населення, постійних контактів. У мегаполісі неможливо підтримувати теплі й гарні стосунки між великою кількістю людей, з якими зустрічається особистість. Масштабність людської маси провокує людину до замкненості і відокремленості. Кожен із жителів міста концентрує увагу на самому собі. За Г. Зіммелем, основою замкненості є відраза, взаємне відчуження, які при близькому контакті одразу приводять до огиди, ненависті. Слід наголосити на тому, що є ще одна особливість мегаполіса – розповсюдження свого впливу за межі своєї території, і саме місто відкрите для стороннього соціокультурного впливу. Культурні здобутки мегаполісів стимулюють до вибору можливостей і самореалізації людини, розширюють духовний світ мешканців міста [4; 6].

О. Шпенглер у своєму бестселері "Занепад Європи" розглядає типи міст з огляду на етапи їх культурного розвитку (зародження, розквіт,

згасання культури). Архаїчні міста є породженням землеробського світу. З початком землеробства людина укорінюється в якомусь ландшафті. Так виникає зв'язок між людиною і землею, яку людина обробляє. Внаслідок цього виникає міфологічна система, символи та образи якої пізніше виявляються в релігійних і філософських порядках. Міфологічна символіка охоплює селянський дім, що є взірцем світу, в якому існує землероб. Наступним кроком розвитку культури є поява міст. Тут німецький філософ О. Шпенглер акцентує увагу на тому, що всі великі стародавні культури були міськими. З міст починається світова історія. Місто є джерелом політики, науки, мистецтва, розвитку релігійних доктрин. За О. Шпенглером, місто є певною цілісністю, яка має свій дух. Існування духу міста відрізняє місто від ринкових поселень і промислових пунктів [13].

У багатьох аспектах думки Г. Зіммеля і О. Шпенглера подібні. Обидва філософи вважають, що сучасне місто є специфічним феноменом, який засвідчує різницю міст і інших поселень. Для великих міст характерне збільшення індивідуалізму. Великі міста розповсюджують свій вплив і самі вбирають культурні інновації. Великі міста руйнують зв'язки між людьми, провокують анонімність, відокремленість, байдужість. Німецькі дослідники наголошують на інтелектуалізмі, викликаному життям у великих містах.

Але не можна залишити без уваги той факт, що Г. Зіммель і О. Шпенглер писали в період становлення сучасних мегаполісів, концентруючи свою увагу на особливостях життя в таких містах.

Представник французької філософської думки Ж. Бодрійяр завершує опис сучасного міста. Дослідник починає з аналізу проблеми стихійного насилля, яке переповнює сучасні мегаполіси. Причина криється в ненависті, яка сповнює всіх жителів міста. Носіями ненависті є "людський непотріб", який породжує сучасні міста. Процес перетворення виникає за власною волею, викликає ненависть, яка не має ніякого сенсу. Ж. Бодрійяр зазначає, що фізична, просторова структура сучасного міста призводить до руйнування простору соціального, простору міжособистісних зв'язків і відносин. Місця найбільшого скупчення людей у сучасних великих містах створені для порушення зв'язків або для запобігання їх створенню. Прикладом є вулиці сучасних міст із натовпами людей. Люди, які відвідують усі ці місця, позбавлені сутнісних характеристик, особистісних відмінностей.

Скупчення людей веде до відчуження, до зменшення суспільних контактів і до того ж насилля, яке аналізував Ж. Бодрійяр. Концентрація населення призводить до насилля та ненависті, які посягають на індивідуальний простір. Усі зазначені вище процеси ведуть до збільшення

байдужості. Це пов'язано з веденням одностороннього життя, байдужості один до одного і до всього. Останнє провокується інформаційним тиском. Сьогодні наявний такий обсяг інформації, який пов'язаний із глобалізаційними процесами і який важко засвоїти людині. Ж. Бодріяйр вважає, що сучасна цивілізація стоїть на порозі катастрофи, великого інформаційного вибуху. Ненависть також є результатом інформаційного насилля. Так місто і міські жителі знаходяться у взаємозв'язку, що існує із загальними інформаційними потоками. Посередником між городянином і середовищем міста є інформаційна сфера, в якій інформація є сенсоутворюючим явищем і перетворюється у потужний генератор нової інформації. З підвищенням інформаційного рівня збільшується рівень інтелектуального розвитку городян. З процесом глобалізації інформація стає стратегічним ресурсом і найголовнішим джерелом суспільного розвитку. На сучасному етапі відбувається становлення глобального комунікаційного й інформаційного простору, який проявляється у всіх сферах життя суспільства; поява інформаційної сфери змінює соціальні детермінанти усвідомлення світу, типи ментальності, спосіб життя і цінності людини [10].

Це є адаптацією всієї системи до глобального простору, який встановлюється, можна сказати, знанням про місто і його елементи, які є необхідними в сприйнятті моделів. Під впливом цього знання формуються нові зв'язки, що відбиваються на відносинах у регіоні. Отже, ми залучені у глобальний комунікаційний простір. Вивчаючи точку зору науковця стосовно цього питання, процес глобалізації має вплив на якість життя в місті. Останнім часом зазнали змін жителі міста і міське середовище. На сучасному етапі міста – це міста, в яких концентрується глобальна економіка, важливим з індикаторів процесу глобалізації є інформаційні технології, загалом Інтернет [10]. Комунікативний міський простір охоплений глобальною мережею, яка задає напряму простору нові виміри, що відповідають сучасним вимогам. З появою глобальної мережі прискорюються інформаційні потоки. Але в цьому є небезпека для суспільства, що породжує девіантну поведінку, маргіналізацію суспільства.

Породженням глобалізаційних процесів є мегаполіси [12]. Це нові форми урбаністичних процесів. Міста стають головним місцем для культурного обміну, і, як ми побачили з досліджень філософів, – джерелом насилля. Глобалізація сприяє зіткненню не тільки культур, але й релігій, і є незворотною. Релігійні норми набувають ідейного значення, стають взірцями моральної чистоти, порядності, доброти, а їхні служителі – вчителями та проповідниками чеснот. Саме завдяки цьому

ідея релігії набуває довершеності. Але такий елемент стає тим потрібнішим, чим різноманітнішим і багатограннішим стає життя міста, і особливо актуально це у великих містах [2].

Висновки. Отже, можна зробити висновок, що такий аналіз формування та структурування міст з позиції філософської антропології у контексті дослідження саме релігійної складової міського соціокультурного простору дозволяє відстежити, що відбувається в процесі трансформації суспільства.

Література

1. Бекон Ф. Навая Атлантида / Ф. Бекон [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://webreading.ru/prose_/prose_classic/frensis-bekon-novaya-atlantida.html
2. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://textfighter.org/teology/Philos/Bodr/bodriiyar_j_gorod_i_nenavist_ elektronnaya_sovremennoi_filosofii.php
3. Вебер М. История хозяйства; город / М. Вебер. – М. : Канон – Пресс, 2001. – С. 336–359.
4. Возняк Т. Феномен міста / Т. Возняк // Бібліотека журналу “Ї”. – Львів, 2009. – С. 3–231.
5. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос, 2000. – № 3–4. – С. 23–35.
6. Зиммель Г. Как возможно общество? // Г. Зиммель / Социологический журнал. – 1994. – № 2. – С. 102–114.
7. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / Ж. Ле Гофф ; [пер. з франц.]. – Львів : Літопис, 2007. – 350с.
8. Кампанелла Т. Город Солнца / Т. Кампанелла [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://lib.ru/INOOLD/KAMPANELLA/suntown.txt
9. Мор Т. Утопия / Т. Мор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://lib.ru/INOOLD/MOR/utopia.txt
10. Соціологія глобалізації : навчальний посібник / гол. ред. М. Д. Култаєва. – Харків : ХНПУ ім. Г. С. Сковороди, 2008. – 207 с.
11. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Ф. Тьоніс ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 35–51.
12. Удовик С. Л. Глобализация : семиотические подходы / С. Л. Удовик. – М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 2002. – 480 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – М : Айрис-пресс, 2003. – Т. 1–2. – С. 396.

Отримано 01.02.2012

Summary

Philippova Tetyana. Town Spirit in Epoch of Globalization.

The article is offered the author version of understanding the problems of forming and structuring town from the position of philosophical anthropology. The attempt of explication of problem field of contemporary town in the context of the religious component of research is done.

Keywords: *town, global processes, religion, sociocultural space, global town.*

УДК 7.05:316.7

Александр Шило

СОВРЕМЕННОЕ КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО ИСКУССТВА КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Статья является комплексным исследованием культурологической проблематики трансформационных изменений искусства в период маскультурной революции в системе современных рыночных отношений и коммуникативных технологий.

Ключевые слова: *современное искусство, маскультурная революция, художественный рынок, коммуникативные технологии.*

Постановка проблемы. Влияние современной массовой культуры и ее рыночной инфраструктуры на состояние искусства и его модификации под этим влиянием является проблематикой, чрезвычайно актуальной для сегодняшней социокультурной ситуации.

Анализ актуальных исследований. О том, что в XX веке искусство пережило какие-то весьма существенные изменения – настолько существенные, что, видимо, можно говорить не только о смене базовых мировоззренческих парадигм, но об изменении самой природы этого явления, – за последние четверть века написано немало [2; 5; 6; 8]. Настолько немало, что это стало своего рода общим местом в современной художественной критике и искусствоведении.

При этом *детальный анализ как самого процесса этих изменений, так и обсуждение его предпосылок, причин, их ближайших следствий и отдаленных перспектив* (что я понимаю **целью** этой **статьи**) всякий раз оказывались как бы отложенными “на потом”. Это и понятно: у исследователей нет спасительной временной дистанции, создающей необходимую для непредвзятого изучения явлений ретроспективную отстраненность от предмета своего анализа.

Изложение основного материала. Изменения в области искусства за последние четверть века стали приобретать лавинообразный характер. Это хорошо видно на примере Венецианской биеннале. Возникшая в конце XIX века как Международная выставка достижений современного изобразительного искусства, она уже в послевоенное время превратилась в демонстрацию беспредметного творчества, что было поводом большого числа весьма резких оценок в художественной критике недалекого прошлого. На рубеже XX–XXI вв. Она стала полигоном новейших форм концептуализма, визуального искусства, включая видеоарт, современных медиатехнологий, связь которых с изобразительным

© Александр Шило, 2012

искусством и традиционными представлениями о художественном творчестве становится все более опосредованной, если не исчезает совсем. Все это требует от художественной критики и искусствоведения немедленного реагирования “здесь и сейчас”, а отложенное “на потом” исследование утрачивает свою актуальность, так и не получив должного осмысления.

Базовым процессом, влияющим на модификацию мира искусств в XVII–XX вв., стал процесс формирования и функционирования художественного рынка [1; 6–8]. Спецификой этого процесса в современных условиях является то обстоятельство, что средой его осуществления, отчасти им же и порожденной, является современная массовая культура с ее гигантскими по масштабам и мощности действия механизмами влияния на индивидуальное сознание, подчинения воли отдельного человека и манипулирования ею. А средствами этого воздействия, производящими и новые формы художественной культуры, становятся новые, до конца еще не познанные и не осознанные технические возможности средств массовых коммуникаций, цифровых технологий, глобальных информационных сетей.

В течение последних трех столетий художественный рынок складывался в качестве универсального механизма, который осуществлял регулирование производства и использования художественной продукции. К концу XX в. это привело к тому, что именно рыночное бытование художественного изделия стало восприниматься как критерий его художественного качества, применение которого придает ему статус произведения искусства.

Сама проблемность этой констатации демонстрирует диалектику опредмечивания – распредмечивания художественной деятельности в рамках современной массовой культуры и ее рыночной инфраструктуры. Художественное изделие встраивается в современное информационно-коммуникативное пространство в различных функциях – носителя информации, товара, элемента образа жизни и т.п. Оно в каждой из этих функций выступает в особом символическом качестве, но ни одно из них не совпадает с его возможностью быть произведением искусства – эта возможность лежит вне пространства массовой культуры, в “теле культуры”, по выражению О. И. Генисаретского [3].

В структуре массовой культуры роль его представителя играет слой так называемой “элитарной культуры”, в которой изделию и присваивается статус произведения искусства, часто номинативно, минуя оценку его художественного качества.

При этом важно понимать, что само выделение элитарного слоя возможно лишь внутри маскультурного целого в силу его неоднородности. В свою очередь, только наличие в нем "культурной элиты" способствует дифференциации культурного пространства, выделению как альтернативы "неэлитарных" (собственно "массовых") его зон. Это делает возможным распространение на них актуализированных культурной элитой ценностей, т. е. демократизацию культуры [4]. Если в какой-либо социокультурной ситуации собственная культурная элита не сформировалась, то роль создаваемых ею образцов начинают играть образцы культуры других эпох или регионов, которые присваиваются этой неоднородной массовой средой.

Инфраструктура художественного рынка с ее дифференциацией возможностей приобретать художественные изделия и потреблять ценности искусства является, безусловно, мощнейшим, хотя и не исключительным механизмом этого расслоения и демократизации культуры.

Одновременно она оказывается и важным средством, организующим процессы самоопределения художника, как бы выстраивающим для него ориентиры на этом пути. Особенно этот вопрос актуализируется в условиях произошедшей на рубеже XX–XXI вв. атомизации общества – во многом благодаря появлению цифровых технологий и компьютерных сетей. Если контекстом самоопределения отдельно взятого мастера в эпоху Возрождения была разворачивающаяся вокруг него борьба Титанов, заставляющая и его самого осознавать себя Титаном, коль скоро он в эту борьбу ввязался, то уже в XVII–XVIII вв., во время возникновения и широкого распространения в европейском мире института Академий, таким контекстом становится служба и неизбежно с нею связанная идея карьерного роста.

Формирование и расцвет в XIX в. художественного рынка культивирует у художника самоощущение ни от кого не зависящего (что на поверку оказывается обстоятельством весьма иллюзорным!), самостоятельно действующего на свой страх и риск, творчески свободного человека, наделенного от Бога талантом, т. е. избранника, а может быть, и гения. Не случайно все эти идеи, особенно осознаваемая как непреходящая экзистенциальная ценность идея свободы творчества, не изжитые вплоть до сегодняшнего дня, хотя и неоднократно демонстрировавшие свою, по крайней мере, условность, чтобы не казаться ложными, были актуализированы европейским романтизмом в период, когда складывающийся художественный рынок впервые в европейской истории выступил в качестве доминирующей инфраструктурной институции художественной жизни.

Но дальнейшая эволюция этого процесса, связанная со становлением рынка предметов массового потребления, начало которого связывают с I Всемирной выставкой 1851, способствовала отождествлению с ним художественного рынка в массовом сознании. С этого момента намечается все более углубляющееся (и не преодоленное до сих пор) противоречие между определенным рынком положением художника в производственно-коммерческо-потребительской структуре в качестве либо кустарного производителя единичных изделий, либо элемента массового индустриального производства художественной продукции, с одной стороны, и его романтическим самоопределением творца произведений искусства – с другой.

Интенсивное задействование таких рыночных механизмов, как реклама, PR, маркетинг, и использование в качестве элементов рыночного регулирования таких внерыночных форм признания художественных заслуг, как премии, звания, награды и т.п., превратили их в самостоятельные товары, как и услуги экспертов рынка – критиков, искусствоведов, музейных работников, фактически играющих роль товароведов на этом специфическом рынке массового потребления.

Теоретически ситуация становится безвыходной: именно рынок массовой художественной продукции со всей очевидностью обнаруживает, что продукт, создаваемый художником, не становится фактом искусства автоматически. Можно сказать даже резче: именно рынок массовой художественной продукции отделяет созданное художником изделие от идеального мира искусства, в который это изделие еще должно каким-то образом попасть. Каким именно? Оно должно быть специально, особыми усилиями и особыми специалистами (в современном мире таковыми являются именно искусствоведы, музейные работники и художественные критики, а также и эти сегодняшние инновации, галеристы, кураторы, аукционисты, специалисты в области PR, имиджмейкеры и т. п.) введено в особое культурное пространство, сегодня функционирующее и понимаемое как искусство – при всей конкретно-исторической условности этого понимания и размытости границ этого явления. Именно это обстоятельство превращается в предмет специальных рыночных спекуляций и создания симулякров, что с неизбежностью приводит к девальвации не только сопутствующих элементов художественного успеха, но и самих критериев художественного качества произведений как таковых.

Проявлением этого обстоятельства становятся колебания в оценках художественного качества произведений на рынке массовой художественной продукции. Их можно уподобить процессам искусственного старения продукции на рынке предметов массового потребления,

стимулирующих стремление к обновлению предметно-пространственной среды обитания человека, которые на материале дизайна подробно проанализировал В. Л. Глазычев [4]. Эти колебания оформляются в массовом сознании как рыночный плюрализм, сопутствующий демократизации культуры, и создают иллюзию отсутствия строгих – константных – критериев и норм художественной деятельности.

Вместе с тем само понимание художественного качества произведения искусства также имеет конкретно-историческую природу. В период становления рынка массовой художественной продукции художественное качество продукта отождествляется с его потребительским – или вторичным, символическим, связанным с представлениями о престиже, моде и т.п., – качеством, для чего широко применяются количественные показатели: рейтинги, кассовый успех, прыжки цен и т. п. [5; 6]. Художественное качество, не ориентированное на подобную профанную, хотя и очень наглядную и впечатляющую, шкалу оценок, разумеется, оказывается в подобной ситуации в неизбежном проигрыше.

Но сущность ситуации заключается не в анормативности современного мира искусства, а в подвижности и проблемности норм, которые вырабатываются и отрицаются механизмами культуры (О. И. Генисаретский назвал их культурными процессорами и селекторами [3]) “по месту и времени” в социокультурных ситуациях, точный учет обстоятельств которых, в какой-то мере, возможно, интуитивный, и характеризует креативность творческой личности. Именно эта характеристика лежит в основе формирования творческого авторитета, репутации, наконец, подлинного, а не имитированного искусственными знаками отличий, признания мастера, которые оказываются за границами рыночной ситуации и демонстрируют то обстоятельство, что, несмотря на всю мощность, универсальность, всепроникающий характер, она, тем не менее, не является тотальной. “Художественное поле” взаимодействует не только с “полем экономики”, но и с “полем общества” и “полем культуры”, что, разумеется, не тождественно потребительской массе и масскульту.

Поэтому единственный апробированный культурной практикой выход из обозначенного выше тупика – обращение к масштабу большого исторического времени: в течение больших, измеряемых десятилетиями и даже столетиями, периодов действие механизмов “естественной” культурной селекции позволит отделить непреходящие ценности искусства от сиюминутной (и потому неизбежно преходящей) рыночной конъюнктуры. В качестве примера здесь уместно вспомнить один из базовых принципов формирования коллекции Лувра: произведение может быть помещено в музей только спустя сто лет после смерти художника.

Отсюда возникает и идеологическая, и тематическая, и морфологическая оппозиция в сегодняшнем мире искусства: современное – вечное.

Основным смысловым контекстом рыночных манипуляций искусством становится именно его “современность”, его соответствие ситуации “здесь и сейчас”, стремление к созданию непременно чего-то нового, преодоление чего-то уже известного, часто не ради каких-либо содержательных целей, а ради самой по себе новизны, выступающей в качестве особой рыночной ценности продукта художественного труда.

Бесспорно, рыночные механизмы нынешнего функционирования искусства обладают невероятной, доселе не виданной мощностью, но не все создаваемое сегодня искусство имеет рыночное бытование. И не все оно характеризуется как “современное”, хотя это и не лишает его предметы статуса произведений, обладающих художественным качеством. Более того, сегодня со всей очевидностью одновременно и параллельно с так называемым “современным искусством” оформляется ностальгическое ретроспективное искусство, не претендующее ни на чистоту стиля, ни на “современность”, но сохраняющее традиционные ценности как “вневременные”.

Спор этих двух форм существования искусства, дающих разительное качественное и количественное разнообразие произведений, составляет основной культурологический сюжет в духовной жизни рубежа XX–XXI вв. Одновременно он расширяет возможность формирования более общего системного целого при анализе сегодняшнего бытования искусства, когда так называемое “современное искусство” является лишь его фрагментом, а внерыночное существование искусства является обязательным компонентом современной культурной жизни. Именно отнесение к этому компоненту становится той константой, которую можно принимать в качестве нормирующего механизма для обозначения современно понимаемых границ мира искусства и определения принадлежности к нему тех или иных инноваций. Кстати, это обстоятельство нашло отражение и в современных художественных рейтингах, где выделяются категория “B” – характеризующая востребованность, то есть успехи рыночных продаж, и категория “A” – характеризующая авторский, то есть внерыночный успех.

Выводы. Таким образом, те морфологические изменения, которые привнесли и в мир искусства, и в его рыночную инфраструктуру цифровые технологии, лишь обострили эту оппозицию “современного – вечного”, “рыночного – внерыночного” бытования искусства в сегодняшней социокультурной ситуации, что выходит далеко за границы рассматриваемой темы: проблематика художественного рынка и таких

ее составляющих, как выставки, творческие объединения (многие из которых, как, например, Товарищество передвижных художественных выставок, были в том числе и коммерческими предприятиями, на что долгое время не обращалось должного внимания), аукционы, галереи и т.п., а также тот инновационный контекст, который связан с проникновением в мир искусства цифровых технологий и механизмов рынка массовой художественной продукции, являются объемлющими для выяснения специфики современного культурно-коммуникативного контекста бытования искусства.

Литература

1. Бадинова Т. В. Этапы становления художественного рынка в культуре России : дис. … канд. культурол. наук: 24.00.01 / Бадинова Татьяна Владимировна. – СПб., 2004. – 191 с.
2. Гасратян К. Сфера культуры в постиндустриальной экономике / К. Гасратян // Мировая экономика и междунар. отношения. – 2001. – № 7. – С. 84–90.
3. Генисаретский О. И. Опыт методологического конструирования общественных систем // Моделирование социальных процессов – М. : Наука, 1970. – С. 48–63.
4. Глазычев В. Л. Дизайн как он есть / В. Л. Глазычев. – М. : Европа, 2006. – 320 с.
5. Долгин А. Б. Экономика символического обмена / А. Б. Долгин. – М. : Инфра-М, 2006. – 632 с.
6. Иванов Г. П. Проблемы развития сферы культуры в рыночной экономике / Г. П. Иванов // Вестник Моск. ун-та. – 1999. – № 6. – С. 41–57.
7. Кукушкин Н. В. Этапы развития рынка предметов изобразительного искусства. Теория и практика ценообразования : дис. … канд. экон. наук: 08.00.01 / Кукушкин Николай Владимирович. – М., 2007. – 178 с.
8. Оленіна О. Ю. Становлення та розвиток художніх ринків Європи в XVII–XIX ст. / О. Ю. Оленіна // Культура України : зб. наук. пр. / М-во культури і туризму України, Харк. держ. акад. культури. – Х., 2010. – Вип. 31. – С. 143–155.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Шило Олександр. Сучасний культурно-комунікативний простір мистецтва як культурологічна проблема.

Стаття є комплексним дослідженням культурологічної проблематики трансформаційних змін мистецтва в період маскультурної революції в системі сучасних ринкових відносин і комунікативних технологій.

Ключові слова: *сучасне мистецтво, маскультурна революція, художній ринок, комунікативні технології.*

Summary

Shilo Alexander. Modern cultural-communicative space of the art as culturological problem.

The article represents the complex research of cultural problematic of transformation changes of modern art during mass cultural revolution in the system of modern market attitudes and communicative technologies.

Keywords: *the modern art, mass cultural revolution, the art-market, communicative technologies.*

УДК 304.4

Владимир ШИЛОВ

РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И РУССКАЯ ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

В статье утверждается, что базисом российской культуры является русская этническая культура. Делается вывод о принципиальной открытости российской культуры: она дополняется элементами самых разных этнических культур. Высказывается тезис о необходимости изменения российской культуры для повышения конкурентоспособности российской нации.

Ключевые слова: *российская культура, русская этническая культура, российская нация, русский этнос, мультикультурализм.*

Постановка проблемы. К числу основных вызовов, перед которыми стоит в наши дни Россия, относится наличие межэтнических противоречий, провоцирующих конфликты в различных регионах страны, что представляет угрозу для целостности государства. Поиск путей межэтнической интеграции является как практической, так и теоретической задачей.

Анализ актуальных исследований. Проблемы состояния и путей оптимизации межэтнических отношений, реализации в этой плоскости культурного взаимодействия интересуют сегодня многих политиков, ученых и простых граждан России. Все чаще новая постановка вопроса прослеживается на страницах научных периодических изданий, где свои взгляды на разные аспекты проблемы выражали такие авторы, как А. Веретевская, С. Востриков, Р. Гибадуллин, Л. Дробижева, А. Казинцев, Г. Карнаш, А. Миллер, Е. Мелешкина, А. Севастьянов, С. Семанов, В. Тишков, П. Федосов, Ю. Шабаев и другие.

Целью данной **статьи** является рассмотрение различных точек зрения на значимость этнокультурного фактора в жизни современной России и обоснование предложений по гармонизации взаимоотношений между носителями различных этнических культур.

Изложение основного материала. Перепись 2002 г. подтвердила, что Российская Федерация является одним из самых многоэтничных государств мира. После научной интерпретации полученного массива первичных данных был сделан вывод, что на территории страны проживают представители свыше 160 национальностей [11]. В силу использования новой методики определения этносов число их по сравнению с советским периодом по статистике возросло: тогда шла речь о “более чем 100 национальностей”. В официальной статистике теперь согласно переписи зафиксированы и субэтносы русских. Это казаки (140 тыс.)

© Владимир Шилов, 2012

и поморы (6,5 тыс.) [16, с. 101–102]. Семь народов, населяющих Россию – русские, татары, украинцы, башкиры, чуваши, чеченцы и армяне, имеют численность населения, превышающую 1 млн. человек. Русские являются наиболее многочисленной национальностью, их численность составила 116 млн. человек (80 % жителей страны) [11].

По нормативам ООН мононациональной страной является страна, где 67 % населения принадлежит одной нации [2, с. 22]. Однако это не позволяет отнести Россию к типу моноэтнических государств по следующим причинам: во-первых, территория России является исторической родиной многих народов, сохранивших свою культурную самобытность и не ассимилировавшихся с русским большинством; во-вторых, за советский период истории России многие ее народы сформировали основы своей государственности, которая осознается в настоящее время ими как величайшая ценность и историческое достижение. В свете необходимости консолидации людской популяции, проживающей на территории России, преодоления существующих сейчас и возможных в будущем межэтнических конфликтов все более очевидной становится необходимость формирования общегражданского национального самосознания населения России, которое должно приобрести доминирующий характер по отношению к локальным этнокультурным различиям [14]. Таким образом, ставка делается на формирование единой российской нации, где гражданско-территориальный аспект преобладал бы над этническим.

В России важной задачей является вывод этничности из сферы политики, чтобы этническое начало не выступало как фундамент каких-либо политических движений. В РФ запрещено формирование политических партий на этнической основе, равно как и на конфессиональной. В настоящее время идут дискуссии о совершенствовании территориально-административного устройства России, российского федерализма в целом. Так отмечается, что необходимо отказаться от этнотерриториального принципа формирования субъектов федерации, принципа, который может привести к распаду страны. При этом предполагается переход к крупным регионам, где будут отсутствовать границы, проведенные по этническим признакам. Это значительно сократит и число субъектов федерации. И этот процесс укрупнения субъектов федерации уже идет. На сегодняшний день несколько автономных национальных округов потеряли свою федеративную субъектность, слившись с более крупными территориальными образованиями. Важным моментом в плане вывода этичности их сферы политического является то, что в настоящее время паспорт гражданина РФ не содержит графы “национальность”.

В целом, как показывают исследования общественного мнения, процесс становления гражданской российской нации приобрел устойчивый характер [4].

Но далеко не все население России, в том числе и не вся научная общественность, одобряет курс на формирование единой российской нации. Негативно к ней настроены, в основном, представители научных и властных центров республик в составе РФ. Аргументы такого рода, что единому российскому государству должна соответствовать единая российская нация, кажутся им неубедительными.

“Таким образом, следует признать несостоятельной попытку идеологически легитимировать понятие единой российской нации в глазах нерусских обществ с помощью этатистского дискурса, – заявляет представитель татарской научной общественности Р. М. Гибадуллин. – Как мы убедились, этатизм позволяет лишь декларировать неприкосновенность этничности, в то время как сама логика и реальная практика его применения в российском нациестроительстве так или иначе предполагает этнокультурную ассимиляцию. Это идеологически делегитимирует идею единой нации и неизбежно превращает ее в фактор межэтнической дезинтеграции” [3, с. 76]. И далее он отмечает, что “понятие единой российской нации не получило убедительного концептуального и идеологического оформления, прежде всего в глазах нерусских обществ. Это вовсе не означает, что неприемлем сам принцип межэтнического единства страны. Напротив, он может быть наполнен более адекватным идеологическим содержанием, обеспечивающим преемственность с реальными позитивными итогами предшествующей межэтнической интеграции в России. Прежде всего к ним следует отнести укоренившееся в советское время и сохраняющееся по сей день в самоидентификации российских этносов важное для них представление о самих себе как о добровольных участниках федеративного сообщества наций-государств” [3, с. 78].

В этом и подобных высказываниях явно видна боязнь представителей нерусских этносов стать ассимилированными русским этносом в рамках единой российской нации. Ими вместо единой российской нации предлагается федерация наций-государств, построенная по этническому признаку. В определенной мере опасения представителей нерусских этносов оправданы. Но нужно сказать, что руководство почти всех стран принимает меры по гомогенизации своего населения. Такая политика облегчает задачу формирования государственного суверенитета и государственной идентичности, ослабляет шансы соперников центра на легитимное оспаривание его прав, упрощает разработку критериев членства в политическом сообществе [8, с. 10]. Любое государство вынуждено определять, сколько официальных языков у него будет,

какие это будут языки, и выделять какой-то этнос в качестве ведущего [1, с. 32]. Объективно в условиях России ведущим этносом является русский этнос и его язык выступает в качестве приоритетного.

Разумеется, некоторые представители других этносов будут видеть в этой приоритетности попытку принизить значение их этноса, его культуры. В качестве правильной политики центра здесь видится стимулирование гомогенности на базе культуры доминирующего этноса и снятие препятствий для развития других этносов и их культур. Инициирующими началами этого этнического многообразия могут выступать как представители соответствующих этносов, объединенные в различных ассоциации (элементы гражданского общества), так и государственные структуры этнических автономий. И уже от пассионарности этносов будет зависеть развитие их этнических культур. Таково своеобразие "разделения труда" в этой сфере. Но проблемы, трения, недовольства, конфликты различной интенсивности в сфере национальных отношений будут существовать до тех пор, пока останутся национальные (этнические различия). И было бы иллюзией надеяться на ликвидацию межнациональных коллизий в политэтничной России в исторически обозримом будущем. Важно лишь в решении национального вопроса обеспечить доминирование центростремительной тенденции при ослаблении центробежной.

При дестабилизации авторитарного режима в России (Советском Союзе) имела место своеобразная этническая мобилизация. Стабильность в обществе, которую Россия сейчас переживает, стимулирует этническую демобилизацию. Но, тем не менее, националистические настроения, конфликтность, в основе которой лежит этническое начало, остается. И если в 90-е годы в России был заметен подъем нерусского этнического национализма, то теперь более заметен русский национализм. Речь идет о поиске справедливости в отношении этнокультурного большинства (русских) [6, с. 161–162; 13, с. 221–228].

В классическом (этнокультурном) русском национализме имеет место идеализация всего, что связано с русской историей, с русскими традициями, русским характером. Выдвигаются предложения переустройства общества, исходя из особой миссии русского народа, из его вековых традиций (православия, соборности и т.п.). Постклассический (этнопопуляционный) идеализм более прагматичен: здесь делается акцент на обеспечение экономических интересов русского этноса. Главный лозунг русских националистов, по мнению одного из лидеров русского национального движения А. Севастьянова, – "Даёшь русское национальное государство!" [12, с. 169].

Следует отметить, что идеи русских националистов не находят должной поддержки у населения. В этом причина его слабости

[5, с. 246–247]. Но само наличие проекта “русского национального государства” свидетельствует о существовании проблемы – статуса русских в России. В ряде регионов интересы этнических русских ущемлены. Массового и организованного протеста нет, но при обострении ситуации терпение этнических русских иссякает и это может вылиться в спонтанные акции, связанные с насилием, что имело место в Кондопоге.

Ряд проблем было порождено еще советской практикой, так называемой коренизации руководства регионов, в основе которой лежали этнизация новых местных элит и имитация автономной этнической государственности, в том числе и на территориях, где компактно проживающий титульный этнос не составлял большинства, а большинством были русские. В силу этого в руководстве автономий доля представителей титульного этноса и сейчас значительно больше, чем в составе населения региона. Русское население воспринимает эту диспропорцию как несправедливость. Выравнивание этих диспропорций – необходимая предпосылка комфортности социального самочувствия русских, оказавшихся фактически в положении дискриминируемого меньшинства. Видимо, в этом плане оправдана ликвидация тех этнотерриториальных образований, где титульный этнос не представляет большинства и/или не может быть самодостаточным экономическим субъектом.

Исследователи отмечают тот факт, что “в последние годы в результате миграционных процессов в ряде регионов страны – особенно относительно развитых и экономически благополучных – появились новые этнические сообщества, состоящие из лиц, прибывших из перенаселенных регионов России (в основном с Кавказа), а также ближнего и дальнего зарубежья (Закавказье, Средняя Азия, Молдавия, Вьетнам, Китай). Именно с этими “новыми этническими меньшинствами” связана большая часть “острых”, сопряженных с насилием локальных конфликтов. Соответствующее госрегулирование необходимо и здесь [15, с. 56–57].

Можно сделать вывод, что почва для русского национализма есть. И эту конфликтную базу надо, по крайней мере, уменьшить, ибо русский национализм опасен не только конфликтами на национальной почве. Он опасен также расколом России. Прежде всего, с одной стороны, он порождает настроения изоляционизма русских, который выражается в стремлении отказаться от дотационных и беспокойных республик Северного Кавказа. С другой стороны, он может вызвать стремление выйти из состава России у нерусских этносов.

Но, несомненно, перспективное решение этнических проблем – это деэтнизация, формирование культурно гомогенного общества, формирование российской нации. При этом российская нация должна носить

открытый характер и здесь могут быть разные варианты вхождения в нее.

Первый, наиболее массовый, это вхождение в нее этнических русских. Для них идентификация с российской нацией почти совпадает с идентификацией с русской нацией. Второй вариант – это вхождение в российскую нацию для представителей нерусских этносов, но избравших путь ассимиляции с русской этнической культурой. Это касается небольших по численности, компактно проживающих в основном на территории Сибири и Дальнего Востока. Согласно данным переписи 2002 г., таких народов – численностью до 50 тыс. человек было 45. Из них 28 таких народов насчитывают менее 5 тыс. человек, 11 – менее 1 тыс. Все они находятся на грани исчезновения как в силу ассимиляции с более многочисленными этносами, так и в силу депопуляции. Они повторяют судьбу многих немногочисленных народов. Считается, что в мире каждые две недели умирает один язык. И наконец, третий вариант, вариант двойной идентификации. Представитель нерусского этноса идентифицирует себя с российской нацией и нацией этнической (в культурном и политическом плане). Нужно согласиться с мнением, что "… "русскость" как открытая категория предлагает всем желающим стратегию ассимиляции. В то же время русскость не может быть всеобъемлющей, потому что миллионы граждан России ассимилироваться и идентифицировать себя как русских не хотят. Равенство их гражданских прав с русскими и комфортное сосуществование в одном с ними государстве обеспечивает концепция российской нации" [9, с. 25].

Но было бы неоправданно в последнем случае в качестве ориентира видеть концепцию мультикультурализма. Эта концепция имеет разные версии изложения и оценки. В оптимистическом варианте предполагается, что наличие разнообразных этнических (или культурных) групп не угрожает национальному государству, потому что групповая этническая (или культурная) идентичность не перекрывает национальную (или гражданскую), не совпадает с ней. В подобной мультикультурной риторике подчеркивание этничности не синонимично сепаратизму.

В настоящее время, после 11 сентября 2001 г., преобладает иная, пессимистичная риторика. Мультикультурализм упрекают в поощрении фрагментации, стимулировании радикализма и экстремизма. В целом западные исследователи говорят о том, что толерантность, своего рода добродетель мультикультурализма, далека от того, чтобы обеспечить бесконфликтное существование различных культур, что она оказывается бессильной по отношению к элементам, подрывающим единство общества [7, с. 70]. Эти элементы (индивиды, группы), далекие от идеалов либерализма, рассматривают толерантность как проявление слабости и оправдание для насильственной экспансии своей идеологии

и культуры. И надо согласиться с мнением, что здесь вместо консолидации общества мы получаем его этнокультурное расслоение [7, с. 71].

Этот вывод имеет для России большое практическое значение. Дело в том, что она становится страной иммигрантов. До начала экономического кризиса осенью 2008 г. Россия по объему миграции занимала второе место в мире после США. В 2006 г., по официальным данным, доля легальных трудовых мигрантов составляла около 1,2 % от общей численности занятых в российской экономике, а с учетом незаконной трудовой миграции она доходила до 15–20 % [15, с. 69–70].

На сегодняшний день Россия не может существовать без притока населения извне. Исследователи спорят лишь о том, каким должно быть ежегодное миграционное пополнение: называют цифры от 200 тыс. до 1 млн. В ходе процессов иммиграции Россия будет пополняться представителями разных этносов. Все они со временем станут россиянами. Формирование нации по принципу семьи сменяется на формирование нации по принципу команды. В качестве образа-метафоры может быть любая успешная футбольная команда России: там игроками являются уроженцы Африки, Латинской Америки и даже Западной Европы и т.п. России нужны талантливые ученые, здоровые, трудолюбивые, нравственно устойчивые работники всех национальностей с тем, чтобы Россия была более конкурентоспособной в глобальной конкуренции стран и народов.

Опыт показывает, что новые этнические общины при компактном проживании плохо интегрируются в базовое общество и базовую культуру. Поэтому желательно дисперсное расселение иноэтичных пришельцев в русскоязычной среде, чтобы обеспечить эффективное усвоение ими элементов российской культуры, основанной на русском языке. Важно при этом, чтобы темпы иммиграции соответствовали возможностям аккультурации иноэтничных пришельцев в рамках единой российской культуры. Население России и ее политическое руководство против возникновения внутри страны неких инонациональных анклавов, подобия “китайских кварталов” в странах Запада.

В этом плане ситуация в других странах, например, в Украине, более сложна, чем в России, где попытки сформировать единую украинскую гражданскую (политическую) нацию на базе украинской этнической культуры пока не имеют успеха [10, с. 84–90].

Следует сказать, что модель российской культуры – это открытая модель. Представители других этносов, входя в состав российской нации, обогащали и будут обогащать российскую культуру достижениями всего мира. Более того, открытость присуща и для русской этической культуры, лежащей в основе культуры российской. Нынешняя русская культура была создана и развивалась во многом за счет иноэтнических

заимствований и не есть производная от некой изначальной “русскости”. Стержень русской духовности – православие – было перенято у Византии, письменность была создана на основе южно-славянской кириллицы, фундамент науки был заложен, в основном, немецкими учеными, в русском языке много заимствований из тюркских, угрофинских языков. На развитие русской культуры существенное влияние оказали люди с “нерусской кровью”. “Солнце русской поэзии” – Пушкин, был потомком эфиопа Ганнибала, собиратель русских пословиц и составитель “Толкового словаря русского языка” В. Даль имел датские этнические корни и т.п. Уже в советский период отечественное искусство развивалось во многом благодаря усилиям этнических евреев: сложно представить себе русско-советскую песенную классику без таких этнических евреев, как И. Дунаевский, М. Блантер, Л. Утесов, М. Фрадкин, И. Кобзон и др.

Современные русские люди не представляют пример “чистоты крови”, ибо они есть во многом результат смешения славян с угрофинскими и тюркскими племенами. По данным социологического опроса, лишь 26 % населения России готовы считать “русскими” лишь тех, у кого родители русские, 10 % – тех, “кто русские по паспорту”. В свою очередь 41 % полагают, что русским можно считать “того, кто воспитан на русской культуре и считает ее своей”, 37 % – “того, кто любит Россию”, 29 % – “того, кто считает себя русским [9, с. 23]. То есть в общественном мнении в России наличествует открытая трактовка самой “русскости”.

При этом этнические русские не идеализируют “русскость” как некий чудодейственный сплав неповторимых духовных качеств. Они согласны во многом с теми негативными характеристиками, какие дают русским представители других этносов. Осознавая недостатки неидеализированной, а реальной “русскости”, многие этнические русские с готовностью осваивают другие этнические культуры. И эта готовность у русских к развитию своей культуры чрезвычайно важна. В русской и российской культурах сегодняшнего дня и особенно дня будущего главными элементами должны быть ценности и нормы, обеспечивающие конкурентоспособность, перспективы развития человеческой популяции, осознавшей себя как российский суперэтнос. То, насколько эти нормы и ценности укоренены в истории этого суперэтноса, то, кем привнесены эти нормы и ценности, является в данном случае не столь важно, ибо от многих традиций, имеющих даже тысячелетнюю историю, в наши дни приходится отказываться и пользоваться ценностно-нормативными разработками других этносов. Контрпродуктивно придавать некую святость отжившей архаике.

Несомненно, пренебрежительное отношение к традициям губительно для единства народа. Но не должно быть и слепого преклонения перед ними. “Посеешь привычку – пожнешь характер, посеешь характер – пожнешь судьбу”. В конечном итоге судьба российского общества зависит от привычек, способа действий в различных сферах жизни его населения. Переформулирование судьбы русского и шире – российского народа зависит от изменения его привычек – конкретных действий в конкретных ситуациях. Это задача не фольклорно-филологическая – а, скорее, социально-культурная, означающая внедрение передовых традиций во всех сферах жизни. Речь должна идти в настоящее время не только о технологической модернизации, но и модернизации культурной.

Выводы. Смысл истории можно представить как отбор культур, выживание наиболее жизнеспособных, адекватных ходу исторического процесса ценностно-нормативных систем. Конкурентоспособность обществ – это конкурентоспособность их культур. Развитие российской (русской) культуры – это требование времени. Каково при этом будут содержание русской этнической культуры и её место в культуре российской нации, покажет время.

Литература

1. Веретевская А. В. Значение и значимость мультикультурализма / А. В. Веретевская // Политическая наука. – 2010. – № 1. – С. 29–45.
2. Востриков С. В. Россия в мире грядущего: прогнозы и перспективы / С. В. Востриков // Социально-гуманит. – 2001. – № 4. – С. 3–41.
3. Гибадуллин Р. М. Постсоветский дискурс нации как проблема межэтнического единства России // Р. М. Гибадуллин / Власть. – 2010. – № 1. – С. 74–78.
4. Дробижева Л. М. Процессы гражданской интеграции в полиэтническом российском обществе / Л. М. Дробичева // Общественные науки и современность. – 2008. – № 2. – С. 68–77.
5. Казинцев А. Возвращение масс. – Часть IV. Россия, бедная Россия // Наш современник. – 2009. – № 8. – С. 222–252.
6. Карнаш Г. Ю. К вопросу о российском дискурсе справедливости / Г. Ю. Карнаш // Полис. – 2008. – № 5. – С. 160–168.
7. Медведева О. О. Дискуссия о мультикультурализме и актуальные проблемы социальной политики государства / О. О. Медведева // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2009. – № 119. – С. 68–74.
8. Мелешкина Е. Ю. Формирование государств и наций в условиях этнокультурной разнородности: теоретические подходы и историческая практика / Е. Ю. Мелешкина // Политическая наука. – 2010. – № 1. – С. 8–28.
9. Миллер А. И. Дебаты о нации в современной России / А. И. Миллер // Политическая наука. – 2008. – № 1. – С. 7–30.
10. Миллер А. И. Политика строительства нации-государства на Украине / А. И. Миллер // Политическая наука. – 2010. – № 1. – С. 76–99.

11. Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : URL: www.gks.ru/PEREPIS/osnitogi.htm
12. Севастьянов А. Семнадцать мгновений истины / А. Севастьянов // Наш современник. – 2009. – № 10. – С. 166–194.
13. Семанов С. Быть русским достойно есть / С. Семанов // Наш современник. – 2010. – № 1. – С. 221–228.
14. Тишков В. А. Что есть Россия и российский народ / В. А. Тишков // Pro et Contra. – 2007. – № 3. – С. 21–41.
15. Федосов П. А. Государственное регулирование этнополитических и этносоциальных процессов в Российской Федерации / А. П. Федосов // Политическая наука. – 2010. – № 1. – С. 46–75.
16. Шабаев Ю. П. “Бунтующая этничность” на Европейском Севере России / Ю. П. Шабаев // Общественные науки и современность. – 2006. – № 3. – С. 95–104.

Отримано 01.02.2012

Анотація

Шилов Володимир. Російська культура і російська етнічна культура.

У статті стверджується, що базисом російської культури є російська етнічна культура. Робиться висновок про принципову відкритість російської культури: вона доповнюється елементами найрізноманітніших етнічних культур. Висловлюється теза про необхідність зміни російської культури для підвищення конкурентоздатності російської нації.

Ключові слова: *російська культура, російська етнічна культура, російська нація, російський етнос, мультикультуралізм.*

Summary

Shilov Vladimir. The Russian culture and Russian ethnic culture.

In article affirms, that basis of the Russian culture is Russian ethnic culture. The conclusion about a basic openness of the Russian culture becomes: it is supplemented with elements of the most different ethnic cultures. The thesis expresses necessity of change of the Russian culture for increase of competitiveness of the Russian nation.

Keywords: *Russian culture, Russian ethnic culture, the Russian nation, Russian ethnicity, multiculturalism.*

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 37.013.73/3-91

Зубелевич Я. Аксиоцентризм в философии образования / пер. с польского О. Гирного ; Ян Зубелевич. – СПб. : Изд-во Политех. ун-та, 2008. – 220 с.

Монографія є перекладом виправленого польського видання Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm, Oficyna Wydawnicza Politechnikiej, Warszawa, 2003 (Дві філософії освіти: аксіоцентризм і пайдоцентризм. – Варшава: Вид-во Варшавського політехн. ун-ту, 2003). Рецензент польського видання – професор Богуслав Вольневич (Bogusław Wolniewicz). Переклад виконав Олег Ігоревич Гірний, доцент Львівського інституту післядипломної педагогічної освіти. Текст у редакції перекладача. ISBN 83-7297-396-1, ISBN 978-5-7422-1923-1 Copyright by Oficyna Wydawnicza Politechnikiej, Warszawa, 2003, Зубелевич Я., 2008, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет.

Мій постійний співавтор, з яким ми познайомилися під час міжнародного наукового симпозіуму “Сучасна філософія освіти Заходу і Сходу: проблеми діалогу” в 2006 році в Новосибірську (РФ), польський професор, доктор хабілітат філософії Стефан Константчак (Інститут філософії Зеленогурського університету) попросив посприяти ознайомленню українських дослідників з монографією та позицією Яна Зубелевича. Праці Я. Зубелевича вже друкуються в українських і російських наукових виданнях. Серед тих, хто активно аналізує творчість Яна Зубелевича в Україні, хотілося б відмітити проф. Ю. В. Ковальчука з Дрогобича.

На нашу думку, монографія Яна Зубелевича може активно сприяти адаптації наших дослідників до сучасної європейської наукової традиції – поєднання теоретичних підходів до філософії освіти з аналізом можливостей оптимізації практичної діяльності навчальних закладів, демонструє потребу вміння бачити як переваги, так і недоліки будь-якої теоретичної концепції (при ознайомленні з конструктивною критикою Я. Зубелевичем “Філософії для дітей” М. Ліпмана в 4 розділі в автора увесь час виникало відчуття використання SWOT-аналізу при вивченні філософії освіти).

Насамперед хотілося б зробити акцент на те, що Ян Зубелевич виходить із того, що “як освіта є елементом культури, так і філософія освіти знаходиться в межах філософії культури. Філософія культури аналізує і відображає зміни, що відбуваються в культурі, філософія освіти – в освіті”. Можливо, відповідно до нашої традиції, це не типовий

підхід. На думку О. О. Базалука та Н. Ф. Юхименко, “у сучасній Україні “філософію освіти” визначають як сукупність світоглядних теорій (ідей), які зумовлюють методологію виховання і навчання, становлення відповідного типу особистості”.

Позиція Яна Зубелевича обумовлена його інтроспективним підходом перенесення досліджень філософії культури на змістовне поле філософії освіти. Він аналізує дві основні позиції вивчення філософії культури – натуралізм і трансценденталізм. При переході до проблематики філософії освіти Ян Зубелевич визначає, що натуралістичному підходу в філософії культури відповідає антропоцентризм у філософії освіти, а трансцендентальному – аксіоцентризм, який, у свою чергу, розподіляється на груповий аксіоцентризм та індивідуальний пайдоцентризм. При цьому він критично ставиться до пайдоцентристської філософії для дітей Метью Ліпмана, в якій акцентує увагу на деструктивних її моментах (підрив традиції, духовних спільностей, духовної культури, підрив авторитету батьків і вчителів, послаблення мотивації на навчання). Але при цьому він показує і її конструктивні складові – єдність людини та світу природи, підтримку солідарності усіх людей, етатизм, спрямованість на просвітницько-якобінське мислення.

Особливо хотілося б підкреслити теоретико-практичне спрямування дослідження Яна Зубелевича. Ціла глава присвячена аналізу показників ефективності діяльності школи в контексті результативності зусиль (ефективних і неефективних), ієрархічності та її відсутності, принципів розрахунку балів за певні досягнення, суб’єктивного впливу (за версією Я. Зубелевича – фактора) вчителя та можливостей зменшення їх впливу на шкільні оцінки. На нашу думку, саме це характерне для сучасних досліджень гуманітарної проблематики в розвинутих країнах – не зосередження на історичних і методологічних аспектах філософії освіти, а формування нових методологічних підходів через наближення проблематики до реальної практичної діяльності. Мабуть, саме в цьому напрямку відбувається адаптація сучасних українських досліджень до європейського та світового освітнього і наукового простору.

Михайло ЖУК

Отримано 01.02.2012

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артюх В'ячеслав Олексійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, м. Суми

Балаклицький Максим Анатолійович – кандидат філологічних наук, доцент кафедри журналістики Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, м. Харків

Бойко Ольга Петрівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи НБУ", м. Суми

Васюріна Алла Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи НБУ", м. Суми

Гаврилюк Тетяна Вікторівна – кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, м. Київ

Дєнєжніков Сергій Сергійович – аспірант кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, завідувач музею історії університету, м. Суми

Денісова Дар'я Данилівна – студентка Інституту філології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми

Жук Михайло Васильович – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми

Залужна Алла Євгенівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування, м. Рівне

Зякун Алла Іванівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми

Коберник Олександр Петрович – магістр управління навчальним закладом, директор Приватного середнього загальноосвітнього навчально-виховного комплексу "Живе Слово", м. Львів

Коваленко Андрій Миколайович – кандидат філологічних наук, доцент кафедри германської філології, декан Інституту філології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми

Констанчак Стефан – доктор хабілітат філософії, професор Інституту філософії Зеленогурського університету, м. Зелена-Гура (Польща)

Кулішенко Людмила Анатоліївна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми

Латуха Ольга Олександрівна – кандидат економічних наук, доцент кафедри організації охорони здоров'я і громадського здоров'я факультету підвищення кваліфікації і професійної перепідготовки лікарів Новосибірського державного медичного університету, м. Новосибірськ (Росія)

Лісовський Петро Миколайович – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціогуманітарних дисциплін Міжгалузевого інституту управління, м. Київ

Мазур Любов Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету "Львівська політехніка", м. Львів

Матвієнко Поліна Вікторівна – студентка юридичного факультету Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми

Медведєв Ігор Анатолійович – кандидат наук державного управління, докторант кафедри державного управління та менеджменту Харківського регіонального інституту державного управління Національної академії Державного управління при Президентові України, м. Харків

Микуланинець Сергій – протоієрей, доктор богослов'я, старший викладач Ужгородської української богословської академії імені святих Кирила і Мефодія, м. Ужгород

Міхаліна Оксана Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри реклами і зв'язків з громадськістю Новосибірського державного педагогічного університету, м. Новосибірськ (Росія)

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

Ніколаєнко Олександр Сергійович – кандидат психологічних наук, магістр факультету психології Барселонського університету, м. Барселона (Іспанія)

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

Пастушек Артур – кандидат філософських наук, ад'юнкт Інституту філософії Зеленогурського університету, м. Зелена-Гура (Польща)

Пішун Сергій Григорович – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Сумської філії Харківського національного університету внутрішніх справ, 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

Початко Сергій Васильович – викладач кафедри іноземних мов Сумського державного університету, м. Суми

Початко Тетяна Володимирівна – старший викладач кафедри іноземних мов Сумського державного університету, 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

Пушкарьов Юрій Вікторович – кандидат філософских наук, доцент кафедри філософії, співробітник НДІ філософії освіти Новосибірського державного педагогічного університету, м. Новосибірськ (Росія)

Пушкарьова Олена Олександрівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії й історії Сибірського університету споживчої кооперації, м. Новосибірськ (Росія)

Пшенична Любов Василівна – кандидат педагогічних наук, перший проректор Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми

Троян Віктор Григорович – кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми

Улунова Ганна Євгеніївна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми

Філіппова Тетяна Олександрівна – аспірант кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди, м. Харків

Шило Олександр Всеволодович – доктор мистецтвознавства, професор кафедри культурології Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого, м. Харків

Шилов Володимир Миколайович – доктор філософських наук, професор кафедри вітчизняної історії і політології Бєлгородського державного національного дослідницького університету, м. Бєлгород (Росія)

Янушевська-Варіх Марія – доктор педагогічних наук, ад'юнкт Педагогічного факультету Вищого Училища імені Павла Влодковіча, м. Плоцьк (Польща)

Редагування
Г. М. Нужненко

Технічне редагування
І. О. Кругляк

Комп'ютерна верстка
В. А. Івакін

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 18.05.2012. Формат 60x90/16. Гарнітура Times.
Обл.-вид. арк. 21,68. Умов. друк. арк. 21,25. Тираж 300 пр. Вид. № 1147

Видавець і виготовлювач
Державний вищий навчальний заклад
"Українська академія банківської справи Національного банку України"
вул. Петропавлівська, 57, м. Суми, 40000, Україна, тел. 0(542) 61-93-37

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК, № 3160 від 10.04.2008