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 4

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

СУМИ
ДВНЗ “УАБС НБУ”
2013

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 № 6 від 8 лютого 2013.

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);
З. Н. Ісмагамбетова – д-р філос. наук, проф. (Казахстан);
С. Констанчак – д-р хабілітат, проф. (Польща);
Н. В. Наливайко – д-р філос. наук, проф. (Росія);
О. П. Бойко – д-р філос. наук, проф.;
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) 65-50-78, e-mail: kafedra_sgd@meta.ua; mozg_akadem@ukr.net

© ДВНЗ “Українська академія банківської справи Національного банку України”, 2013

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФІЯ 5

Артюх В'ячеслав
ЦЕ СЛОВ'ЯНСЬКЕ СЛОВО "ІСТОРІОСОФІЯ" 5

Булатова Людмила
ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ ВИКЛАДАЧА МИСТЕЦЬКИХ ДИСЦИПЛІН
В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРОЦЕСІВ: ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ 15

Yeremina Irina
CONTEMPORARY METHODOLOGICAL APPROACHES IN STUDY OF PERSONALITY
IN PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY 25

Жулінський Микола
СЕНС ЖИТТЯ У СВІТЛІ ТЕОРІЇ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ СВІДОМОСТІ 33

Мазуренко Володимир
ПОШУК ШЛЯХІВ ОЦІНКИ ЕФЕКТИВНОСТІ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ 42

Мазуренко Володимир, Логвиненко Юлія
СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО ОБҐРУНТУВАННЯ УПРАВЛІНСЬКИХ РІШЕНЬ
(ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ) 53

Ніколаєнко Світлана, Ніколаєнко Олександр
ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ АДАПТИВНОСТІ СТУДЕНТІВ
ПІД ЧАС НАВЧАННЯ У ВИЩОМУ НАВЧАЛЬНОМУ ЗАКЛАДІ
ЯК ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНА ПРОБЛЕМА 64

Проценко Николай, Батракина Елизавета
ДЕЛИБЕРАТИВНАЯ ДЕМОКРАТИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ 73

Пухно Світлана
САМОСТІЙНА НАУКОВО-ДОСЛІДНА РОБОТА СТУДЕНТІВ
ВИЩИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ ОСВІТИ ЯК СКЛАДОВА
ЇХ ПРОФЕСІЙНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ 83

Сагуйченко Валентина
АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПІСЛЯДИПЛОМНОЇ ОСВІТИ 92

Суходубова Галина
САМОРОЗУМІННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА 100

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО 109

Бабанова Юлия, Голубева Галина, Спасенников Валерий
ДУХОВНОСТЬ КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ,
ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ И ПОВЫШЕНИЯ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ
РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА 109

Васюріна Алла
МИСТЕЦТВО КРАСНОМОВСТВА В ПРАЦЯХ ПЛАТОНА І АРІСТОТЕЛЯ 120

Гаврилюк Тетяна
КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ XX СТОЛІТТЯ 131

Зякун Алла
ПРИВАТНА ДОБРОЧИННІСЬ В ОСВІТЯНСЬКІЙ ГАЛУЗІ УКРАЇНИ:
МИНУЛЕ ТА СЬОГОДЕННЯ 140

Корнієнко Олександр
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК МОДЕЛЬ СУЧАСНОГО ПОЛІЕТНІЧНОГО СУСПІЛЬСТВА 150

Мозговий Іван
"АСТРОНАВТИ" ПРААМЕРИКИ: МІФИ, ЗНАХІДКИ, ВЕРСІЇ 160

Мозгова Ірина
ОСВІТНЯ СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ НА ТЛІ РЕЛІГІЙНИХ РЕАЛІЙ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ. 187

Николаєнко Сергей
ТРАДИЦИОННЫЙ СЛАВЯНСКИЙ ЗАГОВОР КАК "АРХЕТИПИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ" 205

Пальчик Андрій
ЧУДО ЯК ПРЕДМЕТ БОГОСЛОВ'Я РЕЛІГІЇ В ТЕОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ М. РУСЕЦЬКОГО..... 214

Пішун Сергій
НЕТРАДИЦІЙНІ РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ЯК СУБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ:
ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ 225

Черенков Михаил
ХРИСТИАНСТВО В ПОСТХРИСТИАНСКОМ ЭКОНОМИКО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ЛАНДШАФТЕ:
ВОЗМОЖНЫЕ СЦЕНАРИИ СОЦИАЛЬНОГО УЧАСТИЯ..... 234

РОЗДІЛ 3. КУЛЬТУРОЛОГІЯ 243

Беценко Тетяна
ТЕКСТОВО-ОБРАЗНА УНІВЕРСАЛІЯ ЯК МОВНИЙ ЗАСІБ ФОЛЬКЛОРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ..... 243

Бойко Ольга
ВПЛИВ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ НА СФЕРУ ДОЗВІЛЛЯ..... 249

Книш Інна
СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОГО ОСВІТНЬОГО ДИСКУРСУ:
ХОЛІСТИЧНИЙ, ТОТАЛІТАРНИЙ ТА СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД 259

Кулішенко Людмила, Чечота Тетяна
МОВЛЕННЄВИЙ ЕТИКЕТ ТА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ..... 269

Ніколаєнко Сергій, Ніколаєнко Світлана
ПРОБЛЕМА СТРУКТУРИ ПРОФЕСІЙНО-ПЕДАГОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ВЧИТЕЛЯ..... 277

Побожій Сергій
ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ ЖУЛІНСЬКОГО 285

Салтык Галина
АНТИСОЦИАЛЬНЫЕ ЯВЛЕНИЯ НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ..... 294

Снагощенко Валентина
ЕВОЛЮЦІЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ МОДЕЛЕЙ СУЧАСНОГО МУЗЕЮ..... 306

Тарасова Тетяна
ПСИХОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ ЯК АКТУАЛЬНИЙ ВИКЛИК СЬОГОДЕННЯ..... 315

Улунова Ганна
ФУНКЦІОНАЛЬНО-СТРУКТУРНИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРИ ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ
ДЕРЖАВНИХ СЛУЖБОВЦІВ..... 325

Шило Александр
КОНЦЕПЦИИ РЕАЛЬНОСТИ, "ПАТТЕРНЫ ВИДЕНИЯ" И ПРОБЛЕМАТИКА
ВИЗУАЛЬНОГО ИСКУССТВА КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ..... 336

РЕЦЕНЗІЇ.....348

SUMMARY.....352

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 353

РОЗДІЛ 1
ФІЛОСОФІЯ

УДК 930.1

В'ячеслав АРТЮХ

ЦЕ СЛОВ'ЯНСЬКЕ СЛОВО "ІСТОРІОСОФІЯ"

У статті простежуються семантичні трансформації поняття "історіософія".

Ключові слова: *історіософія, філософія історії, теорія філософії історії, історична наука.*

Постановка проблеми. Ретроспективне заглиблення у зміст поняття є сутнісною рисою філософського аналізу. Ще Ганс-Георг Гадамер (1900–2002) зазначав, що оскільки філософія як своєрідна система знань протилежна природничо-науковому типу знання з його специфічною штучною термінологією, то й філософські поняття живуть у самій мові філософа, а їх попередні смисли та контексти вживання мають безпосередній вплив на сам характер філософських висловлювань [6].

Аналіз актуальних досліджень. Історія понять є важливою складовою історико-філософської науки. Виникнувши ще наприкінці XIX ст., історія понять особливої популярності набуває, починаючи з другої половини XX ст. Тут крім праць самого Г.-Г. Гадамера варто назвати творчі розробки німецького історика Райнгарта Козеллека (1923–2006) [17]. За Р. Козеллеком, будь-яке поняття, з одного боку, узагальнює деякий досвід, описуючи наявне буття, а з іншого – передбачає деяку нормативність, своєрідний проект майбутнього. Серед небагатьох праць українських науковців із цієї проблематики варто назвати монографію Михайла Мінакова, який дослідив зміст поняття досвіду [20].

Мета. Ми у своїй розвідці за предмет аналізу візьмемо слово "історіософія", зважаючи на його сучасні претензії стати новою назвою для цілої області філософського знання – філософії історії. Зважаючи на таку важливість цього поняття, метою дослідження є: простеження

© В'ячеслав Артюх, 2013

семантичних трансформацій терміна “історіософія” з моменту його виникнення і до сьогодні.

Виклад основного матеріалу. Вважається, що у науковий обіг термін “історіософія” ввів польський лівогегельянець Август фон Цешковський (1814–1894) (у книзі “Prolegomena zur Historiosophie”. – Berlin, 1838) для позначення гегелівської філософії історії, а також спекулятивної теоретичної історії взагалі. Сам А. Цешковський писав, що “…завданням історіософії є: дослідити субстанціально минуле, піддати глибокому аналізу будь-які змістовні елементи людського життя, котрі дотепер розвинулися, розпізнати однобічну і розлиту для всіх їх природу, їх боротьбу і взаємне пересилювання, – означити спеціальні ділянки загального зв’язку, аби дійти усвідомлення собі того, в котрій з тих ділянок ми тепер знаходимося, котрі вже пройшли, а котрі нас ще чекають, перш ніж злетіти на найвищу вершину світового духу” [29, s. 18] [1].

Таким чином, А. Цешковський започаткував винайденням поняття “історіософія” та його первинним смисловим наповненням розгортання в подальшому цілого віяла значень цього поняття.

Надалі у слов’янській гуманітарній традиції спостерігається формування двох основних смислових ліній поняття “історіософія”. Відомий російський історик і соціолог Микола Карєєв (1850–1931), вчений з виразним позитивістським спрямуванням своєї методології, у своїй докторській дисертації “Основні питання філософії історії” (1883) дає визначення філософії історії як “абстрактно-феноменологічного зображення змін в житті людства” [11, с. 109]. Філософія історії – це не соціологія, законів розвитку суспільства вона не відкриває, навпаки, вона як і історія є наукою про явища (феномени). На думку М. Карєєва, опис явищ зовсім не виключає узагальнюючого підходу. Сам відбір, фіксація і осмислення історичних фактів вже передбачає абстрагуючу точку зору. Тому він і називає філософію історії абстрактно-феноменологічною наукою. Точніше, це все те ж “зображення всесвітньої історії, тільки доведене до вищого ступеня абстрактності”. Історіософію ж інколи називають аналогом філософії історії, але, за М. Карєєвим, це, насамперед, *теорія* філософії історії: “Під іменем історіософії ми розуміємо не що інше, як загальну теорію філософії історії, як існує загальна теорія історичної науки – історика. Це чисто практична дисципліна, яка повинна, так сказать, дати звід принципів, якими зобов’язаний керуватися філософ історії” [11, с. 109].

У третьому (скороченому) виданні “Основных вопросов философии истории” (1897) російський історик чіткіше визначає зміст історіософії: “Філософією історії ми називаємо історію людства з філософської

точки зору, а філософську теорію історичного знання й історичного процесу, взятого абстрактно, називаємо історіософією: остання повинна запозичувати свої висновки з філософії (найзагальніші погляди), з "історики", тобто теорії історичного знання (методи) і із психології та соціології (закони духового і соціального життя), щоб бути теорією філософії історії, системою її загальних ідей і принципів…" [12, с. 9].

Отже, історіософія – це і теорія історичного процесу, і теорія історичного знання. Важливим видається також той факт, що на цьому етапі інтерпретації "історіософії" до наук, з яких історіософія запозичує свої висновки, М. Карєєв відніс і таку на той час "номологічну" науку, як соціологія. Фактично він ввів соціологію до складу історіософії як "загальної підготовки філософії історії". Бо, наприклад, таке соціологічне поняття як прогрес є вихідним принципом, методологічним керівництвом до філософського огляду історії.

Якщо завдання філософії історії постає в пошуку смислу дійсної історії, суду над її ходом в його результатах для окремих груп особистостей і для всього людства, у відповіді на питання про напрям долі людства, то історіософія дає "загальні принципи філософії історії" і вирішує "питання про відношення між філософським умоспогляданням і фактичними даними історичної науки, загальні питання світогляду, які мають значення в історико-філософських працях, питання, які входять до теоретичних наук про людину. Завдання історіософії – уявить, чим повинна бути філософія історії, які суб'єктивні елементи ми маємо право до неї внести, в чому полягає сутність історичного процесу, взятого абстрактно, так сказати, механізм історії. Історіософія, коротше кажучи, є синтез теорій, якими повинна керуватися філософія історії" [12, с. 10].

В українській історично-теоретичній думці термін "історіософія" одним із перших почав вживати Михайло Грушевський (1866–1934). Вже у "Вступних замітках" до першого тому "Історії України-Руси" (1898) він писав: "Уживши старої історіософічної термінології, сі дві доби політичного українського життя – стару, книжну, і новішу – народню (козацьку), можна б назвати тезою й антитезою, що доходить до синтези в столітю українського відродженя" [7, с. 20] [2].

Отже, знову ж, "історіософія" тут звично, як і у А. Цешковського, пов'язується з філософією Гегеля. Більше того, сам український історичний процес має у "раннього" Грушевського формулу гегелівської тріади: "теза" – постання держави як опонента та гнобителя суспільства (IX–XVI століття), замінюється на "антитезу" – боротьбу суспільства за своє визволення (XVI–XVIII століття), яка скінчилася, однак, безуспішно. У XIX столітті настане доба "синтези", коли інтелігенція, з'єднавшись з народом, створить вільне суспільство.

А ось у колі карєєвських тлумачень терміна "історіософія" знаходилися також деякі українські інтелектуали, але вже першої третини XX століття. Вони може й не розібралися в усіх тонкощах смислового наповнення цього терміна, але оцей потяг до "узагальнюючого", "абстрагуючого" розуміння історіософії відчувається й у них. Так, у соціолога В'ячеслава Липинського (1882–1931) під "історіозофією" потрібно розуміти синтетичну частину конкретних історичних досліджень [18, с. 353], а у філософа Миколи Шлемкевича (1894–1966) "історіософією звуться перш за все спроби встановити загальні правила історичного чи суспільного розвитку, спроби підвести подібності в перебігу історії до загальних понять" [26, с. 191]. Згодом термін "історіософія" зустрічається і в працях Юліана Вассияна, Віктора Петрова [21], Юрія Бойка-Блохина [3]. Потрібно також наголосити, що відновив зацікавленість категорією історіософії в українських гуманітарних науках уже в постсовєтські часи відомий український історик Омелян Пріцак (1918–2006), для якого "історіософія – це теорія історії, філософське розуміння історичного процесу" [22, с. 45], тобто семантика історіософії у нього вписується, в цілому, в карєєвську традицію інтерпретації цього терміна.

Якщо ж повернутися знову до самого Карєєва, то потрібно сказати, що пізніше, у своїй "Історіології" (1915), він зробить важливі смислові уточнення. Тепер у нього теорія історичного процесу – це історіологія, а історіософія спрямовується на "теоретичне вияснення того, що таке історичне життя в його відношенні до людського існування" [13, с. 19]. Тому історіософські питання – це не просто об'єктивно-теоретичні питання про історичний процес, а насамперед питання "про кінцеву мету історичного процесу, про його смисл, який передається йому цією помисленою його метою, про його етичну сутність…" [13, с. 21]. Справді, деонтологічний (етичний) принцип передбачає підхід до історії з боку її можливого майбутнього, яке, у свою чергу, конструюється суб'єктивним людським інтересом у точці тепер. Саме ж можливе майбутнє, тобто як певний образ зреалізованої мети, постає крізь призму деонтології наслідком застосування етичної категорії належного до історичного процесу. Висунемо припущення, що саме така інтерпретація М. Карєєвим "історіософії" в "Історіології" послужила поштовхом для подальшого наповнення новими смисловими нюансами цього терміна у творчості російських мислителів XX століття, наприклад, як розгадки "долі" Росії, "смислу" її історії, "кінця" історії тощо.

Таким чином, постає друга смислова лінія в тлумаченні терміна "історіософія". Започаткував її відомий російський філософ Микола

Бердяєв (1874–1948). У 1930 році він опублікував статтю "О характере русской религиозной мысли XIX-го века" (Современные записки. – 1930. – № 42. – С. 309–343), в якій вказав на таку смислову специфіку предмета історіософії: "Оригінальна російська думка народжується як думка історіософська. Вона намагається розгадати, що помислив Творець про Росію. Який шлях Росії й російського народу в світі, чи той, що й шлях народів Заходу, а чи взагалі особливий, свій шлях? Росія і Європа, Схід і Захід, ось основна тема російської рефлексії, російських розмислів" [1, с. 5].

М. Бердяєв сам себе називав історіософом [2, с. 257] і вважав, що основна проблема історіософії – проблема смислу історії – чільно пов'язана з іудаїзмом та християнством, а не давньогрецькою філософією. Для нього справжня історіософія є "філософія історії есхатологічна, є розуміння історичного процесу в світлі кінця, і в ній є елемент профетичний" [2, с. 266]. Ще раз наголосимо, що реанімував цей термін саме М. Бердяєв: ні у С. Франка, ні у Л. Карсавіна, ні у "євразійців", які в 20-х роках XX століття теж писали на теми філософії історії, термін "історіософія" не зустрічається. Та й у самого "раннього" М. Бердяєва у таких його "історіософських" працях як "Доля Росії" (1918) чи "Сенс історії" (1923) його немає.

Бердяєвську лінію в інтерпретації змістового наповнення терміна "історіософія" продовжив розвивати й російський філософ та богослов Василь Зеньковський (1881–1962). У своїй "Історії російської філософії" (1948) він наголошував, що історіософія – це філософія історії, але специфічна, "російська" філософія історії.

"Російська думка всуціль історіософічна…", – слідом за М. Бердяєвим твердив він, – тому, що вона постійно звернена до питань про "смисл" та "кінець" історії. Їй притаманні крім есхатологічності ще й риси утопічності [10, с. 16].

І, врешті, за В. Зеньковським, в історіософії при аналізі історичної дійсності обов'язково привноситься "оцінковий момент" [10, с. 17].

Саме такі тлумачення дозволили пізніше, вже в часи "перебудови", стверджувати тодішньому совєтському історику російської філософії Михайлу Масліну, що з поняттям "історіософія" звичайно асоціюється "релігійно-ідеалістичне осмислення історії" [19, с. 71].

Але в тій же совєтській філософії спостерігається й інша тенденція в інтерпретації смислу "історіософії". Мова йде про відродження ранньої карєєвської лінії розуміння цього феномену. Так, ще у 1982 році російський совєтський філософ науки Анатолій Ракітов пропонував вважати історіософією "осмислення історії, точніше, теоретичне знання про історію" [23, с. 145]. І хоча А. Ракітов і твердив, що, вживаючи

термін "історіософія", він не пов'язує себе з попередніми значеннями і смислами [23, с. 145], але далі він пише, що історіософія – це теоретичний тип знання, який надбудовується над емпіричною історіографією і намагається зрозуміти на рівні свого предмету закономірні зв'язки, тенденції, загальні схеми реального історичного процесу [23, с. 153]. Бо "запозичена із філософії природознавства і філософії права і перетворена у відповідному напрямку, ідея історичного закону ставала центральною проблемою і у певному розумінні системотворчим принципом історіософії…" [23, с. 150]. Таким чином інтерпретацію А. Ракітова можна все таки вважати поверненням до соціологічно-позитивістського типу тлумачення цього терміна.

Інший філософ науки, Володимир Філатов, уже в постсовєтські 90-ті роки писав, що у такому феномені, який "в західній філософській літературі називають "субстанційною", "матеріальною", інколи – "спекулятивною" філософією історії", ставиться завдання віднайти в подіях минулого деякі загальні закономірності і структури або ж виявити у них загальний "смисл" історії, її "мету", "призначення" [25, с. 484] [3]. І далі, спираючись на аргумент вже існуючої традиції, як на щось само собою зрозуміле, російський науковець робить висновок, що "в російській філософській мові така філософія історії часто називається "історіософією" [25, с. 484].

Далі російський науковець Юрій Кімелєв узагальнив всі погляди на проблематику предметного поля "субстанціональної" чи "спекулятивної" філософії історії. Для нього основними завданнями цієї складової філософії історії постають: "1) встановлення головних причин і факторів історії як такої (закони чи природні фактори, наприклад), 2) онтологічна концептуалізація її першовитоків, 3) "хронологічне й процесуальне членування історичного життя", 4) "загальні форми" або "фігури" перебігу історії" (лінія, коло, спіраль), 5) проблема смислу історії" [14, с. 5–6].

При такому сприйнятті філософія історії має дві складові – субстанціональну (вона ж – онтологічна, метафізична, спекулятивна) філософію історії та гносеологію (вужче – епістемологію) історії. Предмет субстанціональної філософії історії наближається тоді до предмету історіософії.

Ну, і вже процедуру по остаточному ототожненню предметів "субстанціональної" філософії історії та історіософії, продовжуючи традицію А. Ракітова, В. Філатова та Ю. Кімелєва, досить вдало здійснила у своїй статті Ольга Русакова [24]. У неї історіософія – це "особлива область філософсько-історичного знання і творчості", об'єктом

якої постає "об'єктивне історичне буття, об'єктивний історичний процес як відтворення суспільного життя" [24, с. 55]. Цієї ж лінії притримується і Наталя Зайцева, яка у своїй докторській дисертації схиляється до думки, що історіософія є досвідом "специфічного сутнісно-онтологічного осмислення історичного життя або своєрідної "метафізики історії" [9, с. 279]. Сюди ж можна віднести й погляди української дослідниці Тамари Ящук, для якої історіософія передбачає настанову "на якесь сутнісно-онтологічне осягнення історичного життя" [28, с. 33]. Отже, "історіософія" постає тоді просто російським чи українським називанням того ж самого, що в західній філософській традиції має назву "онтологічна", "субстанціональна", "спекулятивна" чи "матеріальна" філософія історії. Іван Бойченко у своїй узагальнюючій праці також пише, що історіософія – це, насамперед, певний "вимір", "площина", "грань", "іпостась" філософії історії [4, с. 130–132]. Другою складовою філософії історії у нього є теорія історичного пізнання або формальна філософія історії. І третьою складовою – методологія історії. Проблемне поле історіософії, на його думку, включає в себе проблеми початку і кінця історії, причинно-наслідкових зв'язків, історичної закономірності, мети та сенсу історії [4, с. 132–161].

Культивування ж бердяєвських конотацій поняття "історіософія" особливо стало популярним, починаючи з доби "перестройки", серед російських інтелектуалів патріотичного спрямування, у творах яких воно обслуговує ідею "особливого цивілізаційного шляху Росії". Вони вважають, що для адекватного відображення глибинних смислів російської історії західноєвропейський термін "філософія історії" не надто підходить. Неповторність російського історичного процесу і на рівні рефлексій над ним повинна вилитися у називатися неповторним поняттям, яке вказує на відсутність моменту типологізації із тими теоріями історичного процесу, що втілилися в назві "філософія історії". Це слово – "історіософія". Бо називання – це не механічне відображення предмету на поняттєвому рівні, навпаки, у слові міститься якась сутність російськості.

Знову ж таки, "історіософія" при такому розумінні нерозривно пов'язується з релігійним (православним) сприйняттям історичного процесу. З їх точки зору вся людська історія сприймається як розкриття Божого промислу в часовій перспективі. Історіософія тоді орієнтується на осягнення внутрішнього смислу російської історії, що в кінцевому результаті закорінюється в Богові. Народ постає народом тільки в тій мірі, в якій володіє вічною соборною душею, що відображає творчий помисел Бога про російський народ і відповідний помисел цього народу

про себе. Тому складовими проблемного поля історіософії буде питання про мету та сенс історії, про можливість завершення людської історії, пошуки справжньої таємниці історії, осмислення основ історичного буття російського народу, пошуки коренів та прозріння майбутньої долі цього народу. Звідсіля і такі риси патріотично зрозумілої історіософії як телеологізм, провіденціалізм, есхатологізм та теургізм.

Постійне наголошування на відмінності європейської філософії історії й російської історіософії привело деяких філософів-раціоналістів взагалі до крайньої позиції, тобто до заперечення можливостей існування останньої. Так, відомий польський католицький філософ Юзеф Бохенський (1902–1995) відніс історіософію до сфери знань забобонного характеру. Для нього історіософія є "уявна філософія історії, що ніби здатна передбачити майбутнє. Історіософія є марновірством, бо ніякої основи для довгострокових прогнозів у неї немає" [5, с. 72].

Послабленішим варіантом цієї крайньої позиції слугують погляди тих науковців, що взяли за зразок істинності західноєвропейську модель філософії історії. Так, на думку Костянтина Кислюка, по відношенню до філософії історії історіософія є своєрідною "*недо*філософією". Для нього це особлива форма теоретичного рівня історичного пізнання, яка розміщується між філософією історії й "історичною міфологією". В порівнянні з філософією історії історіософія характеризується "логічною полегшеністю", поверховістю, суб'єктивністю й спекулятивністю, спрощеністю моделей історичного пояснення [16, с. 29–30]. В іншому місці він пише, що історіософія – це "проміжне утворення" між християнською теологією історії та класичними формами філософії історії [15, с. 15].

Висновки. Таким чином внаслідок довгого існування в гуманітарних науках, будучи включеним у різні пізнавальні ситуації і набуваючи при цьому все нових і нових значень, типологічно зараз слово "історіософія" стало реально полісемантичним. Що є причиною зміни смислів цього поняття в історії? По-перше, слово є називанням якогось предмету. Якщо предмет змінюються, а слово залишається тим самим, то це приводить до виникнення нових смислів і у змісті самого слова (поняття), які відображають нові змісти у самому предметі уваги дослідника. По-друге, виникнення нових смислів у слові пов'язується із суб'єктом, тобто дослідником. Саме дослідник може привносити в зміст поняття якісь такі смисли, що не відображають предмет, а є, приміром, відображенням його світоглядної позиції чи його індивідуального наукового досвіду.

Примітки

[1] Російський філософ Густав Шпет (1879–1937) у межах інтерпретації Цешковським гегелівської філософії історії як історіософії писав, що "носій соціального й історичного, – дух, – складає предмет такої онтологічної дисципліни, яка носить назву філософії історії або історіософії" [27, с. 24].

[2] І пізніше, у своїх спогадах (написаних у 20-ті роки XX століття), згадуючи становлення світогляду в молоді роки, М. Грушевський також добре пам'ятає, що термін "історіософія" стосується саме філософії історії Гегеля: "В поміч підоспіла історіософія Гегеля – його космічний дух, що усвідомлює себе в людстві, і різні національні культури являються різними стадіями, чи ступенями цього космічного усвідомлення. За світом германським має виступати на арену світової творчості і свідомості світ слов'янський, і в нім поруч народності великоруської повинна в повній мірі розгорнутись і проявити себе народність українська" [8, с. 137].

[3] Спочатку ця стаття була опублікована під назвою: "Историософский и критический подходы в философии истории // Проблемы методологии. – Самара: Самарский университет, 1998. – С. 88–104".

Література

1. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века / Николай Бердяев // Н. Бердяев о русской философии : в 2 ч. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 3–31.
2. Бердяев Н. Самопознание : опыт философской автобиографии / Николай Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 320 с.
3. Бойко, Ю. Проблеми історіософії українського націоналізму / Юрій Бойко // Визвольний шлях. – Мюнхен, 1983. – Кн. 1. – С. 81–93; Кн. 3. – С. 345–353.
4. Бойченко І. В. Філософія історії : [підручник] / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 724 с.
5. Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков / Юзеф Бохеньский ; [пер. з польск. М. М. Гуренко]. – М. : Прогресс-VIA, 1993. – 189 с.
6. Гадамер Г.-Г. Історія понять як філософія / Г.-Г. Гадамер; [пер. з нім. М. Кушніра] // Гадамер Г.-Г. Істина і метод : у 2 т. – К. : Юніверс, 2000. – Т. ІІ. – С. 73–85.
7. Грушевський, М. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – 649 с.
8. Грушевський М. Спомини / Михайло Грушевський // Київ. – 1992. – № 3. – С. 131–142.
9. Зайцева Н. В. Историософия как метафизика истории : опыт эпистемологической рефлексии : дис. … докт. филос. наук / Н. В. Зайцева. – Самара, 2005. – 297 с.
10. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. / Василий Зеньковский – Л. : ЭГО, 1991. – Т. І. – Ч. 1. – 223 с.
11. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт теории исторического процесса : в 2 т. / Николай Кареев – М., 1883. – Т. 1. – 346 с.
12. Кареев Н. Основные вопросы философии истории. Обе части в одном томе / Николай Кареев. – СПб., 1897. – 456 с.
13. Кареев Н. Историология (теория исторического процесса) / Николай Кареев. – Пг., 1915. – 320 с.

14. Кимелев Ю. А. Философия истории. Системно-исторический очерк / Ю. А. Кимелев // Философия истории. Антология. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 3–19.
15. Кислюк К. В. Це зручне слово "історіософія" / Костянтин Кислюк // Наукові записки Національного університету "Києво-Могилянська академія" : Філософія та релігієзнавство. – К., 2004. – Т. 25. – С. 14–18.
16. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі : від концепту до концепції / Костянтин Кислюк. – Харків : ХДАК, 2008. – 288 с.
17. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Райнгарт Козеллек ; [пер. з нім. В. Шведа]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 380 с.
18. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / В'ячеслав Липинський. – Київ; Гарвард : Б. в., 1995. – 472 с.
19. Маслин М. А. Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ / М. А. Маслин. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1988. – 208 с.
20. Мінаков М. Історія поняття досвіду / Михайло Мінаков. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
21. [Петров В. П.] Віктор Бер. Історіософічні етюди / Віктор Петров // МУР. – Зб. II. – Мюнхен ; Карльсфельд, 1946. – С. 7–18; Зб. III. – Мюнхен ; Карльсфельд, 1947. – С. 7–10.
22. Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / Омелян Пріцак. – К. ; Кембридж : Б. в., 1991. – 80 с.
23. Ракитов А. И. Историческое познание / А. И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1982. – 304 с.
24. Русакова О. Ф. Историософия : структура предмета и дискурса / О. Ф. Русакова // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 48– 59.
25. Филатов В. П. История, историография и методология истории / В. П. Филатов // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 483–500.
26. Шлемкевич М. Сутність філософії / М. Шлемкевич. – Париж ; Нью-Йорк ; Мюнхен : Б. в., 1981. – С. 87–255.
27. Шпет Г. Г. История как проблема логики : критические и методологические исследования / Густав Шпет. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011. – 475 с.
28. Ящук Т. І. Філософія історії : курс лекцій / Тамара Ящук. – К. : Либідь, 2004. – 536 с.
29. Cieszkowski August. Prolegomena do Historiozofii [Текст] / August Cieszkowski. – Poznań, 1908. – 138 s.

Отримано 30.01.2013

Summary

Artyukh Vyacheslav. This Slavic word "historiosophy".

The article traces the semantic transformation of the word "historiosophy". It is emphasized that the term "historiosophy" became a Slavic substitute of the term "philosophy of history". It is noted that the Polish philosophical thought was the creator of the term molodohehelyanets A. Tseshkovsky and has raised it within the Russian intellectual tradition of the known historian and sociologist Nicholas Kara. The Ukrainian historian Mykhailo Hrushevsky was the first one who began to use the term "historiosophy". Nowadays the term actually coincides

with the content in substantive manner understandable philosophy of history. It is concluded that the semantic history of the term is associated, firstly, with the change of the subject of philosophy of history; secondly with the subject of research, and thirdly, with attempts since nationalization understanding of the historical process.

Keywords: *historiozofia, philosophy of history, philosophy history theory, historical science.*

УДК 371.13:78:57.017.5:37.035–057.87

Людмила БУЛАТОВА

ТРАНСФОРМАЦІЯ СВІДОМОСТІ ВИКЛАДАЧА МИСТЕЦЬКИХ ДИСЦИПЛІН В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРОЦЕСІВ: ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ

В статті розглянута проблема формування нової свідомості педагога мистецьких дисциплін з позиції гендерної парадигми. Висвітлені сучасні тенденції в освіті та мистецтві. Акцентована увага на значенні гендерного знання у формуванні свідомості сучасного педагога, характері його відносин з світом, залежності сприйняття і усвідомлення смислу художніх образів мистецьких творів від традиційних гендерних стереотипів та соціокультурного досвіду.

Ключові слова: *гуманізація освітнього простору, стереотипність мислення, гендерна свідомість, гендерна парадигма, гендерний підхід, паритетні відносини, гендерні знання, суб'єктивний досвід, модернізація освіти, комплексна система гендерного виховання.*

Постановка проблеми. Розвиток освіти в сучасному суспільстві визначається сьогодні через призму європейської інтеграції, що обумовило новий підхід до методології виховання і навчання. Гуманістична стратегія в культурі і освіті висвітлила потребу адекватного пізнання "іншого", "включення" в перспективу іншого, осмислення і прийняття його суб'єктивного досвіду як в соціумі, так і в мистецтві. Суб'єктивний досвід як основний феномен в розвитку особистості посідає центральне місце серед ідеалів гуманного ставлення до людини. Сучасна реальність, в зв'язку з цим, вимагає осмислення нових моделей жіночого і чоловічого буття, взаємодію "соціальних акторів" (індивідуальних і колективних), як можливість удосконалення відносин в суспільстві, виведення їх на рівень гендерного паритету.

Соціокультурні детермінанти, які багатою мірою визначають якісні характеристики особистості, її установки, цінності, здатність до самореалізації все активніше виходять на перший план. Сучасна освіта, яка

© Людмила Булатова, 2013

дає величезний інтелектуальний багаж знань, сьогодні спрямовує свій потенціал на опанування нових практик, духовних цінностей та альтернативних форм культурного життя, як можливість відмовитися від "застиглої" ідентичності у формування нової особистості. В зв'язку з цим великого значення набуває особистість педагога не тільки як провідника нової культури мислення, знань, моральних орієнтирів, але й як творця такої системи взаємовідносин, яка сприяла б особистісному зростанню та вільному самовиявленню всіх суб'єктів навчальної взаємодії.

Необхідність виходу за рамки традиційної стереотипної свідомості викладача, консерватизму змісту його діяльності зумовила потребу у створенні нового освітнього простору. Прогресивна трансформація обличчя фахівця в сучасному суспільстві вимагає акцентування в його діяльності співпраці та співтворчості, переосмислення форм і методів його взаємодії та спілкування з представниками педагогічної спільноти. Все це можливо не тільки завдяки впровадженню інноваційних технологій навчання, модернізації змісту освіти, але й нових форм пізнання, збагачення його прогресивним альтернативним досвідом, серед якого особливе місце в трансляції цінностей гуманізму займає *мистецтво.* Саме воно сприяє духовному самовизначенню і самовиявленню особистості, робить її свідомість більш гнучкою і "людяною".

Як свідчить практика, процес інтеграції культурних і освітніх цінностей більш плідно і скоріше забезпечується саме засобами мистецтва, що виявляється в збагаченні, розширенні, активізації процесів сприйняття, ідентифікації і мислення кожної особистості, зберігаючи при цьому їх оригінальність і самобутність. Пріоритетність мистецтва у впливі на свідомість особистості в сучасному світі зростає у зв'язку з його інформаційною цінністю. Завдяки інтеграційним процесам інформаційність і плюралістичність мистецтва реалізувалися через його трансформацію в бік полістилічності, що значноюй мірою віддзеркалює не тільки деякі риси сучасної культури, але й певні зміни в свідомості індивіда, привносячи в нього характеристики поліваріативності, контрастності, толерантності, терпимості, партнерства.

Отже, означені вище сучасні процеси, що відбуваються в мистецтві і соціокультурному просторі, відкривають нові перспективи оновлення і модернізації вузівської освіти з точки зору можливості прогресивної трансформації свідомості індивіда та формування його духовності.

Позитивні тенденції, які мають місце в царині наукового знання і в мистецтві, за свідченням передових досліджень певною мірою зумовлені новими егалітарними підходами щодо стосунків між чоловіком і жінкою, новим культурним досвідом і альтернативними освітніми

практиками; переосмисленням існуючих традиційних підходів до розвитку і становлення особистості та впливів на її свідомість соціальних ідеалів і норм; особливостями входження чоловіка і жінки в професію, а також формування їх професійних потреб і цінностей в контексті сучасної *гендерної ідеології*.

Слід підкреслити, що гендерний підхід не лише вписується в царину творчих пошуків філософії освіти, але й збагачує її. Освіта – це, перш за все, лабораторія, де філософські концепції втілюються і тестуються (Дж. Дьюї). А втілення і реалізація нових ідей зумовлює корекцію "міопії" як минулого, так і сучасного. Такою "міопією" є так звана "гендерна сліпота" – нездатність адекватно оцінити внесок обох статей (особливо жінок) до історії культури, схильність редукувати досягнення чоловіків та жінок як досягнення "людини" взагалі, тенденція виправдовувати гендерні відмінності статевими [1, с. 7].

Аналіз актуальних досліджень. Впровадження гендерного знання в освітню практику ще має певні проблеми [4, с. 70], та при цьому науковці все активніше піднімають питання необхідності формування гендерної свідомості і культури сучасної людини. На різних аспектах залучення гендерного знання в практику вищих навчальних закладів акцентують увагу дослідники О. Любарська, Л. Кобилянська, О. Кікінежді, С. Гришак. Теоретичним узагальненням питань гендерної педагогіки присвячені роботи В. Кравця, С. Ліпатової, О. Луценко, С. Рикова, Л. Штильової, О. Цокур. Особливостям використання гендерного підходу в організації навчального процесу під час викладання окремих дисциплін значної уваги приділяється авторами А. Парцевою, О. Клименко, В. Суковатою, О. Цокур, О. Фащук, Т. Дороніною. Проблеми формування гендерної культури студентів і учнівської молоді розглядаються в працях С. Вихор, І. Іванової, Н. Павлущенко, Л. Шустової. Поряд з цим, науковцями підкреслюється важливість і необхідність розвитку егалітарної свідомості і компетентності майбутнього фахівця, висвітлюються важливі аспекти відтворення професійної ідентичності, особистісно-професійних установок та якостей. Підґрунтям для вирішення окреслених завдань має стати, на їх думку, гендерна методологія, гендерний аналіз і експертиза змісту, форм і методів організації всіх напрямків професійної підготовки.

Гендерна концепція стала сьогодні досить актуальною і для мистецької освітньої практики, внаслідок того, що гендерне знання відкриває широкі можливості збагачення художнього пізнання та культурного досвіду кожної статі. Такі перспективи, на нашу думку, обумовлені можливістю усвідомлення майбутнім фахівцем механізмів конструювання емоційних станів та відношень чоловіка і жінки до змісту і суті мистецтва, особливостей сприйняття ними мистецьких творів, виявлення

адекватних умов та форм творчого самовираження суб'єктів (чоловіка і жінки) навчання, способів відновлення та корекції їх емоційно-почуттєвої сфери та етико-естетичних переваг.

Ґрунтуючись на дослідженнях гендерологів, можна стверджувати, що озброєння майбутнього педагога знаннями про гендерні відмінності становлення і розвитку особистості, про механізми впливу соціуму на свідомість індивідів різної статі, їх сприйняття та способи художнього пізнання сприятиме, по-перше, переосмисленню свого особистого ставлення до культурних і мистецьких явищ та подій, опануванню нового способу інтерпретації художніх текстів, "прийняттю" існування унікальності і варіативності світосприйняття різними індивідами, по-друге, усвідомленню необхідності корегувати, або навіть змінювати свої життєві і професійні пріоритети та позиції з урахуванням прогресивних змін в культурі і освіті.

Мета статті. Все це спонукало нас з позиції *гендерного підходу* розглянути можливі перспективи позитивної трансформації свідомості особистості педагога в сучасних умовах вузівської освіти.

Виклад основного матеріалу. Гендерна парадигма в освіті виходить з того, що освітня система як одна з базових інституцій та існуючі в її рамках освітні заклади відбивають гендерну стратифікацію суспільства і культури в цілому, демонструючи на своєму прикладі нерівний статус жінок і чоловіків.

В мистецтві гендерні репрезентації виявляються в культурно-художній інтерпретації людського розвитку та навколишнього середовища через гендерне самовираження у видах та жанрах мистецтва художника-жінки або чоловіка, їх роль і участь у соціокультурному процесі [2, с. 59].

Ми стаємо на позиції, що *гендерне знання* дає можливість не тільки по-новому інтерпретувати художні (в тому числі і музичні) тексти і висвітлювати механізми відтворення художньо-естетичних цінностей мистецької практики в свідомості індивідів різної статі, пояснити вплив соціалізації на формування їх культурної і професійної ідентичності, але й сприяє залученню численних референцій, що складають різні культурні коди, досвіди й мови (Генрі Жиру). Виховання студентів у зв'язку з цим має стати таким, щоб вони могли читати ці коди історично і критично, одночасно виявляючи обмеження тих кодів, які вони використовують для конструювання власних наративів та історій [1, с. 82].

Цінність цих знань у формуванні нової свідомості майбутніх спеціалістів обумовлена, на нашу думку, єдністю як суб'єктивної (особистий досвід людини), так і об'єктивної (суспільні очікування, що формують і корегують сутність особистого досвіду людини, характер її відносин до світу і ставлень до себе) складової.

Зазначимо, що введення гендерного компоненту в сучасне знання як основи у подоланні стереотипності мислення індивіда відкриває нові перспективи у подоланні андроцентричності наукових концепцій, у створенні нових наукових парадигм, які б рівнозначно відображали досвід обох статей (в тому числі і художній досвід), у домінуванні наукових методологій, що дозволили б адекватно представити в теоретичному знанні життєві практики та інтереси жінок. Тобто введення гендерного компоненту є переосмислення принципів самого наукового знання.

Розглядаючи перспективи *модернізації освіти* в контексті трансформації свідомості особистості з позиції гендерної парадигми, слід визнати, що використання гендерного підходу в освіті ще не стало нормою. Недооцінка працівниками сфери освіти всіх рівнів значення гендерних знань стримує процес впровадження гендерного підходу в мистецьку освітню практику, поглиблює соціальну стратифікацію, посилює дискримінаційні тенденції, гальмує процес трансформації освіти в напрямку її гуманізації. З іншого боку, неготовність навчальних закладів запровадити викладання гендерних дисциплін пов'язано з відсутністю як належного кадрового, так і програмного та методичного забезпечення.

На нашу думку, впровадження гендерної концепції в мистецьку освіту можливе на основі об'єднання різних складових в *єдину комплексну систему*, яка включає: 1) підготовку відповідних кадрів, здатних розповсюджувати гендерне знання; 2) створення інформаційного поля; 3) забезпечення освітнього процесу сучасними технологіями навчання; 4) розширення "навчаючого простору"; 5) корекцію або зміну змісту суспільних, гуманітарних та мистецьких дисциплін, що впливають на формування свідомості і світогляду особистості.

1. Отже, *підготовка кадрів* є головною складовою в цій системі, оскільки від того які соціокультурні цінності презентує особистість викладача, залежить не тільки модель і характер взаємовідносин, що створюються між суб'єктами в ході навчання, але й конкретні зразки "читання" художніх текстів, розуміння емоційно-смислових кодів творів мистецтва, які конструюються та закріплюються в свідомості індивідів різної статі. Ми вважаємо, що дана складова може реалізуватися через:

а) формування гендерної свідомості педагогічних кадрів, яке включає усвідомлення особистих установок, цінностей, норм і ідеалів на основі корекції світосприйняття з позиції гендерного підходу; стимулювання активного прояву особистісної позиції на основі гендерних знань, сучасних тенденцій, що відбуваються в мистецтві і освіті;

розвитку уміння здійснювати гендерний аналіз соціокультурних і професійних явищ; здатності осягнути ідейний зміст художніх образів творів мистецтва як основи ефективного управління процесами навчання і виховання;

б) актуалізацію потреби у нових відносинах, що базуються на принципах гендерної рівності та обумовлюють переосмислення змісту мотивації поведінки і розвиток таких якостей особистості як партнерство, толерантність, взаємодовіру, терпимість, доброзичливість, чесність, як необхідних в руйнації ієрархізованих, владних стосунків між індивідами;

в) стимулювання бажання оволодіти різними формами пізнання (інтелектуального, чуттєвого, інтуїтивного), як основи розширення можливостей пошуку виходу за рамки традиційних, вже звичних уявлень про себе і світ та його відтворення в творах мистецтва; активізації потреби не тільки їх переосмислення з позицій гендерного підходу, але й прийняття нових, альтернативних;

г) оволодіння новими комунікативними практиками на базі опанування навичками міжособистісного спілкування, вільного від негативних гендерних стереотипів у приватній, суспільній та професійній сферах, як основи особистісної самореалізації учасників освітнього процесу; усвідомлення ними можливості варіативності гендерних проявів, ціннісних ставлень (гендерна рефлексія) та соціоадаптивних установок, як необхідних у формуванні самоповаги, особистісної відповідальності, уміння “виразити себе” в різних видах діяльності.

2. Створення “*інформаційного поля*” передбачає перш за все вільний доступ до інформації, пов’язаної з гендерною тематикою. Немає сумніву в тому, що використання різних інформаційних систем сьогодні відіграє значну роль в освіті, оскільки переробка та інтеграція різного роду інформації веде до нових форм організації діяльності всіх видів. Тому з розвитком інфосфери, можливістю оперативного використання, збереження і переробки інформації, включенням освіти в єдиний інформаційний процес пов’язана потреба гендерної інформатизації освіти.

Для позитивного вирішення цього питання цінним може стати: забезпечення можливістю використання банку даних Інтернет; бібліотечних фондів і баз даних, що існують при кожному науковому центрі жіночих і гендерних досліджень; впровадження сучасних наукових знань про природу соціостатевих відмінностей, мультикультурного різноманіття в поведінці жінок і чоловіків, особливостей сприйняття, обробки і використання інформації в художньо-творчій діяльності; розповсюдження результатів гендерного аналізу культурного розвитку не тільки українського суспільства, але й інших європейських країн; використання науково-практичних досягнень гендерних центрів і

гендерних лабораторій, залучення вже апробованих на практиці їх навчальних посібників, програм і методичних розробок; налагодження освітніми організаціями зв'язків з різними типами суспільних організацій і центрів у вирішенні питань гендерної освіти; вивчення накопиченого досвіду ззазначених питань літніх шкіл, конгресів, наукових читань, науково-практичних і методичних семінарів, конференцій; залучення до освітніх програм і дослідницьких проектів з гендерної проблематики представників освіти різних рангів; забезпечення науковими періодичними виданнями (наприклад, "Гендерні дослідження" (Харків), "Видноколо" (Київ), "Гендерні студії" (Київ) та ін.); використання Всеукраїнського конкурсу студентських і аспірантських досліджень з гендерних питань. Все це, на нашу думку, дасть змогу забезпечити інтеграцію різного роду інформації у вирішенні завдань гендерної освіти і виховання, позитивної трансформації свідомості сучасного педагога.

3. *Забезпечення освітнього процесу сучасними технологіями навчання* полягає в тому, щоб змінити традиційні програми і процеси так, щоб вони відображали інтереси та потреби жінки і чоловіка, особливості сприйняття і відтворення мистецьких цінностей, сприяли формуванню гендерної культури і свідомості. Тобто створення гендерної технології навчання спрямовано не тільки на формування нового типу світосприйняття чоловіка і жінки, розвиток їх неповторної індивідуальності, здатність вільно репрезентувати себе в мистецтві і освіті, а й на зміну характеру відносин, основу яких має становити взаємодовіра, партнерство, співтворчість.

Отже, позитивність сприйняття гендерної концепції багатою мірою залежить від ефективності і доцільності технологічного забезпечення навчального процесу, яке, з одного боку, сприяло б усвідомленню теоретико-методологічних засад, гендерного підходу до аналізу соціальних явищ і ідей, а з другого – опануванню гендерного знання на рівні як особистісної моделі поведінки і дій, так і на рівні соціокультурної, професійної і методичної діяльності, що проявлятиметься в умінні з позиції гендерного підходу аналізувати і проектувати освітній потенціал конкретного навчального предмету, заняття, мистецького заходу, педагогічної взаємодії тощо.

Застосування *нових технологій навчання* спрямоване на нівелювання сексистських стереотипів формування особистості, ідентичність якої альтернативна тоталітарним цінностям патріархатного суспільства, що здатна вільно розвиватися і конструювати особистісну індивідуальність в сучасному демократичному суспільстві. Серед них слід відмітити такі, як: гендерна автобіографія; вправи по розвитку свідомості; діалог; методи рефлексії, які дозволяють створити свого роду "культурно-чуттєвий" інструментарій, що забезпечує багатомірність бачення

тієї чи іншої проблеми повсякденної практики та мистецьких явищ; проблемні лекції, лекції-дискусії; круглий стіл; гендерне реферування художніх текстів з наступним обговоренням; оживлення ідентифікації; особистісна інтерпретація мистецьких творів; комунікативні тренінги; гендерна експертиза текстів, гендерний аналіз змісту мистецьких творів; дослідницькі завдання та ін.

Особливістю застосування таких технологій є руйнація ієрархії, владних стосунків в системі "людина-людина". Їх гуманістичний характер виявляється в можливості адекватного пізнання "іншого", "входження" в перспективу іншого, усвідомлення і прийняття його суб'єктивного культурного досвіду як в реальному життєвому середовищі, так і в "спілкуванні" з художніми образами творів мистецтва. Тобто процес трансформації свідомості особистості виходить на новий – гуманістично-паритетний рівень.

Поряд з цим, оскільки сьогодні великого значення набуває індивідуальна ініціатива кожного суб'єкта навчання, то виникає необхідність впровадження нових моделей навчання – таких, як дистанційне, що дає змогу враховувати індивідуальні потреби і можливості кожного в навчанні; чати, тренінги на основі комп'ютерного спілкування; нових видів електронного спілкування: електронна пошта, комп'ютерна конференція, телекомунікаційний зв'язок, що забезпечує доступ до віддалених баз даних. Завдяки цим технологіям моделюється новий тип відносин, де для кожного є перспектива реалізувати свої "оптимальні" культурно-освітні моделі. До того ж, застосування такого роду "індивідуалізованих" форм навчання активізує діалогову форму спілкування, сприяє усвідомленню особистісного смислу і значення отриманої інформації (в тому числі і мистецької), що в подальшому позитивно впливатиме на корекцію особистих уявлень і переваг.

4. *Корегування або зміна змісту суспільних і гуманітарних дисциплін* значною мірою обумовлена тим, що в науковому пізнанні домінують такі світоглядні й методологічні принципи як раціоналізм, детермінізм, механіцизм та редукціонізм, які учинили певний вплив і на систему освіти. Це знайшло прояв у формах засвоєння знань, викладення матеріалу, організаційних принципах освіти, а сам процес освіти підкорений розвитку раціонального, переважно логіко-понятійного мислення. При цьому домінування наукових методологій, які не дозволяють адекватно представити в теоретичному знанні різноманітні життєві практики та інтереси жінок і чоловіків, негативно характеризує сучасну ситуацію в освіті. А авторитарний стиль мислення і відносин досі є характерною ознакою процесу навчання, де знання і зміст предметів догматизовані.

Однією з причин необхідності гуманізації наукового знання є більше залучення в їх виробництво жінок, потреба повернути в знання "жіночий вимір" як історичний компонент людського досвіду, оскільки принципи гендерної еквіваленції, розвитку жіночої суб'єктивності й ідентичності віднесені на периферію знання [3, с. 178].

Забезпечення гендерної рівноправності у текстах навчальних дисциплін можливе на основі розповсюдження методології гендерного аналізу у базових курсах, спецкурсах з гендерної проблематики, при організації науково-дослідної роботи, введення специфічної термінології і понять гендерної теорії, залучення поряд з гендерним аналізом теоретичних міждисциплінарних підходів, проведення гендерної експертизи навчальних програм, методик, підручників, поповнення їх змісту новими знаннями на основі включення в навчальні тексти серйозних монографічних досліджень з гендерних питань.

5. *Розширення "навчаючого простору"* можливе на основі поєднання академічної, дослідницької і практичної (художньо-творчої) діяльності, що обумовлює інтерактивний характер навчального середовища, такого, що активізує когнітивну, емоційну, інтелектуальну і вольову сфери учасників освітнього процесу.

Включення емпіричного і дослідницького компонентів націлене на виконання активуючої і стимулюючої функції та забезпечення потреби з позиції гендерного підходу вивчення і усвідомлення причин наявності неоднозначності моделей образності художніх творів, відмінності смислової оцінки художніх явищ різними суб'єктами (чоловіком, жінкою), здійснення аналізу домінуючих уявлень про характерні риси чоловіка і жінки, презентованих через художні образи в мистецтві, їх впливу на формування і розвиток свідомості майбутніх педагогів.

Так, зокрема, вихід на практичну діяльність, тобто занурення в умови реального життя (виступи з лекціями, збір матеріалу для статей, розробка дослідницьких проектів, мистецьких заходів) дозволяє не тільки усвідомлено сприймати інформацію, отриману на заняттях, дізнатися про реальний гендерний досвід різних чоловіків і жінок, але й набути практичних умінь, усвідомити цінність і необхідність гендерного знання в розумінні міжособистісних, професійних, соціокультурних і мистецьких явищ.

Висновки. Зроблена нами спроба окреслити можливі перспективи у вирішенні питань гуманізації освітнього простору і позитивної трансформації свідомості педагога з мистецьких дисциплін найшло відбиття у запропонованій комплексній системі впровадження гендерної концепції в освітню практику, завдяки якій, на нашу думку, можна активізувати вихід як індивідуальної, так і суспільної свідомості на новий рівень,

створити умови нівелювання дискримінаційних процесів та запобігання відтворенню традиційних стереотипів мислення.

Формування духовної культури особистості, поширення меж осмислення нею соціокультурних явищ і цінностей мистецтва в контексті сучасних гуманістичних ідей сьогодні має підстави базуватися на принципово нових підходах до розвитку освіти і суспільства в цілому. Вони лежить у площині осмислення і прийняття суб'єктивного досвіду особистості як феномену в її розвитку, вивчення та врахування механізмів соціокультурного впливу на "прийняття" людиною культурних цінностей, конструювання в її свідомості нових моделей освітньої взаємодії на основі гендерної ідеології.

Література

1. Гендерна педагогіка : хрестоматія [переклад з англ. В. Гайденко, Н. Предборської] / за ред. Вікторії Гайденко. – Суми : Університетська книга, 2006. – 313 с.
2. Мельник Т. 50/50 : Сучасне гендерне мислення : словник / Т. Мельник, Л. Кобилянська. – К. : К.І.С., 2005. – 280 с.
3. Суковатая В. А. Гендерное образование в постсоветской академии как ресурс демократизации общества / В. А. Суковатая // Формування гендерного паритету в контексті сучасних соціально-економічних перетворень : матеріали міжнар. науково-практ. конф. (м. Київ, 5–7 грудня 2002 р.). – К. : Державний ін-т проблем сім'ї та молоді ; Український ін-т соціальних досліджень, 2002. – С. 177–181.
4. Штылева Л. В. Методические условия проектирования эффективного гендерного образования педагогов / Л. В. Штылева // Гендерное образование в системе высшей и средней школы : состояние и перспективы: материалы лекций Междунар. научно-практ. конф. – Иваново, 2003. – С. 70–77.

Отримано 30.01.2013

Summary

Bulatova Lyudmila. Consciousness transformation of the teacher of the creative disciplines in the context of modern cultural-educational processes: gender aspect.

The article discusses the problem of the formation new teacher consciousness of the creative disciplines from the perspective of gender paradigm. Highlights current trends in education and arts. The attention on the importance of gender knowledge in forming the modern teacher consciousness, the nature of his relationship with the world, depending on the perception and understanding of meaning of artistic characters works from traditional gender stereotypes and socio-cultural experience are presented. System for integration gender concept in the study practice as a basis for humanizing education and moving the expert consciousness to the new level is proposed.

Keywords: *humanizing education area, stereotypical thinking, gender awareness, gender paradigm, gender approach, equal relationship, gender knowledge, subjective experience, modernization of education, integrated system of gender education.*

УДК 316.61

Iryna YEREMINA

CONTEMPORARY METHODOLOGICAL APPROACHES IN STUDY OF PERSONALITY IN PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY

This article contains socio-philosophical analysis of different methodological approaches in the study of personality and individual explanatory model of each school under consideration. Particular attention was paid to the following concepts of understanding personality – role (T. Parsonsa), psychological (Freud), biheviorystskoyi (J. Hommansa, B. Skinera) and activity (L. S. Vyhotskoho). Much attention is paid to the problem of socialization and the impact of this process not only the social environment, but also subjective determinants (or motivating factors) social behavior personality – its identity, needs and interests. This problem was very good investigated by the following Ukrainian sociologists: N. Chernish, O. Yakuba, E. Yolovaha, N. Panina. Finalized article analysis models the relationship of the individual and society.

Keywords*: existentialism, social roles, social status, motivation, irrational actions, identification, internalization, eksterioryzatsiya, values.*

Problem statement Among the many areas of philosophical thought, exploring the human (theological, metaphysical, biological, sotsialdarvinistychnyy etc.), There are two major who argue among themselves – existential and social.

Existential direction abstracted from a particular person at all. According to the existentialist, existence precedes essence, as a biological organism becomes a man not through social institutions of society, and with himself. The basic principle of existentialism is based on the fact that people – is an abstract psychological being individual in nature, which exists alone with their problems.

Previous research. Another opposite direction – social, which sees the meaning of human existence, not as individual existential beings but as beings that can not be seen and studied outside the group, outside of society. We agree with the Ukrainian sociologists who believe that sociology personality focuses on three main issues: the study of how individual item creator and representative of social communities and social institutions, analysis of the individual as an object of social relationships (when highlights the impact of society on personality in the process of its formation, socialization, etc.) and considering the individual as a subject of social relations (including its social activities, activity and creativity in public life.) Only in interaction with society man finds its place in it. It is from this position sociologists studying personality. Despite the great diversity of methodological approaches in the study of personality in modern sociology, they all see it as a

© Irina Yeremina, 2013

purely social phenomenon, though each school encourages its explanatory model of personality.

The main aim is a socio-philosophical analysis of different methodological approaches in the study of personality.

Main body. Let us briefly describe the basic concepts of understanding personality.

1 Role Concept

It originated in American social psychology in the 30-ies of XX century. The basic ideas of the founders of the concept Ch. Kuli and J. Mead further developed in various sociological trends, primarily in structural and functional direction T.Parsonsa and his followers. T.Parsons examines personality only in the context of a particular situation from a functional point of view, that aggregate multiple social roles that a person must fulfill in society, thus contributing to the preservation of order in it. Specified social status, social role carries personification of social relations. The role provides an opportunity to compare the actors as mental unit of a defined social structure matrix which is status and role system. Role requirements (ekspektatsiyi – waiting) are supported and kept society, transforming people into "actor" on the social scene [3, p. 204–205]. Any social phenomenon can be understood through the mechanism of social behavior. T.Parsons tried to systematize social behavior [4, p. 75–77]. He believed that any role can be described using five basic characteristics:

1. *Emotionality*. Some roles require emotional restraint (teachers, doctors, police, etc.), others – provide rapid manifestation of feelings (mother, father, actor, etc..).
2. *Method for production*. The behavior of people in the same roles due dictated by status (child, student) and involves humility and obedience. Other roles zavoyovuyutsya, achieved as a result of the efforts of the individual (professor, champion, rock stars).
3. *Zoom*. Some roles are limited strictly defined aspects of human interaction (the role of the doctor and patient are limited issues relating to patient areas).
4. *Formalizing*. Some roles involve interaction with people in accordance with established rules (as buyers and sellers), other roles do not require strict adherence to the rules (as brother and sister).
5. *Motivation*. Different roles due to different reasons. It is assumed, for example, that a person who makes a career pursuing personal interests, while the priest labors not for personal gain, but for the common good.

For Parsons, *social behavior* – is this behavior, the object of which is a different individual, its norms and values, his expectations of behavior patterns, which is adopted in this social group [5, p. 83–85]. If role expectations are clear and well executed, the society is in a state of equilibrium, is

successfully developing. Parsons believes that social behavior should correspond to accepted social norms. Assimilating social roles, a person learns the social standards of behavior, learning to evaluate themselves alienated and exercise self-control. Frontiers role behavior sufficiently hard, because inadequate role behavior may lead to an imbalance of the whole social system, because society through a system of social control (from public opinion to the action of the right hand) and social sanctions (ranging from reprimand to violent suppression) monitors the implementation of social roles.

Role conception of personality T. Parsonsa good explanation of human adaptation to the surrounding social reality, but leaves it in the shadow of an active creative. Despite the importance of understanding the role aspect of personality, he did not reveal a deep inner world of man, captures only its external behavior, which is not always and not necessarily express the true nature of man.

2 Psychological concept

A good representative of the psychological approach to the study of personality is an Austrian psychiatrist Freud. He sees someone through the prism of endless needs and aspirations, and society through prohibitions and taboos. According to Freud, just unconscious desire of the individual (first – sexual) as well as a struggle between two antagonistic components of the human psyche – Eros as life instinct, and Thanatos as instinct unconscious death drive – make its potential, the main source of its activity explain motives and meaning of her behavior. Society is using social regulatory restrictions and prohibitions prevents satisfy many instinctual needs. It compels people to seek eternal compromise between deep unconscious impulses and socially accepted forms of their realization. Therefore, Freud considers the history of social development as a history of growing psychosis.

The structure of personality, according to Freud, there are three main components: It (Eid), I (ego) and Over-I (superego) [6, p. 374–380]. Eid is singing hero unconscious. It is full of sexual energy – libido. This area is closed from consciousness because of restrictions imposed by society.

I (ego) obeys the one hand, unconscious instincts, and the other – subject to standards and requirements of reality.

Superego (over-I) – a set of moral principles of society, it serves as a “censor.” Thus, the ego is in conflict, so that the requirements of the id and super-ego are incompatible. Therefore Ego (I) always resort to defense mechanisms: repression, sublimation. The body is seen as a complex energy system that is governed by the law of conservation of energy. Therefore, if the libido stopped in one of its manifestations, it must inevitably produce any other effects. Superego provides social acceptability of these effects. But if it fails, the conflict between the id and superego becomes heightened

nature, the normal operation of the system is broken, locked libido is reflected in symptoms of illness, neurosis.

Freud treats "human nature" as a complex structure that consists of components that are genetically very different and meaningful. Some of them are primary, others – archaic heritage eras, the third – the result of later accretions. Freud believed that people will always face a dilemma: either to suppress their aggressive instincts and as a result suffer itself, or give them free access and thereby cause suffering to others. As a result, a model emerges as a man unhappy and alienated beings in difficult circumstances surrounding its society. It is a society with laws of its development, Freud tries to understand, based on the psychology of the individual or by analogy with it.

Freud's central idea is to find a way to form a harmonious personality. The main way he sees the intelligent management of the passions in the liberation of intelligence from a very strong affective influences. Hence, the ideal society would be is where people have conquered their desires dictate of reason. The main instrument of transformation of man he believed culture.

Important role Freud devoted to the study of psychological mechanisms that can transform a person from biological creatures on being social. First of all, this sublimation, regression, projection, imitation, identification, etc. With these mechanisms, the adaptation – adaptation of the individual to the socio-economic conditions and existing norms.

Psychological concept Freud is one of the varieties of irrationalism. It demeans the role of reason and the human psyche proclaims nepiznannoyu and no controlled force. Exploring the relationship between the individual and society, Freud concludes that the nature of society is determined by the character of the individual. In the same individuum conscious and intelligent element is a small surface layer, and control human behavior instincts. This concept biolohizuye man is anthropological in nature. All social phenomena that occur as a result of purposeful human activity, Freud regarded as purely psychological.

3 Behavioral (biheviorystska) concept

The name of this concept comes from the English. Words "behaviour" – behavior. Behaviorism arose in the XIX–XX centuries. As an alternative to the structural and functional direction. Macrosociological functionalist orientation of behaviorism representatives – Dzh. Hommans, B. Skiner, R. Emerson – opposing strategy study mikroyavysch. The main problem they see in order to reveal the mechanism of functioning of social structures, norms, roles, etc., based on the basic forms of human behavior. Behaviorism is based on two fundamental principles: ontological – in recognition of the priority of individuals to society and epistemological – to use the provisions of psychology in explaining behaviors. The basis of behaviorism is

understanding the behavior of humans and animals as a combination of moving and consolidated them verbal and emotional responses (reactions) to interact (incentives) external environment [2, p. 64]. Zahalnometodolohichnymy assumptions of behaviorism is the position of positivism, according to which science must describe only direct observation. And any attempts to analyze internal mechanisms, not visually recorded, rejected as speculative. Therefore behaviorists believed that study should be conduct, not consciousness, which, in principle, not directly observe possible.

Earlier experimental studies of mental animals led to the understanding of the behavior as a set of relations "stimulus – response". The model is applied to social relations.

According to behaviorism, a man from birth is a small number of innate patterns of behavior (breathing, swallowing, etc.), superposed on which more complex processes including the formation of more complex "repertoires of behavior" (B. Skinner). A successful response is fixed and has a tendency to continue to play. Fixing reaction obeys the "law exercises" that repeated the same responses to the same stimuli, resulting in these reactions automated. To explain how some selected reaction in response to a specific action, Thorndike advanced the principle of "trial and error", whereby the testing of all new reaction begins with blind attempts, lasting as long as one of them will not lead to positive effect.

The main thing, according to behaviorist is to teach, "nadresyruvaty" man, how to behave in society, using the appropriate incentives such as power, comfort, money, respect, glory. Social behavior – it is nothing like sharing mutually rewarded actions (love, respect, acceptance, etc., almost everything that has a man and society).

Strengths of behaviorism is the transition to the objective study of mind, development of new methods of experiment, the widespread application of mathematical methods.

Weak point is the elimination of such fundamental concepts as consciousness, thought, will. This concept ignores the social nature of the human psyche, absolutizes rationalism and pragmatism in the activities of human pohrublyaye and primitive interprets human behavior degrades its individual identity and the importance of limiting the freedom of choice.

4 Activity Concept

Under this concept Historically understanding of man as active beings who pursues his objectives, goals, behavior and actions which can not be explained only from the standpoint of pragmatism. Representatives of this theory, like the functionalist not depict identity as an actor, playing a role or other roles for previously compiled script. In reality, people are not only "actors", and above all, the authors, the creators of its history. Subjective

understanding of personality, which is summarized in the preceding concepts, combined with elements of fatalism, with decreased activity of the individual in the historical process. Activity same concept reveals the richness of human relations with the world, which is manifested in the particular activity, communication, cognition. Only man is inherent activity-form relationship to reality. Activity, in contrast to the behavior is not limited to adaptations of existing natural and social environment, and involves their conversion. People act as creators of new action programs. A good representative of this approach in the study of personality is the L. S. Vygotsky [1, p. 80–111]. It gives a deeper interpretation of the concept of personality. Without denying the position of Marx, that man is both the product and the subject of history, it confirms that the person on the one hand, serves as an individual cell – subject knowledge and the transformation of the world, on the other hand – as a result of public relations. The quality of the individual, in this case, is derived from its social life and conscious mind. Psychology Professor L. S. Vygotsky in the light of experimental data criticized many-sided personality theories such as Freudianism, behaviorism, personalism. Although in terms of biological and social factors of personality disputes go so far, an alternative formulation of the question – heredity or environment, nature or nurture – is gradually disappearing, giving way to an understanding that human behavior as a person determined by a combination of both factors, which supplement each other. For Vygotsky, it is necessary to distinguish between two aspects of behavior – natural (as a result of biological evolution fauna) and cultural (as a result of the historical development of society) – as merged into the psyche. The individual forms his internal world through assimilation (internalization) historical forms and types of social activity, and expression (eksterioryzatsiyi) of their mental processes. Thus, “social” and “individual”, at first glance, seem to be opposites, are actually related to each other genetically and functionally. In this interpretation personality – clot spiritual potencies, the center of consciousness, the source of freedom and core character, the subject of free action and supreme authority in domestic life. And while a person is socially developed person. If people believe a simple reflection of socio-cultural environment, it can not be considered a person. Along with those, only moral basis can foothold personality develop its ability to manage our actions, build their lives meaningful.

In sociology distributed multilevel, structural models, which include (1) biological characteristics, (2) social properties, and (3) self-identity.

Biological components characterize man as a biological being, that is the highest degree of wildlife on the planet.

Psychological components characterize the human psyche – its temperament and characteristics of thinking, attention, memory, emotions, feelings. Social components of personality characterize its spiritual needs, ideals and values, they describe the man as a social individual, as a member of society.

Personality – polistrukturna, multidimensional system. Two groups of factors characterizing any person. First – it is knowledge, abilities, skills, second – something to aspire to a person, that is, its value orientation. The intersection of these two fields determines the character of the individual – psychological pivot man, which stabilizes its social form of activity. *Character* – is a fixed form of contextual experience, content of a person embodied in the personality characteristics of the individual style of action by which achieved certain goals personality. If targets are not specified reasonable, socially significant, if man's actions lose their objectivity rozporoshuyuchys in shallow, petty and empty purposes, it is not nature, but a parody of it – stubbornness.

If the first group of factors (what a person knows, can) purposefully creates family, education, society, another group of factors – targeting individual, its value orientation – mostly formed spontaneously, which necessitates constant monitoring of her. Values reflect the personality of its understanding of the main goals of life and means of achieving them. They provide certainty and consistency of human behavior, continuity of relationships with other people.

Developed value orientation – a sign of a mature personality indicator measure of its social, entry level individuals to different social groups and communities. Values affect the personal choice. Man as an individual expresses himself in if she chooses and plans appropriate behavior, decides to implement actions that will have social assessment. Autonomy and responsibility in social behavior are essential characteristics as human beings. Independent action – action, drawing on his personal intellectual and spiritual powers without recourse to authority. The responsibility we associate with a person's ability to answer for their actions to others and ourselves.

The main feature of effective self-identity is its outlook. It is a privilege to a person who has reached a high level of spirituality. Worldview – a system of views on the objective world and man's place in it, man's relation to reality. Morality personality should be distinguished from its morality. Morality involves targeting individuals on specific assessments of others in a group or society. Morality – a focus on self-acquired absolute principles and values, the ability to clearly distinguish between good and evil and to be consistent in the moral consciousness and behavior.

Personality is associated with the society indirectly – through the various social groups. The relationship of the individual and society is constantly by satisfying their needs. Sociologists distinguish between different models of the relationship of the individual and society. Consider these models in detail.

Model I. Personal interests rise above social and displace them. This variant relationships characteristic of society that suffers from anomie (lack of standards). Lack of standards and bezzakonnist in the functioning of society are not conducive to social development. This position of the individual appears today deeply apolitical.

Model II. Public interests rise above personal and displace them. This option is the relationship with society are countries with a totalitarian regime. It affects the interests of the individual, brings it to stress that the pernicious impact on the society, leading to a double morality, to the double standards of behavior.

Model III. It is preferable relationship model of personality and society. It suggests a system of relations, when society seeks to meet the needs and spiritual needs of each person, but because social needs are included in the internal structure of the needs of the individual. This pattern of relations characteristic of democracies that seek to create social solidarity, build "a just social inequality", the main criterion for stratification which is the mental abilities of man irrespective of social origin. A fair society – that is, that can give all people an equal chance to receive education and gaining social status. A fair society is "open" society, where any position can be achieved through education received, industriousness, diligence personality. Personality connects all parts of social life: macro – meso – and the micro-environment, making them a field of his creative activity.

Conclusions. Thus, the problems of man is always central to any colleges and science. Sociology today directly involved in finding solutions to the most difficult social problems of modern life, being both omnipotent and powerless, free and alienated, sociable and infinitely alone.

References

1. Vygotsky L. S. Selected case studies / L. S. Vygotsky. – M., 1956. – P. 80–111.
2. The history of bourgeois sociology of the first half of the twentieth century. – M., 1979. – P. 64.
3. Parsons T. The Social System / T. Parsons. – N.Y., 1951. – P. 204–205.
4. Parsons T. The Structure of Social Action / T. Parsons. – N.Y., 1937. – P. 75–77.
5. Parsons T. Culture and Social System / T. Parsons // Theories of Society / ed. by T. Parsons. – N.Y., 1961. – Vol. 2. – P. 83–85.
6. Sigmund Freud. Writings over the years / Freud Sigmund. – Book 1: The Ego and the Id. – Tbilisi, 1991. – S. 374–380.

Отримано 30.01.2013

Анотація

Єрьоміна Ірина. Сучасні методологічні підходи до вивчення особистості в філософії і соціології.

Стаття містить соціально-філософський аналіз різноманітних методологічних підходів у вивченні особистості, а також пояснювальну модель особистості кожної з розглянутих шкіл. Особлива увага приділялася наступним концепціям розуміння особистості – рольовій (Т. Парсонса), психологічній (З. Фрейда), біхевіористській (Дж. Хомманса, Б. Скінера) та діяльнісній (Л. С. Виготського). Завершується стаття аналізом моделей взаємовідносин особистості і суспільства.

Ключові слова: *екзистенціалізм, соціальні ролі, соціальний статус, мотивація, ірраціональні дії, ідентифікація, інтеріоризація, екстеріоризація, ціннісні орієнтації.*

УДК 130.3

Микола ЖУЛІНСЬКИЙ

СЕНС ЖИТТЯ У СВІТЛІ ТЕОРІЇ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Стаття присвячена аналізу сенсу людського життя в світлі теорії Шри Ауробіндо. Акцентовано увагу на єдності матеріального і духовного начал людини, її унікальності, як носія частки Безкінечного в собі, що робить сенс життя кожної людини невіддільним від сенсу життя всього людства і Землі і розширює поняття змісту життя у нашому суперечливому і повному хаосі світі.

Ключові слова: *Дух, свідомість, плани свідомості, індивідуалізація свідомості, реінкарнація, еволюція Духу, Земля.*

Постановка проблеми. У філософії питання сенсу життя завжди було в центрі уваги дослідників. Не тільки кожна людина в якийсь момент свого життя, а і кожне покоління прагнуло проникнути в таємниці свого існування. Особливо гостро це питання стоїть сьогодні, в період соціальних зрушень, коли руйнуються стереотипи, змінюються усталені погляди і не кожна людина може знайти виправдання сенсу прожитого життя.

Аналіз актуальних досліджень. Проблеми сенсу життя людини є основним питанням філософії. Цим питанням займались усі філософи світу усіх часів. Це знайшло своє відображення у багатьох працях від античних часів до наших днів. Сьогодні питанню сенсу життя присвятили свої роботи А. Михайлов, В. Горський, І. Філіна, О. Данильян, В. Сержантов, Г. Єршов та інші. Історики, соціологи, культурологи, митці, психоаналітики та інші дослідники розглядають питання сенсу життя

© Микола Жулінський, 2013

з різних точок зору: або з точки зору вищої доцільності, або з точки зору безсмертя, виключивши з досліджень середовище проживання людини – Землю, що не дає повноти вирішення проблеми. Метою статі є розширення поняття сенсу життя людини і узгодження його з еволюцією життя на Землі.

Мета статті полягає у розширенні розуміння сенсу життя людини, виходячи з теорію еволюційної свідомості Шри Ауробіндо і його практики інтегральної йоги.

Виклад основного матеріалу. Питання сенсу життя людини є ключовим питанням як окремого індивіда, так і питанням всього людства. Це вічне питання нашого буття. Для чого ми живемо? Для себе, для задоволення своїх матеріальних і духовних благ, для сім'ї, для дітей? Для служіння Богу, якоїсь ідеї чи побудови суспільства цілковитого благополуччя? Навіщо ми прийшли в цей світ і що ми залишимо по собі? Що таке "ми" і де "ми" в усьому цьому? Підсвідомо ми відчуваємо, що наше життя – це не просто "коптіння" неба, в ньому захований якийсь зміст, якась таємниця, яка хвилює і не дає нам спокою. Який захований зміст криється за нашим земним життям, яке закінчується смертю?

Втрата сенсу життя стає для людини катастрофою, після якої вона іноді навіть відмовляється від самого життя.

З іншого боку – маючи сенс життя людина виживає в немислимо жахливих умовах і почуває себе щасливою. Так що ж це таке сенс життя? Якщо це не хвороба, не злидні, не пожежа і не втрата чогось, навіть найдорожчого, то чому, коли людина його втрачає, їй не хочеться жити?

Питання сенсу життя часто порівнюють з щастям, як у плані особистого благополуччя, так і суспільного блага для багатьох, але якщо щастя, це досягнення чогось бажаного у певний момент життя, то сенс життя, це як підсумок всього прожитого і зробленого людиною.

У філософії питання сенсу життя завжди було в центрі уваги філософів і навколо нього постійно точаться суперечки, які ніколи не затихали, спонукаючи кожне покоління проникнути в таємниці свого існування. Питання сенсу життя розглядається з багатьох позицій: з позиції тіла, духовності, суспільства, індивідуума, моралі, підсвідомості, влади, егоїзму або альтруїзму, самовдосконалення або безсмертя та багатьох інших.

Причиною того, що людина постійно звертається до цього питання, по-перше, є таємниця життя і місце людини в цьому житті, а по-друге, невдоволеність людини існуючою дійсністю. Суперечливість явного життя людини і уявного, яке просвічувалось через інтуїтивні

одкровення завжди, збуджувала людську думку для осмислення земного буття, а інколи і до втілення цих одкровень в життя. В ментальному плані – це виникнення нових духовних вчень і релігій, а в матеріальному – нових соціальних формацій. Але, виходячи із історії, ми знаємо, що найрозумніші ідеї, стикаючись з життям, рано чи пізно терпіли крах. Життя, як виявляється, неможливо втиснути у будь-які рамки.

Особливо гостру потребу у розв'язанні проблеми сенсу життя люди відчувають в перехідну епоху, коли руйнуються старі устої. Зміни, що відбуваються, як на економічному так і на духовному рівні, пов'язані зі зламом стереотипів, життєвих цінностей, відмовою від усталених, освячених традицією форм поведінки. Об'єктивні потреби життя вступають в протиріччя з традицією, що стає душевною трагедією для багатьох. Якщо молодь здатна швидко адаптуватись і знайти зміст життя в нових умовах, то для старих людей це стає неможливим. Втрата сенсу життя завжди є трагедією людського буття.

Ми завжди говоримо, що людина повинна знати, для чого вона живе. У неї повинна бути ціль у житті, мета, тільки тоді вона зможе досягти якихось життєвих висот, але як бути, коли в підсумку життя виявиться, що усе, що було людиною зроблене, нікому не потрібне?

Людина, яка від природи має єдність духовного і фізичного, розділила своє життя надвоє. Одні відкидають Бога, інші відмовляються від тіла. Матеріалісти загіпнотизовані науковими досягненнями, зосередили свої сили на вивчені фізичних явищ природи, наситили світ машинами, прагнучи за їх допомогою підкорити природу і тепер природа мстить нам різними екологічними катастрофами. Тоді як прихильники релігій, залишаються байдужими до розкриття законів матерії і відкидають усе земне заради спасіння на небесах.

Людина живе, народжується і помирає. З давніх давен люди намагались осягнути цей незрозумілий і вічний кругообіг життя – народження, життя, смерть, у чому смисл цього природного процесу і чи є він? Пояснити собі й іншим, для чого вона живе.

Сенс життя – це як постійне прагнення людини співвідносити свої вчинки із системою суспільних цінностей, з вищим благом, щоб у такий спосіб дістати можливість виправдовувати себе у своїх власних очах, в очах інших людей чи перед Богом.

Так як кожна людина унікальна, то і сенс життя кожної людини унікальний і неповторний.

Людина особисто несе повну відповідальність за знайдений і реалізований зміст свого життя. Так у чому ж полягає цей зміст?

Філософія завжди намагалася відділити добро від зла. Арістіпп наполягав, що сенс життя у задоволенні. Демокріт і Епікур застерігали, що задоволення повинне бути помірним і переважно духовним, Г. Сковорода та Фейєрбах бачили сенс життя у любовному ставленні до світу, тоді як Семен Франк вважав емпіричне життя світу безглуздим. Просвітителі бачили сенс життя у служінні загальному благу, тоді як Володимир Соловйов стверджував, що ніяка людина не може розглядатись як засіб для створення благ іншим. Марксисти, як відомо, розглядали людину тільки в соціально-історичному контексті.

Як ми бачимо, спектр розуміння сенсу життя надзвичайно широкий. Крім того сенс життя завжди невіддільний від вільного вибору індивіда, тобто, в основі вибору сенсу життя повинна лежати свобода як форма людського існування. Життя і смерть, любов і егоцентризм, осмисленість і абсурд, нігілізм і самопожертва, етика і аморальність – ці протилежні, але взаємопов'язані аспекти людського буття явно чи опосередковано детермінують вибір людиною самої себе.

Кожний осмислює зміст і сенс свого життя, виходячи зі свого світогляду.

З точки зору вищого блага, у філософії відрізняють такі типи обґрунтування життя: гедонізм, аскетизм, евдемонізм, корпоративізм, прагматизм, перфекціонізм, гуманізм.

В історії людської культури можна умовно виокремити такі варіанти вирішення проблеми сенсу життя:

1. Релігійне тлумачення життя. Життя на землі – це цілий ланцюг страждань від яких краще відмовитись для досягнення райського життя на небесах.
2. Життя за межами життя. Для людини сенсом життя стає життя заради інших людей, заради рідних, суспільства, держави, майбутнього.
3. Життя заради життя. Жити потрібно, не думаючи про смерть. Сенсом життя є отримання насолоди від життєвих благ.
4. Життя заради себе. Сенс життя людини полягає, в першу чергу, в задоволенні особистого інтересу.

Як ми бачимо, скільки поглядів на життя, стільки ж і сенсів. Але ні один з них не досягає повноти, завершення і є протилежністю чогось іншого. Відкидання розумом брехні – одна з головних причин, чому розум не здатний охопити всю повноту людських істин. Зігмунд Фрейд намагався віднайти зміст життя у підсвідомому, але, узагальнивши темну частку людської природи, зробив розум ще більш нечистим.

З історії філософії не потрібно нічого відкидати, потрібно усе розширювати до безкінечності. Того, що сприймається за кінцеву істину, не існує. Істина безкінечна і завжди перебуває в русі.

Світ єдиний. Все є Дух. Дух – це єдина, вічна і незмінна істина. Він створив і завжди творить себе. Він сам творець, і енергія створеного, причина і метод, результат роботи, розум, суперрозум, життя, матерія і Душа природи. Світ – це ціла ієрархія планів свідомості від чистого духу до чистої матерії. Свідомість є єдиною головною субстанцією світу, яка все оживляє і пов'язує. Свідомість має відповідні центри в людині, але її не можна знайти в готовому вигляді. Це щось, що повинно бути запалене, як вогонь. Це жива субстанція, яка робить людину захищеною, дає силу і можливість спокійно дивитись на світ. Це і сила, і енергія, і радість. Вона існує всюди, в неживій і живій природі.

Земля є символічним полем роботи, саме в земному житті відбувається ріст свідомості і еволюція Духу. Конфлікт між Матерією і Духом – породження сьогоднішнього дня, раніше такого розмежування не було, про що говорять давня мудрість людства.

Теорія еволюційної свідомості Шри Ауробіндо розглядає людину як інструмент духу, перехідну істоту, в якій дух творить сам себе. Свідомість людини – це лише один ментальний план свідомості. Людська свідомість приводиться в рух цілою ієрархією світів або планів. Свідомість інших планів не нижча і не більш обмежена. В деяких "неживих формах" вона навіть більш інтенсивна, ніж в людині, хоч і менш розвинута в напрямку до поверхні. Свідомість – це не тільки спосіб мислення, це здатність людини входити в контакт з іншими планами існування, видимими і невидимими.

Людство – єдине Тіло. Кожна людина є часткою цього вселенського тіла. Людина знаходиться в повній залежності від тіла, щоб вижити і у його органів, щоб сприймати світ.

Давня східна філософія дотримується твердження, що матеріальний світ складається із трьох основних елементів, гун – темряви (незнання, інерція, несвідомість), дії (боротьба, зусилля, пристрасть), світла (гармонія, радість). Ні один із цих елементів не може існувати окремо. Впливаючи на людину, ці елементи керують її діями. Людина постійно знаходиться в стані нестійкої рівноваги, її завжди кидає із одних крайнощів в інші, тільки врівноваживши всі три елементи людської природи, можна говорити про життєву гармонію, а значить і про сенс життя.

Релігія розглядає життя на землі як тимчасове випробування для людини і пропонує рівновагу в небесах.

Психологія шукає осмислення життя у підсвідомому, концентруючи увагу на темних сторонах людини, що робить розум і вітальне ще більш нечистим. Узагальнивши темну частку людської природи,

психоаналіз приписує їй дію, яка виходить за рамки її істинної ролі в природі.

Матеріалісти відкидають дух як щось, що не має практичного значення.

Філософія, як наука, робить свої висновки за наслідками, а тому не здатна віднайти всю повноту істини, так як причина всіх речей знаходиться вгорі. Абсолютувавши якусь частку істини, наприклад, задоволення, філософія прагне на її основі зробити універсальні висновки.

Людина має фізичну і духовну природу, і до тих пір, доки філософія буде розглядати дух і тіло відокремлено одне від одного, питання сенсу життя буде висвітлюватись частково.

Весь світ – це єдність діапазонів свідомості, однією з особливостей якої є вібрації. В людині знаходиться цілий ряд вібраційних вузлів або центрів свідомості, кожний з яких живе своїм особистим життям. Ця какафонія прихована голосом розуму, який все глушить, привласнює собі і менталізує. Якщо заспокоїти розум, то на різних рівнях своєї істоти людина зможе відчути різні типи вібрацій. Людина, в певному сенсі, є не щось інше, як складний згусток ментальних, нервових і фізичних звичок, які керуються разом кількома головними ідеями, бажаннями та асоціаціями. Вона без кінця повторює сама себе, завжди і всюди сприймає одну і ту ж вібраційну тональність, збагачуючи її словниковим запасом, який розуміє як прогрес тоді, як справжній прогрес –це освоєння вищої вібраційної тональності. Сприймаючи тільки якийсь вузький діапазон вібрацій, людина, насправді, не бачить інших людей, вона замурована всередині себе і не може безпосередньо спілкуватися з зовнішнім світом. В інших предметах і людях вона бачить тільки себе.

Розум – це лише один тип вібрації, одна форма свідомості, чисто людський діапазон. В людині існує щонайменше сім центрів свідомості.

Фізичний розум або підсвідоме керує фізичною істотою і сексуальними імпульсами людини.

Вітальний розум керує емоційним життям (любов'ю, ненавистю власністю, правом володіння, підкорення, а також честолюбством, ревністю, заздрістю, жадністю і гнівом, усім тим, що християнська релігія називає людськими вадами).

Надсвідоме, яке керує думаючим розумом, поєднується з вищими ментальними сферами – осяйним, інтуїтивним і глобальним розумом. Усі ці центри всередині себе ще розділяються на плани, які також мають свої небеса і своє пекло.

Людина відкрита для усіх цих планів свідомості і вони пронизують її, як, наприклад, радіохвилі. Індивідуальне тіло – лише зрима ілюзія,

насправді людина наскрізь пориста. Їй тільки здається, що вона відособлена від світу і цих сил. Реагуючи на ті або інші вібрації, в залежності від виховання, культури, традицій, освіти, соціального середовища, вона говорить: мій біль, мої відчуття, мої бажання. Набір звичок викристалізувався в людині в особистість, яку вона називає собою, але це так тільки на перший погляд. Видимість стабільності утворюється одним і тим же повторенням і поверненням одних і тих же вібрацій, тому що довжина хвилі, які вона ловить, або вірніше, які ловлять її, у відповідності з законами її середовища або виховання, завжди одні й ті ж. Ці хвилі проходять через центри свідомості, ментальні, вітальні, фізичні, і людина присвоює їх собі автоматично, підсвідомо, і безперестанку. В дійсності усе знаходиться в стані постійного руху і приходить до людей із розуму більш ширшого – із всеосяжного, із вітального, ширшого за людське, або із більш низьких сфер – із регіонів підсвідомого, або із вищих сфер – із надсвідомого. Таким чином, людська істота оточена, затемнюється, підтримується, пронизується і приводиться в рух цілою ієрархією планів свідомості, які розміщуються по порядку від чистого духу до матерії і кожний із яких зв'язаний із одним із центрів людини.

Шри Ауробіндо показує градацію планів людської свідомості по шкалі, від нижчого до вищого – звичайний розум, вищий розум, осяйний розум, інтуїтивний розум і глобальний розум.

Кожна людина належить не тільки людству, а й Безкінечному в собі, а тому є унікальною. Єдина свобода людини є в тому, щоб підняти себе до вищих планів свідомості за допомогою індивідуальної еволюції, а єдине завдання – матеріально втілювати істини того плану, до якого вона належить.

Оволодіння цими планами свідомості залежить від ступеня відкритості свідомості.

Людина – "жива лабораторія", в якій Бог творить Сам Себе, – говорить Шри Ауробіндо. Еволюція людини закладена в її природі.

Вся давня мудрість землі говорить про переродження і народження знову – те, що відомо, як реінкарнація. Якщо прихильники релігій або послідовники духовних вчень, вірячи в реінкарнацію, виходять із ідеї, що земне життя, яке знаходиться під владою тіла і диявола, ілюзія, проміжковий період, ланцюг страждань, від яких можна позбутись вірою в Бога і спастись на небесах, а матеріалісти, навпаки, досліджуючи лише малу частку фізичної реальності, спираються на ідею, що матерія – це єдина реальність, а все інше – галюцинації, і взагалі, не вірять в реінкарнацію, то Шри Ауробіндо надає реінкарнації нового змісту.

Якщо роздивлятись реінкарнацію з точки зору еволюції свідомості, то вона перестає бути беззмістовним круговоротом життів і смертей, як її бачать одні, або несусвітньою фантазією, як її показують інші.

Рівні розвитку людей неоднакові, різні. Шкала духовного розвитку простягається від обмеженої людини до геніїв. Одні душі тільки народжуються, тоді як інші уже мають чітко сформовану індивідуальність, деякі знаходяться у своєму первинному саморозкритті і їм мало що відомо за межами особистої радості, в них не має чіткої пам'яті про своє минуле і вони не усвідомлюють тих світів, які несуть в собі, тоді як інші володіють широкою планетарною свідомістю. Шри Ауробіндо пояснює такі відмінності між людьми як результат реінкарнації, але перероджується не тіло, воно розпадається на свої природні компоненти, перероджується психічне, душа. Але якщо людина не усвідомила своєї душі, то вона не здатна нічого винести з минулих життів. Вважати, що духовний розвиток людини є результатом освіти, середовища або спадковості невірно в принципі, так як це значило б, що у розумних людей є душа, а у неосвіченої більшості її немає і ці люди приречені на вічне прокляття.

Ментальне, вітальне і фізичне в людині співіснують разом. Вся складність є в тому, що ці рівні керуються ззовні і мають незалежний і різний рівень свого розвитку.

Шри Ауробіндо, аналізуючи реінкарнацію, стверджує, що всі окремі життя людини, взяті разом є зростанням свідомості, причому вершиною, кульмінацією цього росту є земне звершення. Іншими словами, за зовнішньою еволюцією видів відбувається еволюція свідомості, тільки при такому погляді на реінкарнацію, смисл життя набуває чіткої направленості.

В основі усіх філософських напрямків і вчень як матеріалістів так і прихильників ідеалізму лежить думка Арістіппа, що смисл життя – це задоволення в відкритій або замаскованій формі. Отримати задоволення людина може двома шляхами – зовнішнім або внутрішнім, шляхом роботи над собою. Перший шлях отримання задоволення носить егоїстичний антисоціальний характер. Із точки зору еволюційної свідомості, цей шлях не має сенсу, оскільки істинне людське "я" не приймає в цьому процесі участі. Другий шлях отримання задоволення – альтруїстичний, який приносить користь суспільству і радість іншим людям, і підносить Землю до вищих рівнів свідомості.

Висновки. Класична філософія як ідеалістичного так і матеріалістичного спрямування ототожнює поняття задоволення і сенс життя, але при такому трактуванні сенс життя вступає в протиріччя з еволюцією

і середовищем проживання людини. Виходячи із теорії еволюційної свідомості, можна сказати, що задоволення, як і його зворотна сторона, страждання – це певна реакція фронтальної особистості на подразнення різних всеосяжних планів свідомості, які існують незалежно від людини.

Шри Ауробіндо не відкидає цього твердження, але надає розширеного трактування сенсу життя людини.

Він не уособлює людину як окремий індивід, розглядує її як невіддільну частку єдиного людського Тіла, вважає її перехідною істотою, не розмежовує її природу на духовну і матеріальну і включає в розуміння сенсу життя Землю, тому що еволюція Духу можлива тільки в матерії. Техногенний спосіб покращення життя, як ми постійно переконуємось, руйнує Землю.

Спасіння життя на Землі, як переконаний Шри Ауробіндо, можливе тільки зміною його за допомогою сили Духу.

Людина є результатом еволюції і одночасно свідомою "лабораторією", в якій Дух творить Сам Себе, перехідною істотою, і її призначення – рости, тобто, звільнити в собі елемент свідомості від елементу сили, те, що Шри Ауробіндо називає як "індивідуалізація" свідомості, і це є радість, і це є сила.

Оскільки людина несе в собі частку Безкінечного, то нейтралізація темних сторін своєї свідомості є нейтралізацією цих темних сторін у Всесвіті. Оволодіння силою над маленькою вібрацією всередині себе автоматично дає здатність людині мати силу над цими вібраціями в усьому світі, здатність силою свого духу впливати на них, а отже і змінювати.

Життя людини, при розглянутому погляді Шри Ауробіндо узгоджується з процесом еволюції.

Сенс життя людини перестає бути сенсом життя окремої особистості і набуває вселенського змісту.

Література

1. Челышев П. В. Философия неоведантизма : Ауробиндо Гхош о человеческом цикле исторического развития / П. В. Челышев. – М., 2008. – 264 с.
2. Сатпрем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Сатпрем. – СПб. : Алетейя, 1992. – 324 с.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М. : Интербук, 1990. –301 с.
4. Соловьев В. С. Три разговора / В. С. Соловьев. – М. : АСТ, 2007. – 349 с.
5. Кремень В. Г. Філософія : Мислителі. Ідеї. Концепції : підручник / В. Г. Кремень. – К. : Книга, 2005. – 525с.
6. Єршов Г. Г. Смысл жизни и социальное бессмертие / Г. Г. Єршов – М., 1990. – 324 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Zhulinsky Mykola. Sense of life in the light of evolutionary consciousness.

This paper analyzes the sense of the human life in the context of evolutionary consciousness theory, which doesn't reject or opposite any thesises of philosophical science history. Its only expands them. The conception called "essence of life" contain human past and future lives, material and spiritual human sides, its uniqueness as a part of internal endless. A human appears as a result of evolution and simultaneously a "laboratory of consciousness", transitional historical process. Human function is to individualize their consciousness, to find internal freedom getting stronger. Attention is focused on the unity of material and spiritual human sides, its uniqueness as a part of internal endless. The inclusion Earth in the meaning of life allows to clarify the sense of life in our conflicting and chaotic world.

Keywords: *spirit, consciousness consciousness plans, individualization of consciousness, reincarnation, Spirit evolution.*

УДК 65.012.4

Володимир МАЗУРЕНКО

ПОШУК ШЛЯХІВ ОЦІНКИ ЕФЕКТИВНОСТІ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Сучасний розвиток організації (закладу) залежить від рівня ефективності управлінської діяльності його керівництва. При цьому значну роль відіграє уміння апробувати і впроваджувати останні досягнення управлінської науки і практики. Виходячи з цього, у статті висвітлений метод оцінки ефективності управлінської діяльності з використанням функції розподілу та формул урахування потенційної можливості закладу на фоні порівняння з бенчмаркінгом.

Ключові слова: *ефективність управління, потенційні можливості, бенчмаркінг, прогнозування, зміни, рівень підготовленості, порівняльна характеристика, системність, конкуренція, невизначеність, сітковий графік.*

Постановка проблеми. Поняття ефективності управління організацією (закладом) в умовах невизначеності і конкурентності сьогодення пов'язане зі ступенем реалізації її потенційних можливостей. Безпосередньо на результативність управлінських дій впливає здатність системи управління найбільш ефективно використати свої потенційні можливості. Тому пошук шляхів оптимальності управління є однією з важливих та актуальних філософських проблем. Вирішенням цих проблем переймались багато вчених-управлінців.

Аналіз актуальних досліджень. У сфері визначення напрямків модернізації управлінської діяльності найбільш суттєвих результатів,

© Володимир Мазуренко, Лариса Ліцман, 2013

з урахуванням особливостей розвитку всіх галузей народного господарства, отримали такі вчені: І. Бланко, В. Бабич, Д. Божко, О. Ковтун, Л. Кіржнер, Л. Кієнко, М. Мескон, Б. Мізюк, Г. Осовська, В. Пастухова, М. Пастухов, В. Пономаренко, О. Пушкар, Ф. Хміль та багато інших. У визначенні оптимальних управлінських рішень та здійсненні їх оцінки сьогодні не достатньо широко, на наш погляд, застосовуються математичні методи обґрунтування, зокрема функція розподілу.

Мета нашої розвідки пов'язана з визначенням оптимального варіанту прийняття управлінського рішення в умовах невизначеності та конкурентності сучасного розвитку освітянських закладів.

Виклад основного матеріалу. В сучасній філософії управлінської діяльності розглядаються ряд методів оцінки ефективності управлінської діяльності, але більшість із них не розкривають у числовому вимірі результативність роботи управлінців різних рівнів управління. Останнім часом ефективність роботи організації, органічною складовою якої є управління, визначають за допомогою бенчмаркінга, який отримав розвиток і впровадження в систему контролю у всьому світі [1; 2; 3]. Суть цього методу полягає в тому, що в практику роботи організації впроваджуються технології, стандарти і методи роботи кращих (передових) організацій-аналогів. Відшукавши аналогічні за випуском товарів або наданням послуг організації, які є лідерами в даній галузі виробництва, впроваджують їхні новітні методи організації праці, технології, вироби у власну організацію.

В основі бенчмаркінгу лежить концепція постійного удосконалення діяльності організації. Реалізація цієї концепції супроводжується:

- безперервним циклом планування;
- координацією всієї управлінської діяльності;
- впровадженням обміркованої мотивації як управлінської, так і виробничої діяльності;
- своєчасним оцінюванням та, при необхідності, проведенням коригування всього процесу виробництва з метою його покращення.

Основний зміст бенчмаркінгу міститься у визначенні факторів та методів роботи передових організацій, які дозволили їм досягти більш високих результатів і завдяки цьому стати лідерами галузі.

Для з'ясування кращих працюючих організацій у галузі необхідно мати, по-перше час, а по-друге – витрати. Тому за взірець ефективної роботи береться організація, яка хоча б по одному чи двох факторах є більш ефективною. В подальшому можуть бути виявлені нові кращі взірці, і бенчмаркінг перетворюється на систему безперервного

вдосконалення. Особливостями використання бенчмаркінгу, як методу оцінки ефективності роботи організації в умовах ринкової економіки, є:

- впровадження передового досвіду на ініціативній основі;
- бенчмаркінг передбачає використання передового досвіду не тільки аналогічних організацій, а й інших організацій, які функціонують в інших галузях та сферах;
- бенчмаркінг не шукає найкращих взірців для наслідування, а бере за приклад організацію, яка за одним чи двома показниками має кращу результативність;
- бенчмаркінг здійснюється, як правило, безперервно, тобто, постійно ведеться пошук передового досвіду для наступного його впровадження в свою роботу.

Бенчмаркінг можна вважати за інструмент всезагального управління якістю. В теперішній час система "всезагального управління якістю" достатньо широко застосовується в діяльності комерційних організацій в Україні і в країнах світу. Очевидно, що дана система з успіхом може застосовуватися і в органах державної влади та місцевого самоврядування. І все ж, автори статті пропонують інший підхід для оцінки ефективності управлінської праці, в основу якого покладений математичний метод з використанням функції розподілу [5; 6].

Припустимо, що є дві аналогічні за своїми потенційними можливостями організації, які відрізняються тільки структурою і технічним оснащенням систем управління. Орган управління, який слабший за своєю підготовкою та технічною базою, може неправильно оцінити обставини, що склалися навколо організації, і прийняти менш доцільне рішення. Як результат, при потенційно рівних співвідношеннях перевага буде там, де буде більш досконала система управління (СУ), тобто, де будуть доцільніше використовуватись потенційні можливості організації. Інакше кажучи, ефективність управління визначається повним знанням відомостей про можливості та загрози, що надходять із зовнішнього середовища, прогнозуванням його дій, об'єктивною оцінкою різних умов обставин, правильним визначенням своєї мети та шляхів найкращого виконання стратегічних завдань [7].

Уміле управління забезпечує виконання завдань, які навіть перевершують середньо-розрахункові можливості підпорядкованих підрозділів і організації в цілому. На думку багатьох фахівців-управлінців, налагоджена система управління здатна збільшити ефективність виконання поставлених підрозділу (організації) завдань.

Таким чином, під ефективністю управління слід розуміти вплив системи управління на досягнення кінцевої мети (при інших рівних умовах) під час виконання отриманих стратегічних завдань. Саме ефективність є важливим фактором оцінки оптимальності використання можливостей, що надійшли до підрозділу (організації) із зовнішнього середовища [4; 5].

У зв'язку з цим для кількісної оцінки ефективності управління використовують показник ефективності, за який можна прийняти коефіцієнт корисної дії $\left(K_{еф}\right)$. Він відображає ступінь використання потенційних можливостей, тобто

$$K_{еф} = \frac{P}{П} \tag{1}$$

де P – можливості, які будуть реалізовані;
$П$ – потенційні можливості.

Ефективним слід вважати таке управління, яке забезпечить своєчасну розробку оптимальних стратегічних рішень та планів з успішним їх виконанням. Крім того, воно повинно забезпечити високий ступінь реалізації потенційних можливостей підпорядкованого підрозділу (організації).

До поняття ефективності управління входить здатність управлінських кадрів виконувати найбільш якісно функції управління з підпорядкованими відділами та підпорядкованими підрозділами (організаціями). Тому визначення рівня підготовленості менеджерів (керівників) до виконання своїх функціональних обов'язків у конкурентному середовищі є невід'ємною частиною оцінки ефективності управління.

Перш за все, оцінка ефективності управління повинна показувати, якою мірою існуюча система управління сприяє найбільш повному використанню потенційних можливостей підрозділів. По-друге, оцінка ефективності управління показує вплив рівня підготовленості особового складу органів управління на ефективність вирішення завдань управління, дозволяє кількісно оцінити переваги, які б могли бути отримані внаслідок змін від доцільного розміщення кадрів, направлення менеджерів на подальше навчання та ін. По-третє, оцінка ефективності управління дає можливість заздалегідь, ще до проведення заходів з удосконалення системи управління, структури і методів роботи органів управління, оцінити та спрогнозувати їх результативність, щоб надати їм цілеспрямований характер, а не вести пошук оптимальних рішень

методом спроб та помилок. Це має особливе значення при вирішенні проблеми автоматизованого управління, яка потребує значних витрат часу й засобів і важко піддається перебудові та змінам. По-четверте, в результаті оцінки ефективності управління визначають шляхи розрахунків змін стану системи управління, після можливих несприятливих для організації дій конкурентів, з метою завчасного виявлення найбільш уразливих місць і відпрацювання заходів щодо удосконалення управління під стратегічні завдання.

Дуже важливе значення при оцінці ефективності управління має порівняльна характеристика своєї системи управління з системою управління ймовірного конкурента. Вона дозволяє більш ефективно оцінити співвідношення можливостей конкуруючих сторін і спрогнозувати розвиток подальшої конкурентної боротьби за ринки збуту. Крім цього, сприяє виявленню слабких місць та пошуку способів розвитку й удосконалення своєї системи управління як головного осередку, який забезпечує стратегічний розвиток організації.

Найголовнішим принципом оцінки ефективності управління є принцип системного підходу, згідно з яким система управління, по-перше, розглядається як ієрархічна структура від вищих ланок управління до нижчих та, по-друге, кожна ланка розглядається як сукупність фізичних та інформаційних характеристик пов’язаних між собою органів управління, систем зв’язку, автоматизованих і спеціальних систем. При такому підході властивості системи управління не є простою сумою властивостей ланок, які до неї входять, – вони являють собою нову якість.

Необхідно відрізняти абсолютну та відносну ефективність управління. Під абсолютною ефективністю розуміють той внесок, який робить система управління в досягнення кінцевої мети стратегічного розвитку, але кількісно уявити безпосередній вплив управління на хід і кінцевий результат виконання стратегії не можливо. Сама система управління втрат конкуруючій фірмі не завдає, а має справу зі збиранням, переробкою та видачею інформації на відповідні рівні управління для прийняття обгрунтованого рішення з наступною його реалізацією [5; 7].

На хід і кінцевий результат конкурентної боротьби система управління впливає опосередковано, через підпорядковані їй підрозділи та засоби шляхом прогнозування характеру дій конкуруючої сторони, визначення потреб і раціонального розподілу матеріальних засобів для виконання стратегії, ставлення завдань на зосередження уваги менеджерів і ресурсів у вирішальні моменти і у вирішальному місці,

виконання маневру ресурсами і людським потенціалом та засобами й іншими діями.

Що стосується внеску управління в кінцевий результат, то тут неминуча велика невизначеність, бо цей внесок не завжди пропорційний витратам на управлінський апарат. Не можливо точно охарактеризувати числом долю успіху, яку можна в чистому вигляді приписати управлінню. У зв'язку з тим, що оцінка ефективного управління є завданням надскладним з наукової точки зору, то варто говорити про оцінку відносної ефективності управління. Ця оцінка складається з порівняння якісних та кількісних показників, що дозволяє судити про переваги і недоліки одного варіанту системи управління над іншим.

Система управління може оцінюватись за різними напрямами і показниками, наприклад, за витратами часу на цикл управління, за працевтратами посадових осіб з вирішення тих чи інших завдань управління, за співвідношеннями між основним та допоміжним особовим складом органів управління, за ступенем оснащеності пунктів та інших складових систем управління засобами автоматизації, а також за надійністю і перешкодозахищеністю та інше. При цьому завжди необхідно пам'ятати, що створення досконалої системи управління – не самоціль. Ефективним може бути лише те управління, яке найкращим чином сприяє реалізації потенційних можливостей підпорядкованих підрозділів (організацій).

Загальна та окрема оцінки в сукупності повинні забезпечити досягнення всіх цілей оцінки ефективності управління, включаючи подальше удосконалення системи управління та її функціонування. Наявність таких показників і відпрацювання методів їх визначення з наступним узагальненням не тільки створить можливість оцінити варіанти діючих систем управління, але й буде сприяти висуванню вимог до знову створених, у тому числі й до автоматизованих систем управління діями організації. Найбільш надійним способом отримання порівняльних оцінок можливих варіантів системи управління для багатьох видів показників є фізичне моделювання управлінської діяльності, тобто багаторазове проведення господарської діяльності з моделюванням системи управління в дії. Для вилучення впливу інших факторів на хід і кінцевий результат діяльності організації всі параметри, крім тих, які характеризують систему управління, залишають незмінними.

Оцінка ефективності управління також може здійснюватися за допомогою розрахунків з визначенням числових значень часткових критеріїв, які зводяться в інтегральні та загальні показники для порівняння ефективності різноманітних варіантів управління.

Для визначення ступеня виконання вимог щодо працездатності системи управління та оперативності управління використовують показники, які характеризують взаємозв'язок між наявним часом та часом, потрібним для вирішення багатоаспектних завдань управління. Так, наприклад, для оцінки ефективності систем управління може будуватися сітковий графік із наступним визначенням математичного сподівання, тривалості комплексу робіт та середньоквадратичного відхилення дійсного часу виконання робіт відносно математичного сподівання, час раннього та пізнього початку (кінця) робіт, резерви часу, критичного шляху і, нарешті, ймовірності закінчення всього комплексу робіт у визначений час та ймовірності своєчасного реагування на дії конкуруючої організації [5; 7].

Нехай сітковий графік робіт органів управління при вирішенні того чи іншого завдання уже побудований (порядок побудови, визначення основних його характеристик детально викладений у ряді літературних джерел [5; 7]). З графіка цілком можливо відшукати мінімальний (максимальний) та найбільш імовірний час тривалості виконання робіт, визначаються роботи, що лежать на критичному шляху та загальний час, який відповідає тривалості вирішення завдання органами управління.

Тоді математичне сподівання тривалості кожної окремої роботи (t_c) дорівнюватиме:

$$t_c = \frac{t_{\min} + 4t_{ні} + t_{\max}}{6} \qquad (2)$$

де $t_{\min}$ – мінімальний час виконання окремої роботи;

$t_{\max}$ – максимальний час виконання окремої роботи;

$t_{ні}$ – найбільш імовірний час виконання окремої роботи.

Середньоквадратичне відхилення фактичного часу виконання кожної роботи від математичного сподівання визначається залежністю:

$$\delta_{t_c} = \frac{t_{\max} - t_{\min}}{6}. \qquad (3)$$

Математичне сподівання тривалості критичного шляху (M) розглядається як сума математичних сподівань тривалості виконання окремих робіт, які лежать на критичному шляху, і визначається: $M = \sum t_c$.

Середньоквадратичне відхилення фактичного часу виконання завдань управління визначається:

$$\delta_M = \sqrt{\sum \delta_{t_c}^2}. \qquad (4)$$

В залежності (4) під знак суми входять середньоквадратичні відхилення часу виконання тільки тих робіт, які лежать на критичному шляху.

Маючи ці величини, можна визначити головний критерій – імовірність закінчення всього комплексу робіт в наявний час або час, встановлений вищестоящим органом управління $\left(T_p\right)$.

Виходячи з того, що процеси управління складаються з великої кількості заходів, кожний з яких не є визначальним, то згідно з центральною граничною теоремою теорії ймовірностей можна на достатній підставі вважати, що розподіл часу закінчення усього комплексу робіт підпорядковується нормальному закону. А це дозволяє використовувати графік інтегральної функції нормального закону розподілу. Входом в графік служить величина нормованої випадкової величини X, яка визначається за формулою:

$$X = \frac{T_p - M}{\delta_M}. \qquad (5)$$

Користуючись графіком, визначають P – імовірність закінчення всього комплексу робіт в призначений термін. Нехай T_p наявний час дорівнює 2 години (120 хвилин) і після аналізу та розрахунку сіткового графіка для трьох варіантів виконання комплексу робіт системою управління отримаємо величини математичного сподівання та середньоквадратичного відхилення, які наведені в табл. 1.

Таблиця 1 – Числові характеристики функціонування 3 варіантів СУ

Позначка числових характеристик	Варіант СУ		
	1	2	3
$\grave{I}$, хв.	96,3	137,2	113,7
δ_i , хв.	10,96	14,34	11,86

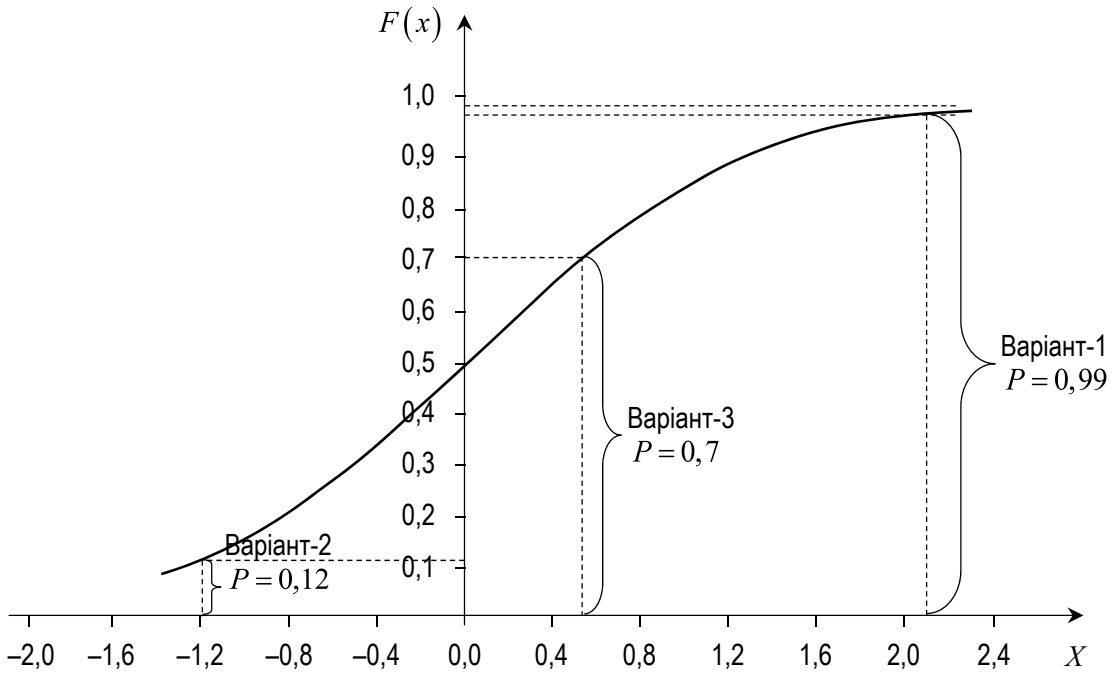


Рисунок 1 – Функція розподілу виконання робіт СУ

Визначивши величину нормованої випадкової величини X згідно з залежністю (5), звертаються до графіка функції розподілу і визначають імовірність виконання комплексу робіт системою управління для трьох варіантів (дивись табл. 2).

Таблиця 2 – Імовірність виконання комплексу робіт СУ

Позначка випадкової величини та ймовірності	Варіант СУ		
	1	2	3
X	2,16	–1,2	0,53
P	0,99	0,12	0,7

З аналізу даних табл. 2 видно, що перший варіант СУ забезпечує майже повну ймовірність своєчасного виконання всього комплексу робіт з управління підрозділами. Для інших варіантів імовірність буде значно нижчою. Тому за критерієм оперативності слід віддати перевагу першому варіанту СУ. Цей метод є вирішенням зазначеної проблеми і в умовах, коли час виконання стратегічного завдання буде визначальним, він надає можливість менеджеру прийняти обґрунтоване управлінське рішення.

Інколи за ідеальну СУ вважають таку, яка б забезпечила повне використання потенційних можливостей підпорядкованих підрозділів

чи організації в цілому. Але це тлумачення страждає невизначеністю. По-перше, потенційні можливості підрозділу – величина непостійна, бо з часом вона може підлягати змінам. СУ залежить від поставлених організацією стратегічних завдань, від конкуруючих з нею організацій, умов, за яких ведеться господарська діяльність, і безлічі інших факторів.

По-друге, недостатньо визначене і саме поняття "повне використання можливостей, що надходять з зовнішнього середовища". Наприклад, нехай отримане завдання в основному виконано, але призначені для його виконання ресурси не витрачені повністю. То чи буде це означати, що можливості організації використані повністю? На це запитання однозначно відповісти неможливо, тим більше, що завдання виконане лише в основному.

Проте, при порівняльній оцінці ефективності варіантів СУ поняття ідеальної системи управління може бути корисним, якщо в нього буде вкладене фізичне розуміння.

Кожний варіант системи управління має як позитивні, так і негативні сторони. Якщо розглядати декілька варіантів системи управління, а також систему управління найближчого конкурента, можна уявити собі таку систему, яка б об'єднала в собі кращі показники всіх реальних та гіпотетичних систем. Така система може служити еталоном, з яким порівнюються інші системи управління. Саме про це говориться при здійсненні контролю та оцінювання методом бенчмаркінга. Як видно з даного дослідження, і математичний метод обґрунтування рішення, і бенчмаркінг мають в основному спільні визначення щодо оцінки ефективності управлінської діяльності. Різниця зазначених методів полягає в тому, що бенчмаркінг надає відносні рекомендації, в той час, як математичний метод свої рекомендації обґрунтовує реальними розрахунками. Цим і визначається його перевага.

З розглянутого матеріалу можна зробити *висновки*:

1. Ефективність управлінської діяльності визначається впливом органу управління на результат виконання отриманих системою управління стратегічних завдань в умовах невизначеності, які надходять як із зовнішнього, так і внутрішнього середовища.

2. Кількісно ефективність управління, як один із варіантів, може характеризуватися коефіцієнтом корисної дії $\hat{E}_{åô}$.

3. Метою оцінки ефективності органу управління є визначення умов та вимог до нього, які б забезпечили реалізацію потенційних можливостей підпорядкованих підрозділів (організації). Крім того, вона допомагає відшукати шляхи подальшого удосконалення системи управління, що особливо актуально при стратегічному управлінні.

4. Оцінка ефективності системи управління може здійснюватися за допомогою моделювання господарської діяльності або з використанням розрахункових методів.

5. Розрахунковий метод оцінки, що наведений у статті, передбачає:

- побудову графіка функції розподілу часу завершення всього комплексу заходів щодо управління;
- розрахунок нормованої випадкової величини X за залежністю (5);
- аналіз отриманих результатів, вибір варіанту СУ, який забезпечив би своєчасне виконання комплексу управлінських робіт.

6. За ідеальну СУ можна прийняти систему, яка б об'єднувала в собі кращі показники усіх реальних та гіпотетичних систем.

Література

1. Гапоненко А. Л. Стратегическое управление / А. Л. Гапоненко, А. П. Панкрухин. – 2-е изд.– М. : Изд-во ОМЕГА-Л, 2006. – 464 с.
2. Довгань Л. Є. Стратегічне управління : навч. посіб. / Л. Є. Довгань, Ю. В. Каракай, Л. П. Артеменко. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 440 с.
3. Киржнер Л. А. Менеджмент организаций : учебное пособие / Л. А. Киржнер, Л. П. Киенко, Т. И. Лепейко та ін.– К. : КНТ, 2006.– 688 с.
4. Мізюк Б. М. Стратегічне управління : підручник / Б. М. Мізюк. – Львів : Магнолія плюс, 2006. – 392 с.
5. Нещадим М. І. Основи управління та прийняття рішень у військовій справі : підручник / М. І. Нещадим, В. О. Колесніков, В. О. Мазуренко та ін. – Суми : Слобожанщина, 2000. – 376 с.
6. Свідлов Ю. І. Збірник таблиць для розрахунку ймовірностей, підготовки й оцінки ефективності стрільби та прийняття рішень у військовій справі : метод. посіб. / Ю. І. Свідлов, В. О. Мазуренко, В. М. Супрун та ін. – Суми : Видав-во СумДУ, 2005. – 164 с.
7. Сладкевич В. П. Стратегічний менеджмент організацій : підручник / В. П. Сладкевич. – К. : Персонал, 2008. – 496 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Mazurenko Volodymir. Searcying the ways of assessment of the management efficiency.

The efficiency of modern development depends on the level of management efficiency. Thus a considerable role is played by the ability to approve and introduce the latest achievements of management science and practice. Lately for the assessment of efficiency of functioning institution benchmarking and mathematical methods are used. Benchmarking does not give any numerical expression of the assessment of efficiency. Therefore, the article deals with the assessment of efficiency method with the use of distribution function and accounting formulas of potential opportunities for the institution taking into account an optimal management.

Keywords: *effective of management, potential opportunities, benchmarking, forecasting, the changes, the level of preparedness, the comparative, the characteristics, the system, the competition, the uncertainty, network schedule.*

УДК 65.012.4

Володимир МАЗУРЕНКО, Юлія ЛОГВИНЕНКО

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО ОБҐРУНТУВАННЯ УПРАВЛІНСЬКИХ РІШЕНЬ (ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

За умов динамічного, швидкозмінного конкурентного середовища на перший план постає сучасне управління організацією (закладом), яке відповідає зазначеним умовам. Комплексність, ситуативність і обґрунтованість рішень менеджерів (керівників) усіх рівнів управління багато в чому визначає успіх організації. У даній статті показано підхід до обґрунтування управлінських рішень з використанням теорії масового обслуговування.

Ключові слова: *управлінські рішення, зміни, обґрунтування рішення, система масового обслуговування (СМО), якість функціонування, канал обслуговування, одноканальна та багатоканальна СМО, конкуренція, імовірність, черга, заявка, інтенсивність, оптимальність.*

Постановка проблеми. Сучасність нашої держави така, що зміни в будь-якій галузі є визначальною ознакою її розвитку. Управління організацією, освітянським закладом чи одною із прибуткових форм підприємств в умовах потужної конкуренції вимагає сучасних методів обґрунтування управлінських рішень. Відомо, що основою управління є рішення керівника організації. Яким же чином прийняти рішення? Чи можливо на підставі інтуїції, судження використати раціональне вирішення проблеми з його математичним обґрунтуванням? Суспільно-політичні та соціально-економічні зміни, що відбуваються в Україні, на думку авторів, суттєво впливають на діючі системи управління всіх рівнів і дають поштовх до впровадження сучасних методів підготовки та прийняття рішень [7]. До того ж, формуються нова філософська ідеологія і практика життєдіяльності сучасного суспільства, які повинні відповідати змінам, що надходять із зовнішнього середовища. З цього приводу на перший план постають глобальні для нашої держави проблеми, що пов’язані з одного боку з намаганням України увійти в Європейський Союз, з іншого – збереженням та розширенням економічно-соціальної співпраці з Російською Федерацією. Саме ж управління є тією рушійною силою, що націлена на активацію людини через створення оптимальних умов для прояву її творчого потенціалу і конкурентоспроможності в межах держави та за її межами.

На нашу думку, до найважливіших філософсько-проблемних питань сучасності, вирішувати які покликана наука управління, і з

© Володимир Мазуренко, Юлія Логвиненко, 2013

якими зустрічаються керівники різних рівнів та різних галузей діяльності, є:

- прийняття рішень та контроль їх виконання в умовах швидкоплинних змін зовнішнього і внутрішнього середовищ;
- характер і стиль управлінської діяльності на сучасному етапі динамічного розвитку суспільних відносин;
- сучасне наукове обґрунтування та організація управлінської діяльності, які б відповідали сучасним вимогам;
- математичні методи обґрунтування управлінських рішень в умовах конкурентного середовища сьогодення та на перспективу при управлінні організацією (закладом) [7].

Аналіз актуальних досліджень. Зазначеними філософсько-проблемними питаннями переймалась велика кількість науковців, до яких можуть бути віднесені: О. С. Вентцель [4], А. Л. Гапоненко, Л. Є. Довгань, Ю. В. Каракай, Л. А Кіржнер [6], Л. П. Кієнко, Л. П. Лепейко [6], Б. М. Мізюк, М. І. Нещадим [8], А. П. Панкрухін, В. М. Супрун, А. М. Тимонін [6] та багато інших.

Сьогодні зростає потреба використання математичних методів для обґрунтування управлінських рішень. В умовах невизначеності вони є складовою розділу математики під назвою “Дослідження операцій.” У даній статті автори показують один із можливих шляхів пошуку оптимального управлінського рішення в зазначених умовах невизначеності. Важливим напрямком, як показали дослідження, у вирішенні цієї проблеми є застосування математичного обґрунтування рішень, що відповідають завданням масового обслуговування населення.

Було встановлено, що у практиці людської діяльності значне місце посідають процеси масового обслуговування. Вони виникають в системах, що призначені для багаторазового використання при вирішенні однотипних завдань. Що стосується правил поводження в таких умовах, то вони викликають необхідність проведення досліджень, які надали б практичні рекомендації менеджерам з прийняття математично обґрунтованих оптимальних управлінських рішень. Як встановлено в процесі дослідження, такі системи, що пов’язані з масовим обслуговуванням населення, називають системами масового обслуговування (СМО) [1; 2]. Приклади таких систем обслуговування людина спостерігає щоденно велику кількість разів (телефонні станції, обчислювальні комплекси, системи автотранспортного, авіаційного, залізничного та водного обслуговування, ремонтні станції, магазини, оптові бази, ринок, білетні каси, осередки з надання освітянських послуг та ін.).

Кожна з перерахованих систем складається з визначеного числа обслуговуючих одиниць (приладів, апаратів, пристроїв, пунктів, станцій систем надання освітянських послуг і т.п.), які носять назву каналів

обслуговування [4; 5]. За числом каналів СМО розрізнюють як одноканальну, так і багатоканальну. З метою пошуку оптимального використання СМО розглядається аналіз якості роботи даних систем з наступним відпрацюванням рекомендацій не тільки для їх оптимального використання, а й визначення напрямків покращення їх роботи [3; 8]. При цьому поняття "якість функціонування" в кожному окремому випадку буде мати свій конкретний смисл і визначатися різноманітними кількісними показниками [4]. До таких показників можна віднести:

- довжину черги на обслуговування;
- середній час на обслуговування;
- час очікування на обслуговування;
- час простою апаратів (ланок) обслуговування;
- впевненість у тому, що всі заявки, які надійшли до СМО, будуть підлягати обслуговуванню.

З розглянутого видно, що система масового обслуговування є сукупністю обслуговуючої та обслуговуваної системи разом з правилами, встановленими організацією обслуговування. Це набуває особливого значення в системах надання послуг, у тому числі і освітянських. Пошук найоптимальніших варіантів використання СМО з чергами є надзвичайно важливим завданням для менеджерів різних рівнів управління.

Метою статті є дослідження СМО з чергами задля визначення основних показників ефективності її функціонування та на цій підставі відпрацювання рекомендації щодо прийняття оптимального управлінського рішення. Саме цим і визначається актуальність та тема даної наукової статті.

Виклад основного матеріалу. Сьогодні життя вимагає ефективних управлінських рішень, а це в свою чергу передбачає розширення та зміну пріоритетів управлінської діяльності, модернізованої філософії менеджменту XXI століття. Прогнозування ризиків, оптимізація сучасного менеджменту сьогодні потребують активного використання математичних методів в розробці та реалізації управлінських рішень. Моделі СМО з чергою, як уже зазначалося, розподіляються за кількістю обслуговуваних точок на одноканальні і багатоканальні. Проведемо дослідження одноканальної СМО з чергою в схемі, що пропонується в ряді наукових джерел [6].

Нехай СМО є одноканальною. Потік заявок, що надходить до системи обслуговування, є найпростішим з інтенсивністю λ. Середній час обслуговування $\overline{t}_{\hat{i}\,\acute{a}\tilde{n}.}$ кожної заявки – випадкова величина, яка розподілена за показниковим законом з параметром μ. Заявка, що надійшла в систему, коли та зайнята обслуговуванням, стає в чергу, якщо її довжина (черги) не перевищує m одиниць. Під чергою розуміється кількість заявок, які очікують на обслуговування. В протилежному випадку,

тобто кількість заявок в черзі дорівнює $m+1$, заявка залишає систему (отримує відмову в обслуговуванні) [8].

Як відзначається в ряді робіт, для дослідження необхідно визначити множину станів, в яких може перебувати дана одноканальна СМО. Дійсно, для будь-якого моменту часу t вона може перебувати в одному з наступних станів:

S_0 – канал вільний від обслуговування;

S_1 – канал вільний і черги немає;

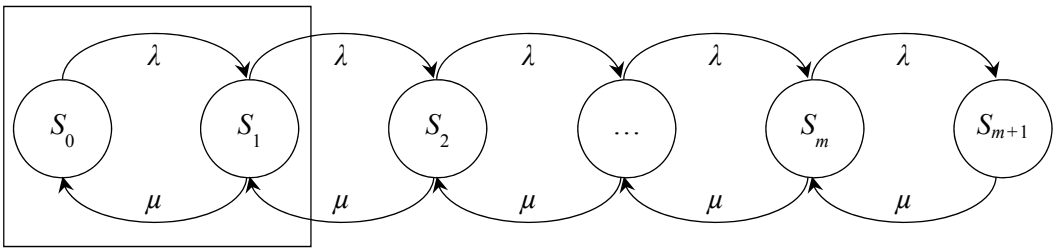
S_2 – канал зайнятий і в черзі одна заявка;

S_3 – канал зайнятий і в черзі дві заявки;

S_K – канал зайнятий і в черзі $k-1$ заявок;

S_{m+1} – канал зайнятий і в черзі m заявок.

Граф переведення стану даної СМО має вигляд:



Як видно з графу станів, то він співпадає з графом переходів для багатоканальної СМО з відмовами і відрізняється лише тим, що для цієї СМО інтенсивність обслуговування кожної наступної заявки не змінюється, як наслідок роботи одного каналу обслуговування [4; 7].

Користуючись загальним правилом складання диференціальних рівнянь Колмогорова для ймовірностей $P_0(t), P_1(t), \dots P_m(t)$ *і* $P_{m+1}(t)$ перебування системи в одному із станів $S_0, S_1, \dots, S_m, S_{m+1}$ маємо систему диференціальних рівнянь [4]:

$$\begin{cases} \dfrac{dP_0(t)}{dt} = -\lambda P(t) + \mu P_1(t); \\ \dfrac{dP_1(t)}{dt} = -(\lambda+\mu)P_1(t) + \lambda P_0(t) + \mu P_2(t); \\ \dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots\dots \\ \dfrac{dP_{m+1}(t)}{dt} = -\mu P_{m+1}(t) + \lambda P_m(t). \end{cases} \quad (1)$$

Початкові умови визначаються виходячи з того, що в момент часу $t = 0$, СМО знаходиться в стані S_0, тобто канал обслуговування вільний. Імовірність такого стану дорівнює $P_0(t) = 1$, а $P_1(t) = P_1(0) = = P_2(0) = \ldots = P_m(0) = P_{m+1}(0) = 0$.

З системи рівнянь (1) знайдемо граничні ймовірності $P_0, P_1, \ldots, P_m, P_{m+1}$, відповідно яких ця СМО перебуває в станах $S_0, S_1, \ldots, S_m, S_{m+1}$.

$$P_0 = \frac{\left(\frac{\lambda}{\mu} - 1\right)}{\left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^{m+2} - 1}; \qquad (2)$$

$$P_k = \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^k \cdot P_0 \qquad (3)$$

де $k = 1, 2, \ldots, m+1$.

Використовуючи співвідношення (2) і (3), маємо можливість визначити основні показники ефективності функціонування одноканальної СМО з чергою:

1. Імовірність відмови. Цей показник означає, що якщо число заявок, які очікують обслуговування і знаходяться в черзі дорівнює m, то заявка, що надійшла в систему в цей час, залишає СМО не обслуговуваною, тобто отримує відмову:

$$P_{відм} = \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^{m+1} \cdot P_0 \qquad (4)$$

де λ – інтенсивність потоку заявок (математичне сподівання числа заявок, що, надійшли в СМО на обслуговування за одиницю часу);

μ – інтенсивність обслуговування потоку заявок (математичне сподівання часу обслуговування однієї заявки в одиницю часу);

m – довжина черги (кількість заявок, що знаходяться в черзі на обслуговування);

P_0 – імовірність того, що канал вільний від обслуговування (визначається по залежності (2).

2. Відносна перепускна спроможність системи (ймовірність того, що заявка, яка надійшла до системи обслуговування, буде прийнята на обслуговування):

$$P_{обсл} = 1 - P_{відм} = 1 - \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^{m+1} \cdot P_0. \quad (5)$$

3. Абсолютна перепускна спроможність системи:

$$A = \lambda \cdot P_{обсл}. \quad (6)$$

4. Середня довжина черги m заявок

$$\overline{m} = \frac{\left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^2 \left[1 - \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^m \left(m + 1 - m\frac{\lambda}{\mu}\right)\right]}{\left(1 - \frac{\lambda}{\mu}\right)^2} \cdot P_0. \quad (7)$$

3. Середній час перебування заявок в черзі на обслуговування $\left(\overline{t}_{оч}\right)$

$$\overline{t}_{оч} = \frac{\overline{m}}{\lambda}. \quad (8)$$

4. Середній час перебування заявки в системі обслуговування $\left(\overline{t}_c\right)$. Цей показник дорівнює сумарному часу очікування заявки в черзі до початку обслуговування і середньому часу обслуговування заявки, тобто:

$$\overline{t}_c = \overline{t}_{оч} + \overline{t}_{обсл.} \quad (9)$$

Отримані показники оцінки ефективності функціонування одноканальної СМО з чергою показали, що продуктивність роботи даної системи обслуговування залежить від трьох параметрів:

- довжини черги m;
- інтенсивності потоку заявок λ;
- інтенсивності обслуговування заявок μ.

Причому, якщо відношення $\frac{\lambda}{\mu} > 1$, а довжина черги постійна, то показники ефективності погіршуються, що призведе до зростання числа не обслуговуваних заявок. Цей факт випливає із залежності (4), бо в цьому випадку зростає ймовірність відмови. У свій час зростання ймовірності відмови призведе до зменшення ймовірності обслуговування (див. 5), тобто зниження відносної перепускної спроможності СМО, а разом з тим, і абсолютної перепускної спроможності (див. 6). Крім того, таке співвідношення $\left(\frac{\lambda}{\mu} > 1\right)$ вплине і на середню довжину черги $(\overline{m})$, а це призведе до збільшення середнього часу перебування заявки в системі обслуговування.

Поліпшення показників системи можна досягти лише за рахунок збільшення довжини черги. При $\frac{\lambda}{\mu} < 1$ імовірність відмови зменшується (див. 4), а разом з тим поліпшуються і решта показників одноканальної СМО з чергою.

Такий висновок, на нашу думку, має місце в умовах стабільної інтенсивності надходження заявок, тобто конкуренти не можуть завдати відчутної шкоди організації, перехоплюючи частку заявок. Менеджерам вкрай необхідно застосовувати заходи з утримання заявок на обслуговування. Для цього в умовах ринкової економіки існують два основних визначальних фактори – це якість обслуговування заявки і її відповідна ціна. Якщо зазначені фактори відповідають рівню задоволення потреб споживачів, то для забезпечення високих значень показників ефективності одноканальної СМО з чергою необхідно домагатися виконання умови $\frac{\lambda}{\mu} < 1$ і відносно великої довжини черги [6].

Розглянемо на прикладі застосування математичного апарату теорії масового обслуговування з чергами для обґрунтування управлінських рішень. І не має значення чи це торгівельна точка, чи осередок надання освітянських послуг.

Приклад 1. Продовольчий магазин має одну точку обслуговування покупців продовольчими товарами. Заявки на обслуговування надходять від мешканців даного району, причому, покупці надходять до точки обслуговування з інтенсивністю дві людини за годину і є найпростішим потоком, тобто потік покупців має властивості: стаціонарності, ординарності і відсутності післядії. Середній час обслуговування покупця складає п’ятнадцять хвилин і розподілений за показниковим законом.

Покупець, що відвідаво магазин і застав продавця за обслуговуванням, стає в чергу, якщо її довжина, тобто кількість заявок, які очікують обслуговування, не перевищує трьох покупців, інакше він залишає магазин і прямує до іншої торгівельної точки. Визначити ефективність обслуговування покупців в даному продовольчому магазині.

Виходячи з умови прикладу, торговельна точка (магазин) може перебувати в таких станах:

S_0 – не обслуговує покупця;

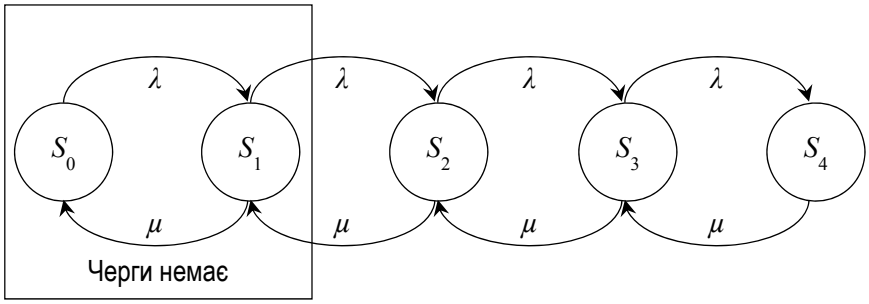
S_1 – обслуговує покупця, але черги в магазині немає;

S_2 – обслуговує покупця і в черзі перебуває одна людина;

S_3 – обслуговує покупця і в черзі перебуває дві людини;

S_4 – обслуговує покупця і в черзі перебуває три людини.

Граф станів, в яких може перебувати магазин (одноканальна система масового обслуговування з чергою), обслуговуючи покупців має вигляд:



Виходячи з графу станів, які приймає магазин під час своєї роботи, можна зробити висновок, що магазин є одноканальною системою обслуговування споживачів з чергою. Параметрами якої є: $m = 3;\ \lambda = 2,\ \mu = \dfrac{1}{\overline{t}_{\text{ìáñ}}} = \dfrac{60}{15} = 4;\ \dfrac{\lambda}{\mu} = \dfrac{2}{4} = 0,5.$

Для пошуку показників ефективності роботи магазину скористаємося залежностями (2)–(9).

1. Визначення ймовірності того, що на момент прибуття покупця магазин буде вільний від обслуговування

$$P_0 = \frac{\left(\dfrac{\lambda}{\mu} - 1\right)}{\left(\dfrac{\lambda}{\mu}\right)^{m+2} - 1} = \frac{0,5 - 1}{0,5^5 - 1} = \frac{-0,5}{-0,969} \approx 0,52.$$

Фізичний смисл цього показника означає, що при проведенні великої кількості обслуговувань в аналогічних умовах в середньому в 52-х випадках на 100 покупець, який прийде до магазину за покупками, застане продавця вільним від обслуговування.

2. Імовірність відмови в обслуговуванні

$$P_{відм} = \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^{m+1} \cdot P_0 = 0,5^{3+1} \cdot 0,52 = 0,0325.$$

Фізичний смисл цього показника означає те, що при проведенні великої кількості обслуговувань в аналогічних умовах в середньому в 3-х випадках на 100 покупець, який прийде до магазину за покупками, не отримає обслуговування, тобто отримає відмову.

3. Імовірність того, що покупець буде обслуговуваним в даній торгівельній точці

$$P_{обсл} = 1 - P_{відм} = 1 - 0,0325 = 0,968.$$

Фізичний смисл отриманого результату означає, що при проведенні великої кількості обслуговувань в аналогічних умовах в середньому у 97 випадках на 100 покупець, що прийде до магазину за покупками, буде обслуговуваним.

4. Середнє число споживачів, які перебувають в черзі на обслуговування

$$\overline{m} = \frac{\left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^2 \left[1 - \left(\frac{\lambda}{\mu}\right)^m \left(m + 1 - \frac{\lambda}{\mu} m\right)\right]}{\left(1 - \frac{\lambda}{\mu}\right)^2} \cdot P_0 =$$

$$= \frac{0,5^2 \left[1 - 0,5^3 \left(3 + 1 - 0,5 \cdot 3\right)\right]}{\left(1 - 0,5\right)^2} \cdot 0,52 = 0,357.$$

Отриманий результат означає, що впродовж значного терміну функціонування торгівельної точки в середньому в черзі майже не буде знаходитися покупець. Тобто, умови праці, які створені технічним менеджером $(\mu = 4)$, в певній мірі занадто привільні, при умові, що їх надходження не суперечить вимогам щодо найпростішого потоку заявок.

5. Абсолютна перепускна спроможність системи обслуговування

$$A = \lambda \cdot P_{обсл} = 2 \cdot 0,968 \approx 1,936.$$

Цей показник характеризує кількісну множину обслуговування покупців в даній торгівельній точці за 1 годину роботи.

6. Середній час перебування покупця в черзі на обслуговування

$$\overline{t}_{\tilde{t}\div} = \frac{\overline{m}}{\lambda} = \frac{0,357}{2} \approx 0,178.$$

Середній час очікування покупця на обслуговування з наявною інтенсивністю потоку заявок та обслуговування складає близько одинадцяти хвилин.

7. Середній час перебування покупця в магазині, враховуючи середній час очікування $\left(\overline{t}_{оч}\right)$ і обслуговування $\overline{t}_{обсл}$, визначається як сума $\left(\overline{t}_{оч}\right)$ і $\overline{t}_{обсл}$. Для здійснення розрахунків зведено часові параметри до однієї одиниці виміру: $\overline{t}_{оч} = 0,178 \cdot 60 = 10,8\ хв.$; $\overline{t}_{обсл} = 15 хв.$, тоді

$$\overline{t}_c = \overline{t}_{оч} + \overline{t}_{обсл} = 10,8 + 15 = 25,8\ хв.$$

Середній час перебування покупця в магазині $\left(\overline{t}_c\right)$ показує, скільки часу в середньому покупець витратить для здійснення покупок.

Висновки. Проведені розрахунки показників функціонування продовольчого магазину свідчать про те, що магазин ретельно виконує свої зобов'язання із забезпечення населення району необхідними продовольчими товарами. Але, необхідно при цьому відзначити, що мова йде про своєчасне забезпечення, а не номенклатурне забезпечення. Не велася мова про асортимент і якість продовольчих товарів, хоча між своєчасністю і якістю обслуговування існує певний зв'язок. Як уже відзначалося раніше, обслуговування якісними товарами викликає збільшення потоку заявок, а це означає, що торгівельна точка буде мати постійний попит на її товар з боку безпосереднього оточення. Що ж стосується безпосередньо розрахованих показників, то можна стверджувати – 97 % запитів на обслуговування виконані, тобто із 100 запитів при великій кількості обслуговувань в аналогічних умовах в середньому може бути не виконано лише 3. Крім того, високими є й інші показники, так, наприклад, в черзі на обслуговування в середньому перебуває не більше одного покупця. Як рекомендацію для менеджера

можна порадити, що необхідно прийняти заходи з підвищення активності відвідування покупцями магазину. Цього можна досягти завезенням високої якості товару та збільшенням його асортименту, додатково – покращення якості надання послуг. Наведений приклад показує, яким чином теорію масового обслуговування можна застосовувати для обґрунтування оптимальних управлінських рішень. Отримані висновки, що одержані в розглянутому прикладі, є характерними не лише для даного роду організацій, а й для надання обслуговування споживачам у освітніх закладах, бібліотеках і взагалі скрізь, де є місце масовому обслуговуванню. Головним результатом наведеного дослідження є те, що необхідно змінювати філософський напрям обґрунтування сучасних управлінських рішень, спираючись на впровадження математичних методів.

Література

1. Абчук В. А. Справочник по исследованию операцій / В. А. Абчук, Ф. А. Матвейчук, Л. П. Томашевский. – М. : Воениздат МО СССР, 1979. – 368 с.
2. Алексеев А. Г. Управление в системе РАВ (основы теории управления и исследования операций). – Ч. 1 / А. Г. Алексеев, Г. Г. Гершелис.– Л. : Издательство ВАА, 1980. – 368 с.
3. Василенко В. А. Стратегии и инновации в системе менеджмента / В. А. Василенко, И. Е. Мельник. – М. : МГИУ, 2000. – 394 с.
4. Вентцель Е. С. Исследование операций : учебник / Е. С. Вентцель. – М. : Воениздат, 1972.– 552 с.
5. Гнеденко Б. В. Введение в теорию массового обслуживания / Б. В. Гнеденко, И. Н. Коваленко. – М. : Наука, 1966. – 443 с.
6. Киржнер Л. А. Менеджмент организаций : учебное пособие / Л. А. Киржнер, Л. П. Киенко, Т. И. Лепейко та ін. – К. : КНТ, 2006. – 688 с.
7. Мазуренко В. О. Пошук оптимального управлінського рішення з використанням гри 2×2 / В. О. Мазуренко, Є. В. Ярмак // Публічне управління: теорія та практика : зб. наук. праць. – Х. : Вид. ДокНаукДерУпр., 2012. – № 1(9). – 202 с.
8. Нещадим М. І. Основи управління та прийняття рішень у військовій справі: підручник / М. І. Нещадим, В. О. Колесніков, В. О. Мазуренко та ін. – Суми : Слобожанщина, 2000. – 376 с.
9. Розенберг В. Я. Что такое теория массового обслуживания / В. Я. Розенберг, А. И. Прохоров. – М. : Сов. Радио, 1986. – 253 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Mazurenko Volodymir, Logvinenko Julia. Modern approacyts to sudstantiation of management decissjns.

In the conditions of dynamic, rapidly changing, competitive environment at the forefront arises modern multivector management of organizations (institutions). Complexity, situationality and justification of managers decisions of all levels of administration largely determine the success of the organization. Rationale of

management solutions in some way dependent on the intuitive, based on judgments or rationalize character. Recently in the management science were turned to mathematical methods of substantiation of managerial decisions, such as net planning and management, probabilistic models, playing techniques, queuing theory and others. This article describes advantages of the mathematical method of queuing theory which can be used as a mechanism of substantiation of managerial decisions.

Keywords: *management decision, changes, substantiation of decision, queuing system (QS), quality performance, channel of service, single-channel and multichannel queuing system (QS), competition, the opportunity, the queue, the application, the intensity, the optimality.*

УДК 159. 922.2

Світлана НІКОЛАЄНКО, Олександр НІКОЛАЄНКО

ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ АДАПТИВНОСТІ СТУДЕНТІВ ПІД ЧАС НАВЧАННЯ У ВИЩОМУ НАВЧАЛЬНОМУ ЗАКЛАДІ ЯК ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНА ПРОБЛЕМА

У статті розглядається проблема формування соціально-психологічної адаптивності студентів у зв'язку з її актуальністю в нестабільному суспільстві, а також у зв'язку з пошуками нових підходів до організації навчання та виховання в системі вищої освіти. Для забезпечення адаптивності майбутнього професіонала педагогам вищої школи потрібно в процесі навчання створювати ситуації, які б моделювали фактори соціально-психологічної адаптації, що впливають на формування адаптованості і на цій основі підвищують рівень адаптивності майбутніх фахівців. Розвиток адаптованості як стану стає можливим, якщо в навчанні спеціально стимулювати процес адаптації в повному обсязі, коли включаються і задіяні всі її підсистеми.

Ключові слова: *соціально-психологічна адаптація, адаптованість, адаптивність.*

Постановка проблеми. Навколишній світ сьогодні є динамічним і нестабільним. Змінюється прискореними темпами і одночасно в багатьох напрямках й життєдіяльність людей у суспільстві. Змінюються також і підходи в соціальній політиці, реалізація яких впливає на поведінку людей. Всі ці зміни можуть сприяти не тільки покращенню життя людини, а й погіршувати, ускладнювати її життєву ситуацію. Самі по собі зміни і їх непередбаченість здатні викликати тривогу, напругу, стреси. Ставлення до таких нестабільних ситуацій багато в чому залежить від людини, від її адаптивних здібностей, від її вміння розпізнавати, відслідковувати характер змін, спокійно і впевнено діяти, реагувати,

© Світлана Ніколаєнко, Олександр Ніколаєнко, 2013

забезпечуючи для себе адекватну взаємодію з суспільством, групами, іншими індивідами.

Навчання в системі вищої освіти стає з кожним роком більш вимогливими і до студентів, і до викладачів. Сьогодні майже неможливо знайти професії, які б не вимагали психічного напруження, навіть якщо вони пов'язані з фізичною працею. І життя, і робота, і навіть відпочинок вимагають від сучасної людини здатності до постійної зосередженості, обережності, надзвичайної пластичності в реагуванні, вимагають готовності змінюватись весь час відповідно до мінливих вимог ситуації, зберігаючи і демонструючи, одночасно, доброзичливість, емоційну врівноваженість у стосунках з людьми, тобто вимагають соціально-психологічної адаптивності. Можна бути досить підготовленою в професійному відношенні людиною, але через відсутність соціально-психологічної адаптивності виявитися непридатною до здійснення професійних обов'язків в трудовій діяльності.

Отже, професіоналізм і адаптивність тісно взаємопов'язані. Це означає, що в системі вищої освіти під час навчання потрібно формувати одночасно і професіоналізм, і адаптивність, забезпечивши для цього необхідну наукову основу. Тобто, потрібно дбати про засвоєння спеціальних знань, вмінь, навичок, прагнути постійного зростання поінформованості щодо новацій в професії. Але разом з цим важливо щоб людина, ставши повноцінним громадянином у суспільстві і суб'єктом суспільної професійної діяльності, навчилась використовувати свій потенціал, проявляти свою адаптивність. Адаптивність людини в соціально-психологічному відношенні проявляється в уміннях на досить високому рівні спостерігати, аналізувати, вносити нові пропозиції, відповідати за прийняті нові творчі рішення і їх виконання, або реалізацію і втілення в життя, а також володіти вміннями долати конфлікти та суперечності, вміннями справлятися із сумнівами й тривогами, бути дотепною й кмітливою.

Отже, під час навчання у вищому навчальному закладі майбутній професіонал повинен оволодіти не тільки спеціальними науками, досвідом, а і здібностями, які дозволять проявляти готовність до адаптації, спрямовану на виконання завдань в умовах різного рівня складності.

Для формування цих важливих здібностей, що утворюють соціально-психологічну адаптивність, необхідно, крім засвоєння системи основ наукових знань, загальної обізнаності та інформованості, забезпечити формування вміння пристосовуватись до динамічності життєдіяльності, зумовленої непередбачуваністю соціальних змін, нестабільністю суспільства, що супроводжуються кризовими явищами, порушеннями правових і моральних норм, неврівноваженістю, недоброзичливістю і навіть агресивністю соціального оточення.

Чим вищим є рівень адаптивності, тим менше у людини виникає проблем під час процесу адаптації, що спонукається неочікуваними подіями. За умови сформованості адаптивності стан адаптованості досягається швидше і легше, завдяки чому людина здатна діяти оперативно і правильно. Отже, стан адаптованості слід розглядати як результат процесу адаптації, якість досягнення якого обумовлюється адаптивністю, як особливістю особистості, що формується у людини по мірі того, як вона звикає до часто повторюваних проблемних ситуацій, під час вирішення яких їй доводиться переживати адаптацію.

Очевидно, таким чином, що для молоді, особливо для майбутніх професіоналів з вищою освітою, підготовка до майбутньої професійної діяльності повинна включати не тільки засвоєння базових спеціальних і соціально-психологічних наукових знань, а і формування вмінь до швидкої, адекватної адаптації під час реальної взаємодії і співпраці з іншими людьми, в тому числі і в навчанні, що сприятиме підвищенню рівня соціально-психологічної адаптивності.

У зв'язку з цим потребує свого вивчення питання організації особливого навчання, з елементами соціально-психологічних тренінгів, із створенням штучних проблемних професійних ситуацій, що цілеспрямовано забезпечували б формування адаптивних здібностей. Це дозволить професіоналам у майбутньому найбільш повно реалізувати свої знання, свої можливості за будь-яких нестабільних чи нестандартних умов, залишатися конкурентоздатними в умовах ускладнень соціально-психологічної взаємодії.

Виходячи з цього, **мета дослідження** включає обґрунтування можливості використання під час навчання студентів закономірних взаємообумовленостей між адаптацією як процесом, адаптованістю як станом і адаптивністю як здібністю і психічною властивістю особистості, визначення шляхів та способів формування соціально-психологічної адаптивності у студентів з урахуванням підсистем соціальної адаптації.

Аналіз актуальних досліджень. Питанню адаптації студентів в умовах ВНЗ у сучасній психологічній літературі приділяється значна увага. Зокрема, це наукові пошуки Т. Алексєєвої, Ю. Бохонкової, Н. Герасимової, В. Демченко, О. Кузнєцової, Л. Литвинової, І. Соколової та ін. Актуальним проблемам формування адаптації студентської молоді до нових умов життєдіяльності та взаємин у соціальних групах в рамках нової парадигми присвячені праці вітчизняних психологів, таких як В. Кікоть, В. Петровський, О. Симоненко, Т. Середа, О. Гончаров, А. Ерднієв, М. Лісіна, А. Фурман та західних вчених, таких як Е. Еріксон, Д. Клаузен, З. Фройд та ін. В окремих психологічних дослідженнях вирішуються завдання адаптації молоді до навчання у вищих

навчальних закладах, зокрема в наукових публікаціях таких авторів, як О. Борисенко, А. Захарова, В. Кан-Калік, М. Левченко, О. Мороз, В. Штифурак та ін. Загалом аналіз результатів наукових досліджень стосовно адаптації особистості до різних умов її діяльності надає можливість стверджувати, що зацікавленість цією проблемою є досить великою. Однак, не зважаючи на значний інтерес дослідників до неї, окремі аспекти цієї проблеми ще залишаються малодослідженими.

В даному дослідженні на основі аналізу наукової літератури пропонується один із варіантів вирішення проблеми формування соціально-психологічних адаптивних здібностей під час навчання у ВНЗ.

Виклад основного матеріалу. Реалізація підходів до вирішення психолого-педагогічної проблеми формування адаптивних здібностей системного характеру, або соціально-психологічної адаптивності майбутнього професіонала в умовах сучасної освіти вимагає використання нової освітньої парадигми, спрямованої на розвиток духовності і творчої сутності людини з метою забезпечення формування її адаптивності.

Головним завданням сучасної освітньої практики, згідно з парадигмою такого спрямування, є вивчення студентами у навчанні не лише законів явищ природи, суспільства та взаємодії з ними людини в її професійній діяльності, а і розуміння, вивчення механізмів, законів суб'єктивних явищ внутрішнього світу, тобто психології, опанування гуманістичною методологією творчого перетворення світу, оволодіння навичками гармонізації відносин у системі "людина – природа – суспільство", а отже основ, що зумовлюють формування адаптивності. Як зазначає Г. Андреєва, "середовище органічно включене в життєдіяльність людини і послуговує важливим фактором регуляції її поведінки. З будь-яким компонентом екосистеми індивід пов'язаний через процеси пристосування до неї і, разом з тим, через процеси її перетворення" [1, с. 136]. Пошук шляхів дослідження і впровадження нової парадигми та відповідних нових моделей освіти не повинен обмежуватися змінами обсягів змісту навчальних дисциплін або термінів навчання. Йдеться про досягнення принципово інших цілей освіти, які раніше не були актуальними, але які, очевидно, тепер будуть змінювати якість освіти відповідно до вимог сучасного життя, що характеризується наявністю глибоких і суперечливих процесів перетворення в економічній, соціальній і політичній сферах. Перед системою освіти постали складні проблеми, вирішення яких здійснюється на фоні "стрибкоподібного" розвитку виробництва і в умовах переоцінки цінностей. Тому, з одного боку, необхідно зберегти сильні сторони традиційної освітньої системи, а з іншого – систему освіти необхідно зробити гнучкою і адаптивною.

В. Козаков, підкреслюючи трансформуючий вплив сучасного суспільства на освіту і освіти на особистість майбутнього фахівця, розглядає категорію “вища освіта” як процес перетворення засвоєних у навчанні знань, навичок, умінь на досвід особистості, в якому знання вплітаються в світогляд, а їх обсяг стає ерудицією як основою компетентності, а навички та вміння доводяться до рівня звичок, в тому числі в структурі професійній майстерності [6, с. 294].

Ці ідеї доповнюються в науковій літературі аналізом основних суперечностей сучасної системи освіти, наявністю протиріч між швидким темпом приросту знань у сучасному світі та обмеженими можливостями їх засвоєння індивідом.

Ознакою освіченості сучасної людини, як відзначає Г. Романова, з точки зору сучасних науковців, є самостійність, здатність до самоуправління та управління людьми, спроможність творчо підходити до вирішення проблемних ситуацій, орієнтуватися в інформаційному просторі, тобто соціально-психологічна адаптивність. Освічена успішна людина сьогодні – це людина спрямована на саморозвиток, самовдосконалення, самореалізацію, небайдужа до інших і до соціуму, що дозволяє говорити про її соціально-психологічну адаптивність [6, с. 293].

Певна довершеність у формуванні адаптивності як соціально-психологічної якості особистості майбутнього фахівця досягається в умовах вищої освіти за різних умов і обставин навчання. Для цілеспрямованих дій в цьому напрямку потребує свого вивчення взаємозв’язок адаптації, адаптованості і адаптивності. Якщо пристосування, як результат процесу адаптації, проявляється в перетворенні системи станів людини, то слід говорити про рівень адаптованості.

При цьому слід відзначити, що процес адаптації є одним з найбільш досліджуваних наукових об’єктів і використовується в різних науках – біологічних, філософських, соціологічних, психологічних. У зв’язку з цим у сучасній літературі використовується багато суперечливих визначень цього поняття.

Багатьма авторами адаптація визначається як пристосування. Проте таке тлумачення поняття є дуже вузьким, оскільки не враховує специфіки адаптації людини. Адже людина не лише пристосовується до середовища, але й активно перетворює його. Як відомо, між людиною і середовищем існують мінливі, взаємодоповнюючі відносини. Можуть спостерігатися наступні їх варіанти: а) зміна людини при незмінюваному середовищі (відрив від життєвих обставин); б) різноспрямовані зміни людини і середовища (поглиблення суперечностей); в) незмінюваність людини при життєвих обставинах, що змінюються (консерватизм); г) односпрямовані зміни людини і середовища (синхронізація розвитку та умов); д) незмінюваність людини і середовища (стагнація) [2, с. 176].

Проте варто зауважити, що поза увагою дослідників залишається ще багато нерозв'язаних проблем. Сьогодні найбільш актуальною є проблема системного розгляду процесів адаптації, її результатів. Якщо це стосується таких нових особливих системних якостей, що очікується отримати в результаті сучасної освіти і які забезпечуватимуть молодій людині в майбутньому в її житті прояв гнучкості, пластичності по відношенню до непередбачених обставин і які допомагатимуть подолати будь-яку ригідність, або відсутність можливості змінюватись та створювати для себе нові плани і програми дій, то тоді слід говорити про більш високий рівень результату процесу адаптації – адаптивність як властивість особистості. Різновидністю такої адаптивності є соціально-психологічна адаптивність, що виникає через відповідну адаптацію.

Соціально-психологічна адаптація – це передумова активної діяльності і необхідна умова для успішного її здійснення. У цьому полягає позитивне значення адаптації для успішного функціонування індивіда в тій або іншій соціальній ролі. Під соціально-психологічною адаптацією більшість учених розуміють пристосування індивіда до динамічних умов соціального середовища та його результат. Уміння адаптуватися, тобто адаптивність, вміння досягти адаптованості за різних обставин, характеризує процес становлення і розвитку адаптивності особистості, її професійного зростання. У випадку ж її дезадаптації порушується не лише особистісно-професійний розвиток, а й знижуються психофізіологічні показники організму і навіть можуть виникати розлади здоров'я [7, с. 347].

В цілому під процесом адаптації слід розуміти складну систему перетворень, що відбуваються з людиною, з її свідомістю, відповідно до змін і в умовах нестабільності її життя, внаслідок яких виникають такі якості як: а) адаптованість як безпосередній результат цих перетворень, тобто стан узгодження наявних якостей людини і вимог середовища в окремий момент діяльності; б) адаптивність як інтегрована особистісна якість, що забезпечує здатність людини до подальших перетворень [4, с. 76].

Стійким результатом процесу адаптації є адаптивність. Якщо людина буде поставлена в такі умови, які вимагають постійно діяти нестандартно, творчо та продукувати нові ідеї, тобто, коли процес адаптації повторюється і досягається успішно адаптованість, то напрацьовується та підвищується і рівень адаптивності. Отже, процес адаптації, за умови правильного його розподілу у часі і правильної та повної реалізації, сприяє тому, що людина звикає діяти так, щоб оперативно і швидко досягати адаптованості, що може свідчити про адаптивність.

На соціальному рівні дослідники частіше за все виділяють суспільно-політичну, професійну, соціально-психологічну, психофізіологічну, матеріально-побутову форми адаптації. В основі запропонованої

В. Семиченко концепції системного розгляду процесу адаптації покладено ідею про те, що адаптація є складним явищем, що має певну структуру і окремі підсистеми [2, с. 175]. Він запропонував найбільш узагальнений перелік підсистем соціальної адаптації. Це такі підсистеми, як енергетична, а також підсистеми середовища, діяльності, соціальна та особистісна. Вони повинні бути враховані в організації навчання для забезпечення адаптації в повному об'ємі, і в усіх її формах і рівнях [3, с. 193]. Реалізація цих підсистем в навчанні студентів у вигляді, запропонованому нами, який потребує ще свого вивчення, виглядає наступним чином.

1. Енергетична підсистема. Дана підсистема відображає ресурсні можливості організму, їх спроможність забезпечити функціонування основних систем організму в умовах підвищення енерговитрат. На рівні цієї підсистеми адаптація переважно відбувається шляхом пристосування, в тому числі і до складних соціальних умов. В цілому мова йде про той фізіологічний механізм, що забезпечує пристосування людини, як біологічної істоти, до ускладнених умов її діяльності. Внаслідок необхідності подолання невідпрацьованості дій, що вимагаються в структурі діяльності, значно підвищуються витрати енергії. На цьому рівні процес адаптації забезпечується сукупністю фізіологічних та психофізіологічних показників. Чи можна управляти ними в навчанні так, щоб вони виявились сприятливими для адаптації? Очевидно, на заняттях ця підсистема спрацює, якщо давати студентам завдання і весь час мобілізувати їх психічну інтелектуальну активність. І на лекціях, і на семінарських заняттях важливо захоплювати, навантажувати увагу, пам'ять, мислення через стимуляцію пошуку відповідей на питання, рішення задач і сприяти його успіху.

2. Підсистема середовища. Дана підсистема відображає відносини людини з тими зовнішньо-предметними умовами, що її оточують. Зміна умов для людини може бути або повною, або частковою. Наприклад, якщо студент починає навчатися з нового навчального року в новому навчальному закладі та ще й в іншій країні, то зміна умов буде повною. Якщо ж студент приходить навчатися до свого вузу на старший курс, то зміна умов буде частковою. Показниками адаптації в цій підсистемі може бути міра задоволеності новими умовами, а також впевненість людини, що планування подій виявилось правильним, бо зміни середовища відбуваються так, як очікувалось, і тому зовсім відсутніми є почуття смутку і жалю. В системі освіти підсистема сприятливого середовища в структурі процесу адаптації може бути створена спеціально, цілеспрямовано через гарну матеріальну базу і творче, відповідальне відношення викладачів до своєї справи, що реалізується через використання психолого-педагогічних знань.

3. Підсистема діяльності. Вона відображає здатність людини виконувати дії, що складають зміст потрібної в нестандартних умовах, відповідної діяльності. По-перше, це передбачає засвоєння нових дій, по-друге, – позбавлення від вже напрацьованих навичок, які в нових умовах є недоцільними, по-третє, – це здатність, що передбачає зменшення часових витрат на виконання цих дій. Показниками адаптації до діяльності можуть бути: наявність уміння уникати труднощів та помилок у виконанні основних видів діяльності, доцільний розподіл навантаження протягом доби, тижня тощо. В системі освіти підсистема діяльності в структурі процесу адаптації може бути забезпечена, якщо викладачі звертають увагу у викладанні предметів на варіативність вирішення задач, прагнуть показати важливість розвитку різноманітних дій та способів їх виконання, різноманітних звичок, вмінь і навичок.

4. Соціальна підсистема. Вона відображає входження людини в нове соціальне середовище. Соціальний аспект адаптації характеризується, з одного боку, ступенем прийняття людиною норм та правил життя в новій соціальній спільноті і мірою привабливості групи для людини, а з іншого боку – ступенем прийняття цієї людини соціальним оточенням. Показники, що відображають тенденції соціальної адаптації: задоволення людини групою, до складу якої вона входить; співпадання індивідуальних і соціальних цінностей; соціально сприятлива позиція. В навчанні забезпечення цієї підсистеми також є можливим за умови цілеспрямованих заходів, що можуть бути пов’язані із пропонуванням таких спільних завдань для групи, в рамках яких обов’язково виникає необхідність розподілу обов’язків, що породжує певні зобов’язання кожного перед группою та сприяє її згуртованості.

5. Особистісна підсистема. Вона відображає той загальний результат адаптації, коли людина відчуває психологічний комфорт від ситуації свого життя, приймає її як конструктивно значущу, навіть якщо вона є складною, що відкриває подальші перспективи розвитку. Комплексними показниками особистісного рівня адаптації можуть бути: зниження особистісного рівня тривожності і напруги; відсутність бажання змінити життєву ситуацію на більш кращу, передбачувану і спокійну; домінування позитивних емоцій (оптимістична гіпотеза); стійка адекватна самооцінка. Ця підсистема процесу адаптації може бути забезпечена в системі вищої освіти, якщо в навчанні буде стимулюватись особистісне зростання через забезпечення формування адекватної самооцінки і потреби в самовдосконаленні.

Висновки. В системі вищої освіти повинно здійснюватись навчання у такому контексті, щоб структура процесу адаптації була реалізована в повному обсязі. Тільки за цих умов буде досягатися адаптованість і адаптивність найбільш високої якості та адекватності.

При забезпеченні в навчанні студентів повторюваності проблемних ситуацій, в яких виникають процеси адаптації в повному обсязі, буде підвищуватися рівень адаптивності молодої людини як особистості і як суб'єкта майбутньої професійної діяльності. Для цього необхідно не тільки стимулювати процеси адаптації в навчанні, а і допомагати студентам досягати якісної адаптованості. Отже, потрібні подальші пошуки шляхів і способів формування соціально-психологічної адаптивності у сучасних студентів до майбутньої професійної діяльності і життя в умовах суспільних змін. Тому потребують подальшого вивчення як умови, так і шляхи формування адаптивності.

Література

1. Андреева Г. М. Социальная психология : навч. посіб. / Г. М. Андреева. – М. : Наука, 1994. – 442 с.
2. Зданевич Л. В. Як живеться студентові? / Л. В. Зданевич // Гуманітарні науки. – 2005. – № 2. – С. 174–179.
3. Кондратова Н. О. Проблеми адаптації студентів ВНЗ : зміст, форми, психологічна специфіка / Н. О. Кондратова // Психологія : зб. наук. праць. – Вип. 2. – К. : НПУ, 1999. – С. 189–196.
4. Казміренко В. П. Програма дослідження психосоціальних чинників адаптації молодої людини до навчання у ВНЗ та майбутньої професії / В. П. Казміренко // Практична психологія та соціальна робота. – 2004. – № 6 – С. 76–78.
5. Научитель Е. Д. Адаптация студента в ВУЗе / Е. Д. Научитель // Практична психологія та соціальна робота. – К., 2001. – № 7. – С. 21–23.
6. Психологія та педагогіка : навч. посіб. / Л. А Колесніченко, М. В. Артюшина, О. М. Котикова та ін. ; за заг. ред. Л. А. Колесніченко. – К. : КНЕУ, 2008. – С. 289–301.
7. Ткачишина О. Р. Соціально-психологічна адаптація особистості як невід'ємна складова її соціалізації / О. Р. Ткачишина // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. праць Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К., 2006. – Т. VIII. – Вип. 1. – С. 341–348.

Отримано 30.01.2013

Summary

Nikolayenko Svitlana, Nikolayenko Oleksandr. Formation of social and psychological adaptability of students while studying in high school as psycho-pedagogical problem.

The paper addresses the problem of creating social and psychological adaptability of students due to its relevance in an unstable society, as well as in connection with the search for new approaches to teaching and training in higher education. To ensure future adaptability of professional educators in higher education to create learning situations that would be modeled factors of socio-psychological adaptation that influence the formation of adaptability and on this basis, increase the level of adaptability of future specialists. Development of adaptation as a state is possible if the training specifically stimulate the adaptation process in full when switched on and using all of its subsystems.

Keywords: *social and psychological adaptation, adaptability, adaptability.*

УДК 321.7–028.79

Николай ПРОЦЕНКО, Елизавета БАТРАКИНА

ДЕЛИБЕРАТИВНАЯ ДЕМОКРАТИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

В данной статье рассматривается одна из постклассических моделей демократии – делиберативная демократия, в которой обосновывается точка зрения, о том, что основой легитимации власти, а также политических решений является публичный дискурс общественности. Делиберативная модель демократии является одной из наиболее прогрессивных моделей в современной политической теории, своеобразным ответом на пробелы либеральной демократии.

Ключевые слова: *делиберативная демократия, публичный дискурс, публичный разум, либеральная демократия, мультикультурное общество.*

Постановка проблемы. Вопросы демократического обустройства общества были предметом рассмотрения многих философов и политологов в истории человеческой мысли. Весьма актуальной она является и в настоящее время.

Существуют различные, и даже противоречивые оценки демократии. Известно, что еще Платон в восьмой книге “Государство” обращает внимание на внешнюю привлекательность демократии, которая формирует три сословия: богатых, народ и трутней. Последние это те, кто, как правило, имеет способность оказывать влияние на толпу и не имеет никакой способности к конструктивной деятельности.

В настоящее время существуют различные учения относительно путей совершенствования демократии. Среди них видное место занимают делиберативная, институциальная, консенсусная, минималистская и другиетеории.

Многие политологи признают, что недостатки в развитии демократии XX столетия были присущи как западному, так и социалистискому обществу. Поэтому творческое рассмотрение делиберативной и либеральной теорий демократии является актуальным. Причем задача ставится найти прежде всего рациональное зерно данных теорий, то, что их объединяет, а не протимвопоставляет.

Анализ актуальных исследований. Проблема делиберативной демократии разрабатывалась такими философами как Юрген Хабермас, Шейла Бенхабиб, Джордж Валадез, Джошуа Коэн, Дэвид Миллер, Джон Драйзек. На основе их работ была сделана попытка обоснования теории делиберативной демократии как нормативной модели, а также выявлены возможные ограничения на пути ее реализации.

© Николай Проценко, Елизавета Батракина, 2013

Изложение основного материала. Начиная с последнего десятилетия двадцатого века теория делиберативной демократии приобрела заметный дискурсивный оборот, отображающий обеспокоенность, относительно подлинности демократии, и того, насколько демократический контроль является материально-правовым и независимым, а не символическим. Причиной этого являются изменения в общественных ценностях и приоритетах, возрастание требований со стороны общественности и неспособность властей реагировать на них, неравное распределение власти в политических институтах и т.п.

Наибольший вклад в разработку и обоснование теории делиберативной демократии внес немецкий философ и социолог Ю. Хабермас. Ее идеи формируются на основе его теории "коммуникативного действия" и основываются на идеалах рационального законодательства, политической активности, гражданского самоуправления, политической автономии, опирающейся на публичные дискуссии граждан. В своей теории Хабермас исходит прежде всего из основополагающего принципа, согласно которому "свобода индивида оказывается связана со свободой всех других не только негативно, через взаимные ограничения. Правильное размежевание есть, скорее, результат совместного осуществляемого автономного законополагания. В ассоциации свободных и равных все должны иметь возможность понимать себя в качестве авторов тех законов, связь с которыми каждый в отдельности ощущает как их адресат" [2, с. 196]. Речь идет о такой модели демократии, в основе которой лежит открытое аргументированное публичное обсуждение, предполагающее взаимопонимание между свободными и равными участниками дискурса, итоги которого являются основным источником формирования законов. Легитимация возможна лишь тогда, когда следствием делиберативного процесса являются свободные и конструктивные дискуссии среди равных. Публичное обсуждение не является моделью политической или договорной рыночной сделки, средством достижения личных целей и интересов. Его цель состоит в том, чтобы достичь такого решения социальных проблем, которое наиболее соответствовало бы интересам всех участников открытого дискурса, свободно выражающих свои интересы. Существенная черта делиберативного дискурса – коллективное обсуждение проблем, который не сводится к простой сумме существующих предпочтений и который не лишает человека возможности критически оценивать убеждения и интересы различных политических альтернатив. Консенсус, достигнутый в дискурсе, есть результат, в котором силу имеет лишь более сильный аргумент, и под влиянием которого всякое решение нескончаемой дискуссии может быть пересмотрено. Как отмечает

Дж. Валадез, при делиберативной демократии “политическая легитимность итогов обсуждения основывается не просто на желании большинства, но и на результатах коллективно обоснованного размышления политически равно заинтересованных в совместном проекте определения политики” [9, с. 32].

В значительной степени под влиянием Хабермаса позиция, ставящая обоснованную публичную дискуссию, учитывающую интересы каждой личности, в центр демократического процесса, стала одной из преобладающих в современной политической теории.

Либеральная демократия, основанная на идеологических концепциях, сегодня также активно развивается. Как правило, под либеральной демократией понимают форму политического устройства основанную на представительной демократии, в которой народ выступает источником легитимной власти. Особое внимание привлекают права и свободы, которые выдвинули либералы: верховенство права и всеобщее равенство перед ним, всеобщее избирательное право, независимое правосудие, разделение аластей, свобода слова, политический плюрализм, право на жизнь и достоинство и др. Однако, как показывает практика, те пути и средства для реализации указанных прав и свобод недостаточны.

В либеральной демократии, по мнению Драйзека, индивиды ориентированы на личную выгоду, а только потом на какую-либо концепцию общего блага. Они сами являются лучшими судьями последствий реализации своих интересов. Либеральная политика – политика примирения и суммирования заранее определенных индивидуальных предпочтений в коллективное решение наиболее честным и эффективным путем, который только и возможен в рамках определенного набора правил – конституции [7, с. 10]. Но в обществе существует огромное количество мнений, каждое из которых имеет право на существование и может быть весомым и, как считает Д. Миллер, священным, поскольку оно является отражением интересов каждого члена политической общности (исключением, конечно же, являются асоциальные и антисоциальные групы, скажем, убеждения расистов, которые отрицают равные права всех граждан). Поэтому простое суммирование мнений и интересов для решения общественных проблем является неразумным и нерациональным. К тому же, как известно, предпочтения граждан зачастую необоснованы и являются простым выбором политической программы из перечня, сформированного политическими деятелями, что не дает возможности исследования личных критических суждений по актуальным проблемам общественного бытия.

Создатели теории делиберативной демократии считают, что только на основе публичного и аргуметированного обсуждения среди равных,

когда учитывается голос каждого, с помощью делиберативных принципов можно легитимировать важные либеральные принципы, которые сегодня остаются нереализованными. Например, благодаря коммуникативным интеракциям, появляются шансы решения проблемы ущемления прав маргинальных групп, в решении которой остается бессильной и по сей день либеральная демократия. Драйзек говорит о том, что либеральные демократы выступают за общественный контроль и индивидуальные права, но эти принципы всегда находятся в неком напряжении, поскольку демократическое большинство может с легкостью пренебречь принципами частных прав, особенно в отношении маргинальных групп, так как суммирование мнений не означает, что итоги будут легитимны для всех [7, с. 10].

По мнению Драйзека, делиберативность предполагает коммуникацию индивидов для принятия коллективных решений, способных отражать интересы всех заинтересованных лиц. Результаты свободной дискуссии – это свободный выбор участников, аргументированный консенсус, основанный на легитимности. Некоторые общественные проблемы могут решаться на основе конституционных поправок или судебных решений, но не все может быть решено подобными путями Например, как преодолеть неравенство между голосом бизнесмена и голосом безработного. Известно что “бизнес занимает привилегированную позицию в политическом обсуждении, поскольку государственная власть полагается на корпорации в выполнении самых необходимых задач в организации экономики, без которых государственная власть не работает” [7, с. 18].

Власть в либеральной демократии фактически оказывается в руках небольшой группы людей, владеющей финансовыми потоками, которые способны спонсировать избирательную кампанию своих представителей. В подобных условиях, как считает Дж. Коэн, политические партии и делиберативные арены должны содержаться за счет общественных средств, так как “материальное неравенство влечет за собой неравенство политическое” [6, с. 31].

Отказавшись от частных ресурсов, политические организации тем самым преодолеют данное неравенство граждан в решении тех или иных проблем. Один из главных принципов делиберативной демократии – свободное обсуждение и решение проблем общественного развития должно осуществляться только среди равных граждан. В противном случае делиберативная процедура станет бессмысленной, так как ее результат будет выражать частные интересы.

Представители либеральной демократии в большинстве своем не поддерживают идей теории делиберативной демократии, аргументируя

это тем, что такая демократия приведет в обществе к хаосу, устранению либеральных свобод, неограниченной воли масс.

Следует заметить, что в учениях некоторых либералов имеются положения сходные с теорией делиберативной демократии. Например, Дж. Роулз в своем учении использует понятие “публичного разума”, который присущ демократическому обществу и представляет собой разум всех индивидов, существенной чертой которого является способ аргументации основанный на принципах свободы и равенства. В иерархическом обществе, считает Дж. Роулз, решение принимают правители или представители избранного класса, и, поэтому, оно не может иметь публичного разума, который присущ демократическому обществу. К сфере публичного разума он относит также все то, что связано с политической концепцией справедливости и затрагивает интересы всех граждан. Это, например, такие вопросы как кто имеет право голосовать, какие религии могут быть терпимы и т.п. [7, с. 15].

Роулз отмечает, что публичное обоснование должно фильтровать политические аргументы, которые должны быть сформулированы на основе интересов свободных и равных граждан. Иначе говоря, должно непреклонно выполняться “ограничение, налагаемое на публичный разум: не касаться всех политических вопросов, а только тех, которые касаются конституционных основ и вопросов справедливости” [4, с. 74]. Таким образом, Роулз ограничивает делиберативный процесс рамками определенных вопросов, сводящихся к рассмотрению содержания конституции и вопросов справедливости. Также важно заметить, что публичный разум, по мнению Роулза, формируется не на результатах процесса обсуждения тех или иных проблем среди граждан, а на основе реализации регулятивного принципа, требующего определенных ограничений в процессе решения социальных проблем. “Сам публичный разум понимается не как процесс обсуждения между гражданами, а скорее как регулирующий принцип, задающий определенные стандарты того, как личностям, институтам и агентствам следует решать общественные проблемы” [4, p. 75].

Если главным средством в применении роулзовского публичного разума является принудительная политическая власть, то главный принцип дебелиративной демократии – непринудительный бесконечный процесс формирования мнения в публичной сфере. Последователь Роулза Дж. Коэн ищет более широкое применение данного принципа. Он пытается формулировать основные права и свободы либерализма с помощью публичного рассуждения среди равных, где участники имеют право выдвигать, защищать или опровергать те или иные аргументы. Коэн, как и Роулз, считает, что с точки зрения разумного плюрализма

аргументы, которые могут убедить единомышленников (например, членов одного религиозного сообщества) могут быть неубедительными для всех членов общества, поэтому необходимы аргументы, которые инакомыслящие смогли бы принять. Публичное обсуждение предполагает свободу мнений, уважения к разумному плюрализму. Таким образом, взгляды Коэна на процедуру обсуждения абсолютно не совпадают с либеральной политикой, в которой основной принцип – суммирование предопределенных заранее интересов [7, с. 16].

Подчеркивая, что делиберативная демократия нуждается в базовых политических принципах, Коэн выдвигает пять основных особенностей, которыми должна характеризоваться концеция делиберативной демократии:

1. Делиберативная демократия – это постоянное и независимое объединение граждан.

2. Члены ассоциации разделяют взгляд на то. что соответствующие условия коммуникации обеспечивают возможность обсуждения государственных вопросов на основе обязательства координировать свою деятельность в рамках институтов. При этом свободное обсуждение проблем среди равных – основа легитимизации норм(решений).

3. Делиберативная демократия – плюралистическое объединение, члены которого имеют различные предпочтения, убеждения относительно их собственной жизни. Разделяя обязательство делиберативного решения проблем коллективного выбора, они также имеют различные цели и не считают, что чей-то индивидуальный комплекс предпочтений, убеждений или идеалов является принудительным.

4. Так как члены демократического объединения рассматривают делиберативную процедуру как источник легитимности решений, они предпочитают институты, в которых связь между обсуждением и итогами очевидна.

5. Участники признают друг за другом наличие делиберативных возможностей, которые необходимы для вступления в публичный обмен доводами и для воздействия на результат подобного публичного обсуждения [6, с. 21].

Следует отметить, что для Коэна делиберативная политика не начинается с базовых принципов либерализма, скорее он говорит о необходимости выведения некоторых либеральных принципов с начальной точки. И хотя для теории Роулза, в отличие от делиберативной теории, вопросы публичного разума сводятся к конституции и справедливости, все же общим остается взгляд, согласно которому легитимация политических сил и оценка справедливости общественных институтов представляет собой публичный процесс, открытый для участия всех граждан [7, с. 12].

Социальное пространство публичного разума Роулза также ограничено, так как публичная сфера воплощена не в гражданском обществе, а в государстве, в первую очередь сюда относится правововая сфера и соответствующие институты. Ш. Бенхабиб считает, что сам Роулз не в состоянии четко сформулировать взаимосвязь и различие между гражданским обществом и ограниченной концепцией публичности, так как в конституциональной демократии, например, многие организации и ассоциации, чтобы сохранить юридический статус, соблюдают те же конституционные основы и законы что и остальные организации, которые Роулз относит к публичной сфере. Например, загородные клубы, которые дискриминируют черных, евреев и др., в последнее время изменили характер своей деятельности. Таким образом, демократическое государство и институты гражданского общества (многие из которых прошли юридическую проверку) не настолько отдалены друг от друга, как это понимает Роулз [4, с. 75–76].

Хабермас восполняет пробелы либеральной демократии принципами республиканской теории и на их основе развивает делиберативную модель демократии, которая, как указывалось, связана с теорией коммуникативного действия. Последняя является одним из средств координации взаимопонимания, установления общественного порядка. В то же время функция политики согласно либеральной модели, по мнению Хабермаса, состоит в охране неполитической частной и экономической сферы, где демократический процесс осуществляется путем достижения компромисса. Политика должна выражать интересы и волю граждан граждан, способствовать проведению в жизнь частных интересов. При этом демократический процесс “выполняет задачу запрограммированную государством в интересах общества, причем государство представляется как аппарат публичного управления, а общество – как система структурированного рыночным хозяйством сообщества частных лиц и общественного труда” [2, с. 381–382].

Либеральная теория политики сконцетрирована вокруг государства и, представляя политический процесс как борьбу партий за власть, ограничивает роль выборного процесса функцией легитимации одной из противоборствующих сторон. Либеральный проект признает формальные законы и тем самым защищает сферу личной свободы, религии, морали, национальных особенностей от государственного влияния. Среди либералов существует мнение, что при современном состоянии экономики благосостояние граждан обеспечено в достаточной мере, и поэтому нет необходимости сохранять сильную власть, существовавшую во времена нужды или войн, которые порождают насилия и протесты. Свободный рынок расставляет все на свои места и может успешно решить проблему солидарности и справедливости.

Хабермас развивает теорию делиберативной демократии на основе синтеза противостоящих друг другу республиканской и либеральной теорий демократии. Для республиканской модели демократическое волеобразование имеет этико-политическое основание, в котором закладывается основа общественной жизни – ценностный консенсус. Здесь политика не имеет роли посредника, использующего разнонаправленные интересы частных лиц для благосостояния общества. Ее важное значение состоит в том, чтобы сплотить индивидов в единое целое на основе солидарности. Такие общества, под влиянием политической идеологии, способствуют осознанию человеком себя в качестве гражданина государства, устанавливают отношения взаимного признания, формируют ассоциацию, в которой каждый наделен свободными и равными правами. Республиканцы наделяют особым смыслом понятие суверенитета, считая, что в нем выражается политическое и стирается либеральное противопоставление государства и общества, а правовые и конституционные основания становятся формальными. Преимущество республиканской модели состоит в более глубоком понимании ценности общественного единства, нежели у либералов-рыночников, а ее утопичность – в расчете лишь на добродетель субъетов и общее благо в качестве мотивации. “Она слишком идеалистична и ставит демократический процесс в зависимость от добродетелей граждан государства, ориентированных на достижение общего блага” [2, с. 389–390].

Противоречие между либеральной и республиканской теориями Хабермас пытается снять созданием альтернативной модели – теории нового типа. В своей работе “Вовлечение другого” он описывает либеральную и республиканскую модели демократии, учитывая концепт гражданина государства, понятие права и природу процесса формирования политической воли граждан, и затем, опираясь на критику этической перегруженности республиканской модели, создает свою теороию – концепцию делиберативной демократии. Осуществляя тем самым своеобразный синтез республиканской и либеральной моделей, он создает такую теорию, воплощение которой в жизнь, способствует сохранению в обществе свободы индивида и одновременно достижению гражданского согласия. Крайности либеральной и республиканской концепций, по мнению Хабермаса, могут быть если не преодолены, то сглажены в рамках теории делиберативной демократии. В ней допускается возможностть равновесия между центростремительной коммунитаристской и центробежной либеральной тенденциями, снятию напряжения между локальным и универсальным. Тем самым образуется возможность воплощения либерального внимания к индивиду, социальным группам,

различным меньшинствам и маргиналам, на основе честности, либеральной справедливости и в тоже время республиканского стремления к интеграции, взаимопониманию, равенству и солидарности. Делиберативная модель не отрицает основных принципов либеральной и республиканской теорий, считая что посредством дискурса, компетентной обработки информации можно справедливым путем решать актуальные проблемы общественного развитимя.

Как и для республиканизма для делиберативной модели политики важное значение имеют процессы формирования мнений и воли и ответ на вопрос, как могут быть институциализированы демократические процедуры их формирования. Хабермас наделяет публичность определяющей ролью, но в то же время и ограничивает ее институциональными рамками. Общественное мнение, трансформированное путем взаимодействия с институциализированными выборами и законодательными решениями, не может властвовать само по себе. В отдельных случаях оно использует административную власть для принятия определенных решений на основе законодательства. Хабермас отмечает, что делиберативной демократии соответствует образ децентрированного общества, где общественность – арена идентификации и решения проблем социума. Анализ системы демократических коммуникаций происходит не по срезу взаимодействия социальных институтов, а по срезу реализации коммуникативной рациональности в дискурсах этих институтов или групп. Таким образом, “неофициальное формирование общественного мнения выливается в институционализированные в виде выборов решения и законодательные постановления” [2, с. 396].

Понятие делиберативной политики у Хабермаса тесно связано с коммуникативной структурой гражданского общества, благодаря чему количественная элективность заменяется качественным формированием решений – делиберативностью. Интересы постоянно конфликтуют, но выжить в состоянии конфликта возможно не столько на моральной, сколько на политической основе, придерживаясь в процессе борьбы делиберативных позиций, стремясь к социальному сотрудничеству и внимая разумным доводам. Каждый защищает собственные интересы, но реализует те, которые прошли проверку и получили поддержку общественного форума, где происходит уравновешивание интересов и справедливое сопряжение результатов. “Делиберативная среда предоставляет возможность для добросовестного обмена мнениями, в том числе для того, чтобы его участники отчитались, как каждый из них сам понимает свои жизненные интересы, когда в том или ином решении, если оно принимается, выражается некое обобщенное суждение” [2, с. 389].

Выводы. Делиберативная теория демократии является ответом на существующий кризис современной демократии, она может успешно восполнить пробелы современной либеральной политики, вернув демократический контроль в руки народа. Согласно делиберативной модели легитимизация власти и согласие в обществе достигается прежде всего через коммуникативные процедуры – рациональный дискурс, диалоги, аргументированный спор, конструктивная критика, компромиссы, социологические опросы, референдумы. Обуздывание требований личности не должно исходить из внешнего источника и тем самым ограничивать моральную автономию личности. Участники дискурса должны видеть мир глазами другого, быть готовыми отказаться от своих предпочтений, если такие мешают компромиссу, который возможен путем свободного, а не принудительного выбора и на основе более убедительных аргументов.

Согласно делиберативным идеям, нахождение баланса между индивидуальной свободой и ориентацией на общее благо (основа делиберативного демократии) поможет развить и воплотить демократию в жизнь. Без подобного уравновешивания демократия будет подорвана индивидуалистическими настроениями. Делиберативная демократия это модель, в которой, в противоположность либеральной концепции, главной целью является не удовлетворение интересов всех и каждого, а формирование мнений относительно того, какие решения прирнимать и что служит благу общества.

Таким образом, теория делиберативной демократии являясь наиболее прогрессивной моделью в современных политических учениях, наполняет понятие демократии более конкретным содержанием и, несомненно, восполняет в определенной мере пробелы либеральной политики.

Литература

1. Фливберг Б. Хабермас и Фуко – теоретики гражданского общества / Б. Фливберг // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С. 127–136.
2. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
3. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность : пер. с нем. / Ю. Хабермас. – М. : Наука, 1992. – 176 с.
4. Benhabib S. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy // Democracy and Difference / ed. by S. Benhabib. – Princeton, 1996. – P. 67–94.
5. Bohman J. Deliberative Democracy : Essays on Reason and Politics / ed. by J. Bohman and W. Rehg. – MIT Press, 2002. – 447 p.
6. Cohen J. Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy // The Good Polity: Normative Analysis of the State/ ed. by A. Hamlin and P. Pettit. – Oxford, 1989. – P. 17–34.

7. Dryzek J. Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations / Oxford : University Press, 2002. – 195 p.
8. Miller D. Deliberative Democracy and Social Choice // Prospects for Democracy: North, South, East, West/ ed. by D. Held. – Oxford : Polity, 1993. – 412 p.
9. Valadez J. M. Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies. – Westview Press, 2001. – 400 p.

Получено 30.01.2013

Summary

Protsenko Mykola, Batrakina Elizaveta. Deliberative democracy and the gaps of aggregative policy.

In this paper will be considered one of the post-classical models of democracy – deliberative democracy, where the basis of legitimation of power and political decision-making is the public discourse in society. Deliberative model of democracy is one from the most advanced models in contemporary political theory and the response to the gaps of liberal democracy. Argues that the theory of deliberative democracy removes the contradiction between liberal and republican theories. The embodiment of democracy in life possible on the basis of finding a balance between individual freedom and a focus on the common good.

Keywords: *deliberacive demockacy, public discourse, public reason, liberal democracy, multicultyral society.*

УДК 37. 041: 378. 111

Світлана ПУХНО

САМОСТІЙНА НАУКОВО-ДОСЛІДНА РОБОТА СТУДЕНТІВ ВИЩИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ ОСВІТИ ЯК СКЛАДОВА ЇХ ПРОФЕСІЙНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ

Стаття присвячена висвітленню проблем організації науково-дослідної роботи студентів вищих навчальних закладів освіти та значенню вказаного виду діяльності в процесі формування складових професійної компетентності майбутнього фахівця.

Ключові слова: *самостійна дослідницька діяльність, науково-дослідна робота, професійна компетентність, професійне мислення, професійна рефлексія, професійні складові особистості фахівця.*

Постановка проблеми. Одним з найважливіших завдань сучасного суспільства є розвиток і формування гармонійної та всебічно розвинутої особистості, яка повинна прагнути до активної реалізації свого творчого потенціалу, крім того, сучасність потребує досить високого рівня виконання спеціалістами різних галузей своїх професійних функцій. Одним з досить складних постає питання визначення

© Світлана Пухно, 2013

рівня сформованості професійної працездатності особистості, – потенційної готовності і фактичної здатності людини виконувати певний вид діяльності на необхідному ефективному рівні впродовж певного часу.

Професійна діяльність сучасного спеціаліста потребує досить специфічного виду аналітико-синтетичної діяльності людини, – він повинен володіти досить значною та складною системою спеціального знання, навичками активізації окремих її компонентів та використання з максимальною ефективністю під час виконання своїх професійних функцій.

Професійна компетентність майбутнього спеціаліста формується в стінах вищих навчальних закладів, в яких студент не лише оволодіває системою професійних знань, вмінь та навичок, але й виробляє навички застосовувати вказані, власне професійні здобутки, аналізуючи складні ситуації, та вчиться будувати алгоритми їх вирішення, розширювати власний інтелектуальний кругозір, оволодівати навичками організації дослідницької діяльності в умовах постійно зростаючого обсягу наукової інформації. Відповідно, організація роботи студентів за навчальними дисциплінами, необхідними для їх професійної підготовки, потребує обов'язкової, значної як за обсягом, так і за складністю самостійно-дослідної роботи. Тому фактично методи організації, виконання та контролю самостійної роботи студентів є загальною складовою формування професійних якостей майбутнього фахівця як складових професійної компетентності і, відповідно, вимагають значної уваги викладацького складу вищих навчальних закладів. Відповідно, розробка та впровадження різних форм організації самостійної дослідницької діяльності студентів, які виконуються на різних етапах їх навчання, активізують формування професійних складових особистості як потенційного фахівця в певній галузі, і є необхідною складовою навчального процесу, без якої, фактично, стає неможливим перехід від теоретичного до практично-дієвого мислення фахівця.

Науково-дослідна робота студентів вищих навчальних закладів є основним видом діяльності, яка відповідає за набуття, примноження та оновлення знань; уміння ставити наукові завдання, планувати їх виконання, організацію збору, обробки та аналізу інформації; створює умови для генерування нових ідей та їх практичної реалізації.

Аналіз актуальних досліджень. Проблеми професійного становлення особистості на сьогодні досить актуальні, свідченням чого є значна кількість відповідних публікацій дослідників різних галузей та напрямків за цією тематикою [1–5].

Аналіз останніх досліджень дає підстави для виділення в сучасних публікаціях вказаної проблематики певного напряму, а саме – виділення

основних загальних психологічних складових найбільш оптимального ефективного процесу переходу навчально-професійної діяльності на рівень практичної професійної діяльності.

Певні досягнення в межах вказаного напряму у вигляді презентацій надбань з досвіду організації самостійної дослідницької роботи з курсів психології для студентів педагогічних і непедагогічних спеціальностей Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, представлені автором статті в серії публікацій матеріалів наукових конференцій [6–8].

Мета статті. В статті представлено дослідження значення організації самостійної дослідної роботи студентів педагогічних спеціальностей вищих закладів освіти для формування складових професійного мислення та, загалом, професійного становлення майбутніх педагогів.

Виклад основного матеріалу. Сьогодення потребує від вищих навчальних закладів освіти вирішення значної кількості різноманітних та різнорівневих завдань, а саме – організаційних, фінансових, матеріально-технічних, навчально-методичних та ін. Успішне вирішення цих завдань значною мірою залежить від розв’язання певних психологічних проблем, які є, по-суті, специфічною складовою кожного з них.

Проте, на першому плані в сучасній вищій освіті постають проблеми напрацювання психологічно обґрунтованого навчально-методичного забезпечення процесу навчання, оскільки саме від цього залежить ефективність процесу формування не лише фахової, але й психологічної компетентності майбутнього спеціаліста.

Сучасні пошукачі в галузі дослідження професійного становлення особистості виділяють наступні складові цього процесу, а саме:

- наявність у людини системи сформованих мотивів, адекватній реальній професійній діяльності [1];
- активність в професійній діяльності [2];
- професійна працездатність особистості [1];
- професійна компетентність [1];
- адекватність професійної самопрезентації особистості [3].

Важливу роль в професійній спрямованості людини відіграє мотивація її діяльності і відіграє домінуючу роль у виборі професійного шляху, який включає як навчання у відповідному освітньому закладі, так і подальшу трудову діяльність. Відповідно, врахування особливостей мотивації під час вибору перспективи професійної спрямованості молодої людини є вирішальною складовою її потенційної реалізації як особистості. Під час навчання у ВНЗ за умов нормального проходження

адаптаційних процесів у студентів продовжується формуватися професійна мотивація і ускладнюватися структура професійного самовизначення.

Одним з вказаних структурних компонентів запропонованої схеми є показник рівня сформованості професійної працездатності особистості як потенційної готовності і фактичної здатності людини виконувати певний вид діяльності на необхідному ефективному рівні впродовж певного часу [4].

На початку статті ми вже зазначали щодо складності професійної діяльності сучасного спеціаліста. Професійна діяльність вчителя не є виключенням. На сьогодні складність професійної діяльності вчителя обумовлена не лише розширенням діапазону загальної системи знання і методології наукових дисциплін. Практична діяльність вчителя будується відповідно до своїх особливих та специфічних законів, оскільки проблеми, з якими стикається сучасний педагог, мають багатосторонній, цілісний і комплексний характер. Фактично, подібне можна зазначити, аналізуючи складові будь-якої професійної діяльності, проте зазначимо, що саме педагогічна діяльність має свою специфіку та складність. Тому підготовка до майбутньої професійної діяльності студентів педагогічного напрямку повинна обов'язково містити систему різнорівневих самостійно-дослідних завдань, вирішення яких виконує досить значиму функцію для майбутнього фахівця – вироблення знань та вмінь вирішення різнорівневої задачі, що включає, передусім, уміння активного аналізу ситуації та наступного критичного осмислення варіантів її вирішення. Це є однією з складових вдалої реалізації людиною своїх професійних прагнень. Крім того, значна кількість проведених студентом самостійно-дослідних завдань різного рівня складності та напрямку, як правило, позначається на показниках динаміки росту професійної самооцінки людиною себе як майбутнього фахівця і, таким чином, потенційно сприяє зниженню внутрішньої напруги та ситуативної тривожності під час реальної проблемної ситуації.

На сьогодні абсолютно зрозумілим є той факт, що перед викладачами вищої школи постає проблема не лише організації складної, різнорівневої системи презентації курсів з основних та допоміжних дисциплін, що входять до навчального процесу, але й розробка навчально-методичних заходів, спрямованих на розвиток та поглиблення професійної саморефлексії студентів.

Вказаний компонент є однією з складових формування психологічної готовності молодих людей до входження в професійну діяльність та ефективного подальшого виконання своїх професійних функцій.

Дієвість вирішення вказаної проблеми, на нашу думку, полягає у розробці викладачами вищої школи для виконання студентами системи різнорівневих варіантів складності самостійних завдань з основних та додаткових дисциплін з метою активізації як алгоритмічного, так і евристичного мислення людини.

Перше передбачає використання знань для вирішення типових завдань за заданим та на власному досвіді, апробованому людиною алгоритмі їх вирішення.

Евристичне мислення має місце у випадку, коли людина вирішує завдання нового, більш складного рівня. Під час вирішення подібних завдань готові апробовані алгоритми вирішення, як правило, не призводять до ефективного результату, а тому сприяють активній пошуково-дослідній діяльності людини для находження узагальнених засобів вирішення поставлених задач.

Згідно наших досліджень, розробка подібних завдань так званого "проблемного рівня" для самостійної роботи студентів та впровадження їх на практиці має досить вагоме значення.

По-перше, подібна система завдань сприяє інтелектуально-пошуковому зростанню студентів, а також потенційно сприяє виникненню у них потягу до наукової творчості.

По-друге, активізується перехід від теоретично-професійного рівня мислення теоретика-початківця до рефлексивно-професійного мислення потенційного фахівця-практика.

Зрозуміло, що вирішення окреслених проблем можливо не лише за умов підвищення значення самостійної дослідної діяльності студентів під час безпосередньо саме організації учбового процесу, але й формування психологічної готовності викладачів до: ефективного врахування фактичної попередньої підготовки студентів у вигляді сформованих у них необхідних знань, вмінь та навичок; виділення та розуміння індивідуально-психологічних особливостей студентів; забезпечення продуктивного розвитку особистісного професійного навчання останніх.

Серед проблематики питань підготовки майбутніх педагогів окремо постає коло питань активізації форм роботи студентів, пов'язаних з практичним застосуванням знань з циклу психологічних дисциплін. Відсутність зв'язку між теорією та практикою впливає не лише на погіршення особистісної мотивації, але й на професійну діяльність майбутнього вчителя. В подальшому це може виражатися в погіршенні ефективності педагогічних взаємин з учнем, ускладненнях в процесі спілкування з колегами та батьками, зниженню професійної мотивації вчителя.

За О. Онанець [5], майбутній вчитель повинен бути підготовлений до виконання наступних функцій:

- управлінської – виступити в ролі керівника, тобто керувати навчально-пізнавальною діяльністю учня;
- менеджерської – бути інструктором, який допомагає учням у визначенні ресурсів виконання навчальних завдань;
- контролюючої – виступати в ролі оцінювача, коли потрібно контролювати і оцінювати навчальні досягнення учнів;
- організуючої – бути в ролі організатора різнопланової діяльності учня;
- навчальної – виступати в ролі носія знань;
- діагностично-прогностичної – виступати в ролі дослідника при визначенні реального ступеня навченості та розвитку учнів і прогнозувати на цій основі їх освітні траєкторії.

Крім того, авторка виділяє і необхідні системи вмінь, які повинен мати майбутній учитель і які зазначені в сучасних освітньо-кваліфікаційних характеристиках:

- проектувати навчально-виховного процесу;
- моделювати педагогічні ситуації;
- перетворювати наукову інформацію в навчальний матеріал;
- сприймати психологічний стан учнів;
- визначати особливості стосунків у класному колективі;
- координувати діяльність школярів;
- співпрацювати в навчально-пізнавальному процесі;
- виробляти гнучке мислення в пошуках оптимального вибору форм і методів навчально-виховної діяльності;
- оволодівати новими системами знань;
- регулювати стосунки з колегами, батьками учнів;
- здійснювати емоційний вплив на учнів;
- проводити моніторинг навчання, виховання та розвитку учнів;
- встановлювати ступінь ефективності власної діяльності;
- творчо переосмислювати досвід практиків [5, с. 36].

Узагальнюючи зазначене, можна стверджувати, що значення самостійно-дослідницької діяльність майбутніх педагогів в процесі реалізації оптимальних професійних можливостей та завдань, що висуває сьогодення, досить вагоме.

Введена автором як викладачем психологічних дисциплін практика виконання студентами Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка перших та других курсів самостійних практичних дослідницьких завдань, їх розробка, наступний аналіз та представлення висновків для загального обговорення в ході роботи на

практичних заняттях з курсів загальної, соціальної і, особливо, вікової та педагогічної психології, дає змогу для наступних висновків:

- відбувається оволодіння студентами практики дослідницької діяльності в галузі психології;
- реальне застосування теоретичних знань сприяє появі рефлексивного мислення в галузі педагогічної діяльності;
- розширюється діапазон знань в галузі практичної психології;
- відбувається формування педагогічних комунікативних навичок в процесі спілкування;
- виробляються стратегії подолання комунікативних бар'єрів різного рівня складності.

Подальша ефективність показників подібної практики оцінюється під час проходження студентами педагогічної практики на старших (IV, V) курсах, оскільки серед головних завдань педагогічної практики є вироблення навичок в галузі педагогічного спілкування, реалізація набутих знань з наукових спеціальних дисциплін, серед яких особливе місце займають знання курсу психологічних наук.

Організація педагогічної практики студентів старших курсів ВНЗ обов'язково включає компонент їх готовності застосувати знання з галузі психології, і в першу чергу таких її розділів, як вікова та педагогічна. В цьому процесі виникає ряд проблем.

Перша проблема полягає в тому, що теоретичні знання, набуті майбутніми вчителями у вищій школі, побудовані відповідно до внутрішньої логіки окремих наукових дисциплін і є результатом аналітичного розв'язання науково-теоретичних проблем і, відповідно цьому, носять абстрактний узагальнюючий характер [9]. Ці знання спрямовують педагогічну діяльність, але їх ефективне практичне використання вчителем залежить у першу чергу від постійного осмислення, аналізу та узагальнення власного педагогічного досвіду останнього [10]. Таке рефлексивне ставлення майбутнього вчителя до власної діяльності є однією з найважливіших психологічних умов її поглибленого усвідомлення, аналізу та прагнення до вдосконалення. Поява подібних рефлексивних процесів можлива лише за умов безпосередньої практичної взаємодії вчителя з учнем.

Рефлексивна позиція вчителя найбільш чітко проявляється саме тоді, коли він робить предметом свого аналізу певні конструктивні методологічні схеми, якими він користується в процесі виконання практичних завдань [10]. Пошукова активність та самостійність у виборі цих схем сприяє рефлексивному ставленню початківців до себе як до педагогів. У цьому процесі реалізується отримана студентом система фахового професійного знання, а також уміння та навички вирішення проблемних завдань психолого-педагогічного характеру.

Важливе місце також належить ефективності взаємодії студента під час проходження педагогічної практики та методистів з фахових дисциплін, а також педагогіки та психології. Завдання останніх полягає не лише в наданні необхідної консультативної допомоги в процесі вирішення окремих психологічних завдань та проблем, що обов'язково виникають під час взаємодії між студентами та учнями, але й в спрямуванні дієвої психолого-педагогічної активності перших. Останнє обов'язково включає обговорення певної ситуації або задачі, визначення рівня усвідомлення її майбутнім вчителем, її важливості та пропозиції конструктивних моделей вирішення, аналіз можливих наслідків. Подібні процеси взаємодії сприяють виробленню рефлексивного ставлення початківців до самих себе як суб'єктів професійно-педагогічної діяльності й постають основою для розвитку в них педагогічної рефлексії як необхідної умови професіоналізму [10].

Висновки. На сьогодні зрозумілим є той факт, що формування майбутнього фахівця – це досить складний процес, ефективність реалізації якого, по-перше, вимірюється виключно часом, по-друге, залежить від внутрішньої динаміки формування та розвитку особистісних та особистісно-професійних якостей людини, включеної у відповідну до отриманої нею освіти професійну діяльність.

По-третє, – саме відповідність та ефективність методів, засобів, форм вироблення та закріплення спеціальних знань, вмінь і навичок, залучених під час навчального процесу у вищій школі, перевіряється виключно процесом входження молодого спеціаліста в систему відповідної отриманому останнім фаху професійної діяльності. Тому вирішення студентом в процесі навчання складних самостійно-дослідних завдань під час вивчення відповідних фаху дисциплін, а також розв'язання психолого-педагогічних задач, яке він реалізує під час проходження професійної педагогічної практики, сприяє формуванню та виробленню навичок ефективного вирішення складних завдань (як теоретико-методологічних, так і психолого-педагогічних) під час подальшої професійної діяльності, і, відповідно, сприяє активному формуванню професійних якостей особистості.

Література

1. Кокун О. М. Психологічні і психофізичні передумови ефективної діяльності / О. М. Кокун // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / за ред. С. Д. Максименка. – 2003. – Т. 5. – Ч. 2. – С. 121–129.
2. Малик С. Д. Розвиток уявлень про психічну активність та специфіку її детермінації у людини / С. Д. Малик // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / за ред. С. Д. Максименка. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 144–152.

3. Пастушенко О. М. Самопрезентація особистості як соціально-психологічна проблема / О. М. Пастушенко // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / за ред. С. Д. Максименка. – 2003. – Т. 5. – Ч. 2. – С. 179–182.
4. Семиченко А. В. Психические состояния : модульный курс для преподавателей и студентов / А. В. Семиченко. – К. : Свічадо, 1998. – 207 с.
5. Онаць О. Практика формування професійної компетентності молодого вчителя / Олена Онаць // Шлях освіти. – 2005. – № 3. – С. 34–40
6. Пухно С. В. Особливості організації курсу "Психологія" для підготовки бакалаврів за напрямком 0701 "Фізика" в умовах кредитно-модульної системи / С. В. Пухно // Освітні інновації : філософія, психологія, педагогіка : матеріали Всеукр. науково-практ. конф. (Суми, 18–19 квітня 2007 р.) – Сумський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти. – Суми : ВТД "Університетська книга", 2007. – С. 59–60.
7. Пухно С. В. Особливості формування професійного самовизначення майбутніх фахівців / С. В. Пухно // Тези науково-технічної конф. викладачів, співробітників, аспірантів і студентів фізико-технічного факультету, присвяченої Дню науки в Україні та 60-ти річчю Сумського державного університету (21–24 квітня). – Том І. – Суми : СумДу, 2008. – С. 137–138.
8. Пухно С. В. Особливості професійного самовизначення студентства / С. В. Пухно // Освітні інновації: філософія, психологія, педагогіка : матеріали Всеукр. науково-практ. конф. (Суми, 16–17 квітня 2008 р.). – Сумський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти. – Суми : Університетська книга, 2008. – С. 262–263.
9. Василенко Т. П. Методологические рекомендации по определению уровня педагогических знаний и умений преподавателей сферы производства при повышении квалификации / Т. П. Василенко, В. Ф. Кочуров. – М. : Известия, 1982. – 197 с.
10. Щербан Т. Д. Особливості професійного мислення педагога / Т. Д. Щербан // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / за ред. С. Д. Максименка. – 2003. – Т. 5. – Ч. 2. – С. 316–321.

Отримано 30.01.2013

Summary

Pukhno Svitlana. Independent research activity as professional completence constituent of highereducation establishments students.

The article is devoted to the organization of independent research activity of students of Higher education establishments and its importance in the process of professional competence constituent of the prospective specialist formation.

Keywords: *independent research activity, professional competence professional thinking, professional reflection, professional personal characteristics of specialist.*

УДК 37.013.79

Валентина САГУЙЧЕНКО

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПІСЛЯДИПЛОМНОЇ ОСВІТИ

Проаналізовано аксіологічні аспекти післядипломної педагогічної освіти та подальші тенденції її розвитку. Звернуто увагу на роль особистості педагога і керівника загальноосвітнього навчального закладу на загальний результат реформування освіти. В статті розглядається поняття "випереджаюча професійна освіта". Показано, що післядипломна освіта має справу із сформованими особистостями, які одержують у системі післядипломної освіти імпульси для свого подальшого розвитку. Звернуто увагу на роль випереджаючої освіти у сучасному світі.

Ключові слова: *філософія освіти, післядипломна педагогічна освіта.*

Постановка проблеми. Зміна усталених ідеологічних орієнтирів, відмова від звичних конструктів, аксіологічна дезорганізація освітньої сфери сприяли тому, що сучасне покоління учнів і педагогів не має остаточно визначеної й несуперечливої духовно-ціннісної ідентифікації. Вони не завжди здатні протистояти сучасним викликам. У таких умовах зростає вплив особистості педагога і керівника загальноосвітнього навчального закладу, які сьогодні у центрі уваги реформування освіти, на загальний результат реформування. Тому й система їхньої підготовки в закладах післядипломної освіти вимагає подальшого вдосконалення у складних сучасних соціокультурних умовах, що дають можливість вченим називати наше суспільство суспільством ризику. Необхідність врахування соціокультурних контекстів у системі післядипломної педагогічної освіти, зокрема співпраці широких верств суспільства, в тому числі релігійних конфесій, з освітньою сферою, є одним із важливих напрямків удосконалення системи післядипломної педагогічної освіти за концепцією випереджаючої освіти для сталого розвитку. Незважаючи на наявні наукові розвідки у сфері філософсько-освітніх та педагогічних досліджень інноваційного потенціалу післядипломної педагогічної освіти, проблема її системного аналізу у сучасних соціокультурних контекстах на сьогодні не вирішена. Недосконалість теоретичних обґрунтувань та практичних рекомендацій щодо впровадження інновацій в навчально-виховний процес освітньої галузі в Україні також потребує розв'язання. Передусім, це стосується вдосконалення нормативно-правового забезпечення з питань демократизації, заохочування до інновацій та впровадження інновацій загальноосвітніми навчальними закладами, орієнтації на виконання замовлення не лише держави, а й учнівської та батьківської громади, місцевої громади,

© Валентина Сагуйченко, 2013

модернізації змісту, форм і методів підготовки педагогів та керівників шкіл до роботи у складних соціокультурних умовах. Потребує подальшого розроблення компетентнісний підхід підготовки педагогів та керівників з питань залучення громади до освітньої діяльності, співпраця державних і громадських установ в управлінні освітою та децентралізація в управлінні загальноосвітніми навчальними закладами на принципах демократизації.

Аналіз останніх досліджень. Теоретико-методологічні засади освіти та суперечності освітньої галузі віддзеркалені в роботах В. П. Андрущенка, В. П. Беха, Б. В. Братаніча, С. Ф. Клепка, В. Г. Кременя, М. Д. Култаєвої, В. С. Лутая, М. І. Романенка, І. В. Степаненко в Національній доктрини розвитку освіти в Україні, яка на законодавчому рівні закріпила основні положення щодо стратегії розвитку сучасної системи освіти України у XXI столітті.

Вагомий внесок у дослідження ціннісного становлення особистості здійснили релігійні філософи М. О. Бердяєв. І. О. Ільїн, Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич. Вплив духовних, етичних та культурних цінностей на сучасну освітню галузь досліджували наші вітчизняні філософи Б. В. Братаніч, І. О. Бушман, І. Д. Денисенко В. В. Кізіма, В. В. Корженко, Н. В. Радіонова, О. В. Садоха, І. В. Степаненко. Про важливість екології людини у сучасному суспільстві йдеться у роботах Ю. Д. Бойчука, К. І. Карпенко, О. М. Микитюка. Постійна велика увага до питань становлення високопрофесійних педагогічних кадрів простежується у роботах зарубіжних і вітчизняних науковців. Зарубіжні освітні концепції досліджували М. Д. Култаєва, К. В. Корсак, І. О. Радіонова. Проблеми модернізації педагогічної діяльності розглянуто в роботах В. І. Бондаря, Л. І. Даниленко, Г. В. Єльникової, В. І. Маслова, М. М. Поташника; питання демократизації в закладах загальної середньої освіти розглянуті у працях В. М. Бегея, Є. С. Березняка, В. І. Бочкарьова, Т. І. Шамової, психологічному аспекту педагогічної діяльності присвячені роботи М. Б. Євтуха, Л.М. Карамушки, Н.Л. Коломінського, В.А. Семиченко; принципи, мета та шляхи удосконалення управлінням освітою висвітлено в працях А. І. Адамського, В. І. Бочкарьова, К. В. Корсака, І. Л. Лікарчука, А. І. Пінського; стратегічне управління досліджували І. Ансоф, В. Афанасьєв; гуманна педагогіка пов’язана із видатними вченими: В. Дільтеєм, В. І. Сухомлинським, Ш. Амонашвілі, Я. А. Коменським. Незважаючи на неоднозначне ставлення до технології А. С. Макаренка у молодого покоління вчених, важливо врахувати дієвість його технології виховання й навчання, яка останнім часом має своїх прихильників в країнах Європи, Америки, Японії. На відміну від

вітчизняної теорії і практики управління соціально-педагогічними системами, до яких відноситься і загальноосвітній навчальний заклад, великий досвід розвитку системи освіти має філософія зарубіжної школи, починаючи від Дж. Дьюї до сучасних представників німецької та англо-американської наукових шкіл.

Мета дослідження полягає в тому, щоб проаналізувати аксіологічний вимір післядипломної педагогічної освіти протягом усього життя у сучасних соціокультурних контекстах, визначити її функціональний потенціал та тенденції подальшого розвитку.

Виклад основного матеріалу. Дослідження є складовою регіонального проекту "Соціальне партнерство як феномен інноваційного суспільства" та частиною програми науково-дослідної роботи Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти за темою "Формування механізмів трансформації регіональної системи освіти на основі принципів випереджаючої освіти для сталого розвитку", затвердженої наказом Міністерства освіти і науки України № 537 від 19.06.2009. Робота над темою свідчить: найбільш проблемними у колі питань залишаються аспекти життєтворчого імперативу, етики відповідальності, філософії навчального плану, соціальних комунікацій, випереджаючої освіти, на яких є доцільність зупинитися окремо. Сьогодні ми все частіше говоримо про життєтворчий імператив безперервної освіти, який полягає у вимозі постійного саморозвитку особистості та її самореалізації у всіх сферах її життя, в тому числі і професійній. Цей імператив перегукується с головною методологічною настановою філософської антропології, сформульвоної О. Ф. Больновим – вимозі розгляду людини у цілісності усього того, що є.

Враховуючи діалогічний підхід в управління післядипломною педагогічною освітою ми повинні підкреслити: взагалі наша сучасна освіта є важливою соціальною комунікацією. У цьому її розумінні допомагають праці Нікласа Лумана. Але хочу також підкреслити, що діалог, який виникає і підтримується в ході управління, потребує також комунікативної компетентності, яка має постійно розвиватися як на управлінському рівні, так і на рівні особистості педагога та управлінських кадрів [3]. Діалог між широкими колами громадськості, в тому числі релігійних конфесій, педагогами, керівниками навчальних закладів постійно вдосконалюється, дає підстави для діючого соціального партнерства. Взаємодія освіти і широких кіл громадськості, в тому числі й представників релігійних конфесій, можлива за умов сприйняття освіти в її антропологічному розумінні, тобто єдності її людинотворчого потенціалу і вчителів як носіїв освітньої культури і представників

активної частини громадянського суспільства. Їх взаємодія є внутрішньою, сутнісно обумовленою. Виділяючи державний і регіональний рівні розвитку післядипломної освіти, важливо не вважати це анахронізмом за умов існування активного і динамічного суспільства, бо розвиток регіонального самоуправління є складовою демократії, в тому числі і в освіті. Єдність державного і регіонального рівнів післядипломної освіти дозволяє конкретизувати її завдання, дає можливість ефективніше підтримувати зв'язок між теорією і практикою. Звертаючись все частіше до категорії філософії навчального плану післядипломної освіти, ми віддаємо перевагу аналітичній і прагматично орієнтованій філософії. У західній традиції ми спираємося на розробки теорії навчального плану в американській філософії освіти (Дьюї та його послідовники), а у вітчизняній – на праці С. Ф. Клепка. Неможливо обійти у післядипломній педагогічній освіті роль етики відповідальності: адже етика відповідальності Г. Йонаса і його послідовників є фундаментом формування нових педагогічних відносин. Отже, у післядипломній педагогічній освіті вона є не тільки предметом для засвоєння, а й життєвим принципом педагогів, дотримання її принципів є показником як особистісної, так і професійної зрілості педагога.

Неможливо сьогодні не згадати педагогічні ризики післядипломної освіти. Серед педагогічних ризиків післядипломної освіти передусім треба назвати необхідність постійного переучування, яка дестабілізує людське буття. Усі педагогічні ризики цієї освіти пов'язані з процедурами селекції знань та орієнтацій, з тим, що вона значною мірою залежить від самоосвіти і самовиховання, від людських якостей педагога, його професійного саморозуміння. Суб'єктивний чинник взагалі відіграє провідну роль у післядипломній педагогічній освіті. Узгодження освітнього і культурного потенціалу особистості з об'єктивними умовами його реалізації завжди породжує низку ризиків різного рівня, серед яких передусім треба назвати ризики, що пов'язані з хибним або неадекватним розумінням ситуативних і перспективних педагогічних завдань. Роль гуманістичної філософії в управління післядипломною педагогічною освітою все частіше акцентується у сучасних дослідженнях. Це дає можливість дотримуватися міжпарадигмального підходу у розгляді проблем післядипломної освіти. Гуманітарно-антропологічний напрям сучасної філософської думки можна назвати сучасною гуманістичною філософією. Слід згадати афористичний вислів Ж. П. Сартра: "Екзистенціалізм – це гуманізм".

Останні дослідження дають можливість дотримуватися цієї філософії. Поєднуючи її з гуманістичним змістом прагматизму та аналітичної філософії, дослідження О. І. Адамського, В. І. Бочкарьова,

Г. В. Єльникової, К. В. Корсака, І. Л. Лікарчука дозволяють виділити філософсько-соціологічний, гуманістичний, особистісний, правовий, синергетичний, розвивальний аспекти, розкрити реалізацію головних демократичних принципів управління навчальними закладами через впровадження державно-громадського управління. Важливо підкреслити: післядипломна освіта має справу із сформованими особистостями, які одержують у системі післядипломної освіти імпульси для свого подальшого розвитку, а сьогодні і для випереджаючої освіти. Само поняття "Випереджаюча професійна освіта", пов'язана з ним термінологія не мають доки чіткої і досить однозначної визначеності, що веде до різних тлумачень, ускладнює реалізацію ідеї випереджаючої освіти в педагогічній практиці. Системного дослідження проблеми випереджаючої післядипломної педагогічної освіти з точки зору сутнісних характеристик, їх дії, умов прояву і результативності досі не проводилося. Хоча для цього спонукають якісно новий ідеал характеру значущості особистості педагога і керівника в житті суспільства ризику і неготовність системи післядипломної педагогічної освіти сьогодні до підготовки таких спеціалістів. Викладачі обласних інститутів післядипломної педагогічної освіти розуміють об'єктивну наявність багатоваріантних рішень в усіх сферах педагогічної і управлінської діяльності, але не завжди правильно і своєчасно здійснюють вибір оптимальних стратегій у розвитку вітчизняної освіти. Завдання необхідності прогностичної оцінки наслідків рішень, що приймаються у системі післядипломної педагогічної освіти, розуміння відповідальності за них і недостатній розвиток в процесі професійного утворення гуманістично орієнтованого, прогностичного образу мислення і діяльності усвідомлюють не всі суб'єкти освітньої діяльності.

Незважаючи на перелічені труднощі та протиріччя, сьогодні післядипломна педагогічна освіта може служити прикладом для організації інших форм післядипломної освіти для інших спеціальностей. Саме вона і відповідні педагогічні компетентності є передумовою ефективного встановлення міждисциплінарних зв'язків, в той же час організація самоосвіти педагогічних працівників в системі післядипломної педагогічної освіти залишається найбільш трудно реалізованим практичним завданням. Виникає актуальна потреба у нових формах, методах, технологіях, критеріях взаємодії з педагогічними кадрами, які б допомагали та спонукали педагогів до самостійного сприйняття необхідності удосконалення та мотивованого підвищення своєї професійної компетенції. Найчастіше це відбувається через роботу у відповідних методичних об'єднаннях педагогічних працівників, творчих групах,

педагогічних майстернях, тренінгах, семінарах, практикумах, конференціях. Починають працювати секції педагогів з етики, християнської етики та культури.

До цього можна додати, що нові тенденції соціокультурних контекстів, конфронтація з ними або сприйняття цих нових обставин, сприяє тому, що відносно швидко, але не просто, змінюються певні інтереси, формується вже в іншому новому аспекті ціннісна картина своєї власної особистості, її місця в житті, в професійній діяльності, обмірковуються нові орієнтири та траєкторії розвитку життєвого успіху та професійної педагогічної кар'єри [1]. Базова філософська підготовка педагогічних кадрів здійснюється у педуніверситетах. А сьогодні педагог вимушений творчо застосовувати філософські знання у практичній площині і займатися філософською самоосвітою, використовуючи для цього можливості дистанційної освіти. До цього можна додати, що зміна філософської підготовки педагогів і керівників навчальних закладів є необхідністю, що викликана певними протиріччями сучасного суспільства [3]. Головним є суттєве протиріччя між соціальним, моральним характером освіти та антисоціальним, бездуховним ринком, існуючою сферою послуг, сучасними засобами масової інформації. Молодь спостерігає за зростаючим розривом між багатими та бідними. Після батьківського затишку, рідного навчального закладу, роботи (найчастіше у державному секторі) молода людина опиняється у складній ситуації щодо вибору та реагування на події на вулиці, в транспорті, у сфері розваг. А там вже інша атмосфера з іншими цінностями. Дослідники пропонують замислитися над аксіологічним виміром сучасної освіти [2].

Суттєві застереження щодо ідеалізації та обґрунтування необхідності врахування суперечностей, конфліктів, ризиків висувають також численні дослідники: Ю. Д. Бойчук, І. Д. Денисенко. К. І. Карпенко, С. Ф. Клепко, В. В. Корженко, М. Д. Култаєва, О. М. Микитюк, І. О. Радіонова, Н. В. Радіонова, О. В. Садоха, І. В. Степаненко. Важливо підкреслити, що сьогодні німецька еволюційна педагогіка критикує як авторитарне так і вільне виховання. Захоплення антиавторитарним вихованням поступилося місцем виваженій виховній практиці, характерною рисою якої є культура щодо вільного вибору і певної свободи. Тут є простір для сучасного керівника закладу вже з новою філософією освіти. Дослідження В. П. Андрущенка, В. В. Платонова, К. Р. Поппера свідчать про посилення тривожних симптомів того, що людина і суспільство в цілому часто не усвідомлюють необхідність такого образу мислення і дії, а це відгукнеться можливими руйнівними наслідками на мікро- і макрорівнях різних сфер життєдіяльності. Багато в чому це

є наслідком орієнтації педагогічної професійної освіти на формування духовного світу педагогів як вузьких фахівців, а не як творчої особистості, її світоглядів, нерозуміння своєї ролі і місця в соціумі, майбутніх наслідків своєї діяльності.

У зв'язку з цим потрібно знаходження шляхів зміни філософії навчального плану професійної педагогічної освіти, виведення її на інший якісний рівень на основі значного розширення рамок розгляду і вирішення проблем освіти з позицій усього комплексу наук про людину, про шляхи розвитку її як об'єкта і суб'єкта дії. Дистанційна освіта у проблемному полі безперервної освіти потребує окремого спеціального дослідження. В розвинених країнах, де вже діють численні центри комп'ютерного навчання, підтверджена і його чисто практична ефективність – з точки зору швидкого оволодіння навчальними програмами та професійними знаннями і навичками. Проте все ж є багато питань, які потребують подальших досліджень, адже дистанційне навчання позбавляє учня різностороннього соціокультурного та педагогічного впливу і цим прирікає на однобокий інтровертивний розвиток, по суті – відчуження від соціуму. Сьогодні проводяться певні дослідження з цього питання [4]. Насторожує звичка молодого покоління працювати за певними алгоритмами, швидко засвоївши сучасні технічні засоби. Інша проблема – залежність від комп'ютерних технологій, дослідження з цього питання також проводяться у нашому регіоні. Є певні проблеми в системі навчання педагогів старшого віку, які часто негативно ставляться до сучасної комп'ютерної техніки. Комплекс цих проблем потребує також системного розгляду [5].

Можна зауважити, що післядипломна освіта передбачає певну деконтекстуалізацію для того, щоб педагоги змогли вийти за межі рутинної повсякденності і ситуативної обумовленості на більш високий рівень розуміння призначення і пов'язаних з ним освітніх та управлінських завдань. Вибір за вчителем. Конструкт освіти протягом усього життя набув тривіальності, але переважно як необхідність освіти у навчальному закладі чи з потреб. У системі післядипломної педагогічної освіти саме першим кроком пропонується філософсько-антропологічне обґрунтування конструкту, виходячи з потреб саморозвитку людини і її індивідуальності для збереження людського. Ця думка повинна бути наскрізною у подальших дослідженнях системи післядипломної освіти. Важливо поєднати післядипломну освіту із життєвими траєкторіями розвитку особистості педагогічного працівника. Хотілося б звернути увагу на інноваційну діяльність у роботі педагогічних працівників: сьогодні вона актуальна, але при цьому необхідно враховувати її амбівалентність за багатьма показниками [6; 7].

Висновки. Враховуючи аксіологічний вимір освіти, важливість системного аналізу щодо тенденцій подальшого розвитку сучасної системи післядипломної педагогічної освіти та практичної підтримки освітніх реформ громадськістю, виявлені у дослідженні тенденції можуть бути основою для подальшої розробки проблем, що пов'язані з філософським осмисленням майбутнього вітчизняної освіти, для розробки тематичних спецкурсів, для підготовки педагогів та керівників загальноосвітніх навчальних закладів як освітніх філософів на курсах підвищення кваліфікації в інститутах післядипломної освіти, для викладачів курсу "Етика" та "Християнська етика", для роботи з широкими колами громадськості, в тому числі і релігійних конфесій, в регіональних Центрах з розвитку громадських організацій, для становлення соціального партнерства, в тому числі соціального партнерства між державою, релігійними конфесіями, суспільством у сфері освіти, що допоможе ліквідувати у свідомості людей морально-правову роздвоєність. Результати дослідження можуть використовуватися для визначення суттєвих змін у стратегії розвитку освітньої галузі на регіональному та державному рівні, допоможуть вони в організації освітньої діяльності як цілісного процесу освіти особистості протягом усього життя, у тому числі використовуючи повною мірою систему післядипломної педагогічної освіти за концепцією випереджаючої освіти для сталого розвитку.

Працюючи за новими сучасними технологіями, не будемо забувати і про морально-етичну складову системи післядипломної педагогічної освіти. Адже у 2011–2012 навчальному році вперше проведено на державному рівні конкурси "Учитель року" у номінації "Етика" та "Християнська етика". Є доручення Адміністрації Президента України від 19.03.2012 № 24-01-150 "Про відзначення в Україні 1025-річчя хрещення Київської Русі". Сьогодні нашому суспільству дається можливість вирішувати складні питання у площині співвідношення світської та релігійної культур і їх місця в сучасній освітній сфері.

Література

1. Братаніч Б. В. Маркетинг в освіті як предмет філософського аналізу : дис. … докт. філос. наук : 09.00.10 / Борис Володимирович Братаніч ; АПН України ; Інститут вищої освіти. – К., 2006. – 418 с.
2. Култаєва М. Д. Аксиологический конструктивизм, или кое-что об опыте переоценки всех прежних ценностей / М. Д. Култаєва // Sofia. Журнал философов славянских стран. – Жешув (Польша). – 2005. – № 5. – С. 31–39.
3. Радіонова Н. В. Філософське спілкування у контексті проблем удосконалення освіти / Н. В. Радіонова // Философские проблемы гуманитаризации высшего образования. – Сумы–Бердянск, 2002. – С. 112–114.

4. Романенко М. І., Братаніч Б. В. Філософсько-освітні та практичні аспекти взаємодії освіти та православної церкви / М. І. Романенко, Б. В. Братаніч // Християнська педагогіка в духовно-ціннісній парадигмі сучасної освіти: проблеми філософсько-богословської інтерпретації : матеріали обласної науково-методичної конф. / за заг. ред. В. Г. Вікторова – Д. : ДРІДУ НАДУ, 2011. – С. 105–109.
5. Степаненко І. В. Життєва компетентність особистості : філософсько-антропологічний та соціокультурний виміри / І. В. Степаненко, М. Д. Степаненко. – Харків : ХДУХТ, 2011. – 220 с.
6. Karl R. Popper. Hrsg. Von Herbert Keuth. Vermutungen und Widerlegungen : das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis / Popper. Karl R. Hrsg. Von Herbert Keuth. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2009. – 694 s.
7. Michael Winterhoff In Zusammenarbeit mit Carsten Tergast Lasst Kinder wieder Kinder sein! Oder : die Rückkehr zur Intuition / Winterhoff Michael In Zusammenarbeit mit Tergast Carsten – [Rheda-Wiedenbrück ; Gütersloh] : RM-Buch-und-Medien-Vertrieb [u.a.], 2012. – 205 s.

Отримано 30.01.2013

Summary

Saguychenko Valentina. Axiological dimension of postgraduate education.

In this article analyzed the axiological aspects of postgraduate teacher education and future development trends. Attention to the role of the individual teacher and the head of an educational institution on the overall result of education reform. In the article the concept of "proactive professional education". Shown that postgraduate education is dealing with formed personalities who obtained post-graduate education impulses for further development. Attention to the role ahead of education in today's world.

Keywords: *philosophy of education, postgraduate teacher education.*

УДК 101.9:159.923

Галина СУХОДУБОВА

САМОРОЗУМІННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

У статті розкривається роль розуміння і саморозуміння у діяльності людини, показані філософські і загально психологічні підходи до вивчення генези саморозуміння, розглядаються гносеологічні особливості рефлексії як когнітивної складової процесу самопізнання та ідентифікація як один з механізмів саморозуміння та самосвідомості.

Ключові слова: *свідомість, самосвідомість, самопізнання, "Я-концепція", саморозуміння, ідентифікація та самоідентифікація, рефлексія та саморефлексія.*

Постановка проблеми. Актуальність даної проблеми зумовлена кардинальними змінами в житті людей нашого суспільства в останній час. Залишилися в минулому такі поняття як стабільність існування що

© Галина Суходубова, 2013

забезпечувалася зовнішніми обставинами і породжувала патерналістський стиль життя. Для кожної людини почався процес самовизначення у вири соціально-економічних змін, вироблення нової системи оцінних відносин. В даний час виробляється нове уявлення про людину, професіонала. Він розглядається як цілісний суб'єкт, відповідальний у проектуванні, здійсненні і творчому перетворенні власної діяльності. Одним з показових індикаторів даного процесу є дослідження проблеми саморозуміння як процесу вирішення життєво важливих для кожної людини питань вибору цінностей, відносин, переорієнтації змісту буття та ін. Кожне прийняте рішення для себе і свого життя (самовизначення) є складовим елементом у формуванні структури особистості.

Розуміння свого "Я" досягається інтерпретацією, що підтверджує його ідентичність як несвідомо, так і на рівні свідомості і самосвідомості. З процедурами самосвідомості, а також саморозумінням позв'язаний вибір власного життєвого простору і визначення в ньому своєї позиції і способів поведінки. Певний рівень саморозуміння характеризується здатністю суб'єкта до ціннісно-смислового самовизначення, до рефлексії способу свого існування і збігається загалом зі структурою самосвідомості особистості.

Аналіз актуальних досліджень. Поняття особистості є ключовим і нараховує велику кількість досліджень (К. А. Абульханова-Славская, Б. Г. Ананьев, А. Г. Асмолов, А. А. Бодалєв, Б. С. Братусь, Д. И. Фельдштей та ін.). Особливе місце займають дослідження самосвідомості особистості (У. Джемс, І. С. Кон, Ф. Т. Михайлов, А. Г. Спіркін, В. В. Столін, П. Р. Чамата, І. І. Чеснокова); Я-концепції (Р. Бернс, А. А. Налчаджян, К. Роджерс, Є. Т. Соколова, З. Фрейд, Т. Шібутані й ін.); розуміння і саморозуміння (А. Антонов, А. А. Брудний, Е. Бистрицький, Х.-Г. Гадамер, С. С. Гусєв, В. В. Знаков, Ю. Корнілов, М. В. Попович, П. Рікер, И. А. Романова).

Мета статті полягає у визначенні та обґрунтуванні підходів до проблеми саморозуміння особистості.

Виклад основного матеріалу. Рішення проблеми саморозуміння визначається філософською і загально психологічною позиціями. Дана обставина обумовлюється тим, що при всіх існуючих підходах проблема саморозуміння розглядається як невід'ємна частина проблеми свідомості, самосвідомості й пов'язано з суттю основного питання філософії, з гносеологічною функцією свідомості, виявленням співвідношення суб'єктивного з об'єктивним, тобто буттям особистості [1]. Психологічний аспект дослідження проблеми саморозуміння припускає розкриття специфіки розуміння як особливого процесу людської психіки, механізмом якого є ідентифікація. Саморозуміння припускає не

тільки об'єктивну позицію особистості у світі, але й її рефлексивний аспект: пізнання свого "Я", тобто суб'єктивне відображення. Суб'єктивне розглядається як потреби, інтереси, установки людини. Як відомо, в онтогенетичному плані самосвідомість, порівняно зі свідомістю, є більш пізнім продуктом розвитку, оскільки воно могло з'явитися лише на основі свідомості. Таким чином, філософський і загально психологічний підходи до розгляду процесу саморозуміння припускає базові категорії: відображення, свідомість, самосвідомість, самопізнання.

При дослідженні механізму саморозуміння – ідентифікації учені вказують, що остання є способом соціалізації, тобто готовністю людини прийняти соціальні норми як свої внутрішні установки, як керівництво до дії, як здатність на об'єктивну і диференційовану самооцінку, тобто прийняття її на рівень самосвідомості. Розглядаючи структуру самосвідомості, можна виділити два механізми його діяльності: уподібнення, ототожнення себе з ким або чим-небудь (самоідентифікація) і інтелектуальний самоаналіз власного "Я" (рефлексія і саморефлексія). Основою самоідентифікації особистості є потреба в змісті, розумінні, що сприяє кращій адаптації і посиленню почуття контролю над власним життям [4, с. 48]. Завдяки самоідентифікації в процесі життєдіяльності людина поступово здобуває стійке уявлення про себе, що називається ідентичністю особистості. Термін ідентифікація був уведений З. Фрейдом при інтерпретації психічних явищ, пізніше – для аналізу сновидінь.

Проблема розуміння (саморозуміння), якщо її розглядати в самому широкому плані – одна з найважливіших характеристик буття людини, форма освоєння дійсності, що означає розкриття значеннєвого змісту предмета або явища. На думку німецького філософа М. Хайдеггера, розуміння є умовою існування людини. З погляду філософського аспекту розуміння – це специфічний тип пізнавального відношення, спрямованого на пізнання людини і продуктів її діяльності. Розуміння забезпечує усвідомлення поведінки й орієнтацію людини в суспільстві, історії, культурі. Розуміння – це не одиничний акт, а досить тривалий і складний процес зміни одного рівня розуміння іншим. Це, наприклад, інтерпретація – первинне приписування інформації змісту і значення; конвергенція – об'єднання змістів і значень та ін. Таким чином, розуміння є реалізацією безлічі операцій, що перетворюють інформацію при переході від незнання до знання. Крім цього, процес розуміння має багато видів: філологічне, історичне, соціальне й ін. Загальними рисами усіх видів розуміння є взаємозв'язок розуміння і саморозуміння. Розуміння (саморозуміння) можна розглядати як особистісну характеристику, що складає основу для розвитку особистості, визначає її здатність вирішувати свої життєві проблеми і включає когнітивні (схильність до

рефлексії) та екзистенціальні компоненти [2, с. 13]. Чим вище рівень саморозуміння особистості, тим усвідомленіше в неї потреба в самоактуалізації і самовизначенні. Самовизначення людини є духовною або соціально-психічною проблемою. Ця проблема лежить в актах вибору, виявленні свого призначення і самопізнанні, що є основними рушійними силами, що направляють розвиток особистості і визначають її долю. На шляху рішення життєвих проблем саморозуміння і відношення до себе виступають як інтегровані функції когнітивних і емоційно-ціннісних компонентів Я-концепції. Загалом, саморозуміння є невід'ємною частиною структури самосвідомості, самопізнання. Самосвідомість є істотним моментом свідомості, завдяки якому індивід виділяє самого себе як носія визначеної активної позиції стосовно світу. Таке відношення до світу, до себе, оцінка своїх можливостей, що є необхідним компонентом всякого усвідомлення, і утворять різні форми тієї специфічної характеристики людини, що називається самосвідомістю.

Як відомо, в онтогенезі, самосвідомість є найбільш пізньою формою розвитку свідомості. Вихідними поняттями у вивченні самосвідомості особистості є поняття відображення і свідомості. Проблема свідомості завжди привертала пильну увагу вчених, тому що її рішення складає методологічну основу багатьох найважливіших теоретичних питань і практичних задач формування особистості. Без з'ясування природи людської свідомості не можна визначити місце і роль людини в світі, особливості її взаємовідносин з навколишньою дійсністю. Діалектичний підхід до проблеми свідомості припускає його розгляд у таких основних аспектах як: онтологічному, гносеологічному, історичному і функціональному. Свідомість можна розглядати як особливу форму відображення, регуляції та управління ставленням людей до навколишньої дійсності, до самих себе та своїх способів спілкування, які виникають і розвиваються на основі практично-перетворювальної діяльності.

Свідомість також є вищим рівнем психічного відображення, що властивий тільки людині і виникає лише на основі трудової діяльності. Свідомість є усвідомлене відображення дійсності, розуміння суб'єктом свого буття і свого відношення до навколишнього, спрямоване на зміну дійсності, тобто воно є необхідною умовою творчої діяльності. Аналіз свідомості неможливий поза його предметних відносин, а предмета – поза його відношенням до свідомості: світ існує для нас лише в аспекті його даності суб'єктові, що пізнає. Свідомість є знання про зовнішній і внутрішній світ, про самого себе. Поза знанням немає свідомості. Рівень свідомості визначається досягнутим знанням і його розумінням, усвідомленням. Тому розвиток свідомості припускає безперервний процес пізнання, збагачення свідомості новим знанням.

Однією складовою свідомості є самосвідомість. Самосвідомість – динамічне історичне утворення, що виступає на різних рівнях і в різних формах. Самосвідомість – відношення індивіда до самого себе – виникає лише у певних умовах, коли реальні обставини підштовхують його до виходу за власні межі, до самооцінки з деякої "іншої" позиції, що приймається за істину, за критерій його суспільного існування і соціальних якостей. Індивід, таким чином, стає на позиції іншого суб'єкта, відрізняючи себе з ним ідеально. Отже, можна сказати, що самосвідомість є свідомість, спрямована на самого себе: це – свідомість, що робить своїм предметом, об'єктом свідомість. Існування самосвідомості є незаперечний факт свідомості. В акті самосвідомості свідомість людини, будучи суб'єктивною формою дійсності, сама роздвоюється на суб'єкт і об'єкт: на свідомість, що пізнає (суб'єкт), і свідомість, що пізнається (об'єкт).

Самосвідомість самим фактом свого існування ще раз доводить відносність розходження і протилежності об'єкту і суб'єкту. Факт самосвідомості показує, що поділ дійсності на об'єкт і суб'єкт не обмежується лише відношенням зовнішнього світу до свідомості, але що й у самій свідомості мається цей розподіл, що виражається щонайменше в двох формах: у відношенні об'єктивного і суб'єктивного в змісті свідомості й у формі поділу свідомості на об'єкт і суб'єкт в акті самосвідомості. Як об'єкт самосвідомості – особистість – це людина, якою вона відчуває, спостерігає, почуває себе, якою вона відома собі і якою вона мислиться з її погляду, іншими. Самосвідомість припускає пізнання і знання насамперед свого фізичного вигляду, стану, а потім уже внутрішнього духовного світу, своїх можливостей. Істотна риса в характеристиці самосвідомості – це здатність мислячої людини не тільки відокремити себе від іншого світу, але і протиставити себе йому. Поняття самосвідомість включає різні, хоча і тісно пов'язані між собою явища: самоконтролюючу функцію свідомості, орієнтовану на зовні, і свідомість рефлексуючу, основним об'єктом якої є людське "Я", тобто самопізнання, саморозуміння, самодослідження, самооцінювання. Самопізнання є першою ланкою й основою існування і прояву самосвідомості.

Самопізнання в людини виникає не стихійно, воно розвивається на основі пізнання світу речей і особливо на основі пізнання оточуючих людей і їхніх відносин. Самопізнання в психічній діяльності навколишніх виступає як особливо складний процес опосередкованого пізнання себе, розгорнутий у часі, пов'язаний з рухом від одиничних ситуативних образів через інтеграцію подібних численних образів у цілісне утворення – у поняття свого власного "Я" як суб'єкта, відмінного від інших

суб'єктів. Основний гносеологічний принцип, що характеризує пізнання як опосередкований процес, залишається вихідним і для пізнання людиною самої себе. Якщо будь-яка річ, явище можуть бути пізнані тільки через відношення з іншими речами і явищами, тільки через процес виявлення їхніх численних взаємозв'язків, то і самопізнання людини може здійснюватися лише через відношення даної людини до інших людей, через різноманітні форми зв'язку його "Я" з "Я" інших. Здатність до самопізнання і рефлексії є виняткове надбання людини. Отже, сукупність психічних процесів, за допомогою яких індивід усвідомлює себе суб'єктом діяльності – називається самосвідомістю, а його уявлення про саму себе складаються у певний образ "Я" [4].

З давніх часів проблема "Я" хвилювала вчених і розглядалася в історії філософії як проблема співвідношення суб'єкта й об'єкта, свідомості і буття. "Я" мислилося як серія або ланцюг моментів свідомості. Вже давньогрецький філософ Платон відзначав, що діяльність душі – не пасивне сприйняття, а власна внутрішня робота, що носить характер бесіди із самою собою. У європейській філософії XVII–XVIII ст. людське "Я" розглядалося як абстрактний суб'єкт пізнання, субстанція, що мислить (Р. Декарт); внутрішнє почуття, рефлексія (Д. Локк); сукупність самовідчуттів, які змінюють один одного (Д. Юм). Німецький класичний ідеалізм розглядає "Я" як активно-діяльне, сутнісне "Я-в-собі". З погляду німецького філософа І. Канта, самосвідомість є найважливішою особливістю, завдяки якій можлива розумова діяльність, наукове пізнання і застосування його результатів: "Я пізнаю об'єкт не тому, що я просто мислю, а тільки тому, що визначаю дане споглядання у відношенні єдності свідомості, в якій складається всяке мислення" – писав філософ [3]. "Я-концепцію" І. Кант розглядав таким способом: "Я" як суб'єкт мислення, рефлексуюче "Я", і "Я" як об'єкт сприйняття і внутрішнього почуття. Перше "Я" називається діючим, суб'єктним або екзистенціальне "Я", а друге – об'єктивним, феноменальним, категоріальним "Я", або образом "Я", поняттям "Я", "Я-концепцією" і т.д. Суб'єктивне, діюче "Я" – це Его, ідентичність, яке має прояв в установках особистості, її ціннісних орієнтаціях, в особливостях індивідуального стилю життя і соціальній поведінці. Об'єктивне "Я" пов'язане із саморегуляцією, самооцінюванням, самоактуалізацією і саморозумінням.

Однією з альтернативних тенденцій вивчення свідомості є її поділ на модель рефлексії і модель розуміння [5]. Рефлексія розглядається як мислення про мислення, тобто предметно-орієнтувальне мислення, що відповідає традиціям трансценденталістського трактування. Думка, що мислить себе, і є трансцендентальним "Я". Розуміння – це мислення в ситуації, комунікації (герменевтико-екзистенціальна традиція).

У філософії розуміння розглядається як властива свідомості форма освоєння дійсності, що означає розкриття і відтворення значеннєвого змісту предмета. Головна функція розуміння пов'язана з забезпеченням осмисленої поведінки й орієнтації індивіда в суспільстві, історії, культурі. Розуміння є основним поняттям герменевтики (мистецтво і теорія тлумачення текстів). Основи герменевтики як загальної теорії інтерпретації закладені Ф. Шлейермахером ("граматична і психологічна" інтерпретація). У Баденській школі неокантіанства розуміння утворює специфічний спосіб пізнання, протилежний методу природничих наук. Розуміння тут – досягнення індивідуального, на відміну від пояснення. У герменевтиці Дільтея розуміння розглядається як методологічна основа гуманітарного знання. У філософії Гайдеггера розуміння з методу пізнання перетворюється в специфічно людське відношення до дійсності (онтологічний аспект). Розуміння по Гадамеру невіддільне від саморозуміння інтерпретатора. Розробляючи проблематику філософської герменевтики, Хабермас відстоює ефективність рефлексії в розумінні. Можливості розуміння можуть бути експліковані на трьох рівнях: семантичному, рефлексивному, екзистенційному. Оскільки розуміння і є моментом саморозуміння, остільки воно має потребу в розробці на рефлексивному рівні. Саме через саморозуміння можливе пізнання сутого і, отже, усяка герменевтика виступає розумінням самого себе [7].

В даний час багато вчених-гуманістів прийшли до висновку, що розуміння завжди є водночас і саморозумінням, незалежно від об'єкта вивчення. Будь який акт розуміння здійснюється в двох напрямках. Розуміючи щось у зовнішньому світі, піднімаючись ще на одну сходинку пізнання, суб'єкт одночасно заглиблюється в себе і ніби піднімається над собою. Так, психологічне розуміння припускає визначення себе у світі, тобто прилучення суб'єкта до досліджуваного світу – світорозуміння, сприйняття індивідуальності об'єкта в безпосередньому злитті з ними. У найбільш загальному виді саморозуміння можна визначити як процес і результат спостереження і пояснення людиною своїх думок і почуттів, мотивів поведінки, уміння виявляти зміст вчинків.

Тлумачення феномена саморозуміння (self-understanding) дається в словнику-тезаурусі з психології поряд з іншими термінами, є ключовим для психології особистості, що описує людське "Я". Таким чином, саморозуміння входить до складу понять, значимих для психології.

Чим вище рівень саморозуміння особистості, тим усвідомленіше в неї потреба в самоактуалізації і самовизначенні. Усвідомлення своїх цілей, життєвих прагнень, сутності і смислу самої особистості, свого буття – важливий елемент саморозуміння. Завдяки саморозумінню людина реально будує або перебудовує образ самого себе, аналізує

свій ціннісний світ, реалізує діяльність самопізнання, самовизначення. Самовизначення людини є духовною або соціальною проблемою. Ця проблема лежить в актах вибору, виявленні свого призначення і самопізнанні, що є основними рушійними силами, які направляють розвиток особистості і визначають її долю. На шляху вирішення життєвих проблем саморозуміння і відношення до себе виступають як інтегровані функції когнітивних і емоційно-ціннісних компонентів Я-концепції. Процес формування позитивної Я-концепції особистості як розкриття нею свого природного потенціалу, своїх талантів і можливостей є результатом як внутрішньої роботи над собою, так і впливу соціальних факторів. Він тісно пов'язаний с процесом самопізнання, підвищенням рівня самоповаги і прийняттям себе, та детермінований рефлексійними процесами. Здібність людини рефлексивно ставитися до себе є результатом інтеріоризації особистістю соціальних відносин між людьми та умовою перетворення людини у суб'єкта, який володіє свободою вибору і приймає рішення щодо свого життя, засновуючись на результатах самопізнання, самоаналізу, саморозуміння.

Специфіка психологічних трактувань розуміння (саморозуміння) виявляється у вивченні цього феномена як суб'єктивної форми відношення людини до об'єкта розуміння. Якщо об'єктом розуміння є когнітивні процеси особистості, тобто суб'єкт і об'єкт поєднуються завдяки самосвідомості в єдиний образ "Я", то психологічний аспект дослідження проблеми розуміння (саморозуміння) допускає розкриття специфіки саморозуміння як особливого процесу людської психіки, механізмом якого є ідентифікація.

Ідентифікацію можна розглядати як адаптивний, соціально-когнітивний процес, що сприяє прийняттю життєво важливих рішень, причому кожне прийняте рішення з приводу себе і свого життя буде робити внесок у формування структури ідентифікації як її елемента. Таким чином, саморозуміння допускає не тільки об'єктивну позицію особистості у світі, але й рефлексивний аспект: пізнання свого "Я", тобто суб'єктивне відображення. Це вказує на взаємозв'язок саморозуміння, самопізнання та рефлексії і входить у когнітивну складову саморозуміння (здібність і схильність суб'єкта до рефлексії, свідомого самоаналізу). Але варто звернути увагу на екзистенційну складову саморозуміння, яка втілюється у смислах та цінностях людини. Якщо самопізнання дає нові знання про себе, то саморозуміння дає можливість переживання нових смислів того, що людина вже знала про себе. Кожній людини притаманні великі можливості пізнання себе. Чим більше вона пізнає нового, тим краще розуміє можливість не стільки процедури отримання нового знання, скільки процедури його осмислення, породження сми-

слу. Процеси пізнання та самопізнання протікають водночас у взаємодії екзистенціального досвіду самоусвідомлення і когнітивних репрезентацій себе у світі, саморозуміння.

Висновки. Таким чином, прагнення людини до поглибленого самопізнання, саморефлексія розкриває шляхи поглибленого розуміння себе завдяки механізмам ідентифікації та самоідентифікації, що зміцнює "Я-концепцію" і сприяє покращенню взаємовідношень з навколишнім світом. Вивчення проблеми саморозуміння забезпечує можливість встановлення причинно-наслідкових зв'язків поведінки людини, більш глибокого впливу на розвиток особистості.

Література

1. Знаков В. В. Психология субъекта как методология понимания человеческого бытия / В. В. Знаков // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24. – № 2. – С. 95–106.
2. Знаков В. В. Самопонимание субъекта как когнитивная и экзистенциальная проблема / В. В. Знаков // Психологический журнал. – 2005. – Т. – 26. – № 1. – С. 13–28.
3. Кант И. Сочинения : в 6 т. – М. : Наука, 1964. – Т. 3. – С. 373.
4. Кон И. С. Категория "Я" в психологии / И. С. Кон // Психологический журнал. – 1981. – Т. 2. – № 3. – С. 25–38.
5. Лебедева Н. М. Социальная идентичность в постсоветском пространстве: от поисков самоуважения к поискам смысла / Н. М. Лебедева // Психологический журнал. – 1999. – Т. 20. – № 3. С. 43–58.
6. Огурцов А. П. Альтернативные модели анализа сознания / А. П. Огурцов // Проблемы рефлексии. Современные комплексные исследования. – Новосибирск : Наука, 1987. – 234 с.
7. Риккер П. Конфликт интерпретаций / П. Риккер. – М. : Прогресс,1995. – 414 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Sukhodubova Galina. Self-understanding as a philosophical and psychological problem.

This paper focuses on issue of understanding and self- understanding in human activity. An attempt is being made to show correlation between cognitive and existential aspect of self-understanding. Furthermore the article analyses gnoceological peculiarities of reflection as a cognitive part of the process of self-cognition. Self-knowledge is an initial link and basis of existence and display of consciousness. Through self-knowledge a man comes to certain knowledge about to itself due to the mechanisms of reflection. A reflection is examined as thinking about thinking and related to the processes and levels of self-understanding, that is the specific type of the cognitive relation sent to cognition of man and foods of his activity. The processes of cognition and self-knowledge flow simultaneously in co-operation of existential experience of self-awareness and cognitive representation itself in the world, self-understanding.

Keywords: *consciousness, self-awareness, self-knowledge, "self-concept" self, identity and self-identification, reflection and self-reflection.*

РОЗДІЛ 2
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 159.9

Юлия БАБАНОВА, Галина ГОЛУБЕВА, Валерий СПАСЕННИКОВ

ДУХОВНОСТЬ КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ, ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ И ПОВЫШЕНИЯ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Показано, что духовность и нравственность являются базовыми категориями такой междисциплинарной отрасли научного знания, как экономическая психология. Рассмотрены духовно-нравственные, религиозные и культурные ценности, связанные с идеями православного христианства и экономической психологии. Сделаны выводы о необходимости учета таких принципов в исследовании духовности и нравственности, как принцип культурно-исторической обусловленности, принцип комплексности и междисциплинарности, принцип единства теории, эксперимента и практики.

Ключевые слова: *духовность, нравственность, экономическая социализация, духовно-нравственное воспитание, экономическая психология.*

Постановка проблемы. В наши дни можно нередко столкнуться с суждениями, что только религиозные (духовные) основания могут помочь современному российскому обществу выйти из состояния морального кризиса. С этим трудно не согласиться, поскольку нынешняя переоценка ценностей, которая болезнено происходит в области нравственности, напоминает те процессы, которые на протяжении веков имели место в традиционных религиях. Однако использование потенциала религии в практике нравственного воспитания все еще является проблемой сложной и недостаточно изученной.

Анализ актуальных исследований. Проблемой исследования духовности и нравственности на совремнном этапе занимаются целая плеяда ученых, хотя сфера их интересов здесь часто очень узная и обусловливается собственным научным интересом. Так, А. В. Юрьевич определяет нравственное состояние российского общества начала

© Юлия Бабанова, Галина Голубева, Валерий Спасенников, 2013

XXI века как “моральную деградацию”. Е. А. Гренева и Л. Х. Давлетшина пытаются раскрыть соотношение понятий духовность, нравственность и духовно-нравственный потенциал. В. О. Зверев акцентирует внимание на месте и роли духовно-нравственного воспитания студенческой (курсантской) молодежи. Л. А. Попов сосредоточивается на проблеме осмысления общечеловеческого содержания духовно-нравственных исканий. Вместе с тем негативные процессы в общественной жизни, жизненным основанием которой является система производства, выдвигает перед учеными задачу дальнейшего изучения нравственно-психологической оценки явлений, наблюдаемых в экономике.

Целью статьи является рассмотрение духовности и нравственности как ключевых категорий экономической психологии.

Изложение основного материала. Конец XX и начало XXI века в истории России – это эпоха молодого поколения людей, эпоха новой духовно-нравственной политики государства, высшим смыслом которой является формирование духовно развитого человека, познания и претворения в жизнь духовности как абсолютной ценности, порождающей собой социальную жизнь в целом.

В качестве объективного продукта человеческого духа духовность и нравственность предстает в виде национальной и мировой культуры и цивилизации, в России – в виде православного христианства. Рассмотренные понятия являются базовыми среди экономико-психологических категорий [29].

В отечественной и зарубежной литературе высказывается точка зрения [6; 26; 33], что в основании любой культуры независимо от ее типа и происхождения лежит определенное мировоззрение, интегрирующее содержание всех ее форм. Эта картина мира пронизывает все другие феномены и элементы данной культуры, организует их в целостную систему.

Человеческое общество не может развиваться без передачи накопленной культуры от поколения к поколению. Образование является, таким образом, ядром и инструментом культурного наследования, обеспечивающим преемственность и развитие каждой человеческой личности и общества в целом, народов и цивилизаций как уникальных феноменов человеческой истории. Социально-психологическая функция образования состоит в буквальном образовании человека в духовном и социальном отношении, в его личностном развитии, освоении им исторического и социального опыта. Индивид осваивает культурное наследие в основном не механически, а сознательно, активно. Будучи активным и деятельным существом, он избирательно, в соответствии

со своими ценностными ориентациями, наследственными и приобретенными качествами отбирает информацию извне. Онтологическими свойствами человеческого сознания является поиск и создание смыслов. Осваивая знаки и символы культуры, человек не просто копирует запечатленные в них значения, но преобразует их в свои личностные смыслы. В процессе социально-психологического воспитания преобразование социально значимого опыта в индивидуальное сознание, родовое содержание культуры воплощается в личностные смыслы и ценности, культурные реалии становятся внутренним достоянием индивида, что обеспечивает его саморазвитие, а вместе с тем – развитие общества [15; 18].

В трудах философов, экономистов, психологов, представителей других наук и междисциплинарных областей научного знания основополагающей идеей развития любой социальной системы является мысль о том, что никакое общество массового потребления не сможет существовать без созидательной деятельности, которая невозможна без духовно-нравственной ориентации личности [1; 8; 28; 34]. На постсоветском пространстве в условиях становления и развития рыночных отношений экономическая социализация должна быть органически соединена с проблемами духовно-нравственного воспитания личности [30].

Проблемы духовно-нравственного формирования и развития личности и экономическая психология созидательной деятельности тесно связаны с эмоционально-оценочными отношениями в обществе и мировоззренческой (идеологической) парадигмой как в научных исследованиях, так и в житейской практике. Несмотря на множество отечественных и зарубежных исследований в теории мотивации (теория инстинктов, биологических потребностей, когнитивная теория, поведенческая теория и целый ряд других), наименее исследованной была и остается проблема соотношения и связи мотивационных и экономических исследовательских подходов к анализу жизнедеятельности общества, групп, индивида [31].

Эмоциональная и мировоззренческая направленность личности, по-нашему мнению, связаны с таким понятием религиозных и психологических теорий, как “пристрастно-оценочное отношение” [1].

Как религиозные, так и психологические воззрения на проблемы духовно-нравственного развития, формирования мировоззрения личности, сознания и бытия, долга и совести, правдивости и лицемерия тесно связаны с нравственными мотивационными образованиями [3; 5; 12; 33].

Согласно А. Смиту, наше уважением к общим правилам нравственности – нечто иное, чем проявление чувства долга. В понятиях

долга и совести немало общего. Нравственная ответственность, совесть и долг образуют ядро нравственного сознания, которое, в свою очередь, характеризует нравственный статус человека. Далеко не все люди руководствуются в своем поведении чувством долга. Если одни, как говорит Смит, постоянно и неуклонно следуют правилам нравственности, то другие обращаются к ним случайно, смотря на то, в каком расположении духа они пребывают, а также в зависимости от личной выгоды или каких-то случайных обстоятельств. При этом самое непоколебимое мужество может быть направлено на осуществление самого несправедливого, безнравственного в своей основе дела. Масса людей, замечает Г. Спенсер [32], хорошо знает свой долг, но, тем не менее, не исполняет его. Именно среди этих людей можно встретить немало проповедников нравственности. Они произносят много красивых фраз, но их нравоучения не согласуются с собственными действиями. По сути, этих людей можно было бы назвать нравственными лицемерами.

Классификация нравственно-мотивационных образований личности может быть осуществлена на основе такого системообразующего фактора, мотивирующего поведение личности, как страсть. Аристотель (384–322) писал: “То, в силу чего мы совершаем тот или иной поступок, есть стремление; стремление же бывает трех видов: страстное желание, порыв, хотение” [2].

Категория страсти и ее содержательная трактовка достаточно полно освещена в художественной литературе, поэзии и святоотеческом, православном наследии.

Понятие “страсть” объясняет живучесть и неискоренимость в истории человечества разнообразных преступлений и таких пороков, как агрессивность, властолюбие, зависть, пьянство, насилие, половые извращения… Православная аскетика выделяет ряд смертных грехов, которым подвержены люди: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, уныние, лень, гордыня. К ним относятся все основные страсти, которым подвержен человек. Каждая из них включает многие десятки пристрастий, определяющих уникальные характерологические особенности личности. Среди отрицательных черт характера, обусловленных страстными наклонностями человека, есть и такие, которые в обыденном сознании воспринимаются как социально приемлемые. Таковыми являются, например, мнительность, раздражительность, гордость, ранимость, застенчивость и тому подобное [6; 8; 13; 25].

Наклонность же души, противоположная страсти, носит название добродетели: например, чревоугодие – это страсть, а воздержание – добродетель, ей противоположная. И далее: блуд – целомудрие, сребролюбие – бескорыстие, гнев – кротость, печаль – радость, уныние – надежда, тщеславие – скромность, гордость – смирение. Таким образом,

православная психология определяет страсть как однозначно отрицательное, негативное, безнравственное, аморальное устремление души, как порок, грех. Такие страсти, как гордость, сребролюбие, блуд, гнев, чревоугодие, зависть и уныние являются грехами, ведущими к смерти. Весьма определенно на этот счет высказался И. Кант: “Людьми движут чаще всего аморальные мотивы”.

В полном соответствии с религиозными догматами православного христианства мы находим в трудах как психологов, так и богословов, что высшим смыслом образования и воспитания является формирование духовно развитого человека, познания духовности как абсолютной ценности.

Как в психологической, так и в религиозной литературе общепризнано, что духовно-нравственные деформации развития личности, связанные с потаканием своим страстям и плоти, приводит к жестокой расплате собственным здоровьем, как психическим, так и соматическим [1; 6].

Следствие чревоугодия – ожирение, болезни печени, желчного пузыря, желудка, поджелудочной железы, атеросклероз.

Следствие пристрастия к алкоголю – алкоголизм, деградация личности, психозы, вырождение.

Следствие блуда – венерические заболевания, СПИД, гинекологические болезни, бесплодие, простатит, уретрит, импотенция.

Следствия сребролюбия и зависти – нервно-психические расстройства.

Следствие гнева (злобы) – гипертония, ишемическая болезнь сердца, стенокардия, инфаркт миокарда, инсульты, мочекаменная и желчекаменная болезни, неврастения, психопатия, эпилепсия.

Следствие тщеславия, которое обычно сопровождается гневливостью, – болезни сердечно-сосудистой системы и нервно-психологические заболевания (неврозы, маниакальные состояния).

Следствия гордости – психопатия, шизофрения, остеохондроз и другие болезни позвоночника и т.д.

Порождаемые страстными устремлениями душевные переживания являются теми отрицательными энергиями, которые и производят разрушение организма – носителя этих страстей. Это и есть закономерное и неизбежное воздаяние за совершение греха. Виновата душа, а страдает тело [3]. Духовно-нравственное воспитание – процесс формирования и развития личности, направленный на принятие ею высших ценностей (человек, тайна личности, слово, совесть, любовь, семья, Родина, труд, мир, свобода, жизнь, творчество, вера) и внутреннее их переживание как своих собственных.

Вопрос о духовно-нравственном воспитании – это вопрос не только о средствах и методах воспитания, но и вопрос о ценностях, нормах и правилах, которые человек воспринял и которыми руководствуется в жизни. Процесс духовно-нравственного воспитания – процесс многофакторный, в нем проявляются многочисленные объективные и субъективные факторы, обусловливающие своим совокупным действием бесконечную сложность данного процесса. Кроме того, сложность определяется и тем, что он очень динамичен, подвижен и изменчив. Назначение духовно-нравственного воспитания – правильно сориентировать личность в быстроизменяющемся мире, а это возможно лишь на основе глубокого знания движущих сил, мотивов, потребностей, жизненных планов и мировоззрения человека, основой которого являются нравственно-мотивационные образования [26; 27].

Приобщение к духовно-нравственным, религиозным и культурным ценностям в процессе социализации (в сфере искусства, морали, нравственности и т.д.) является необходимым условием формирования патриота и гражданина, интегрированного в современное российское общество, нацеленного не на общество массового потребления, а на созидательную деятельность [30].

Одну из интересных культурологических концепции социализации, близких как идеям православного христианства, так и экономико-психологическим концепциям, предложил известный социальный психолог и этнограф М. Мид [21]. Концепция М. Мида разграничивает три типа культуры в зависимости от того, кто и у кого учится:

- постфигуративная: дети прежде всего учатся у своих предшественников;
- конфигуративная: и дети, и взрослые учатся у сверстников;
- префигуративная: взрослые учатся у своих детей.

На постсоветском пространстве, после распада СССР и перехода от командной к рыночной экономике, последний “тип” культуры становится все более характерным, поскольку ситуации, когда “яйца учат курицу”, встречаются все чаще. Действующие в данной культурологической концепции закономерности экономической социализации необходимо учитывать в формировании духовно-нравственной личности [30].

Близкие взгляды к представителям институциональной экономики и экономической психологии высказывают в своей работе экономические социологи Т. И. Заславская и Р. В. Рывкина [12]. Уровень экономической культуры позволяет выявить отношение человека к нормам в сфере экономики (экономические нормы массового поведения); экономическим потребностям (индивидуальные, семейные, групповые на

разных уровнях); его мотивацию экономического поведения (объяснения, оправдывающие действия и поступки, а также выбор ценностей и норм).

А. Д. Карнышев и М. А. Винокуров в работе "Этнокультурные традиции и инновации в экономической психологии" (2010) на основе обобщения целого ряда отечественных и зарубежных исследований осуществили оценку влияния мировых религий на экономическое сознание и отмечают, что это влияние проявляется в настоящее время в следующих направлениях:

- особенности отношения к собственности и ее альтернативным атрибутам – богатству и бедности;
- особенности отношения к труду и хозяйственным обязанностям;
- особенности отношения к нормам потребления и стандартам образа жизни.

Особому регулированию в религиях, как и в экономико-психологических теориях, подвергалось отношение к собственности. Приведем размышление известного индолога Ф. И. Щербатского об отрицании Буддой существования личности: "Там, где есть личность, есть и собственность, принадлежащая ей, где есть "я", там есть и "мое", а где есть личная собственность, необходимо возникает любовь к ней, в том или другом виде. Привязанность же к личной собственности есть корень всякого зла, корень как личного проступка, так и всякой социальной несправедливости. Отрицая существование души, буддизм, таким образом, дает нам самое глубокое философское обоснование для отрицания права на личную собственность. Какая возможна личная собственность там, где и личности-то нет?.. В истории мировых религий, христианства и мусульманства, мы неоднократно встречаемся с учениями, отрицающими частную собственность и советующими от нее отказаться, но наиболее радикально поставлен этот вопрос в буддизме" [35].

Религия тысячелетиями является духовной основой жизни разных этносов. Приведем мнение И. А. Бердяева о значении религии в деле сохранения самобытности народов, неважно, русские это или татары, или евреи, или другие нации: "… В национальном бытии, в национальном сознании есть религиозная основа, религиозная глубина, религия есть установление связи и родства, преодоление чуждого инобытия, и в родине, прежде всего, обретает человек эту связь. И всякая попытка оторвать национальность от этой религиозной глубины выбрасывает ее на поверхность и подвергает опасности распыления" [4].

В связи с изложенным, появилась необходимость поиска интегративных подходов к осмыслению и решению проблем духовно-нравственного воспитания, призванного сохранить лучшие национальные и

историко-культурные традиции народа, дать молодому поколению не только систему знаний, но и духовно-нравственные ценности, а самое главное – сформировать способность противостоять злу и творить свою жизнь по законам добра.

Таким интегративным подходом в духовно-нравственном воспитании и экономической социализации личности является необходимость введения в учебные планы вузов таких учебных дисциплин, как религиоведение и экономическая психология, что позволяет учитывать специфику мировоззрения и миропонимания, тот менталитет, который отражает “народную философию” по основам хозяйственной и культурной жизнедеятельности социума. Профессиональное и духовно-нравственное становление молодого поколения должно основываться на проверенных временем научных принципах и основополагающих ценностях, которые раскрыты в целом ряде исследовательских парадигм в экономической психологии [29]:

- принцип культурно-исторической обусловленности экономической жизнедеятельности, связанный с тем, что психологические закономерности экономического поведения носят культурно-обусловленный характер и определяются особенностями исторического развития социума.
- принцип единства теории, эксперимента (эмпирического исследования) и практики применительно к экономической психологии означает тесную связь развития теории экономической психологии как с проведением эмпирических, в том числе экспериментальных исследований, так и с практической психологической деятельностью в разных сферах экономической жизни, предполагает обращение к теории и методам научной психологии и постановку проблем эмпирических исследований, исходя из запросов и проблем социально-экономической жизни общества.
- принцип учета научной и религиозной междисциплинарности предполагает рассматривать во взаимосвязи следующие реальности:
  - рынок (это прежде всего психология потребителя и психология ведения домашнего хозяйства);
  - бизнес (поведение и психологические особенности предпринимателя, заключение сделок, ведение переговоров, конкуренция, коммерческая тайна и пр.);
  - отношения “общество-гражданин” (налоги, прибыли, инфляция, безработица, воздействие на население мероприятий экономической политики);
  - отношения “церковь-бизнес” (мораль, нравственность, этика бизнеса, смыслообразующие экономические ценности, смысл бытия и др.).

Религиоведческий компонент психологии православной христианской религии в светском образовании является важным средством обучения и воспитания в рамках национально-исторических культурных традиций. В последние годы интерес к тематике содержания им форм усвоения психологии христианской православной религии в воспитательной деятельности молодежи неуклонно возрастает. Об этом свидетельствует появление концептуальных научных работ. В частности, исследование влияния религии на систему образования в различных исторических этапах развития российской государственности; процесса воспитания духовной культуры современных учащихся; теории и опыта использования религиозной культуры в содержании общего образования, содержания и методики изучения культуры в российской школе [31].

Опираясь на результаты этих и других исследований, мы в качестве основ православного христианства, его воздействия на духовно-нравственное развитие и воспитание современной молодежи, исследовали междисциплинарный синтез наук и рассматривали эту отрасль с позиций как психологии, так и экономики.

В общей архитектонике социума только тогда, когда деятельность станет осуществляться по законам права, морали и нравственности, выступающих в качестве практически действующего экономического самосознания и то же время в виде реальных форм духовности, являющейся конечной целью, самоцелью материального способа жизни социума [30].

С религиозной точки зрения абсолютной субстанции духовности и нравственности человеческого духа, православного христианства, является Божественный, Святой Дух – абсолютный Критерий подлинности человеческой жизни, абсолютная основа и совершеннейший способ ее бытия (Иоанн). Дух Святой – источник жизни с избытком – стяжается верой в Пресвятую Троицу, молитвой и христианской жизнью, а также дается человеку милостью Божией. Высший способ единения с Духом Святым – вера в Бога, выраженная в молитве. Вдохновенный труд подобен молитве и, как молитва, есть огненный очиститель от всякой мерзости и накопитель Духовного Света. В молитве человек сливается с духом Святым, в котором он духовно рождается в наивысшей Огненной Духовности – во Христе.

Соединение, органический синтез идей православного христианства и экономической психологии в научных исследованиях и образовательном процессе может и должно стать универсальным средством всех видов российских реформ, их главной целью, процессом, способом и закономерным результатом.

Выводы. Таким образом, наше исследование позволят утверждать, что духовность и нравственность являются базовыми категориями такой междисциплинарной отрасли научного знания, как экономическая психология. Это позволяет сделать вывод о необходимости учета в дальнейшем таких принципов в исследовании духовности и нравственности, как принцип культурно-исторической обусловленности, принцип комплексности и междисциплинарности, принцип единства теории, эксперимента и практики.

Литература

1. Александер Ф., Селесник Ш. Человек и его душа: познание и врачевание от древности и до наших дней / пер. с англ. ; Ф. Александер, Ш. Селесник. – М. : Прогресс – культура ; Изд-во Агентства ‘Яхтсмен”, 1995. – 608 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 1 / Аристотель. – М. : Мысль, 1976. – 550 с.
3. 3. Асмолов А. Г. XXI век : психология личности в век психологии // Личность в парадигмах и метафорах : ментальность – коммуникация – толерантность / под ред. В. И. Кабрина. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. – С. 10–19.
4. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письмо к недругам по социальной философии / Н. А. Бердяев // Русское зарубежье. – Л. : Лениздат, 1991. – С. 225–231.
5. Булгаков С. Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) / С. Н. Булгаков // Христианский социализм. – Новосибирск : Наука, 1991. – С. 29–37.
6. Василюк Ф. Е. Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Межведомств. науч. совет по проблеме “Сознание“. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
7. Вебер М. “Объективность” познания в области социальных наук и социальной политики / М. Вебер // Культурология XX век : Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 557–603.
8. Вилюнас В. К. Психологические механизмы мотивации человека / В. К. Вилюнас. – М. : Наука, 1990. – 288 с.
9. Голубева Г. Ф. Экономическая психология и духовно-нравственные проблемы созидательной деятельности в России / Г. Ф. Голубева, В. В. Спасенников // Экономическая психология: актуальные теоретические и практические проблемы : материалы X Юбилейной Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. А. Д. Карамышева. – Иркутск : БГУЭП, 2009. – С. 115–120.
10. Дейнека О. С. Экономическая психология : социально-политические проблемы : монография / О. С.Дейнека. – СПб. : СпбГУ, 1999. – 240 с.
11. Залевский Г. В. Личность и фиксированные формы поведения / Г. В. Залевский. – М. : Институт психологии РАН, 2007. – 336 с.
12. Заславская Т. И. Социология экономической жизни : очерки теории / Т. И. Заславская, Р. В. Рывкина. – Новосибирск : Наука, 1991. – 448 с.
13. Изард Е. К. Эмоции человека / Е. К. Изард. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 440 с.
14. Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6 – 743 с.
15. Кольцова В. А. Дефицит духовности и нравственности в современном российском обществе / В. А. Кольцова // Психол. журнал. – 2009. – Т. 30. – № 4. – С. 92–94.
16. Коул, М. Культурно-историческая психология : наука будущего / М. Коул. – М. : Когито-центр, 1997. – 432 с.

17. Купрейченко А. Б. Психологические основания, механизмы и направления укрепления нравственности в обществе / А. Б. Купрейченко // Психол. журнал. – 2009. – Т. 30. – № 4. – С. 106–109.
18. Лебедева Н. М. Ценности культуры и развитие общества / Н. М. Лебедева, А. Н. Татарко. – М. : ГУ-ВШЭ, 2007. – 216 с.
19. Ложкин, Г. В. Экономическая психология / Г. В. Ложкин, В. В. Спасенников. – Киев : ВД "Профессионал", 2006. – 400 с.
20. Мацумото Д. Психология и культура : современные исследования / Д. Мацумото. – М. : Олма-Пресс, 2002. – 416 с.
21. Мид М. Культура и мир детства / М. Мид. – М. : Наука, 1988. – 429 с.
22. Московичи С. Машина, творящая богов / пер. с фр. – М., 1998. – 560 с.
23. Постоялко А. В. Формирование духовности и нравственности в процессе экономической социализации современной молодежи / А. В. Постоялко // Экономическая психология в управлении человеческими ресурсами : материалы межрегион. науч. конф. / под ред. В. В. Спасенникова. – Брянск : БГТУ, 2011. – С. 93–97.
24. Психология религиозности и мистицизма : хрестоматия / [С. И. Орехов, Б. Малиновский, И. А. Ильин и др. ; сост. К. В. Сельченок]. – Минск : Харвест, 2001. –541 с.
25. Резников Е. Н. Оптимизация исследования психолого-нравственного состояния современного российского общества / Е. Н. Резников // Психол. журнал. – 2009. – Т. 30. – № 4. – С. 88–99.
26. Рубинштейн С.Л. Философские корни экспериментальной психологии / С. Л. Рубинштейн // Проблемы общей психологии. – М. : Педагогика, 1976. – С. 67–89.
27. Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа / В. И. Слободчиков // Человек. – 1994. – № 5. – С. 122–138.
28. Смит А. Теория нравственных чувств или опыт исследования о законах, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами, сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных с письмами М. Кондорсе к Кабанису о симпатии. – СПб., 1868. – 351 с.
29. Спасенников В. В. Экономическая психология : учеб. пособие [для студентов вузов] / В. В. Спасенников. – М. : PerSe, 2003. – 448 с.
30. Спасенников В. В. Обзор тематических рубрик, посвященных проблемам экономической психологии на постсоветском пространстве / В. В. Спасенников // Экономическая психология : актуальные теоретические и прикладные проблемы: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Иркутск : БГУЭП, 2011. – С. 110–115.
31. Спенсер Г. Основания психологии / пер. с англ : в 3 т. / Г. Спенсер. – СПб., 1876. – 354 с.
32. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард. – СПб. : Социально-психологический центр, 1996. – 553 с.
33. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М. : АСТ-ЛДТ, 1998. – 568 с.
34. Шпенглер О. Человек и техника / О. Шпенглер // Культурология : XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – 454–494 с.
35. Щербатский Ф. И. Философское учение буддизма / Ф. И. Щербатский // Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. – Вып. 4. – М. : Наука, 1989. – С. 143–250.
36. Ясин Е. Г. Модернизация экономики и система ценностей / Е. Г. Ясин // Модернизация экономики России : социальный контекст. – М. : ГУ-ВШЭ, 2004. – Кн. 1. – С. 45–64.

Получено 30.01.2013

Анотація

Бабанова Юлія, Голубєва Галина, Спасенников Валерій. Духовність як основа політичної соціалізації молоді, іноваційного розвитку і підвищення якості життя російського суспільства.

Показано, що духовність і моральність є базовими категоріями такої міждисциплінарної галузі наукового знання, як економічна психологія. Розглянуті духовно-моральні, релігійні і культурні цінності, пов'язані з ідеями православного християнства і економічної психології. Зроблені висновки про необхідність врахування таких принципів у дослідженні духовності й моральності, як принцип культурно-історичної обумовленості, принцип комплексності й міждисциплінарності, принцип єдності теорії, експерименту і практики.

Ключові слова: *духовність, моральність, економічна соціалізація, духовно-моральне виховання, економічна психологія.*

Summary

Babanova Yulia, Golubeva Galina, Spasennykov Valeryi. Spirituality as a basis for political socialization of young, innovative development and quality of life of Russian society.

It is shown that spirituality and morality are basic categories of such scientific interdisciplinary as economic psychology. Sspiritual and moral, religious and cultural values associated with the ideas of orthodox Christianity and economic psychology are considered in the paper. Conclusions are made about the need to consider the following principles in the study of spirituality and morality, as the principle of cultural and historical implications, the principle of complexity and interdisciplinarity, the principle of unity of theory, experiment and practice.

Keywords: *spirituality, morality, economic socialization, spiritual moral education, vospytanye, economic psychology.*

УДК 808.5:1(38)

Алла ВАСЮРІНА

МИСТЕЦТВО КРАСНОМОВСТВА В ПРАЦЯХ ПЛАТОНА І АРІСТОТЕЛЯ

В статті простежується еволюція поглядів грецьких мислителів від Платона до Арістотеля на місце і призначення риторики. Аналіз головних положень риторики видатних давньогрецьких філософів розкриває нові перспективи для переосмислення і подальшого вивчення класичних теорій.

Ключові слова: *риторика, оратор, мислення, слухач, судові промови, переконання, софістика.*

Постановка проблеми. Останніми роками у багатьох країнах спалахує великий інтерес до риторики. Інколи таку увагу до неї в ІІ половині

© Алла Васюріна, 2013

XX століття називають риторичним Ренесансом. Україна не є винятком в процесі відродження ораторського мистецтва. Проте на шляху становлення української риторики існують певні перепони, серед яких можна назвати і період риторичного забуття, що припадає на радянські часи. Тому відновлення риторичного життя, його подальший розвиток неможливий без повернення до історичного коріння, до вивчення риторичних здобутків минулого, опанування праць класиків. Постаті Платона і Арістотеля в історії риторики є найавторитетнішими, хоча певні розбіжності в їх поглядах щодо тлумачення можливостей і призначення риторики є безперечними і тому цікавими.

Аналіз актуальних досліджень. Сучасні науковці постійно звертаються до творчої спадщини Платона, Арістотеля та інших античних мислителів. Діалоги Платона розглядаються в софістичному контексті, з позицій аналізу особливостей композиції, засобів виразності, риторичних прийомів (К. Муратова, В. В. Прокопенко, Л. С. Камнєва). Важливими залишаються питання співвідношення етики і риторики (А. П. Огурцов). Особливої актуальності набувають в останній час дослідження топіки як методу неформальної аргументації, представленого ще Арістотелем (О. В. Боровкова, С. В. Начерна, Теодор Вєвег, О. М. Рудь, Ю. В. Шуйска, Л. В. Ассуірова, А. А. Булгакова). Цікавою для дослідників залишається проблема агоністичності в контексті античної і сучасної культури (О. Лосєв, С. Поварнін, І. Пантєлєєва). І все ж в інформаційну добу праці, в яких висвітлюються різні аспекти риторичних вчень, потребують нового прочитання.

Мета статті полягає в тому, щоб через порівняння поглядів Платона і Арістотеля на сутність і призначення риторики з'ясувати її потенційний заряд, комунікативні можливості.

Виклад основного матеріалу. Риторика є однією з найдавніших наук, виникнення якої припадає на добу Античності. Вона була засобом захисту і звинувачення на судовому процесі. Засвоєння риторики вважалося необхідною підготовкою в давній Елладі та Римі. При цьому найвидатніші теоретики риторики були в Греції, а практики – в Римі. Громадяни Давньої Греції могли самі себе захищати в суді, а щоб захист вийшов вдалим, вони зверталися до фахівців, чиїм ремеслом було складання промов. Немаловажне значення грало вміння виголошувати промови і в різноманітних заходах, що мали релігійний характер. Важливу роль у розвитку античної риторики зіграли класики античної філософії – Сократ, Платон і Арістотель.

В діалогах Платона "Протагор" і "Горгій" опонентом відомих софістів, іменами яких названі його праці, стає Сократ (котрий не залишив власних творів). Серед багатьох питань, навколо яких розгортається полеміка, зупинимося на красномовстві. Протагор (Prot. 318a, 319a)

обіцяє своїм учням, що завдяки риториці вони стануть сильнішими за інших як у вчинках, так і в державних промовах [5]. Горгій казав (Gorg. 459c), що тим, хто опанує науку риторики, можна сподіватися не лише на свободу, але й на "владу над іншими людьми, кожному в своєму місті" [3]. Проте, виправдовуючись, Платон (Gorg. 457b–c) пояснює: "Якщо ж хто-небудь, коли стане оратором, потім буде зловживати своїм мистецтвом і своєю силою, то не вчителя потрібно переслідувати своєю ненавистю і виганяти з міста: адже він передав своє вміння іншому для справедливого користування, а той використав його зі зворотним умислом. Отже, і ненависті, і вигнання, і страти по справедливості заслуговує зловмисник, а не його вчитель" [3].

Цей уривок із платонівського діалогу може бути свідченням того, що в суспільстві існували певні суперечки навколо питання відповідальності тих, хто використовує риторичну майстерність з метою схилення думки громади на свою користь, навіть якщо це йде всупереч правді, справедливості. Сократ відповідає софістам, він визначає їх риторичну майстерність як науку не на користь, а на шкоду, вважає мистецтво красномовства владою невігласа над невігласом. Сократ так говорить (Gorg. 463d–465d) про красномовство: "Мистецтвом я його не визнаю, це лише вправність, бо, пропонуючи свої поради, воно не в силах визначити природу того, що саме ж пропонує, отже, і не може назвати причини своїх дій. Проте недолугу справу я не можу назвати мистецтвом" [3]. Сократ сумно зазначає (Gorg. 502e–503c), що сучасні йому оратори "женуться за благоволінням співгромадян і заради власної користі нехтують [користю] загальною, спілкуючись із народом, як із дитиною – тільки б йому догодити" [3]. Справжнім красномовством Сократ вважає (Gorg. 503a–b) лише те мистецтво, яке піклується про душі співгромадян, стає захистом найкращого, подобається чи не подобається це слухачам: "Промови гідної людини завжди спрямовані до вищого блага" [3]. Але, на думку Сократа, ніхто з афінських ораторів не володів таким красномовством.

Майстерність відстоювати власну позицію в суперечці, в зіткненні протилежних поглядів прийнято було називати еристикою (грец. ερισσα – "сперечатися", "змагатися"). Еристика сприймалася не лише як мистецтво суперечки, а перш за все як сфера застосування софістичних риторичних прийомів заради перемоги в будь-якій дискусії, полеміці, спорі. Залишити за собою остаточне судження було метою еристики. Заперечувати іншу точку зору лише тому, що вона інша – принцип еристичного змагання. Арістотель вважав еристику мистецтвом спору нечесними засобами. Еристична аргументація спрямована на перемогу, навіть якщо вона суперечить істині, головне – переконати інших у власній позиції. Це відрізняє еристику від софістики, яку частіше

розуміють як вправність оперування логічними помилками, підмінами, хитрощами.

Сократ розробляє свій метод ведення суперечки. Основою сократівської еристики вважають іронію і маєвтику. Сократівська іронія могла викликати роздратування, оскільки в ній містилися приховані насмішки над самовпевненістю, зверхністю тих співрозмовників, хто вважав себе знаним розумником. Повивальне мистецтво, як метафорично визначав Сократ сутність свого діалогічного методу маєвтики, було мистецтвом подолання суперечностей в процесі "народження знання". Розмірковуючи про виховання юнацтва, Сократ зазначав (Teaet. 150d), що "від мене вони нічому не можуть навчитися, просто самі в собі вони відкривають багато прекрасного, якщо, звичайно, мали, і народжують його на світ" [7]. І додавав (Teaet. 150b–c): "Саме ж велике в нашому мистецтві – те, що ми можемо у різний спосіб допитуватися, чи народжує думка юнака хибний привід або ж істинний і повноцінний плід" [7].

У методиці сократівської маєвтики виділяють два напрями. В першому руйнується сумнівна, обмежена позиція опонента шляхом виділення в його міркуваннях усього суперечливого, нелогічного, хибного. За допомогою гнучких питань позиція співрозмовника піддається сумніву, підводиться до логічного кута. В другому думка опонента спрямовується на більш глибоке розуміння предмета обговорення. Арістотель вважав саме Зенона Елейського автором методу спростування суджень супротивника шляхом виявлення в них суперечностей. Згодом зенонівський метод стали називати методом "зведення до безглуздя". Про другий напрям Арістотель писав: "…Дві речі можна по справедливості приписувати Сократу – докази через наведення і загальні визначення: і те, і друге стосується початку знання" [2, с. 327–328]. Сократ так формулював питання, що відповідь, яку можна було отримати, була передбачувана і однозначна, хоча сам філософ наполягав на тому, що не знає відповідь і шукає її разом з усіма. Сократу його супротивники закидали марнослів'я і дріб'язковість суджень. Гра слів, несподівані аналогії з повсякденністю в аргументації Сократа (Gorg. 489b, 491a) змушували опонентів безпорадно дорікати на кшталт "без передиху ти торочиш про кухарів, лікарів, черевичників, сукновалів – ніби про них ідеться в нашій бесіді" [3].

Деякі учні Сократа, які не сприймали афінської демократії, ще за життя свого вчителя залишили Афіни. Частина інших послідовників Сократа пішла з Афін після його смерті. На початку IV ст. до н.е. окремі учні Сократа заснували власні філософські школи, які отримали назву сократівських, або сократичних. Серед них найбільш відомі: мегарська школа, елідо-еретрійська школа, школа кіренаїків, а також

школа кініків. Перші три отримали свою назву за містом, де мешкали засновники шкіл, остання – за прізвиськом "пес", яке отримав її представник Діоген із Сінопа (412/404–323). Кожна з цих шкіл по-своєму розглядала поставлені Сократом питання про можливість пізнання, про предмет загальних понять, про мету практичної діяльності, про вище благо, і, звичайно ж, про риторику. Школи часто виступали одна проти одної і проти інших учнів Сократа (наприклад, Платона і Ксенофонта). Досить великі були філософські відмінності – у той час, як мегарська й елідо-еретрійська школи тяжіли до ідеалізму, у кініків домінувала матеріалістична орієнтація, а кіренаїки проводили фактично атеїстичну лінію.

Надалі головним критиком софістів став кращий учень Сократа Платон (Арістокл). Аналізуючи текст однієї з промов відомого оратора Лісія, Платон прискіпливо розглядає загальні місця, композицію, які написані відповідно до прийнятих у софістичній риториці правил. Він протиставляє змістовній хаотичності цієї промови (бо саме так її подає) бездоганну логіку промов Сократа (Phaedr. 264c): "Кожна промова повинна бути складена немов жива істота, у неї має бути тіло з головою і ногами, причому тулуб і кінцівки повинні підходити одне до одного і відповідати цілому" [8]. Платон вимагає від кожного, хто прагне займатися риторикою, глибокого вивчення предмету мовлення, конкретного знання. Тому найбільшої критики зазнає риторичний принцип правдоподібності. Він іронічно звертається до Тісія і Лісія (Phaedr. 267a–b) зі словами, що їм мабуть примарилось, що "замість істини потрібно більше шанувати правдоподібне, силою слова вони змушують маленьке здаватися великим, а велике маленьким, нове уявляти давнім, а давнє – новим, з будь-якого приводу у них напоготові то стислі, то безмежні розлогі промови" [8]. Платон вимагав (Phaedr. 263b–c) від промовця певного знання предмета промови, а саме: розуміння його роду і виду в контексті цілого і частки, причинно-наслідкових зв'язків, з'ясування властивостей, особливостей існування: "Той, хто має намір займатися ораторським мистецтвом, повинен насамперед визнати свій шлях на ньому і вловити, в чому ознака кожного його різновиду – і в тій, де більшість неминуче блукає, і в тій, де цього немає… Потім… відчути, до якого роду відноситься те, про що він збирається говорити" [8].

Для Платона в риториці важливим стає слухач. Він переконує (Phaedr. 273e), що кожен оратор повинен розумітися в різних типах людської душі. "Хто не зважить на характери своїх майбутніх слухачів, хто не зможе розрізнити існуючі за видами і охопити однією ідеєю все одиничне, той ніколи не опанує мистецтво красномовства…", – зазначає платонівський Сократ [8]. Як наголошують дослідники Античності, суттєва різниця в ставленні до слухача між софістами і Платоном

полягала в тому, що софіст намагався керувати реакцією слухача на свій розсуд, а Платон пропонував вивчати і систематизувати саме цю реакцію, розуміти її як щось причинно-обумовлене, з чим оратор має рахуватися. "Якщо софіст заявляв, що мова не може бути абсолютно істинною і точною, і вмів вправно говорити про одне й теж прямо протилежні речі, то Платон знайшов критерій правильності висловлювань у логічному перебігу міркувань про предмет, у такому способі зображення речі, який не може змінюватися за примхою автора"[10, с. 60].

Внесок Платона в подальший розвиток риторики має велике значення. Як послідовник Сократа в критиці софістів, він суттєво вплинув на подальший розвиток риторики. Образ Сократа в діалогах Платона об'єднує постаті як Сократа, так і Платона. Часто в судженнях Сократа можна знайти власні думки Платона. Навряд чи хто з фахівців зможе остаточно відокремити власне платонівське від сократівського в чисельних філософських діалогах. Чим пізніше створюються діалоги, в яких одним із співрозмовників є Сократ, тим більше в його словах платонівських ідей. Інколи Платон вкладає у вуста окремих героїв своїх діалогів власне ставлення до вчителя, до його філософії і ораторської майстерності. Так, у діалозі "Бенкет" (Simpos. 215e–216c) навіть у мовленні суперечливого, ще й захмелілого Алківіада чуємо відгомін платонівського захоплення Сократом: "Коли я слухаю його, серце моє б'ється набагато сильніше, ніж у біснуватих корибантів, а з очей моїх від його промов ллються сльози; те ж саме, як я бачу, відбувається і з багатьма іншими. Слухаючи Перікла та інших чудових ораторів, я вважав, що вони добре говорять, та нічого такого не відчував, душа моя не приходила до сум'яття, обурюючись на рабське моє життя. А цей Марсій приводив мене часто у такий стан, що мені здавалось – не можна більше жити так, як я живу…" [4].

Платон прагне до створення "шляхетної софістики" – такого виду риторики, який спирається на ідеї Сократа і власні моральні погляди. Про неї розмірковує Чужинець у його діалозі "Софіст" (Soph. 231a–b): "То ж нехай частиною мистецтва розрізняти буде мистецтво очищати, від мистецтва очищати нехай буде відокремлена частина, що стосується душі, від цієї частини – мистецтво навчати, від мистецтва навчати – мистецтво виховувати, а викриття пустої марномудрості, що є частиною мистецтва виховання, нехай називається зараз у нашому міркуванні шляхетною софістикою" [6]. Шляхетна софістика має принципово відрізнятися від софістики, яку Платон визначає, як мистецтво, "що творить примари". Софіст є творцем таких примар. Він свідомий лицемір (Soph. 268a–c), який навмисно скривлює мудрість і заплутує свого співрозмовника у вправних протиріччях [6]. Він (Soph. 268b, 241b) усіх, хто "здатний лицемірити прилюдно в довгих промовах, які

виголошуються перед натовпом", і тих, "хто в приватній бесіді за допомогою коротких висловлювань змушує співрозмовника суперечити самому собі", називає софістами і відносить їх до "мистецтва обманщиків і шарлатанів" [6]. Можливо через це в ідеальній "Державі" Платона немає місця риторам. Вони не лише погані вчителі і вихователі, як у Сократа, а й вороги держави, які ведуть її до загибелі. Він заперечував соціальний устрій, у якому все залежало від рішення тих, хто потрапив під вплив хитрих лестощів вправних ораторів і софістів. Платон переконаний, що ораторське мистецтво не здатне керувати державою на її користь, не можна віддавати владу в руки красномовства.

Певний підсумок розвитку риторики підводить Арістотель. Його праці "Про поетичне мистецтво" (Поетика), "Риторика", "Топіка" є, на думку О.Ф. Лосєва, філософським дослідженням проблеми прекрасного і принципів досягнення його в мистецтві слова, причому це мистецтво, у філософському розуміння, – не самоціль, а засіб пізнання [9, с. 42]. На відміну від праць софістів, де переважно містилися зразки для заучування (як приклад, техне Корака і Тісія), і викладалися загальні принципи використання різних мовних засобів, Арістотель створює теоретичне вчення про основи досконалості і краси мистецтва слова. Ісократ складає свої промови, наприклад, "Бусіріс", "Похвала Єлені", як своєрідні риторичні вправи на міфологічні теми. Так, промова "Бусіріс" спрямована проти такого собі Полікрата, який у свій час написав звинувачувальну промову проти Сократа, але не раніше, ніж через п'ять років після страти філософа як зразок складання промови на задану тему. Ісократ нібито по-дружньому звертається до Полікрата, виправляючи його промови: похвальну – Бусірісу, звинувачувальну – проти Сократа. Дехто ставив питання, чому Ісократ, якщо він шанував свого вчителя, не став відкрито його захищати. Вважають, що через страх розгнівити афінян, які засудили Сократа, Ісократ у звернені до Полікрата, вказуючи на недоліки в його промовах, не схвалює його позицію. Критика Ісократом промов Полікрата дає уявлення про риторичні прийоми, якими користувалися афінські оратори. Взагалі вибір таких безнадійних сюжетів, як вихваляння міфічного злодія і тирана Бусіріса, який ледве не вбив легендарного героя Геракла, входив до практики античних риторів. Вони байдуже ставилися до суті справи, бо прагнули похизуватися власною винахідливістю. Арістотель засуджував подібну риторичну практику і навіть зауважив, що "соромно мовчати і дозволяти говорити ісократам".

На відміну від Платона, який багато часу присвятив викриттю софістів, засудженню вправності спритних ораторів, для яких в риториці не існувало моральних принципів, Арістотель (Rhetor. II, 26, 1403a) лише інколи згадує софістику. Для нього софістика – це лише певний

етап розвитку як риторики, так і "всього, що стосується розумової здібності" [1]. Він навіть досліджує досвід софістів з метою пошуку в їх творчості джерел прекрасного, яке може дарувати духовну насолоду. Якщо Платон через підступність певних ораторів вбачав у риториці лише загрозу для більшості, бо, на їх думку, можна було впливати словом, часто спотворюючи істину, то Арістотель (Rhetor. I, 1, 1355a 15–23) наполягав на корисності ораторського мистецтва саме через те, що своїми засобами риторика спроможна донести істину будь-якій більшості: "Риторика корисна, тому що істина і справедливість по своїй природі сильніше своїх протилежностей, а якщо рішення ухвалюються не належним чином, то істина і справедливість з необхідністю перемагаються своїми протилежностями, що гідне осуду" [1].

Насолода, яку отримує слухач від красномовства, виходить не з чуттєвого задоволення, яке можна отримати від розуміння тонкощів словесної гри, а від задоволення інтелектуальних і пізнавальних потреб особистості. Арістотель звертає увагу на підготовленість слухача щодо розуміння риторичних послань і наголошує, що слухач для оратора є мірою його мови, що кожний виступ має бути зорієнтований на конкретного слухача. Щодо загальної оцінки місця риторики в житті і політиці, то Арістотель є послідовником Платона. Він зазначає, що якби люди сприймали все через розум, не піддавалися емоціям і настроям, не шукали б чуттєвого задоволення в зовнішній красі красномовства, то і риторика була б непотрібна. Але все не так, тому риторику необхідно підпорядкувати певним принципам.

Арістотель (Rhetor. I, 1, 1354a, 1–13) наближає риторику до діалектики, він зазначає, що "риторика – мистецтво, що відповідає діалектиці, оскільки обидві вони стосуються таких предметів, знайомство з якими деяким чином вважається загальним надбанням усіх і кожного і які не відносяться до галузі якоїсь окремої науки" [1]. В риториці він головним визначає вчення про докази, способи переконання. Головним завданням навчання оратора вважав надання йому знань, необхідних для складання переконливих умовиводів. Арістотель (Rhetor. I, 1, 1355b, 10) наголошує, що справа риторики – "не переконувати, а в кожному окремому випадку знаходити способи переконання" [1]. Найважливішою складовою переконливості промови він (Rhetor. I, 1, 1355a, 5–15) вважає ентимему, яка не має характеру примусовості: "…Спосіб переконання є певного роду доказ…, риторичний же доказ є ентимема…" [1]. Другим вагомим методом переконання миститель вважає наведення або приклад. Він зазначає, що промови, які "насичені прикладами, не менш переконливі, але більше враження справляють промови, багаті на ентимеми".

Арістотель (Rhetor. I, 3, 1358b, 8–12) виділяє три роди промов: дорадчі, епідейктичні і судові. “Справа промов дорадчих – схиляти або відхиляти, тому що як люди, яким доводиться радитися в приватному житті, так і оратори, які виголошують промови публічно, роблять одне з двох. Що ж стосується судових промов, то їх справа – звинувачувати або виправдовувати, тому що ті, хто судиться, завжди роблять неодмінно щось одне з двох. Справа епідейктичної промови – хвалити чи ганьбити” [1]. У кожного роду промов є своя мета, зазначає Арістотель. Так, у дорадчих промовах це “користь і шкода”, в епідейктичних промовах – “прекрасне і бридке”, в судових – “справедливе і несправедливе”. Арістотель розрізняє роди промов і за часовим виміром. В промовах дорадчих йдеться про майбутнє, в судових промовах розглядаються події, що вже відбулися, для епідейктичного оратора головним є даний час. Кожному роду промов Арістотель приділяє в “Риториці” певну увагу, звертаючи погляд на особливості їх мовлення, специфічні цілі, при цьому наголошує пріоритет моральності для всіх родів промов.

Також він (Rhetor. I, 9, 1368a 26–33) пропонує ораторам багато нового в техніці риторики незалежно від роду промови. “Взагалі з прийомів, які однаково належать усім, перебільшення всього більш підходить до промов епідейктичних, тому що оратор має справу з діяннями, визнаними за незаперечний факт; йому залишилось тільки наділити їх величчю і красою. Що стосується прикладів, то вони найбільш підходять до промов дорадчих, тому що ми вимовляємо судження про майбутнє, робимо припущення на основі минулого. Ентимеми, навпаки, [найбільш придатні] для промов судових, тому що минуле, внаслідок своєї неясності, особливо потребує зазначення причини і доказу” [1]. З прийомів переконання Арістотель (Rhetor. I, 15, 1375b 27–28) ще виділяє свідчення, які є доречними в судових промовах. Він розділяє їх на нові й давні. Під “новими” розуміє звичайних свідків у суді, а під “давніми” – “вироки поетів та інших славних мужів, вироки, які користуються загальною популярністю” [1]. Поетичне слово так само стає аргументом, як і прислів’я, набуваючи значення “свідчення”. Часто цей топ використовується при створення ампліфікації, коли не вистачає фактів для створення ентимеми, то навантаження здійснюється за рахунок збільшення обсягу сказаного за допомогою цитування попередників. Для судового і політичного красномовства, де необхідно вправно полемізувати з противником, переконливо спростовувати його аргументи, кращим засобом, на думку Арістотеля, є ентимема. Ентимеми для судового красномовства Арістотель (Rhetor. II. 22 1396b 23–28) поділяє на два види: одні “показові”, які показують на

те, що щось існує, або не існує, інші – "викривальні". Вони розрізняються між собою так само, як у діалектиці розрізняються доказ і силогізм. "Показова" ентимема є силогізм, який побудований виходячи з засновків, які визнає супротивник, а "викривальна" ентимема є силогізм із засновками, які не визнає супротивник [1].

Арістотель приділяє увагу і психології слухача, розглядає такі прийоми красномовства, які ними краще сприймаються. Він звертає увагу на те, що слухачі схвально сприймають в промові те, що раніше вони вже визнали своїм. Він пояснює, як скористатися в риторичній практиці цією властивістю сприйняття. Аналізуючи композицію промов, Арістотель виходить перш за все з психології сприйняття. Так, у вступі, якому він надає особливого значення, необхідно привернути слухача до засвоєння думки, показати себе як людину, яка варта довіри, бо так краще слухають і довіряють. Він говорить (Rhetor. III, 14, 1415b 7), що люди бувають "уважні до предметів визначних або тих, що їх стосуються, або дивних, або приємних; тому необхідно навіяти, що мова йде про щось у цьому роді" [1]. В основному розділі розміщуються засоби переконання, які Арістотель поділяє на три види: логічні, моральні, емоційні. Останні розглядаються в другій книзі "Риторики", де він зосереджується на поясненні природи різних афективних станів людини, таких як ненависть і страх, гнів і заздрість, сором і співчуття тощо. Він вказує (Rhetor. II, 8, 1386a 28–29), яким чином оратор може викликати подібні почуття у слухачів, як наприклад, "ми відчуваємо співчуття до людей, коли з ними трапляється все те, чого ми боїмося для самих себе" [1].

В цих роздумах Арістотеля продовжується сократівсько-платонівська лінія в античній риториці. Так, у "Федрі" Платона (Phaedr. 271c-e) зустрічаємо сократівські міркування щодо розуміння тонкощів людської душі: "Оскільки сила промови полягає у впливові на душу, тому, хто збирається стати оратором, необхідно знати, скільки видів має душа…". Оратор має розуміти, перед якими слухачами які види промов краще говорити – "стислу промову, або жалісливу, або ж запальну…" [8]. Арістотель в "Риториці" пропонує певну класифікацію слухачів, що мало б допомогти ораторам у роботі над промовою.

Важливою складовою успішного виступу, за Арістотелем (Rhetor. III, 8, 1408b 2), є не лише змістовна наповненість, але й мовна досконалість промови. Майстерне володіння оратором риторичними прийомами, серед яких він виділяє метафору як риторичний троп і період як риторичну фігуру, котрі особливо ефективні, є запорукою ораторської переконливості. В метафорі є певна загадка, що викликає зацікавленість слухача, який отримує насолоду від її розгадки. Періодичне ж мовлення є ритмічним. "Все, що позбавлене ритму, – вказує

Арістотель, – позбавлене межі…, бо все, що позбавлене межі, неприємне і незрозуміле” [1]. Арістотель звернув увагу і на стиль виступу, наполягав на відмінності художньо-поетичного і публіцистичного мислення, радив використовувати зрозумілі для слухача слова. Критикуючи стилістичний досвід софістів, Арістотель через чисельні приклади з їх творів, говорить про “холодність” їх мови. “Холодність” стилю софістів, його неприродність, надуманість, важкість, недоречність він протиставляє стилістичній ясності і доцільності, яка має зробити промову переконливою.

Арістотель прагнув розкрити інтелектуальний заряд риторики, показував її естетичний і етичний потенціал. У своїх працях мислитель доводив, що сила і привабливість риторики не в її утилітарному призначенні, а в задоволенні, яке отримується від знання. При цьому Арістотель доповнює вчення свого вчителя висновками про значущість інтелектуального потенціалу риторики, який посилюється відчуттям насолоди, отриманим в процесі задоволення пізнавального інтересу.

Висновки. Отже, незважаючи на певні розбіжності в розумінні сутності і призначенні риторики, класики античної філософії одностайні в визначенні деяких правил риторичного агону: а) головним є слухач, оскільки він визначає переможця, тому треба використовувати такі прийоми, які краще ним сприймаються; б) знаряддя ритора не може суперечити етичним принципам; в) риторика має бути корисною, оскільки істина і справедливість сильніше за свої протилежності.

Література

1. Аристотель. Риторика [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.e-reading.biz/chapter.php/71986/16/Aristotel%27_-_Ritorika.html
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – 550 с.
3. Диалоги Платона. Горгий [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// psylib.org.ua/books/plato01/16gorgi.htm
4. Диалоги Платона. Пир [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// psylib.org.ua/books/plato01/20pir.htm
5. Диалоги Платона. Протагор [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// psylib.org.ua/books/plato01/15prota.htm
6. Диалоги Платона. Софист [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// psylib.org.ua/books/plato01/23sofis.htm
7. Диалоги Платона. Теэтет [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// psylib.org.ua/books/plato01/22teate.htm
8. Диалоги Платона. Федр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http:// sylib.org.ua/books/plato01/21fedr.htm
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. (Т. 4). Аристотель и поздняя классика. – М. : Искусство, 1975. – 776 с.
10. Миллер Т. А. Основные этапы изучения “Поэтики” Аристотеля // Аристотель и античная литература. – М. : Наука, 1978. – С. 5–106.

Отримано 30.01.2013

Summary

Vasyurina Alla. The art of rhetoric in the writings of Plato and Aristotle.

The article traces the evolution of attitudes of Greek thinkers from Plato to Aristotle to the place and purpose of rhetoric. Analysis of the main provisions of the rhetoric of prominent Greek philosophers opens new perspectives for rethinking and further study of classical theories.

Keywords: *rhetoric, speaker, thinking, judicial speech, beliefs, sophistry.*

УДК 21:14

Тетяна ГАВРИЛЮК

КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ XX СТОЛІТТЯ

Стаття присвячена аналізу основних положень протестантської антропології XX століття. Показано, що характерною рисою протестантської антропології цього періоду є спроба розкрити божественну сутність людини у її співвідношенні із світом даності. Заданий вектор уявлень про людину був відображенням загальної соціокультурної антропологічної кризи.

Ключові слова: *антропологія, протестантизм, Бог, трансценденція, христологія.*

Постановка проблеми. Характерною рисою протестантської теології XX століття є поворот до антропології, формування антропологічно орієнтованого богослов'я. Причиною тому слугують соціальні процеси та загальні тенденції філософської думки того часу. Відмежування релігії від держави, зведення релігії до особистої справи людини зумовлюють необхідність осмислення людини як істоти яка трансцендує до надприродного. Визначальним у осмисленні надприродного, Бога, як у філософії, так і у богослов'ї тепер є не космологія а екзистенція, людський досвід існування. В цьому ключі і сотеріологічна проблематика набуває індивідуалістичного забарвлення. Так, проблеми гріха, свободи волі та благодаті осмислюються в контексті буття окремої людини. Уже в XX столітті даний вектор розвитку протестантської теології підлягав критиці. Тому формування протестантської антропології здійснювалось у декількох напрямах. Дослідження основних тенденцій протестантської антропології XX століття є наразі актуальним, оскільки може надати новий напрямок пошуків виходу з антропологічної кризи сучасності.

Вчення про істинну сутність людини постає однією із актуальних проблем теологів та релігійних філософів XX століття. В роботах К. Барта, Р. Бультмана, Р. Нібура, Е. Бруннера, Ф. Гогартена, П. Тілліха, В. Панненберга та інших здійснюється спроба виведення характерних

© Тетяна Гаврилюк, 2013

рис божественної сутності людини через її співвідношення із світом даності. Протестантська антропологія знаходиться в колі наукових інтересів сучасних релігієзнавців А. Колодного, П. Яроцького, А. Чернія, М. Черенкова, В. Гараджі та інших.

Метою даної статті є виявлення спільних суттєвих рис в різних концепціях протестантської антропології XX століття.

Виклад основного матеріалу. Суперечливий перебіг подій XX століття породжував руйнацію усталених онтологічних, антропологічних та суспільних уявлень. Людина як цінність загубилась спочатку в умовах тотального знецінення життя в двох світових війнах, а потім і в стрімкому розвитку науково-технічного прогресу. Розгубленість людини перед суспільними процесами відображена в антропологічних пошуках протестантської теології. Як слушно зауважує український релігієзнавець М. Черенков, "вплив будь-якої доктрини або ідеї залежить від того, наскільки вона відповідає психології людей, яким ці ідеї адресовані. Ідея може стати активною силою історії лише в тому випадку, якщо вона відповідає настійним психологічним потребам певних соціальних груп" [7]. Базуючись на основних християнських засадах про людину як образ і подобу Божу, протестантські теологи водночас усвідомлювали необхідність виведення антропології за межі традиційного співвідношення "душі та тіла", адаптації уявлень про людину до наукових та соціокультурних запитів сучасності. Таким чином, християнська антропологія набула в протестантській теології нових суттєвих рис.

Одним із впливових напрямів протестантської думки XX століття є діалектична теологія. Вона справила визначальний вплив на розвиток як теологічної, так і філософської проблематики. Соціальні потрясіння початку минулого століття породжували думки про нерозв'язність та трагічність протиріч людського існування. На думку В. Гараджі, діалектична теологія "вбачала своє завдання в тому, щоб допомогти людям пережити розпад порядку, який до недавна здавався непорушним, крах моральних та духовних цінностей, встояти перед загрозою хаосу і морального занепаду" [4, с. 280]. В роботі "Послання до римлян" К. Барт піддає критиці ліберальну теологію та притаманну їй віру в людину, наділену вродженим стремлінням до добра та пошуку Бога. К. Барт у своїх антропологічних міркуваннях виходить не із релігійного досвіду людини, а з усвідомлення обмеженості людини. Така позиція зумовлена відповідним розумінням Бога. Бог, за К. Бартом, є "критичне заперечення" предметності (як принципово непредметна сутність), посейбічного (як принципово трансцендентне) та людини (як принципово надлюдське). Бог – це абсолютно непредметне джерело кризи будь-якої предметності, суддя, небуття світу. Відтак, за К. Бартом, криза західної цивілізації зумовлена необхідністю окреслення меж людського

мислення, пізнання та дії. Неможливо пізнати Бога, виходячи із людського досвіду. Лише, рухаючись від Бога, можливо пізнати людину. Антропологія К. Барта є христологія. Людина реалізує свою сутність участю в бутті Христа. Будь-яка спроба зрозуміти людину поза її причетністю до божественого, методами природничої антропології, призводить до порожньої рефлексії та дегуманізації людської сутності. Людині відкривається її сутність лише у зустрічі з Богом, в Одкровенні. К. Барт зауважує, що пізнати людину можливо лише в тому випадку, якщо ми будемо слухати, що нам про неї говорить Бог; ми повинні дивитися на Ісуса Христа, бо лише в Ньому людині відкривається Бог так, що одночасно відкривається і сутність людини.

Істинна сутність людини, згідно з вченням К. Барта, розкривається у "внутрішньому світлі", присутністю Христа в душі. Людина є людиною не через включеність в якийсь, нехай навіть Богом встановлений порядок свого земного життя. Ні, тут вона у владі сваволі, у світі хаосу і абсурду. Гуманізм людини може бути обґрунтований лише гуманізмом Бога. Лише у зустрічі з Богом, з "людяністю Бога" набуває людина свою людяність, а не у відносинах з іншими людьми, не в контексті історії, позбавленої сенсу. Історія позбавлена сенсу, як і будь-які інші досягнення людської цивілізації, у випадку, коли людина забуває про власні межі, коли вона забуває, що в історичній дійсності вона завжди знаходиться в тимчасовому і відносному, в межах якого людина має обмежені цінності та досягнення. І лише зустріч з Богом надає сенс людському буттю. К. Барт пише: "Перед судом Божим як будь-яка людська, так і будь-яка богословська справа не може мати ніякого виправдання, ніякої слави, ніякої надійності, може лише звернутися в прах і попіл перед Його лицем, – але оскільки Його гнів є вогонь Його любові, оскільки під contrarium Його суду над усім людським, а відтак, і над кожною богословською справою таїться, вершиться і рухається до свого одкровення Його милість, – саме цей Бог є також надія людської справи і слова, є обітниця, і разом з тим спонукальна сила" [1]. Бог розширює межі людини, наділяє сенсом усі її діяння.

Відтак, істинну природу людини неможливо зрозуміти через історію чи психологію, але лише можливо зрозуміти через христологію. На думку К. Барта, природнича чи філософська антропологія приречена винятково на опис фактів, істинна сутність людини пізнається за межами її природного та соціального буття, у зустрічі з Богом.

Теологія К. Барта була виявом соціального песимізму початку XX століття. В ній виражені не лише втрата людиною віри у стабільність та надійність соціального устрою, але і втрата людиною віри у власні духовні здібності.

В контексті діалектичної теології будує власну антропологію Р. Бультман. Істинне буття людини є даром Божим і може бути реалізоване лише посередництвом діяння Бога. Ключовим в його антропології виступає поняття "зустрічі". Істинне буття можливе для людини лише у зустрічі з Богом. Р. Бультман проводить розрізнення між істинним та неістинним існуванням. Посейбічні (неістинні) форми буття описуються в характерних для екзистенціалізму категоріях турботи та страху. Це є життя поза вірою. Воно позбавлене будь-якого сенсу. І лише у зустрічі з Богом, істинним буттям, людина діалектично знімається Богом, доторкається до надлюдського. Діянням Бога людське життя набуває сенсу, який недоступний для людини ні в сенсі цілепокладання, ні навіть в сенсі осягнення. На думку Р. Бультмана, сенс релігії полягає в тому, щоб вивести людину за її межі туди, де вона зустрічається з Богом і долучається до вищого та істинного буття. Віра в цьому випадку виступає не психологічним актом, а містичним залученням людини до трансцендентного Бога. Головною тезою антропології Р. Бультмана є твердження про те, що говорити про людину – означає говорити про Бога, говорити про Бога, означає говорити про людину. Теологія повинна будуватися на антропологічній основі. Р. Бультман пропонує шукати Бога в структурах людського існування методами екзистенціальної філософії. Бог не існує поза актом віри, а, відтак, поза людиною. Р. Бультман знімає актуальність питання про існування Бога та можливість доказів Його існування. Головним питанням є відповідальність людини за її вибір. Сутність людини – це не "даність", не онтологічна теорія; людина вільна обрати її сама. "Людина стає тим, ким вона є, – пише Р. Бультман, – завдяки своїм рішенням" [3, с. 264]. Людина формується своїми попередніми рішеннями, але вона вільна відмовитися від минулого і відкритися до майбутнього, до нового, есхатологічного "Я". "Неістинність" людського існування є аргументом на користь визнання "істинного" буття Бога.

В цьому контексті загострюється питання свободи волі. Р. Нібур розглядає проблему свободи волі через категорію "гріховності". Будь-який прояв активності та творчості людини є гріховним запереченням залежності людської екзистенції від Бога. Свідоцтвом тому є історія людської цивілізації. Тут очевидно виявляється зіткнення людського волюнтаризму та волі Бога. Р. Нібур вважає, що людина повна ілюзій щодо власного розуміння себе як творця історії. Через це неминучими є соціальна боротьба та катаклізми. "Безодня" між Богом та світом залишає людину наодинці із земними проблемами і покладає на неї всю повноту відповідальності за власний вибір. "На одному березі стоїмо ми всі зі своєю суєтою: держава і церкви, язичництво та християнство, а на другому Бог у Христі, Христос у Бозі" [5, с. 151] – пише Р. Нібур.

Але на відміну від К. Барта, Р. Нібур не заперечує корисності природничої та філософської антропології. На його погляд, ці науки дають корисний опис людини, яка відбулась, але глибинний рівень людської сутності пізнається лише теологією.

Іншим напрямом протестантської думки є антропологія Е. Бруннера, Ф. Гогартена. Ці теологи поклали початок богословській антропології як самостійної дисципліни зі своїм предметом в системі теології. Вони висувають концепцію персоналізму. Запозичуючи ідеї С. Керкегора, Е. Гусерля, М. Шелера та М. Хайдеггера вони поєднують християнське вчення про особистість як самостійну духовну сутність із вченням про "діалог" як спробу розкрити сутність людини виходячи із комунікації "Я" і "Ти", основою якої є, безумовно, діалог людини та Бога.

Базуючись на уявленні діалектичної теології про те, що релігія не є онтологічною даністю людині, а виникає в результаті зустрічі людини та Бога, Е. Бруннер водночас розвиває своє розуміння людини на основі природної теології. В роботі "Людина в протиріччі. Християнське вчення про істинну та дійсну людину" він описує людину як сутність, яку можливо зрозуміти лише в контексті віри, як "теологічну" сутність, "відповідне слову Божому буття". В природі людини, в її розумності, особистості та відповідальності закладені можливості природного пізнання Бога. Однак, основою пізнання є не природа, а етика – не те, що є, а те, що повинно бути. Наслідуючи неокантіанство, Е. Бруннер стверджує, що дійсність керується Логосом, а людський розум за своєю природою здатний сприймати встановлений ним порядок. Розум має здатність пізнавати світ в його зв'язках та впорядкованості. Спираючись на Канта та Когена, Е. Бруннер визнає здатність розуму визнавати свої межі. Людина є образом та подобою Бога в тому, що вона має розум. Бог виводить людину за її межі, трансцендуючи до божественного. Е. Бруннер розвиває специфічне уявлення про розрізнення формального та матеріального образу Божого в людині. При цьому пошкодження природи людини в гріхопадінні описується ним як втрата матеріального образу при збереженні формального. І це означає, що "навіть в ситуації гріхопадіння для людини не закривається можливість бути об'єктом божественного Одкровення" [2, с. 285]. Відповідно, відношення людини до Бога, розкривається Е. Бруннером як відношення розуму до віри. В концепції Е. Бруннера людина постає подвійною сутністю. Маючи тіло, вона пов'язана з природою, чуттєвістю та сприйняттям, простором та часом. Як дух, вона має розум, який здатний виводити людину за власні межі. Тут відбувається зустріч людини та Бога. Людина є образом та подобою Бога, оскільки має розум. Розум повинен звільнитись від усього, що заважає йому зустрітись з Богом.

Концепція Е. Бруннера підлягала критиці, оскільки в ній людина розглядається поза христологією. Так, Ф. Гогартен підкреслював, що людина не може бути зрозумілою поза історією, поза історичною місією Ісуса Христа. Істинною людиною є не людина-абстракція, а конкретна людина в її відношенні "Я-Ти". Людина розкривається в "Ти", в діалозі, як відношенні до ближнього. Гогартен наголошував на тому, що людину не можливо пізнати поза Богом, але і Бога не можливо пізнати поза людиною. В своїй правці "Людина між Богом та світом" він підкреслював, що для розуміння людини велике значення має створений нею світ.

В контексті кореляції теології та людської дійсності будує свою теологію П. Тілліх. За своєю суттю його онтологія антропологічна. Як і більшість представників філософії екзистенціалізму, він вважає, що буття людини є єдиний ключ до буття як такого. "Людина раптом виявила, – пише П. Тілліх, – що ключ до осягнення найглибших рівнів реальності – в ній самій і що тільки її власне буття дає їй можливість осягнути буття взагалі" [6, с. 165]. Людина має унікальну здатність до онтологічної рефлексії. В її природі закладене глибоке переживання власної конечності, що проявляється, за виразом П. Тілліха, в онтологічній тривозі. Причиною тому є те, що людина не просто наділена буттям, але це буття надане людині як вимога. Людина несе повну відповідальність за здійснення свого буття. Буття людини не є завершеним. Кожним дієвим актом людина актуалізує те, що закладене в неї потенційно. Кожним актом морального самоствердження вона рухається в бік розкриття своєї сутності. Але кожним актом, який суперечить моральній нормі, людина вступає в протиріччя із власною природою і потрапляє в ситуацію відчуження від істинного свого буття. Відчуження для П. Тілліха не просто те, що відокремлює людину від Бога. Звертаючись до К. Маркса він використовує поняття відчуження для опису людської ситуації у світі. Гріх вказує на ситуацію, коли людина живе у відчуженні від автентичного, справді людського життя, від реалізації своєї головної "турботи", свого істинного призначення. А істинна сутність людини, за П. Тілліхом, полягає в тому, що людина повинна вийти за межі кінечності власного буття і бути причетною до Божественної безкінечності. "Лише ті, хто пережив шок від усвідомлення власної тлінності, зазнав тривоги від усвідомлення власної кінечності та відчув загрозу небуття, лише вони і зможуть зрозуміти, що означає Бог" [6, с. 65]. Здійснюючи трансцендування і себе, і світу, людина отримує можливість вийти за межі багатоманітної тривоги небуття. Але навіть у сфері релігії людина не завжди здатна здобути справжнє онтологічне самоствердження. П. Тілліх говорить про віру, в якій Бог відповідає на запит людини. Бути прийнятим Богом, отримати Його прощення та виправдання – це єдине джерело мужності бути, воно

приймає в себе будь-які тривоги, оскільки повна можливість самоствердження можлива тільки в силі Самого-Буття. Мужність бути є виразом віри і лише в такий спосіб можливо почути відповідь Бога. Бог приходить в життя людини незбагненним і парадоксальним чином. Парадокс, в даному випадку, не означає логічне протиріччя, а характеризує те, що протистоїть буденній, повсякденній, зовнішній думці про Бога. Парадокс – це нова реальність, а не логічна помилка. Це Нове Буття, яке з'являється в умовах "пропащого" (відчуженого) існування. Нове буття знаходить свій вираз в Ісусі Христі. Логос став плоттю. Таким чином, божественне самовиявлення здійснюється в історичній екзистенції в такий спосіб, що Бог приймає участь в тому, що відчужене від Нього і не сприйняло Його. В основі парадокса є трансформація реальності, яка не пов'язана з повсякденним досвідом людини і не підвладна раціональному осмисленню. Таким чином, П. Тілліх прагне довести, що ситуація трагічної відчуженості людини онтологічна за своєю суттю. Людина навіть в ситуації відчуження від своєї справжньої сутності, у своїй конечності як онтологічній основі зради самій собі, має здатність вийти за межі, здатність трансцендування до основи буття – Бога. Ісус Христос є єдина справжня людина, образ людського існування, який знайшов свою сутність, подолавши відчуження.

Новий напрям антропологічних пошуків в протестантській теології здійснюється в умовах соціальної та економічної стабілізації 60–70 років. Людина набуває тепер нових якісних рис. Такі теологи як Д. Бонхоффер, Х. Кокс, В. Гамільтон, Г. Браун здійснюють спробу подолання традиції теології кризи. Вони справедливо зауважують, що причиною екзистенційної кризи є не онтологічна розгубленість, а руйнація усталених форм буття. Новою антропологічною парадигмою виступає людина сповнена надії та віри. Акцент зміщується із структур людського існування на "дії", спрямовані на майбутнє, яке сповнене свободи Бога.

Німецький теолог Вольфхарт Панненберг розробляє власну антропологію як протиставлення діалектичному богослов'ю. На відміну від К. Барта та інших представників цього напряму, В. Панненберг не протиставляє релігійну віру, Божественне Одкровення, з одного боку та культуру, науку, з іншого у процесі пізнання істини. Він піддає критиці діалектичну теологію через те, що вона нехтує місцем і роллю Одкровення в історії та культурі. Людина повною мірою розкривається саме в історії та культурі, і богослов'я повинне будувати на цьому антропологію. В праці "Антропологія в богословській перспективі" він чітко окреслює власну позицію. На думку В. Панненберга, релігія виводиться із таких даностей, які помилково вважаються фундаментальними. У своїй історії вони є незалежні від релігії і, таким чином, релігійні

положення постають як вираз суб'єктивних потреб, які є предметом психології чи соціології. Відтак, релігія втрачає свою значимість в якості фундаментального і конститутивного антропологічного феномена.

В. Панненберг ставить собі за мету дослідження можливості обґрунтування антропологічних коренів релігії. "У питанні про природу людини – пише він, – поставленому в секулярній культурі Нового часу, жодна сторона людського буття не перебувала в такій зневазі, як релігія. У сучасній свідомості релігія з усе зростаючою визначеністю постає як якась вторинна потреба, що не відноситься до конститутивних рис сутності людини" [8]. На його думку, релігійний вимір людського буття приречений на відокремлення та втрату своєї антропологічної значущості у випадку, якщо буття людини онтологічно не пов'язане з релігією. Ця обставина не враховується науками про людину. Відповідно, це складає суттєву проблему, оскільки без усвідомлення конститутивного і невід'ємного значення релігійного виміру для антропології християнське вчення про природу людини "повисає у повітрі" і нездатне відстоювати свою істинність. Основа антропології В. Панненберга полягає в ідеї "відкритості людини світові" як її звернення до Бога. Це єдина і головна умова можливості людського способу буття.

На думку В. Панненберга, об'єктивне положення людини в світі слід обґрунтовувати не біологічно, а теологічно. "Відкритість" є суттєвою рисою людини, яка відрізняє її від тварин. Він акцентує увагу на тому, що "відкритість" не слід розуміти лише в контексті культуротворчості. Безкінечність культурного прогресу вказує на те, що людина щоразу виходить за межі досягнутого. Метою цього руху може бути лише щось безкінечне, тобто Бог. Таким чином, "відкритість людини світу припускає її співвіднесеність з Богом". В. Панненберг доходить висновку, що як в біологічній, так і теологічній антропології сутність людини визначається через інстанцію, яка не ідентична людині. В біологічній антропології дійсність людини визначається через відчуження від природи, в теологічній через відчуження від Бога. Відтак, суттєві положення біологічної, філософської антропології можуть бути перетворені в теологічні.

В. Панненберг наголошує, що потрібно відмовитися від того, щоб зрозуміти людину, виходячи тільки з людини, потрібно побачити, що по самій своїй суті людина є істотою, відкритою світові й тому, що над світом. Потрібно відкрити двері трансцендентному і спрямованість людини до трансценденції зрозуміти як її характерну визначальну рису. Тільки Бог здатний привести в гармонію внутрішнє "Я" людини з її співвіднесеністю зі світом. Нарешті, відкритість людини означає непередбачуваність її майбутнього. Сенс історії як здійснення сутності людини – єдність історії і те, що вона володіє майбутнім, – гарантом

всього цього є тільки Ісус Христос. Відкритість людини світу, якщо її інтерпретувати як замкненість її в світі, здатна призвести лише до трагічних наслідків. В антропології В. Панненберг знову приходить до висновку про необхідність усвідомлення людиною меж своїх можливостей.

Висновки. Проведений аналіз основних напрямів протестантської антропології XX століття показує, що в минулому столітті загострюється проблема співвідношення релігійного та соціокультурного. В умовах поглибленої секуляризації, глобалізації, науково-технічного прогресу збільшується розбіжність між релігійними та світськими онтологічними, антропологічними та аксіологічними уявленнями. Протестантські теологи акцентують увагу на відносній цінності людської історії та культури в антропологічній перспективі. Таким чином, протестантська антропологія XX століття виявила неспроможність об'єднання релігійного та соціокультурного, що і відображено в основних працях протестантських теологів минулого століття.

Література

1. Барт К. Введение в евангелическую теологию / К. Барт [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://litrus.net/book/read/858?p=1
2. Бруннер Э. Природа и благодать: к разговору с Карлом Бартом / Э. Бруннер // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века. – М., 2009. – С. 276–316.
3. Бультман Р. Вера и понимание / Р. Бультман / пер. с нем. – М. : РОССПЭН, 2001. – С. 264.
4. Гараджа В. И. Протестантская концепция человека / В. И. Гараджа // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – С. 279–293.
5. Нибур Р. Христос и общество / Р. Нибур. – Новоссибирск : Посох, 1999. – 254 с.
6. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. – Т. 1–2. – М.; СПб. : Университетская книга, 2000. – 463 с.
7. Черенков М. М. Формирование протестантской антропологии социально-психологический контекст / М. М. Черенков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http: // antireligion.org.ua/articles/271- Formirovanie_protestantskoy_ antropologii_sotsialnopsihologicheskiy_kontekst.html
8. Pannenberg V. Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie / V. Pannenberg. – Göttingen, 1983. – 540 s.

Отримано 30.01.2013

Summary

Gavryliuk Tetiana. The concept of man in the twentieth century Protestantism.

The article analyzes the major provisions of the Protestant anthropology of the twentieth century. It is shown that the characteristic feature of Protestant anthropology of this period is an attempt to reveal the divine nature of man in its relationship with the world of fact. The specified vector of representations about the man was a reflection of the general socio-cultural anthropological crisis.

Keywords: *Anthropology, Protestantism, God, transcendence, Christology.*

УДК 93(477)

Алла ЗЯКУН

ПРИВАТНА ДОБРОЧИННІСЬ В ОСВІТЯНСЬКІЙ ГАЛУЗІ УКРАЇНИ: МИНУЛЕ ТА СЬОГОДЕННЯ

Розглядається приватна ініціатива та доброчинна діяльність як важливе джерело недержавної підтримки освітньо-культурного розвитку суспільства. Актуалізується значення доброчинної діяльності в минулому та в сучасному розумінні. Робляться висновки про необхідність підтримки вітчизняної освіти альтернативними механізмами фінансування.

Ключові слова: *доброчинність, освітянська благодійність, закон про благодійність, благодійний імідж, приватна ініціатива.*

Постановка проблеми. Здавна на українських землях формувалася своєрідна культура соціальної підтримки у вигляді доброчинної діяльності. В українській мові ряд слів-синонімів – доброчинність, добродійництво, добродіяння, благодіяння мають однакове тлумачення: “надавати допомогу, сприяти комусь у чомусь”. Вдумуючись в значення цих слів мимоволі робиш висновок, що саме доброта є чи не найважливішою національною рисою українців. Але мало хто з громадян України знає про існування календарного свята – Дня благодійності, яке відзначається щорічно другої неділі грудня починаючи з 2007 року [19]. Ті ідейно-політичні, морально-ціннісні та соціально-економічні зміни, що відбулися в Україні за останні двадцять років повернули з небуття явище доброчинності і водночас породили ряд проблем викладені в даній статті.

Аналіз актуальних досліджень. Тема доброчинності останнім часом є досить популярною серед українських науковців. Історіографічний доробок останніх десятиліть піднімає великий пласт питань пов’язаних з благодійністю. Перш за все це вивчення історії вітчизняної благодійності в працях Ю. Гузенко. О. Доніка, А. Нарадько, С. Поляруш, І. Суровцевої [3; 4–5; 14–15; 18] та благодійних практик в освітянській галузі окремих меценаторів і громадських доброчинних об’єднань в дослідженнях Н. Сейко та О. Друганової [17; 6]. Таким чином, розкриття різних аспектів благодійності в сучасній літературі вказує на те, що змінився образ сприйняття доброчинної діяльності як “…позитивного фактора процесу модернізації суспільства” [4, с. 4].

Мета статті розглянути феномен доброчинності як альтернативний механізм фінансування освітянської сфери.

© Алла Зякун, 2013

Виклад основного матеріалу. Розглядаючи дану тему, слід зазначити, що витоки добродійності в Україні слід шукати в способі життя та в ментальності стародавніх слов'ян. Природа, клімат та християнське вчення про любов до ближнього і спасіння душі, завдяки милостині, сприяли розвитку милосердя, любові та доброти серед українців. Здавна людей, які безкорисливо надавали допомогу іншим, називали добродійниками або доброчинцями, а сама дія, якою створювалися ці блага, називалася благодійною.

Традиції доброчинної діяльності в освітянській галузі починають формуватися з часів Київської Русі. Вже у X ст. князь Володимир Великий заснував традицію навчання дітей із різних соціальних прошарків. Його починання продовжив син Ярослав Мудрий, який на свої кошти відкрив сирітське училище на 300 юнаків, що стало першим справжнім навчальним закладом на Русі. Але найбільшого благодійного розквіту Україна досягла в XVI–XVII ст., коли великого поширення в суспільному житті набули православні братства, створені у Львові, Острозі, Києві, Галичі, Кременці, Луцьку, Вінниці. Вони відкривали школи, лікарні, бібліотеки, друкарні. Пріоритет першості мало найстаріше Львівське братство. Школа Львівського братства стала першою братською школою підвищеного типу в Україні. Пізніше подібні школи відкривалися в інших містах.

В XVI–XVII ст. на кошти благодійників формується ще два освітянських центри – Острозька та Києво-Могилянська академія. Засновниками цих закладів були дві жінки – Галшка Острозька та Галшка Гулевичівна, а опікувалася ними православна церква.

Острозька академія була відкрита в 1576 р. Її історія тісно пов'язана з Василем-Костянтином Острозьким, який був дядьком Галшки Острозької. Не мавши власних дітей, всі свої права на маєтності княжна передала своєму дядькові та його синам на розбудову Острозької академії. Острозька слов'яно-греко-латинська академія стала фактично першою у Східній Європі українською школою вищого рівня. Сьогодні це Національний університет "Острозька академія", який також жартівливо називають "Український Оксфорд". Інша Галшка Гулевичівна в 1615 р. на власних землях та на свої кошти заснувала Київський Братський монастир і Братську школу, що стала попередницею Києво-Могилянської академії. Сьогодні, згадуючи засновницю, в Національному університеті "Києво-Могилянська академія" кращі студенти нагороджуються стипендією імені Галшки Гулевичівни.

Серед меценатів освітянської ниви необхідно згадати київського митрополита Петра Могилу. У 1631 році ним була відкрита Лаврська школа, яка після злиття з Братською у 1632 р. реформувалася у колегію

за типом вищих західноєвропейських шкіл. Могила став проректором об'єднаної колегії. Її створення він вважав найбільшим досягненням свого життя. Ставши матеріальним покровителем об'єднаної колегії, його турбувало моральне здоров'я студентства те як воно засвоює науки. Тому митрополит закликав наставників слідкувати, "щоб студенти йшли спати і вставали у певний час, спали не більше семи годин, перш ніж заснути звітували перед собою у результатах прожитого дня" [20, с. 165]. Помираючи, Могила заповідав колегії все своє майно, кошти і цінності – бібліотеку, будинки, дворові місця на Подолі, половину худоби та інвентаря зі свого хутору Непологи, село Поздняківку, більше 80 тис. злотих, срібний посуд, свою одежу митрополита і митру, прикрашену сімейними дорогоцінними каменями, хрест і навіть тканини – на одяг студентам і просив берегти колегію як єдину заставу його земного життя [20, с. 63].

Окрім уже названих благодійників академію підтримували гетьмани, митрополити, багаті козаки, православна шляхта, монастирі. Всі пожертви записувались на Братський монастир, який утримував Академію і тому називався Училищним.

Окремо слід згадати діяльність на цій ниві українських гетьманів. Богдан Хмельницький у вирі воєнних та політичних подій окремими універсалами від 1651 і 1656 рр. здійснював матеріальну підтримку Києво-Могилянської колегії. Іван Мазепа на власні кошти розбудовував у Києві, Чернігові, Переяславі та інших містах і селах ряд величних церков і монастирів, які на той час були осередками просвіти, фундував школи, бурси, шпиталі. З його ім'ям пов'язані важливі події в історії Києво-Могилянської академії, зокрема, її правового становища. У 1701 р. під тиском Мазепи Петро І надав колегії офіційний статус академії, що зробило її першим офіційно визнаним вищим навчальним закладом в Україні. У 1693 р. гетьман на власні кошти розбудував братську церкву Богоявлення, протягом 1703–1704 рр. його зусиллями з'являється новий навчальний корпус академії, відомий як Мазепинський. Турбувався Мазепа і про малозабезпечених студентів, відомо, що понад 20 років, протягом свого гетьманства, він щорічно давав на їх утримання 1 000 злотих.

Для іншого гетьмана Кирила Розумовського освіта, наука і культура були визначальними в розвитку держави. Прагнучи модернізувати освітню систему в Гетьманщині, Розумовський здійснив спробу запровадження загального початкового навчання для дітей усіх суспільних станів, ухваливши проект, розроблений лубенським полковником І. Кулябкою [11, с. 167]. Особливе прагнення українців до освіти, брак

української професури та тривалий досвід здобуття знань в європейських університетах підштовхнули гетьмана до ідеї заснування Малоросійського університету, який би утримувався за рахунок фондів добровільних внесків. За задумом гетьмана мав вирости цілий університетський комплекс з гуртожитками, бібліотекою, друкарнями, церквою, ботанічним садом, лікарнею та анатомічним музеєм. Однак національний характер університету виражався лише в його призначенні – "гарантувати поповнення… Докторів, Магістів і Професорів з числа малоросійських людей" [1, с. 545–547], а не у вивченні рідної української мови. Гетьман прагнув реформувати й спеціальну освіту, зокрема, музичну. Великий шанувальник музичного мистецтва він планував готувати військових музикантів для усіх полків на основі "капелії інструментальної" [2, с.19]. До останніх днів К. Розумовський залишався послідовним прихильником освіти спорудивши, на честь матері, школу в рідних Лемешах та сусідньому селі – Чемерах, де він з братом здобував початкові знання [12, с. 129]. Нащадки Розумовських і по сьогодні продовжують традиції доброчинності та меценатства, широко не афішуючи свої дії [13, с. 6].

Творчі плани української козацької еліти підтримував та продовжив останній кошовий отаман Петро Калнишевський. В останнє десятиліття існування Запорозької Січі тут було 3 спеціальних і 16 загальноосвітніх парафіяльних шкіл при церквах у центрах паланок, слободах і селах. На Січі тоді функціонувала школа, яка готувала паланкових старшин, писарів військових канцелярій. Засновано було також школу музики та співу, в якій навчали багатоголосного співу, готували читців і співаків для церкви. П. Калнишевський надавав допомогу шпиталю для старих і хворих козаків при Межигірському монастирі [21, с. 16].

У XIX – на початку XX ст. добродійництво набуло поширення серед шанованих та знаних українців. Так письменник Михайло Старицький, продав власний маєток на Поділлі, і кошти вклав на становлення професійного українського театру, створивши театральну трупу (М. Кропивницький, М. Садовський, П. Саксаганський, М. Заньковецька) він зазнав матеріальних збитків, бо платив акторам ставки, яких не мали на той час навіть актори російських імператорських театрів.

Інший приклад, Микола Лисенко за кошти, зібрані громадськістю до ювілею композитора, для поправки його здоров'я, відкрив у Києві музично-драматичну школу. А у Глухові за ініціативи подружжя Лисенків були збудовані чоловіча та жіноча гімназія, Федорівське міське училище, ремісниче училище, учительський інститут та притулок для дітей-сиріт.

При всіх цукрозаводах Терещенків, що знаходилися в різних регіонах України, на початку XX ст. постійно працювали початкові народні училища для дітей службовців і робітників, не враховуючи тих багатьох сільських шкіл, які регулярно отримували від господарів матеріальну підтримку для своєї діяльності. Крім того, Федір Артемович заснував у 1891 р. міське трикласне училище в Глухові, а Микола Артемович та його син Олександр на початку XX ст. облаштували на власний кошт (425 тис. крб.) зразкове міське училище в Києві (Інститут театрального мистецтва ім. І. Карпенка-Карого). Члени родини Терещенків також зробили свій внесок у справу поширення освіти серед незаможного дорослого населення – пожертвували понад 50 тис. крб. на будівництво Троїцького народного будинку Товариства грамотності та Народної аудиторії Товариства сприяння початковій освіті в Києві [5, с. 10].

Завдяки фінансовим та організаційним зусиллям М. А. Терещенка в Глухові було засновано чоловічу (1889 р.) і жіночу (1894 р.) гімназії, учительський інститут (1874 р.). У Києві чоловіки з родини Терещенків виконували обов'язки почесних попечителів навчальних закладів: Микола Артемович – 1-ї, Федір Артемович – 2-ї, Олександр Миколайович – 1-ї та 3-ї чоловічих гімназій, Іван Миколайович – реального училища. На кошти М. А. Терещенка (100 тис. крб.) у 1886 р. було побудовано 5-ту чоловічу гімназію. Відчутну фінансову підтримку від нього отримали також 4-а чоловіча та Подільська жіноча гімназії. Крім цього, доброчинці матеріально підтримували товариства допомоги нужденним учням при цих та інших навчальних закладах, засновували для них стипендії [5, с. 11].

Зростання промисловості в другій половині XIX ст. спричинило створення професійно-технічних і комерційних училищ. Зокрема, М. А. Терещенко в 1900 р. побудував й облаштував у Глухові ремісниче училище, став головним фундатором (330 тис. крб.) навчальних закладів Київського товариства початкової комерційної освіти – чоловічої й жіночої торговельних шкіл. Переважно на кошти Івана Миколайовича Терещенка в Києві впродовж 1876–1901 рр. існувала рисувальна школа М. І. Мурашка. Представники родини в дусі християнської любові одні з перших і найбільше пожертвували 165 тис. крб. на заснування Київського політехнічного інституту, були фундаторами доброчинних об'єднань допомоги незаможному студентству [5, с. 12].

Якщо порахувати, то цукрозаводчики Терещенки стали засновниками близько двох десятків і покровителями до півсотні навчальних закладів в Україні, насамперед у Глухові та Києві. До навчальних столичних закладів, що вже згадувалися можна додати: чоловічу гімназію на Печерську (нині Український транспортний університет), жіночу

торгівельну школу (Інститут удосконалення вчителів), бактеріологічний інститут (Інститут епідеміології та інфекційних захворювань ім. Л. Громашеського), фінансовано Педагогічний музей (Будинок вчителів), жіночу гімназію на Подолі, училище для сліпих, церковно – парафіяльну школу, комерційне й реальне училище та консерваторію [5, с. 12].

Інша визначна родина – Харитоненків зробила великий внесок в соціально-культурну благодійність виділивши 90 тисяч на дитячий притулок у Сумах та 100 тисяч для будівництва гуртожитку Харківського університету. Як відзнаку за цей жест доброї волі уряд заснував двадцять іменних харитоненківських стипендій при цьому закладі по 300 крб. кожна. На свої кошти Іван Герасимович звів приміщення окружного суду, будував лікарні, будинки для службовців Павловського заводу і гуртожитки для робітників. Саме він почав клопотання перед Олександром III про відкриття у Сумах кадетського корпусу, але тоді йому було відмовлено, оскільки уряд вважав недоцільним заснування такого закладу в повітовому місті з 20-тисячним населенням. Та Іван Герасимович не відмовився від свого задуму, у своєму заповіті він виділив земельну ділянку і півмільйоний капітал для цієї мети. Його волю реалізував син Павло Іванович Харитоненко спорудивши корпус вартістю 4 млн. крб., з яких 1,5 мільйони вніс П. І. Харитоненко, а решту – держава. На ці кошти була створена чудова навчально-матеріальна база: класи, кабінети, житлові приміщення для кадетів та посадових осіб, власна домова Івано-Богословська церква [10].

Особливо дбайливо ставилася родина Харитоненків до потреб професійної освіти. Зокрема, у статуті Сумського купецького товариства було введено статтю згідно з якою 5 % чистого прибутку від ділових операцій щорічно відраховувалося у фонд майбутнього комерційного училища в Сумах, яке у 1913 р. й було відкрито. Загалом ця родина благодійників серйозно й різнобічно опікувалася питаннями освіти. Так, Павло Іванович у різний час був почесним попечителем Сумського міського парафіяльного училища, Троїцької парафіяльної школи, Сумського реального училища, Владикавказького графа Лорис-Мелікова ремісничого училища, завдяки чому заклади мали добре матеріальне забезпечення. До всього, П. І. Харитоненко був церковним старостою при Свято-Духівській церкві Олександрівської сумської гімназії та при Олександро-Неській церкві Сумського реального училища, а також почесним членом Харківського попечительства дитячих притулків, головою сумського відділення Харківського товариства грамотності, директором Московського музичного товариства, почесним членом імператорської Академії мистецтв. Його коштом 20 студентів отримали освіту в Московській консерваторії, навчалися обдаровані земляки у київських, харківських, московських університетах і навіть

у закордонних закладах (зокрема, всесвітньо відомий співак Іван Стешенко) [10].

Жінки родини Харитоненків не відставали від своїх чоловіків. Так дружина Івана Герасимовича Наталя Максимівна відкрила у Сумах дитячий притулок для сиріт та дівчат із багатодітних сімей, який пізніше почав називатися Наталіївським. Вона повністю утримувала заклад, де виховувалося 50–60 дівчат. За соціальним станом вихованки походили переважно із селян та міщан, хоча були і з почесних громадян міста, дворян, військових, духовенства. У притулку діти отримували релігійно-моральне виховання та освіту в обсязі двокласних народних училищ, а також навчалися рукоділлю та домашньому господарству. По досягненню 16–17 років вихованки випускалися із закладу підготованими до служби в багатих родинах у якості гувернанток, економок, покоївок або ж вступали до майстерень модисток, кравчинь. У 1904 р. Після смерті Н. Харитоненко у 1904 р. попечителькою закладу стала дружина Павла Івановича – Віра Андріївна. Бажаючи дати своїм вихованкам можливість ефективнішого застосування своїх здібностей та розширити сферу їх діяльності вона домоглася перетворення притулку на приватну жіночу вчительську семінарію. У 1912 р. відбувся перший випуск вихованок. По закінченню навчання дівчатам видавалася чимала грошова допомога, скринька з посагом; нерідко їм підбиралася пара із службовців Харитоненка. Щож до дитячого притулку то він діючи при школі неодноразово був учасником і переможцем всеросійських і міжнародних виставок, зокрема, у 1893 р. в Чикаго він отримав золоту медаль [10].

Приватна добродійна ініціатива в кінці XIX – на початку XX століття, як бачимо, з невеликого екскурсу, набула масового характеру. Особливість її полягала в тому, що ініціатива в цій діяльності перейшла від небагатьох аристократичних родин до більш широкої маси купців, фабрикантів та дрібних поміщиків. Тому слід згадати ще одну родину українських промисловців Алчевських. Усвідомлюючи важливість освіти для реалізації інтелектуального й творчого потенціалу народу Олексій Кирилович Алчевський та його дружина Христина займаючись просвітницькою діяльністю, очолюючи гурток харківської “Громади”, справами доводили свою відданість Україні. При підтримці чоловіка Христина Алчевська відкрила в Харкові першу недільну школу, де навчала дітей українською мовою, я з часом стала чільним представником української педагогічної науки та віце-президентом Міжнародної Ліги освіти. У своєму маєтку Алчевські установили перший пам’ятник Т. Шевченку, біля якого влаштовували шевченківські свята, українські вечірки. В селі Олексіївка на Донбасі, де знаходився дачний будинок Алчевських для дітей місцевих робітників і селян во-

ни збудували добротне приміщення з вивіскою “Народна школа”, де навчання, попри всі заборони, проводилося українською мовою за це Христину Алчевську навіть притягали до суду. В цю школу подружжя запрошувало найкращих українських вчителів.

Отже, бути багатим та успішним, і жити тільки собі на втіху в минулі століття вважалося аморальним. Державні нагороди надавалися в той час більше не за величину капіталу, а за підтримку морально-релігійних та культурно-освітніх цінностей, як прояв високих гуманістичних ідеалів на особистісному та суспільному рівні. Україна має багаті історичні традиції у сфері приватної освітянської доброчинності, але на жаль це було в минулому. Втрачений за радянські часи багатовіковий “стиль” благодійництва поволі формується заново.

Зараз в Україні історія доброчинної діяльності викликає особливий інтерес, але відновити саму доброчинність, особливо освітню, як показує життя не так вже й просто. У світовому рейтингу благодійності, який другий рік поспіль проводить британська благодійна організація Charities Aid Foundation, у 2011 році Україна посідала 105-те місце серед 153 країн світу [9]. Це яскраво демонструє, що реально допомагати віддаючи кошти на доброчинність є не тільки не популярно, а й ще невигідно в Україні. Ті закони, що здійснюють нормативно-правове регулювання благодійної діяльності саме її і стримують. Однак ситуація може змінитися з новим законом “Про благодійну діяльність та благодійні організації” [7], який депутати ухвалили 5 липня 2012 року, а 3 лютого 2013 року він набрав чинності. Цей закон визначає загальні засади благодійної діяльності в Україні, забезпечує правове регулювання відносин у суспільстві, спрямованих на розвиток благодійної діяльності [8].

За словами президента асоціації благодійників України Олександра Максимчука, цього закону вони досить довго чекали, адже він суттєво прогресивніший за чинний закон. Тепер скасовано реєстрацію благодійної організації за територіальною ознакою, і доброчинці з будь-якого міста чи села зможуть допомагати нужденним по всій країні. Також запроваджується заборона для чиновників виступати засновниками благодійних організацій [9].

Новий закон все чітко структурує і запроваджує нові поняття та види благодійних організацій. Він має зробити діяльність благодійників абсолютно прозорою. Адже в ньому вказується, що інформація про структуру, розмір доходів і витрат, а також використання активів благодійної діяльності не може бути комерційною таємницею і повинна бути доступною. Але документ так і не змінює систему оподаткування благодійних внесків, за словами Максимчука “цей закон не кореспондується з законом про оподаткування громадян, які хотіли б списати частину своїх податків на благодійність” [9].

В новому законі серед напрямків здійснення благодійної діяльності освіта займає перше місце, але чи пожвавиться доброчинність в ній, якщо благодіяння сучасною українською елітою в більшості розглядається як вдале вкладення коштів або рекламний хід для формування позитивного іміджу. Швидких девідентів з цього "бізнесу" не отримаєш, а на безкорисливе добро очікувати можна довго. Тому залишаються відкритими питання: чого ж таки не вистачає нашій освіті та науці? Хто допоможе, щоб не закривалися дошкільні та середні навчальні заклади України? Як допомогти вищим навчальним закладам, щоб відкривалися дослідницькі центри та не відбувалося скорочення штатів науково-викладацьких кадрів? Ці проблеми залишаються відкритими і знайти відповідь на них можна використавши досвід зарубіжних країн, де велику увагу приділяють моральному заохоченню благодійників. Наприклад, в Оттаві (Канада) у дворі однієї з шкіл можна побачити три гранітні колони. На першій з них викарбовано назву фірми, що пожертвувала школі близько 1 млн. доларів. На другій – назви організацій, що виділили десятки тисяч доларів, а на третій висічені прізвища приватних доброчинців, де вказані суми внесків навіть в розмірі $ 5 [16].

Висновки. Здавна на українських землях була сформована своєрідна культура благодійності в християнському дусі, коли еліта та підприємці мали за честь допомагати хворим та нужденним, підтримувати різноманітні освітні та культурні проекти. Віддаючи кошти на "добро" людям вони зберегли про себе пам'ять, бо вічне лише те, що ми залишаємо пособі. Сьогодні у світі і Європі прагнення до філантропії й демонстративної відмови від матеріальних цінностей можна назвати трендом сучасних мільярдерів. Великі корпорації і заможні люди створюють благодійні фонди чи просто направляють значні кошти на благодійні освітні цілі. Однак в Україні це мабуть буде трендом майбутнього бо доброчинність це перш за все мораль, а потім практика.

Література

1. Володарі гетьманської булави : історичні портрети / автор передмови В. А. Смолій. – К. : Варта, 1994. – 958с.
2. Горенко Л. Гетьмани та козацька старшина як культурно-освітні діячі другої половини XVII – XVIII ст. в Україні / Л. Горенко // Народна творчість та етнографія – 2003 – № 2–3. – С. 16–26.
3. Гузенко Ю. І. Становлення і діяльність громадських благодійних об'єднань на Півдні України в другій половині XIX – на початку XX ст. (на матеріалах Херсонської губернії) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Ю. І. Гузенко; НАН України, Інститут історії України. – К., 2004. – 240 арк.
4. Донік О. М. Благодійність в Україні (XIX – початок XX ст.) / О. М. Донік // Український історичний журнал. – 2005. – №4. – С. 159 –177.

5. Донік О. М. Доброчинна та культурно-освітня діяльність родини Терещенків в Україні (друга половина XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. … канд. іст. наук : 07.00.01 / О. М. Донік; Київ. Нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2001. – 18с.
6. Друганова О. М. Приватна ініціатива в освіті України (історико-педагогічний аспект): монографія / О. М. Друганова ; Харківський національний педагогічний ун-т ім. Г. С. Сковороди. – Х. : Диво, 2008. – 556 с.
7. Закон України "Про благодійну діяльність та благодійні організації" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5073-17
8. Координаційна рада з питань розвитку громадянського суспільства при Президентові України / "Президент України доручив Уряду вдосконалити законодавче регулювання благодійної діяльності" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://civil-rada.in.ua/?p=1274
9. Координаційна рада з питань розвитку громадянського суспільства при Президентові України / "Благодійністю в Україні стане займатися простіше?" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://civil-rada.in.ua/?p=1016
10. Корж Л. Династії некоронованих королів України в долі української освіти / Сумський історичний портал [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://history.sumynews.com/xix/1840–1900-ukrajinske-natsionalne-vidrodzhennya-na-zemlyakh-sumshchini/item/11-dynastii-nekoronovanykh-koroliv-ukrainy-v-doli-ukrainskoi-osvity.html
11. Корж–Усенко Л. В., Мартиненко Д. В. Духовні домінанти родини Розумовських: аспект доброчинності і меценатства // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи : зб. наук. праць Уманського державного педагогічного університету ім. П. Тичини. – Умань : ПП Жовтий О.О., 2010. – Вип. 32. – 2010. – 250 с.
12. Лазечко П., Лазечко Л. Меценати української культури / П. Лазечко, Л. Лазечко // Дзвін. – 2003. – № 2. – С. 116–130.
13. Макаревич М. Розумовські з Відня / М. Макаревич // Дзеркало тижня. – 2001. – №14 (338). – 7–13 квітня. – С. 6.
14. Нарадько А. В. Благодійність у розвитку освіти в Україні (друга половина XIX – початок XX століть) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / А. В. Нарадько; Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2002. – 20 с.
15. Поляруш С. І. Становлення і діяльність органів державної опіки та громадської благодійності на Лівобережній Україні (1775–1918 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / С. І. Поляруш; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1996. – 17 с.
16. Роль благодійництва у відродженні вітчизняної історико-культурної спадщини / ASD-inform Украина: новости политики – политика в Украине [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://sd.net.ua/2010/02/19/blagodjjnictvo_ta_storikokulturna_spadshhina.html
17. Сейко Н. А. Доброчинність у сфері освіти України (XIX – початок XX століття) : автореф. дис. ... д-ра пед. наук : 13.00.05 / Н. А. Сейко; Луганський національний ун-т ім. Т. Шевченка. – Луганськ, 2009. – 44 с.
18. Суровцева Р. Ф. Теорія і практика розвитку педагогічних інновацій у другій половині XX – на початку XXI століть : монографія / Р. Ф. Суровцева ; Краматорський економіко-гуманітарний ін-т. – Краматорськ : [б. в.], 2007. – 720 с.
19. Указ Президента України "Про день благодійництва" № 1220/2007 від 13 грудня 2007 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1220/2007

20. Хижняк З. И. Киево-Могилянская академия / З. И. Хижняк. – К. : Высшая школа, 1988. – 268 с.
21. Шовкун Ю. І. Політико-адміністративна, господарська, благодійна та військова діяльність П. Калнишевського: автореф. дис. … канд. іст наук : 07.00.01. / Ю. І. Шовкун, Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. Сковороди. – Переяслав-Хмельницький, 2008. – 23 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Zyakun Alla. Private charity in the educational sector in Ukraine: past and present time.

For ages a kind of tradition like a social support in the form of charitable activity, basis on kindness, love and help each other formed on the Ukrainian lands. In this article the private initiative and charitable activities analyzed as an important source of private support for educational and cultural development of the society. Also it actualized value of charity work in the past and present time, made conclusions about the necessity of revival charity at the national and personal level. Ukraine has a rich historical traditions of the private educational charity, but unfortunately it was in the past. Lost in Soviet time old "style" of charity gradually forms anew. The history of charity work evoking a particular interest in Ukraine now, but restore these charities, especially educational one, is not so simple.

Keywords: *charity, educational charity, the law of charity, charitable image, private initiative.*

УДК 130.3

Олександр КОРНІЄНКО

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК МОДЕЛЬ СУЧАСНОГО ПОЛІЕТНІЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

В статті аналізується політика мультикультуралізму в сучасному поліетнічному суспільстві і доцільність її застосування в Україні.

Ключові слова: *мультикультуралізм, толерантність, нація, громадянська ідентичність, асиміляція, поліетнічність.*

Постановка проблеми. Однією із визначальних ознак сучасного етапу розвитку суспільства є зміцнення його інтеграції при одночасному різкому збільшенні його різноманітності. Таке протиріччя ставить проблему розвитку і збереження в окремо взятій країні і світі в цілому культурних відмінностей, співіснування культур різноманітних співтовариств (етнічних, релігійних) з метою їх взаємопроникнення, збагачення і розвитку в загальнолюдському, загально цивілізаційному руслі світової культури. Мультикультуралізм як політика, як теорія, як ідеологія, як принцип є одним із варіантів вирішення даної проблеми.

© Олександр Корнієнко, 2013

Аналіз актуальних досліджень. Не дивлячись на те, що мультикультуралізм виникає в другій половині минулого століття, його світоглядні принципи можна бачити у творах корифеїв вітчизняної суспільної думки минулого (І. Франка, М. Драгоманова, В. Липинського), сучасності (Ю. Римаренка, Б. Попова, М. Поповича, В.Євтуха, В. Ткаченка), іноземних суспільствознавців (Ф. Геккмана, Ф, Гелнера, Р. Шпорлюка, Д. Эйдельмана, Е. Паіна та ін.).

Метою статті є аналіз дієвості політики мультикультуралізму в сучасних провідних країнах світу і перспективи її реалізації в Україні.

Виклад основного матеріалу. У жовтні 2010 року, на зустрічі з молодими членами Християнсько-демократичного союзу (ХДС) в Потсдамі канцлер ФРН Ангела Меркель заявила, що спроба побудувати мультикультурне суспільство в Німеччині "повністю провалилася". Меркель сказала: "Концепція, за якою ми в теперішній час живемо пліч о пліч і щасливі цим фактом, не працює". Вона також заявила, що іммігранти повинні інтегруватися, приймати культуру Німеччини і її цінності. Ще раніше широкий громадський резонанс мало інтерв'ю журналу "Lette International" члена ради директорів Німецького федерального банку і члена Соціал-демократичної партії Німеччини Тіло Саррацина, який заявив, що значна частина арабських і турецьких іммігрантів абсолютно на готові і навіть не бажають інтегруватися в німецьке суспільство. Саррацин заявив: "Інтеграція є завдання того, хто інтегрується. Я не зобов'язаний терпіти того, хто нічого для цього не робить. Я взагалі не зобов'язаний нікого терпіти, хто живе на засоби держави, заперечує цю державу, не турбується про освіту своїх дітей і постійно народжує на світ маленьких "дівчаток-в-хустках".

В унісон німецьким політикам про крах мультикультуралізму заявили лідери інших провідних країн Західної Європи Д. Кемерон, Н. Саркозі.

Таке самобичування лідерів країн, які є законодавцями політичної моди на європейському континенті, викликало неабияку ейфорію у противників політики мультикультуралізму світі, і певну ейфорию у нашій країні, особливо серед тих політиків та їх прихильників, улюбленим гаслом яких є "Чемодан, вокзал, …(далі вказується назва країни за вибором)!".

Але чи правильно застосовувати кліше мультикультуралізму до української дійсності у такій досить тонкій сфері, як міжетнічні стосунки.

Проблема мультикультуралізму не випадково пов'язується з проблемою мігрантів. Сама ідея мультикультуралізму виникає у другій половині XX ст. в Європі, коли вона передбачала перш за все включення в її культурне поле елементів культур іммігрантів з країн "третього

світу” (у томі числі і з колишніх колоній європейських країн). Красивим терміном “мультикультуралізм” політики, за якими стояли крупні промисловці, фактично вирішували свої тактичні задачі, однією із яких був притік дешевої іноземної робочої сили. Бізнес взагалі здебільшого керується конкретними інтересами, а не абстрактними принципами на кшталт милосердя і гуманізму. Керуючись не принципами, а інтересами, Європа, спочатку, захоплювала колонії, а потім пішла на вихід із колонії та “імпорт” робочих рук. Великі держави захоплювали колонії не для того, щоб тотально контролювати території, вони намагались отримувати надприбутки і не давали можливість закріпитися в колоніях своїм конкурентам. Але в XX столітті стало зрозумілим, що існують інші методи використання ресурсів і ринків залежних територій, необтяжені відповідальністю за їх внутрішню і зовнішню політику. Не обов’язково втручатися в тамтешні справи для того, щоб викачати нафту чи добувати золото. Місцевий панок справиться з підданими краще, аніж елітний військовий експедиційний корпус.

Вважалося, що мігранти, які виконували роль дешевої робочої сили, покинуть країну, коли в них відпаде потреба. Як сказала фрау Меркель, “ми самі себе тішили і говорили собі: “вони у нас не залишаться, колись вони поїдуть”, але так не сталося”. З самої Німеччини, накопивши грошей, поїхало багато іспанців, італійців, португальців, які приїздили на роботу в Німеччину. Але різниця в рівні життя між європейським Середземномор’ям, з одного боку, і Турцією і Північною Африкою, з іншого, досить велика. Багато мігрантів, здебільшого із Турції, віддали перевагу залишитися в Німеччині, перевізши туди свої сім’ї і завівши дітей. Європейці, які не розраховували на таку довгострокову перспективу, не прикладали достатньо зусиль, щоб асимілізувати мігрантів. А між тим з’явилося друге, третє покоління мігрантів – діти, правнуки мігрантів першої хвилі. Якщо представники першої хвилі міграції використовувались на низькооплачуваних роботах і були вдячні за це (врешті решт життя в передмістях того ж Парижа чи Лондона було значно кращим, аніж існування в африканських країнах, які отримали незалежність). То їх діти вже захотіли більшого. Вони відчули блага цивілізації і не порівнюють своєстановище з тим, які б вони мали блага на батьківщині своїх пращурів. Їх батьківщина Європа, і цим вони відрізняються від першого покоління. Між тим європейські суспільства не готові вважати їх цілком своїми. І ті не можуть знайти своє місце у європейських співтовариствах. Самі мігранти, ставши частиною європейського суспільства, самі хочуть жити на європейському рівні, і будуть нехтувати “чорною роботою”, заради якої їх завозили і продовжують завозити. Врешті решт накопилася критична маса людей,

які усвідомлюють своє потурання і все менше згодні з цим миритися. У XVIII ст. Вольтер якось зауважив, що хоча всі люди народжуються вільними, але мешканці Тімбукту про це не знають. Відомий гуманіст Джордж Оруелл продовжив думку, що в XX столітті і мешканець Тімбукту дізнався про це, і з тих пір світ не знає спокою.

В останнє десятиліття в Німеччину, як і в інші країни Євросоюзу, хлинули сотні тисяч арабів, які ще з більшими труднощами асимілюються в європейському суспільстві. На сьогодні в Німеччині знайшли свою другу батьківщину 16 млн. іммігрантів із різних країн. Біля 4 млн. (5 % населення країни) з них мусульмани, які на чужині живуть своїми традиціями, зберігаючи свою культуру, віру, а тому не проявляють бажання інтегруватися в німецьке суспільство і культуру, вихідці із інших країн теж мало чим відрізняються від них.

У міру зростання національних громад асиміляція мігрантів уповільнюється. “Нові європейці” не хочуть засвоювати мову, знайомитися з культурою Європи, нехтують громадянськими інститутами, віддаючи перевагу тому, щоб варитися у власному середовищі, формуючи замкнені земляцтва, які підпорядковуються своїм традиційним лідерам і яким обтяжливі чужі для них закони, якщо тільки вони (закони) не відносяться до отримання щедрих соціальної допомоги і безкоштовного житла. Часто вони не просто зберігають свою релігію, але обирають найбільш екстремальні її форми (зокрема, можна згадати демонстрації на підтримку шаріату у Великій Британії, а 40 % мусульман Британії виступають за те, щоб у “переважно мусульманських” районах офіційно ввели закони шаріату).

До речі, іслам став другою за чисельністю адептів релігією Старого світу. Внаслідок народжуваності і продовження мусульманської імміграції із країн Північної Африки і Близького Сходу процес ісламізації Європи, на думку експертів, буде лише прискорюватись. Мігранти із мусульманських країн мало цікавляться цінностями і долею Європи, як такої (наприклад, в Британії, перед Різдвом, з’явилися плакати, які стверджували, що це свято – “зло”. Це стало початком кампанії, організованої 27-річним Абу Румайсом. Він заявив: “Різдво – це брехня, і наш обов’язок як мусульман атакувати його. Але нашою основною метою є плоди Різдва, такі речі, як вживання алкоголю, невпорядковані сексуальні стосунки, які зростають в цей час… Ми сподіваємося, що наша кампанія мусить людей усвідомити, що іслам – єдино вірний шлях, щоб уникнути всього цього”. Така поведінка мігрантів не може не викликати відторгнення у європейців. Останні парламентські вибори у країнах Старого Світу показали, що багато європейців не бояться

здатися не толерантними. Вони масово голосують за представників правих партій, які обіцяють повернути країни до традиційного європейського способу життя чи борються з радикальним ісламом. Проблема взаємовідносин з емігрантськими співтовариствами стає головним питанням внутрішньополітичного порядку денного в країнах Західної Європи.

Тим не менше, не дивлячись на заяви про провал спроби створити мультикультурне суспільство, провідні країни Європи продовжують підтримувати імміграцію.

По-перше, тому що вимагає свого вирішення гостра демографічна криза. Схід переселяється на Захід з дозволу останнього, бо відмінність між ними не географічна, а демографічна. Всі цивілізовані співтовариства переходять віл стану з високою народжуваністю і високою смертністю до стану з низькою смертністю і низькою народжуваністю. Зрозуміло, що прикладом першого є Схід, а другого – Захід. За прогнозами вчених в наступні двадцять п'ять років у світі народиться ще два мільярди людей, в тому числі 50 млн. в розвинутих країнах і 1млрд. 850 млн. – у відстаючих. Якщо цей прогноз підтвердиться, то людство чекає велике переселення народів. Всі народи завжди мігрували з районів де вижити важко в інші. П'ятдесят років тому середній мешканець багатої країни заробляв у 50 разів більше, аніж середній мешканець бідної країни. Сьогодні він заробляє у 130 разів більше. В розвинутих районах Європи населення старіє, наприклад в Німеччині щорічно ідуть на пенсію 200 тис. німців. Народжуваність не перекриває смертності, населення зменшується, тому ці райони потребують робочих рук.

По-друге, як було зазначено вище, залишається потреба в робочих руках. І хоча багато виробництв вдається вивести в регіони дешевої робочої сили, але з послугами так чинити важче (двірників, покоївок, сантехніків треба тримати під рукою, адже квартиру в Польщу, чи України не повезеш). Однак потреби в такій кількості робочих рук в Європі не має. В останній час в Європі склалася досить специфічна постіндустріальна структура праці – висока продуктивність при трьох-чотирьох денному тижню. Основна маса виробництв покинула "Стару Європу" і влаштувалася або в "молодій Європі", або в Китаї. Залишились управлінські контори і розробка. Основна маса населення зайнята в державному управлінні, в сфері обслуговування, де завгодно – лише не у виробництві. Один працюючий європеєць вимушений з кожним роком утримувати все більше і більше утриманців. Тоді знову виникає питання для чого Європі ще і "трудова" міграція, більша частина якої приїздить аж ніяк не трудитися?

По-третє, і це дає відповідь на вище поставлене питання, тому що певним політичним силам в самих країнах Старого Світу потрібні голоси соціальщиків, які стабільно віддаються "лівим", яскравим підтвердженням тому є перемога на останніх президентських виборах у Франції соціаліста Франсуа Олланда.

Що можуть зробити європейські країни, щоб покращити становище з мігрантами? Звичайно, можна назвати популістські, силові заходи на кшталт масових насильницьких виселень (наприклад у Франції виселення ромів), законодавчо закріпленої системи жорстокої дискримінації за культурною ознакою – "асимілюйся або до побачення", створення жорстких бар'єрів на кордонах, обмеження в'їзду легальних мігрантів, боротьба з нелегальною міграцією і таке інше.

Але причини кризи мультикультуралізму (звідки і проблема імміграції) криються значно глибше – у кризі культури самої Європи.

Ідеологія мультикультуралізму, сформована "лівим" післявоєнним рухом як реакція на нацизм і фашизм, є іншою крайністю. Передбачалося, що нова європейська культура повністю відмовиться від консерватизму, націоналізму і християнської релігійності – і стане зручним середовищем для вирішення старих конфліктів і адаптації прибуваючих мігрантів із країн "Сходу" до "вільного світу". Але відбулося все навпаки: радикально ослаблена "автохтонна" культура Європи нічим не привернула до себе мігрантів (окрім соціальних благ і мрій про "красиве життя"). Масово переїжджаючи до Старого Світу, вони зберігають свою самобутність і відособлюються від "безликих європейців". По суті в Європі відсутній конфлікт між християнством та ісламом, тому що європейська цивілізація історично ослаблена секуляризмом Нового часу, який, прийшовши на зміну Середньовіччю, фактично визначив всю новітню історію європейської цивілізації. Релігійний філософ С. М. Булгаков так оцінив ці історичні етапи: "Середні віки і Новий час настільки протилежні і, разом з тим, настільки схожі між собою, як увігнутість і випуклість одного й того ж рельєфу, який розглядається з різних боків. Середні віки стверджували тільки божественне начало в житті… прагнучи в ім'я цього божественного начала задушити людське начало і його свободу… Навпаки, Новий час, у своїй однобічній реакції проти Середньовіччя, схильний і зовсім забути про божественне начало; повністю поглинутий розвитком чистої людськості, він стоїть на межі безбожництва, яке практично нестримно переходить у язичницьке багатобожжя, натуралізм та ідоловшанування. Середньовіччя визнавало … небо і тільки змирялося, як із неминучим злом, з землею; Новий час знає переважно землю, і тільки для приватного, особистого вживання, ніби на свято в храмі, згадує небо" [1, с. 169–170]. Ці рядки, написані на початку XX століття є актуальними,

тому що дозволяють зрозуміти глибинні причини кризи європейської цивілізації, її слабкість і немічність перед викликами сучасності. Цитата може бути ще актуальнішою, якщо характеристику, дану автором Середньовіччю, застосувати до характеристики сучасного ісламу. Іслам ще не пройшов до кінця свого Середньовіччя, яке вже пережило християнство.

У сучасному європейському суспільстві пануючим є постмодерністське світорозуміння, світоглядний менталітет, який заперечує субординативізм та ієрархічність у розумінні буття і перш за все у власне людських його проявах. Так, зокрема, в сучасних дослідженнях вищих психічних функцій все більшого значення надається такому явищу, як поліфонічність та гетерархічність (на відміну від ієрархічності) організації явищ духовного життя людини. Проте субординативізм, який цілком природньо має свої межі, відіграє значну організаційно-регулятивну функцію в людській поведінці. І це стосується не тільки архаїчної свідомості, а й свідомості сучасної людини.

Як свідчить історичний досвід, відмова від субординативізму породжує серйозні колізії в людській поведінці, відбувається розмивання ціннісних регулятивів людської діяльності, найглибших смислових структур поведінки. Руйнуються, зокрема, смислові структури, засновані на суперечності між величчю і ницістю, силою і слабкістю, істиною і брехнею, смислом і безглуздістю, успіхом та поразкою, героїзмом та боягузством. Персоналізовані ідеали та “референтні особистості” суспільства виявляються водночас ідеалами й антиідеалами, героями й антигероями. Альтернативні начала співжиття переплітаються, межа між полюсами поступово зникає. За такої ситуації відмова від ієрархістських уявлень про світ та людину завершується повною світоглядно-ціннісною розгубленістю. Така “децентралізація” може обернутися тим, що звільнення різноманіття культурнотворчої активності людини від пов’язаності єдиним началом постане водночас і звільненням сил саморозпаду культури. Про цю небезпеку все частіше говорять нині культурологи, її болісно переживають політики, вона торкнулася всіх сфер людської життєдіяльності.

Образ життя сучасного європейця націлений на життя заради сьогодення, весь сенс діяльності людини зводиться до збагачення до нескінченості, до споживацтва. Життя заради грошей породжує бездуховність, руйнує в особистості гармонію розуму, інтуїції і почуттів, а це – джерело стресів, деградації, масового розпаду сімей, особистісного відчуження і болісного ізоляціонізму.

Толерантність як соціальна цінність, яка забезпечує права людини, свободу і безпеку, збереження різноманітності, природнього права на відмінність, несхожість, інакшість, починає тлумачитися як моральний

нігілізм, індиферентність до різноманітних проявів аморалізму, до тих цінностей, які формувалися віками.

"Толерантність" і "мультикультуралізм" у європейському виконанні більше працюють не на інтеграцію іноземців чи тим більше асиміляцію (як у минулі століття), а на сегрегацію і створення "п'ятої колони" Півдня, яка не проти взірвати "безбожний Захід" зсередини. Інтеграція можлива в сильну домінуючу культуру, а не в "толерантність" і "безликість".

До речі толерантність, яка полягає в наданні іншим право жити у відповідності із своїм світоглядом, не повинна надавати іншим право бути не толерантним. А так, в силу ідеології політичного ісламу, мігранти із мусульманських країн, вважаючи землі "невірних", такими, що належать ісламській уммі (спільноті – *О. К.*) за даним Богом правом, не рахуються з господарями і ведуть себе в їх будинку не чемно. Велика чисельність дозволяє створювати паралельні соціально-культурні структури, в яких громада замикається як у фортеці і звідти робить набіги на автохтонів (тих же німців, чи англійців); утворюється щось на зразок Кримського ханства Гиреїв, до того ж на території європейських країн.

Для того щоб толерантність працювала, її повинні визнавати обидві сторони, що для представників деяких релігійних і етнічних співтовариств є неприйнятним апріорі.

Криза мультикультуралізму в Європі полягає в тому, що держава і суспільство постають у вигляді окремих розрізнених утворень, які живуть пліч о пліч, але не співпрацюють, не ідентифікують себе як єдину державу. Вихід, на думку відомого російського експерта, керівника центру по вивченню ксенофобії і недопущення екстремізму Інституту соціології РАН Еміля Паіна бачиться в тому, що основою державної політики в поліетнічному суспільстві "повинна стати політика громадянської ідентичності".

Громадянська ідентичність складає основу "західної" моделі нації, яка розглядає націю як поліетнічне утворення, як спільноту, що об'єднує людей різних етнічних спільнот, що ґрунтується на політико-юридичній рівності її членів. В протилежній "східній" моделі нація – це спільнота людей, об'єднаних спільним походженням. Те місце, яке має закон у західній громадянській моделі, в етнічній моделі посідає народна культура, в першу чергу мова, звичаї, традиції . В одній моделі верховенство має закон, в іншій – традиція.

Країни західної Європи з їх диктатурою закону, віковими демократичними традиціями вирішать проблему мультикультуралізму, була б політична воля. Сама проблема в тому, що їй ніхто не приділяв серйозної уваги, ще раз можна згадати слова Меркель зміст яких, "ми

думали що вони самі, а вони самі не хочуть", тобто існувала "повна гармонія", коли одні не хочуть, а іншим і не потрібно. Але "гармонія" закінчується, і тепер та ж Німеччина йде назустріч мусульманам, із турків буде намагатися робити німців турецького походження. Тим більше, як це робиться, демонструють країни Нового Світу США та Канада, які з успіхом справляються з процесом міжнародної міграції, створивши надетнічну модель, інтегруючи мільйони емігрантів. Корінні американці негативно ставляться до мігрантів, особливо нелегалів, здебільшого із-за того, що ті займають їх робочі місця, але це скоріше "економічна", а не "культурна" реакція. Американська нація є яскравим прикладом "західної" моделі, компонентами якої є історична територія, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія. Громадянська культура, а не культура певного етносу. Громадянська культура розвивається не замість етнічних культур, а разом з ними. У США відсутня офіційна державна мова, англійська мова законодавчо не закріплена як державна мова країни (на федеральному рівні), у деяких штатах законодавчо закріплені як офіційні декілька мов.

Досвід політики мультикультуралізму країн західної Європи, США і Канади є цінним і повчальним для України.

В Україні процес формування громадянської (політичної) нації проходить досить складно. Якщо українська етнічна нація – це продукт історії, що увібрав у себе досвід століть, то українська поліетнічна "нація" – це швидше феномен майбутнього. Взагалі, так звана українська поліетнічна "нація" – це громадяни держави, що усвідомлюють себе як єдине "ми" без розподілу за етнічними ознаками.

В поліетнічному суспільстві етнічні ознаки (мова, звичаї, традиції) можуть стати чинниками, які не об'єднують, а навпаки роз'єднують суспільство. Актуальними залишаються думки В. Липинського викладені в його листі до Богдана Шемета написаного у Райхенау 12 грудня 1925 р.: "Коли Ви хочете, щоб була Українська Держава – Ви мусите бути патріотами, а не шовіністами.

Це значить, перш за все, що Ваш націоналізм мусить спиратися на любов до своїх земляків, а не ненависть до них, за те, що вони не українські націоналісти. Для Вас, наприклад, мусить бути ближчий український москвофіл чи польонофіл …, аніж чужинець, який Вам мав би помогти визволитися від Москви чи від Польщі. Ви мусите все своє почуття і весь свій розум зосередити на тому, щоб найти розуміння, найти спільну політичну мову з місцевим москвофілом чи польонофілом – іншими словами: сотворити з ними разом на Українській Землі окрему державу…

Бути патріотом – це значить бажати всіма силами своєї душі створення соціального, державного і політичного співжиття людей, що мешкатимуть на Українській землі, а не мріяти про втоплення в Дніпрі більшості своїх же власних земляків. Бути патріотом – це значить перш за все вимагати гарних і добрих учинків від себе, як від українця, а не перш за все ненавидіти інших тому, що вони "не українці" [2, с. 745–746]. Справді, здається, бути історично обмеженим – це значить прикривати свою духовну пустку лише вигуками про "неньку Україну", про "рідну мову", про те, що "ми – українці!", про клятих "москалів і ляхів" і т.п., а не робити корисні справи для України.

Важливим консолідуючим чинником нації повинне стати, в першу чергу, відчуття громадянства України, яка однаково дбає про своїх синів і дочок, не розділяючи їх за етнічною, соціальною, расовою, релігійною чи іншими ознаками. Це об'єктивний процес, який слід постійно підтримувати і розвивати, спираючись на ідеали свободи, братерства, поваги до священних прав людини та громадянина. Процес національної емансипації повинен відбуватися в напрямку загальнодемократичному, проєвропейському.

Висновки. Отже, незважаючи на існуючі недоліки і помилки в реалізації мультикультуралізму, альтернативи йому в сучасному поліетнічному суспільстві, яке базується на засадах гуманізму, свободи культурного самовираження, демократії не існує, в тому числі для України, якщо вона себе бачить європейською, демократичною країною.

Література

1. Булгаков С. Н. Средневековый идеал и новейшая культура. // Два града : в 2 т. – М. : Путь, 1911. – Т. 1. – 303 с.
2. Римаренко Ю. І. Мала енциклопедія державознавства. – К. : Генеза, 1996. – 942 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Korniyenko Olexandr. Multiculturalizm as a model of modern polyethnic society.

The article analyzes the policy of multiculturalism in modern polyethnic society and the importance of its implementation in Ukraine. From the point of the author's view in spite of the drawbacks and mistakes made in the realization of multiculturalism there is no alternative for it in a modern polyethnic society that is based on the basis of humanism, freedom of cultural self-expression, democracy. It concerns Ukraine indeed.

Keywords: *multiculturalism, tolerance, nation, civil identity, assimilation, polyethnicity.*

УДК 001.94:94(72).014

Іван МОЗГОВИЙ

“АСТРОНАВТИ” ПРААМЕРИКИ: МІФИ, ЗНАХІДКИ, ВЕРСІЇ

У статті йде мова про загадкові свідчення документів з давніх країн Латинської Америки та про загадкові об’єкти на території цих країн, які з точки зору палеоуфології можна витлумачити як інформацію про відвідування Землі у глибоку давнину прибульцями з інших планет.

Ключові слова: *майя, ацтеки, інки, конкістадори, боги, “космічні” польоти, “подорожі” на небо.*

Постановка проблеми. У сучасній уфології (і не тільки в ній) активно використовується поняття позаземних цивілізацій, тобто тих, які виникли і розвивалися не на Землі, і суттєво відрізняються від нашої, земної. Існування (так само як і неіснування) позаземних цивілізацій на даний час строго не доведене, проте статистично можливе. Уфологія зробила сильний вплив на уявлення про позаземні цивілізації: з польотами НЛО (непізнаних літаючих об’єктів) більшість людей пов’язує діяльність інопланетян. Сьогодні певною мірою поширене переконання, що контакти з іншими цивілізаціями відбувалися вже в минулому, але ми забули про них, або не сприймаємо їх саме як контакт із позаземними цивілізаціями. Спектр гіпотез варіюється від пояснення контактом окремих незвичайних явищ у минулому (наприклад, будівництво циклопічних споруд людьми минулого без відповідного технічного розвитку) до оголошення контактом зіткнень із надприродним, описаних, наприклад, у релігійних книгах. Суперечливість проблеми спонукає ще раз підійти до її аналізу в материковому розрізі (в даний раз, щодо Латинської Америки).

Аналіз актуальних досліджень. Палеоконтакт чи ідею палеокосмонавтики, яка відображає гіпотетичне відвідування Землі в минулому розумними істотами позаземного походження, “оптимісти” вбачають у деяких давніх пам’ятниках земної культури. Гіпотези щодо палеоконтактів з 1920-х развивали К. Е. Ціолковський, Ч. Форт, М. М. Агрест, І. Веліковський, Еріх фон Денікен, А. П. Казанцев, Елфорд Алан, Ю. В. Конелес, А. Ю. Скляров, З. Сітчін, Дж. Цукалос.

Прихильники конспірологічних теорій (“теорій змови”) стверджують, що світові уряди як мінімум поінформовані про наявність інопланетян у космосі або на Землі чи навіть мають келійні контакти з ними. У 2010 в деяких світових ЗМІ з’явилися повідомлення, що для перших і наступних контактів з інопланетянами ООН розглядає питання введення інституту офіційного спецуповноваженого представника

© Іван Мозговий, 2013

Землі з конкретною кандидатурою Мазлан Отман [25]. Проте твердження про введення посади такого "посла землян" були спростовані [26]. У квітні 2010 у програмі "Познер" про свої контакти з позаземною цивілізацією розповів колишній глава Республіки Калмикія (1993–2010) і Президент Міжнародної шахової федерації Кірсан Ілюмжинов. За його словами, зустріч сталася 18 вересня 1997 у Москві [12]. Подробиці зустрічі Ілюмжинов повідомив у передачі Володимира Познера.

У лютому 2012 колишній консультант Пентагону і американського конгресу Тімоті Гуд заявив про те, що 34-й президент США (1953–1961) Дуайт Ейзенхауер мав як мінімум три зустрічі з представниками позаземної цивілізації. За його словами, контакти відбувалися на авіабазі Холломан у Нью-Мексіко при численних свідках, хоча доказів таких зустрічей не надано. Тімоті Гуд також стверджує, що це був не перший і не останній візит представників позаземної цивілізації, але про даний конкретний випадок йому відомо найкраще [24].

Як не дивно, Тімоті Гуд – далеко не перший, хто заявив, що Ейзенхауер спілкувався з прибульцями. Раніше з подібною заявою виступив чиновник з Нью-Гемпшіра Генрі Макелрой. У 2010 він заявив, що бачив секретний документ, який призначався цьому президенту і в якому говорилося про те, що інопланетяни прибули до Америки, налаштовані мирно і готові до зустрічі з главою держави. У цьому ж році Міністерство оборони Великої Британії нібито розсекретило папери, згідно з якими з прибульцями мав діалоги і прем'єр-міністр країни (1940–1945, 1951–1955) Уїнстон Черчілль. Багато уфологів вважають, що Черчілль навіть консультувався з Ейзенхауером на предмет того, як спілкуватися з загадковими гостями. За твердженням академіка Російської Академії природничих наук та Міжнародної академії наук, генерал-лейтенанта запасу О. Ю. Савіна, групі дослідників з Генерального штабу РФ наприкінці 80-х років теж вдалося вийти на контакт з представниками позаземної цивілізації [6]. Разом з тим дослідження щодо палеоконтактів мешканців Праамерики з інопланетянами фактично відсутні.

Мета статті полягає в дослідженні свідчень документів давніх країн Латинської Америки та загадкових об'єктів на території цих країн щодо можливості їх витлумачення як інформації про відвідування Землі у глибоку давнину прибульцями з інших планет.

Виклад основного матеріалу. Можливо мешканці Старого світу до початку XVI ст. й мали певні дані про існування Нового світу, але більшості науковців ця інформація була недоступна. До епохи Великих геграфічних відкриттів європейці не переймалися проблемами Америки з причини власне незнання про існування останньої.

Невдовзі після чотирьох плавань (1492–1504) Христофора Колумба на землях Америки з'явилися іспанські конкістадори. Якщо видатний мореплавець не знав, що відкрив новий континент, то безпринципні завойовники чітко усвідомлювали, чого вони хочуть. Щоправда, вже в 1503, коли Колумб пропливав мимо селища Грейтаун на південно-східній околиці Нікарагуа поблизу кордонів з Коста-Рікою, до нього дійшли чутки про багату золотом країну "Верагуа", але йому не судилося перевірити це.

10 лютого 1519 з порту Капе Сан-Антоніо на Кубі в Мексику відпливла добре організована експедиція конкістадора ("завойовника") Ернана Кортеса Монроя Пісáрро Альтамірáно (1485–1547) у складі 11 суден, на яких перебувало 110 матросів, 579 солдатів (518 піхотинців, 16 кінних рицарів, 13 аркебузників, 32 арбалетчики) і 200 кубинських індіанців і чорношкірих як слуг і носильників. Основною силою цієї невеликої армії була артилерія, яка нараховувала 10 важких гармат і 4 легких бронзових гармати (фальконети), та кіннота з 32 коней. Крім аркебузів і арбалетів на озброєнні піхоти були луки, списи, рапіри.

Спочатку конкістадори висадилися на о. Косумель (відкритому в 1518 конкістадором Хуаном де Гріхальвою), де на той час існувало князівство майя Екаб, центр ушанування богині родючості Іш-Чель. Охоплені жахом від побаченого обряду людського жертвоприношення, іспанці зруйнували святилище і встановили на його місці хрести. 14 березня Кортес зупинився в гирлі р. Табаско на Юкатані, потім піднявся по річці вгору і зайняв столицю табасків, король яких подарував йому красуню-рабиню Малінче (бл. 1496 – бл. 1551) – іспанці називали її Мариною – майбутню перекладачку, коханку і помічницю Кортеса в підкоренні своїх співплемінників. 21 квітня 1519 експедиція Кортеса висадилась на узбережжі Мексиканської затоки, де був заснований порт Веракрус, за 70 км північніше сучасного міста.

Перші враження шукачів наживи підтвердили їх найсміливіші сподівання. Їм здавалося, як писав у своєму листі Кортес, що вони попали в країну "настільки ж багату, як і та, з якої цар Соломон черпав золото для будівництва храму" [3, с. 104].

Через ацтекського губернатора іспанці направили тлатоані (королю) ацтеків Монтесумі II (1502–1520) подарунки, серед яких був іспанський шолом з позолотою. Берналь Діас і інші іспанські хроністи стверджували, що індіанці знайшли його схожим на головний убір бога війни Уіцілопочтлі. За іспанськими повідомленнями, Монтесума, побачивши шолом, переконався, що іспанці є посланцями бога Кетцалькоатля, які повинні прийти з моря і оволодіти країною [4, с. 63–64].

16 серпня 1519, після короткого перебування на нездоровому (щодо клімату) узбережжі затоки, Кортес вирушив у похід в глибину материка, в бік столиці ацтеків міста Теночтітлана (тепер Мехіко). В Тласкалі одна з пірамід була очищена від "ідолів", освячена, а тласкаланці охрещені. Кортес уміло використав суперечності ацтекського суспільства, завдяки чому до його загону приєдналися бл. 1 300 тотонакських воїнов і бл. 10 000 тласкаланців.

Уже в місті Чолулі, релігійній столиці ацтеків, де знаходився храм бога Кецалькоатля, який був місцем паломництва всіх індіанців Мексики, іспанці звернули увагу на те, що антропоморфні зображення деяких ацтекських богів не схожі на туземців. 8 листопада 1 519 іспанці увійли в Теночтітлан, де їх приязно зустрів тлатоані Монтесума II. Іспанців вразив Теночтітлан, населення якого сягало 300 тис. чол., а з містами-супутниками Тескоко, Тлакопан, Теотіуакан, Аскапоцалько, Тлателолько та ін. – до 3 млн. Вражали уяву і піраміди та храми міста, канали й дамби. Монтесума нагородив Кортеса золотими прикрасами, які лише посилили бажання іспанців заволодіти країною.

Кортес зазначав, що місцеві жителі спочатку сприйняли його солдатів і самого керівника як посланців бога Кетцалькоатля, тому не чинили опору. Згідно його другого листа, Монтесума на зустрічі з іспанцями заявив: "Багато вже днів, згідно з нашими записами, у нас є повідомлення від предків, що ні я, ні всі, хто живе на цій землі, не є її корінними мешканцями, а чужинцями, і прибулими сюди з місць дуже далеких; і також у нас є відомості про те, що до цих місць наш рід привів із собою сеньйор, чиїми васалами вони всі були, який повернувся у свої рідні краї, а потім пішов і прибув через довгий час, і так багато часу пройшло, що оженилися ті, хто залишився з жінками місцевих жителів цієї землі, і народили багато поколінь і побудували поселення, в яких вони жили, і, бажаючи їх повести з собою, але не хотіли ні йти, і тим більше служити сеньйору, і таким чином він повернувся; і завжди у нас було, що ті, хто від нього походив, повинні були, нарешті, підкорити цю землю і нас як його васалів; і судячи з того, що ви вважаєте себе прибулими звідти, де дає схід сонце, і те, що ви показуєте про того великого сеньйора або короля, який вас сюди послав, ми вважаємо і у нас є підстави вважати, що він і був нашим сеньйором, особливо, через те, що ви нам показуєте, що йому потрібно багато днів, щоб отримати звідси повідомлення; і, отже, ви, безсумнівно, ті, кого ми будемо слухатися і будемо вважати сеньйором того великого сеньйора, про якого ви говорите, і що в моїй сеньйорії не буде іншого сеньйора, крім вас, який буде наказувати, тому що будуть тільки ваші розпорядження, я буду їх слухатися і виконувати; і все, що у нас є – все це у вашому розпорядженні" [15].

Проте іспанці вели себе свавільно, і коли Монтесума не дозволив освятити центральний храм Теночтітлана і припинити криваві жертвоприношення, конкістадори полонили короля. За Берналем Діасом, під час відсутності Кортеса іспанці на свято жертвоприношень Уіцілопочтлі і Тескатліпоці перебили багато жерців та індіанської знаті [4, с. 189]. Тоді ацтеки обрали новим, 10-м тлатоані (він правив 80 днів) брата Монтесуми, Куїтлауака (1520) і почали готуватися до війни. Кортес отримав підкріплення (тепер у нього було 1 300 піхотинців, 96 кінних рицарів, 80 арбалетчиків і 80 аркебузників, а також 2 000 тласкаланців), і 24 червня 1520 іспанці вдруге увійшли в Теночтітлан. Проте в розпал кризи, 27 червня, за нез'ясованих обставин, пішов з життя Монтесума. Іспанці стверджували, що він загинув від рук індіанців, хоча джерела й сучасні автори вважають, що короля, вже не потрібного іспанцям як заручника, вбили самі іспанці.

Опинившись в оточенні ворога, з порушеними комунікаціями з берегом, іспанці в ніч на 1 липня розпочали кривавий відступ, який отримав назву "Ніч смутку". Під час цього відходу була втрачена вся артилерія, все золото, награбоване в Теночтітлані. Точний масштаб втрат встановити важко: конкістадор Берналь Діас дель Кастільо (1495–1584), який описав країну ацтеків, наводить максимальні цифри – близько 1 000 іспанців, тоді як за даними Кортеса загинуло не більше 150 чоловік [11]. Іспанцям вдалося вистояти в битві при Отумбі 7 липня 1520, коли ацтеки спробували перехопити Кортеса по дорозі в Тласкалу. Із загоном в 450 чол. (в т.ч. 23 вершники) Кортес розгромив 20- чи 30-тис. армію індіанців.

Увійшовши в прибережні області, населені дружніми до них племенами, іспанці відпочили, отримали підкріплення людьми й зброєю. Неоцінимую роль зіграла допомога іспанцям індіанських союзників із Тласкали, Тескоко, Уешоцінко, Чолули й інших місць. Тласкаланці дали 10-тисячну армію, якою командував їх касік (вождь), крім того 8 000 рабів переносили розібрані кораблі до озера Тескоко, на якому знаходився Теночтітлан, 2 000 рабів переносили провіант, і 8 000 тласкаланців їх конвоювали (за словами Кортеса, іспанців було 900 чоловік, а їх союзників – більше 150 000). Після цього іспанці розпочали новий наступ на Теночтітлан, де останнім правителем ацтеків був обраний племінник Монтесуми, Куаутемок (1520–1521). 30 травня 1521 розпочалася облога столиці, що виявилася відрізаною від поставок продовольства й джерел прісної води. Невдовзі були підкорені союзні ацтекам міста-держави долини Мехіко. 13 серпня, після захоплення останнього тлатоані Куаутемока (страчений у 1525), ацтекська держава, як і її столиця, впала.

Надалі розпочалося підкорення решти території країни, куди Кортес у 1523 розіслав своїх офіцерів. За якісь три роки була завойована вся територія від Мексики до Панами, населення якої складало бл. 10 млн. чол. У 1541 Кортес повернувся в Іспанію, де й помер від дизентерії.

Ще в лютому 1517 експедиція з трьох суден заповзятливих шукачів наживи з Куби на чолі з іспанським конкістадором Франсіском Ернандесом де Кордобою (пом. 1517) відкрила частину юкатанського узбережжя. На Ісла-Мухарес ("Острові жінок") його експедиція виявила великі статуї, що зображували жінок. На відміну від жителів Куби, Кордоба зустрів тут більш високорозвинутий народ – майя. Мешканці острова були добре одягнуті і носили золоті прикраси.

Проте майя під проводом вождя Моч-Коуо виявили себе вороже щодо іспанців. Де Кордоба втягнувся в бої з індіанцями і був важко поранений. Тому він вирішив плисти далі вздовж узбережжя півострова. Іспанці, за словами конкістадора Берналя Діаса дель Кастільо ("Справжня історія завоювання Нової Іспанії"), виявили "густо населені країни з будинками кам'яної кладки і людьми, одягнутими в бавов'яні тканини, які володіли золотом і обробляли кукурузні поля" [3, с. 101]. Досягнувши 20 березня 1517 околиць Сан-Франсіско-де-Кампече, експедиція вирушила назад на Кубу. Близько половини зі 110 осіб первісного складу загону загинуло в дорозі. Сам Ернандес де Кордоба помер невдовзі після повернення.

В 1525 проти майя здійснив похід Кортес. А в 1528 колишній підлеглий Кортеса, конкістадор Франсіско де Монтехо-і-Альварес (1479?–1553?), разом із 400 головорізів розпочав завоювання на Юкатані міст-держав майя. Монтехо застосовував найбільш варварські страти, вирізав цілі селища й кидав жінок і дітей на розтерзання бойовим собакам. Разом із 500 конкістадорів він до 1535 відкорив, знищив і пограбував міста майя, які вирізнялися високою культурою й самобутною релігією, хоч вони й не мали золота. Правитель майяського міста Мані – Тукуль Шіу – присягнув іспанському королю. В 1541–1542 Франсіско де Монтехо Ель-Мосо (1508?–1565) завершив завоювання Юкатану. А в 1550 Монтехо Старший був відкликаний в Іспанію, де й помер від тяжкої і тривалої хвороби.

Те ж саме трапилося в Південній Америці. До іспанців давно доходили чутки про багату державу інків у Перу. Зваблений легендами про золото, у 1524 пошуки багатої країни розпочав конкістадор Франсіско Пісáрро-і-Гонсалес (бл. 1475–1541), якого надихнули на "подвиги" діяння Кортеса. Правитель інків Атауальпа (1527–1533) особисто познайомився з європейцями в 1527, коли до нього привели двох людей

Пісарро – Родріго Санчеса і Хуана Мартіна, висаджених поблизу Тумбеса для розвідки території. Їх наказано було доставити в Кіто протягом 4 днів, після чого полонених у долині Ломас урочисто принесли в ритуальну жертву богу Тіксі Віракоча Пачакамаку. Можливо, факт принесення в жертву даному богу й став причиною найменування іспанців – "віракоча".

Після тривалих зусиль Пісарро на початку 1531 вирушив із 200 піших і 27 вершниками в третю експедицію з Панами на південь. Заснувавши поселення в долині р. Піури, він сушею досяг Кахамарки на півночі Перу. В битві при Кахамарці в 1532 конкістадори захопили в полон короля інків Атаульпу, убивши при цьому декілька тисяч воїнів і мирних жителів. Проте після битви виявилося, що кількість конкістадорів стала значно меншою, тому вони зачинилися в головному храмі міста разом із главою держави, вимагаючи за нього викуп. Атауальпа запропонував Пісарро заповнити приміщення, в якому його тримали в ланцюгах, до стелі золотом, і таким чином викупити своє життя. Скарби заповнили кімнату до відмітки на висоті піднятої руки. Проте, отримавши скарби, конкістадори не дотримали слова і вбили останнього імператора інків (1533). У кінці 1533 Пісарро пішов походом на Куско і заволодів ним. До 1535 він завоював імперію інків (Тіуантінсуйю), підкоривши державу, населення якої сягало 10–11 млн. чоловік. У 1541 конкістадор був убитий в результаті змови його офіцерів.

У квітні 1536 з міста Санта-Марта на карібському узбережжі вийшов загін в 500 чоловік під керівництвом Гонсало Хіменеса де Кесади (1509–1579), направлений іспанським губернатором для розвідки й завоювання внутрішніх областей Колумбії. Багато в чому це було викликане широко розповсюдженими чутками про міфічну золоту країну "Ельдорадо". Протягом майже 9 місяців загін Кесади, перборюючи численні перепони, просувався вгору по р. Магдалені до земель процвітаючої держави чібча. Більшість конкістадорів загинула від хвороб чи в сутичках з індіанцями. В 1537 виснажені 170 конкістадорів досягли столиці чібча Бакати (тепер Богота) на плато Кундінамарка. Ослаблені міжусобними війнами і нападами сусідніх племен, чібчамуїски все ж змогли виставити 100-тисячну армію, але вчинили незначний опір іспанцям, яких вони сприйняли за богів. Їх правитель утік. До 1541 землі чібча були повністю підкорені конкістадорами. В 1571 Хіменес де Кесада повернувся на батьківщину, де й помер від прокази.

Таким чином конкістадори за короткий період підкорили всі чотири осередки праамериканських культур. В результаті досліджень учених, які стали можливими після цього, з'ясувалося, що в Центральній і

Південній Америці здавна – з III тис. до н.е. – були цивілізації (ольмеків, тольтеків, сапотеків, міштеків, тарасків, майя, інків та ін.), в яких зустрічаються релігійні міфи, котрі часом можна витлумачити як оповіді про "космічні" польоти та "подорожі" на небо.

Серед джерел, що висвітлюють минуле ацтеків, слід назвати зібрання лорда Кінгсборо і три так звані "Кодекси" (Codigo de Mendoza, Codigo Vaticano, Codigo Telleriano Renmcnsis), а також історію індіанських народів, написану іспанською мовою нащадком короля Тескоко, князем Іхтлілхочітлом. Надійним джерелом є хроніка Франсіско Лопеса де Гомара, написана зі слів Кортеса і його оточення в Іспанії. Збереглася монументальна праця старого солдата армії Кортеса – Берналя Діаса дель Кастільо ("Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espana") та Бартоломе де лас Касаса. Варто згадати індіанські джерела, які наводяться в хроніці Бернардіно де Саагуна ("Historia Universale de Nueva Espafia"). Цікаві свідчення містяться і в рукописі місіонера Хуана де Торквемади.

Сучасні дослідження минулого народів Мезоамерики (Центральна Мексика, Гондурас, Нікарагуа) засвідчують, що цивілізація тут зародилася задовго до ацтеків, і що її ідейною основою виступала релігія. Одними з перших ранньокласового суспільства досягли ольмеки в Південній Мексиці (XV–IV ст. до н.е.). Вважається, що перші ольмеки проникли на територію Мексики на початку III тис. до н.е. Вони припливли на човнах звідкись із півночі, залишивши свою прабатьківщину – легендарні "Сім Печер" (або "Сім Будинків"), шлях до яких вказували зірки Великої Ведмедиці. Ольмеки заснували нову столицю Тамоанчан ("місце дощу й туману", "земний рай"), який вважався ними місцем народження людства й батьківщиною їхнього бога Кетцалькоатля [21]. Відомо, що вони займалися землеробством і рибальством, торгували гумою, виробляли м'ячі для священної індіанської гри. Спільнотою ольмеків управляли жерці. Міста ольмеків (Ла-Вента, Сан-Лоренсо, Трес-Сапотес) були ритуально-адміністративними центрами.

В VIII ст. н.е. з півночі в Центральну Мексику вторглись тольтеки, які в IX ст. створили могутню державу зі столицею в Серро-де-ла-Естрелья, а потім у Толлані (тепер Тула) (648–1051) та Теотіхуакані. Тольтеки, як і ацтеки, говорили на одній з мов групи науа. Як і їх попередники майя, вони будували величні храми на вершинах пірамід. У X ст. військові загони тольтеків підпорядкували окремі групи майя на Юкатані і в гірській Гватемалі, де знаходилися великі міста-держави – Чічен-Іца, Ушмаль, Майяпан, Гумарках, Ішімче та ін. У II пол. XII ст. н.е. нове нашестя з півночі войовничих племен, останньою хвилею яких були ацтеки, поклало кінець пануванню в Мексиці тольтеків.

Велику роль у культурному розвитку Південної Мексики зіграла група інших держав: а) сапотеків (500 до н.е. – 900 н.е.) зі столицею в Монте-Альбан; б) тотонаків (II–VIII ст.) з центром у Ель-Тахіні; в) міштеків (900–1521) зі столицею в Мітлі; г) тарасків (XIV ст. – 1530) зі столицею в Цінцунцані. Зрештою, потужна Ацтекська імперія (1325–1521) пов'язала 38 народів сучасної Мексики в досить крихку конфедерацію, правлячий дім якої володів державою, що налічувала понад 9 мільйонів населення. В духовному розвитку цих цивілізацій простежується глибока спадкоємність.

У ацтеків, що прийшли в долину Мехіко з півночі країни в XIII ст. і засвоїли уявлення своїх попередників тольтеків, а також сапотеків, майя, міштеков і тарасків, основними мотивами міфології є вічна боротьба двох начал (світла й темряви, сонця і вологи, життя і смерті і т.д.), розвиток всесвіту за певними етапами або циклам, залежність людини від волі божеств, що уособлювали сили природи, необхідність постійно живити богів людською кров'ю, без чого вони можуть загинути, – а смерть богів означала б всесвітню катастрофу.

Для запису історичних подій, календарних, астрономічних явищ і ритуалів, а також для обліку землі та податків ацтеки користувалися малюнковою писемністю, яка поєднувала ієрогліфічні і піктографічні принципи. Письмена наносилися пір'яним пензликом на шкіру оленя, тканину або на папір з магуея.

Уявлення щодо ацтекського календаря дає плита-календар – величезний диск (т.зв. "камінь Сонця"), виліплений із брили порфіру, який має в діаметрі майже 4 метри і важить 20 тонн. На диску ми бачимо барельєф бога Сонця, якого оточують символічні фігури та ієрогліфічні написи. Для обрахування часу ацтеки користувалися двома календарями: ритуальним з 260 днів, і сонячним, який мав 18 двадцятиденних місяців плюс ще 5 нещасливих днів. Щоб пов'язати календар із сонячним роком, вони щорічно (як і єгиптяни) додавали п'ять днів, в які не працювали, а кожні чотири роки накидали ще один день – високосний – і цим цілком вирівнювали календар з періодом обертання Землі навколо Сонця. Назви місяців у календарі відповідали назвам сільськогосподарських рослин. Поєднання двох типів відліку часу давало змогу ацтекам, як і майя, встановити 52-річний повторюваний цикл.

Згідно з ацтецькими міфами, Всесвіт пройшов ряд етапів (або ер) розвитку, що знаменували владу чотирьох богів Сонця. У першу еру ("Чотири ягуар") верховним божеством в образі Сонця був творець Всесвіту Тескатліпока. У другу еру ("Чотири вітер") Сонцем став інший бог-творець Кетцалькоатль. Третім Сонцем постав Тлалок, і його ера ("Чотири дощ") закінчилася всесвітньою пожежею. У четверту еру

("Чотири вода") Сонцем була богиня вод Чальчіутлікуе. Сучасна ж, п'ята ера ("Чотири землетрус") на чолі з богом Тонатіу повинна закінчитися страшними катаклізмами. При цьому ацтеки свято вірили, що кінець світу настане на схилі одного з 52-річних періодів.

Так чи інакше кінець світу асоціювався з одним із трьох головних богів ацтеків – *Кетцалькоатлем* ("пернатий змій" або "дорогоцінний близнюк"). Корені культу змія йдуть в Мезоамериці в глубоку давнину; перші зображення птахоголових змій датуються періодом 1150–500 до н.е. В міфології індіанців Центральної Америки Кетцалькоатль постає сином Мішкоатля й Чімальмат, богом-творцем світу, людини й культури, владикою стихій (у т.ч. вітру), богом вранішньої зірки (планети Венери, що засвідчує його "інопланетне" походження), покровителем жрецтва й науки, правителем столиці тольтеків – Толлану, де з 200 до н.е. було його головне святилище. Кетцалькоатль мав багато іпостасей і чотирьох братів-близнюків (Тескатліпока, Уіцілопочтлі, Шіпе-Тотек).

В I–VI ст. його культ поширився по всій Центральній Америці, а в X ст. злився з образом імператора Кетцалькоатля. В одній із легенд говориться, що бог вважав своє обличчя потворним, тому відпустив довгу бороду, щоб приховати його, а пізніше почав носити білу маску [14]. Ацтеки ж уявляли його білою людиною з хвилястою бородою, хоча самі рослинності на обличчі не мали. Тож він зображувався у вигляді пернатого змія з обличчям бородатої людини. Легенда стверджувала, що білий бог прибув із "країни, де сходить сонце" на крилатому кораблі (ацтеки вітрил не знали!) і зійшов на землю в тому місці, де потім розбив свій табір Кортес. Білий бог навчив індіанців стежити за рухом зірок ("душ людей") і вираховувати дати за календарем, навчив ремеслам і добрим звичаям, дав їм мудрі закони і релігію, а також заснував країну, де вирощували бавовну різних кольорів, а кукурудза (маїс) давала качани більше людського зросту. Виконавши свою місію, він повернувся туди, звідки прибув.

Про його зникнення у індіанців існувало кілька переказів. Один із них переповідав, що бог ночі Тескатліпока, прагнучи хитрістю вигнати білого бога з Мексики, підніс йому чашу, нібито наповнену еліксиром безсмертя. Напій же пробудив у бога таку непереборну тугу за батьківщиною, що він поплив на крилатому кораблі (чи плоту з крилатих зміїв) у бік висхідного сонця, в країну Сходу Тлілан-Тлапаллан, пообіцявши, щоправда, повернутися з-за океану назад. За іншою легендою, через підбурювання Тескатліпоки він вирушив у вигнання.

Легенди оповідали, що бородатий бог передбачив появу білих завойовників із-за моря, які підкорять усі індіанські племена і скинуть богів, замінивши їх іноземним богом. Під враженням цього переказу

ацтеки легко повірили, що виповнюється давнє пророцтво. Білі прибульці здавалися їм істотами з іншого світу. Адже вони володіли громами і блискавками і приборкали якихось чотириногих чудовиськ, а табасків, незважаючи на їх величезну чисельну перевагу, розгромили, немов за допомогою дивовижних чар. Збереглися письмові джерела, з яких нібито випливає, що віра в прихід білого бога була однією з причин легкого завоювання ацтеків (зрештою, і перуанських інків). Ця віра позбавила їх волі до боротьби і ввергла в зневіру. В результаті бог Кетцалькоатль став винуватцем нерішучості ацтеків у боротьбі з іспанцями. Хоча часом характерну зовнішність Кетцалькоатля тлумачать як доказ візитів європеоїдних мандрівників у Давню Америку.

Існує також версія, за якою Кетцалькоатль упав на коліна перед шумливим Атлантичним океаном, гірко заплакав і кинувся в палаюче вогнище. Його попіл піднявся в повітря і перетворився на зграю птахів, а серце повисло в небі, як ранкова зірка Венера. Ще за одним міфом, він сам вирушив на вечірню Венеру, якою став пес Ксолотл, що супроводжував його. Іншим супутником Кетцалькоатля був бог льоду (вранішня Венера).

Всі ці уявлення (незвичний вигляд бога, його прибуття з неба, повернення на небо, неймовірні здібності тощо) фактично перетворюють Кетцалькоатля на “космічного” бога (інопланетянина?). Поклоніння йому включало принесення в жертву метеликів і колібрі (як втілення Сонця), а в пізній період культу в жертву приносили і людей.

Одним із головних богів науа й майя, що мав “космічну” біографію, був *Тескатліпока* – двійник Уіцілопочтлі і суперник (і брат!) Кетцалькоатля, покровитель жерців, який карав злочинців, повелитель зірок і холоду, владика стихій, що викликав землетруси. Він вважався богом-деміургом і одночасно руйнівником світу, творцем ночі а також усього матеріального у світі, творцем північної сторони світу. Щоб здобути вогонь, Тескатліпока піднявся на небо й перетворився на полярну зірку [17, с. 505] чи став сузір’ям Великої Ведмедиці. Цьому “космічному” персонажеві приносили в жертву вродливих юнаків.

Ще одним братом Кетцалькоатля був *Уіцілопочтлі* – верховний бог голубого ясного неба, бог молодого Сонця, полювання, покровитель молоді ацтекської знаті. Спочатку ацтеки вшановували його як племінного бога. Уіцілопочтлі обіцяв їм, що приведе їх в благословенне місце, де вони стануть його обраним народом. Це й сталося за часів вождя Теноча. Пізніше Уіцілопочтлі вбирає в себе риси більш давніх богів, а також риси бога Сонця Тонатіу і Тескатліпоки (іноді виступав як його двійник). У інших міфах ацтеків Уіцілопочтлі постає богом війни і виступає як воїн, який щоденно перемагає сили ночі, щоб вони не умертвили Сонце.

Так племінного бога Уіцілопочтлі ацтеки поставили на один рівень зі стародаными богами Тлалоком, Тескатліпокою і Кетцалькоатлем. До його ж подвигів відносили (можливо перебільшуючи) введення звичаю "квіткових війн" і встановлення постійних людських жертвоприношень для того, щоб Сонце продовжувало рухатись по небу. В центрі Теночтітлана були збудовані два основних 30-метрових храми (Темпло Майор) у вигляді пірамід з площадками зверху, де йому приносили криваві людські жертви. При цьому піраміди могли забезпечувати як близькість до богів (інопланетян?), так і можливість спілкування з ними.

Нарешті, четвертим братом Кетцалькоатля у міфології ацтеків вважався *Шíпе Тóтек* ("наш владика зі знятою шкірою", "наш вождь обідраний") – бог, який сходив до стародавніх божеств весняної рослинності та посіву, покровитель золотих справ майстрів. Містичний бог сільського господарства, весни й пір року, Шіпе Тотек частково злився з Тескатліпокою. Він зображувався в куртці з зідраної людської шкіри, зашнурованої на спині; від ліктів звисали руки жертви з розпростертими пальцями [18, с. 644]. Ацтеки вважали його своїм покровителем.

Але цим не вичерпувалися уявлення про небесних божеств, серед яких зустрічаємо *Мецтлі* (бог Місяця), *Камаштлі* (бог зірок, зокрема Полярної зірки, хмар, один із чотирьох богів, які створили світ). Важливим у ацтекському суспільстві був і культ *Тонатіу* – бога неба, Сонця і воїнів. Тонатіу зображувався у вигляді юнака з обличчям червоного кольору і полум'яним волоссям, найчастіше в сидячій позі, з сонячним диском або напівдиском за спиною. Для підтримки сил і збереження молодості цей небесний бог повинен був щодня отримувати кров жертв, інакше під час подорожі вночі по підземному світу він міг померти. Тому кожен день його шлях до зеніту супроводжувався душами полеглих у боях (принесених у жертву) воїнів. Тих, хто помирав на такій службі, попереду чекало вічне життя.

В залишеному людьми місті Теотіуакан (за 50 км на північний схід від Мехіко), де серед пірамід виділялася й піраміда Місяця, поклонялися богу води, дощу й грому Тлалоку. Культ Тлалока отримав поширення з II ст. до н.е., потіснивши давній культ Кетцалькоатля. Він зображувався антропоморфним, часто з очима сови або колами (у вигляді стилізованих змій) навколо ока (іноді такі кола зображувалися на його лобі), разом з іклами ягуара, а також зміїними завитками перед носом. На храмах-пірамідах Теотіуакана Тлалоку здійснювалися жертвоприношення, коли кам'яним (обсідіановим) ножем у живої людини вирізали серце, яке ще билося, після чого його спалювали в спеціальній чаші, а позбавлене життя тіло скидали до підніжжя храму.

Принесення богам крові людини було досить важливим релігійнім ритуалом ацтеків [16]. Ацтеки вважали, що тільки постійний приплив крові підтримував богів молодими і сильними. Дуже широко практикувалися кровопускання, для чого протикали язик, мочки вух, кінцівки і навіть статеві органи. Жерці вдавалися до таких операцій кілька разів на день. Більше ж за все богам були потрібні криваві людські жертвоприношення. Вони мали місце на вершині пірамід біля храму того чи іншого божества. Були відомі різні способи умертвіння жертви. Іноді в ритуалі брало участь до шести жерців. П'ятеро утримували жертву спиною на ритуальному камені – четверо тримали за руки й ноги, один – за голову. Шостий розкривав ножем груди, виривав серце, показував його Сонцю і поміщав у посудину, що стояла перед зображенням божества. Мертве тіло скидалося вниз. Його підбирав чоловік, що подарував жертву або полонив її. Він відносив тіло додому, де відділяв кінцівки і готував з них ритуальну трапезу, яку ділив із родичами й друзями. Вважалося, що поїдання жертви, яка уособлювала, за уявлення ацтеків, бога, прилучало людину до самого бога. У рік число людей, принесених у жертву, могло досягати до 3 000 осіб.

Страшні звіроподібні боги ацтеків, що мали "космічну" біографію й "космічну" батьківщину, покликані були навіювати жах людині перед ними, тож чи не для їх (прибульців?) умилостивлення були встановлені криваві жертви? Цікаво те, що вони постають як близькі істоти, що могло асоціювати спільний візит інопланетян, а потім конфлікти між ними, які зрештою навіяли мешканцям Мезоамерики жах перед гостями "згори".

Що стосується цивілізації майя, то її детально описав єпископ Дієго де Ланда Кальдерон (1524–1579), хоча він сам брав участь у знищенні майяської літератури [10]. Джерелами щодо духовної культури майя є також хроніки, написані в XVI–XVII ст. на мові майя латинськими літерами і названими на честь групи жерців, які славилися своїми пророцтвами, – книгами Чілам Балам, та епос "Пополь-Вух".

Народи майя-кіче були розселені в Мексиці, переважно на півострові Юкатан, і в прилеглих районах сусідніх країн. Власне майя (найбільш численний представник цієї сім'ї) жили на півночі Юкатану, найбільш північні – уастеки (хуастеки) – в Мексиці, на півночі штату Веракрус, решта – на території Гватемали, на кордоні Гватемали і Мексики. Королівство Великого Змія, як називали свою державу майя (в перші століття нашої ери) було союзом низки міст: Чічен-Іца, Ушмаль, Майяпан, священне місто Паленке (100 тис. жителів), Тікаль, Кірігуа, Копан, Хойя-де-Серен та ін. на території Мексики, Гватемали, Гондурасу, Сальвадора.

Культура майя є нащадком найдавніших цивілізацій ольмеків та невідомого народу Теотіуакана, однак найближчим її попередником була культура Ісапі. Розквіт колишньої окраїни бере свій початок з 800 н.е., тобто через 200 років після падіння Теотіуакана, і охоплює весь період постклясики – від 900 до 1500, аж до іспанського вторгнення в Гватемалу.

Історію майя поділяють на старий і новий період. "Стара" майя (1000 до н.е. – 900 н.е) представлена містами на території Гондурасу, Гватемали й мексиканських штатів Чіапас і Табаско. Із книг Чілам Балам дізнаємося, що в північному Юкатані існувало три основні політичні центри: міста-держави Майяпан, Чічен-Іца і Ушмаль. Властителями Майяпана були жерці на чолі з королем, які вважали себе нащадками білого бога Кукулькана (ацтек. – Кетцалькоатль) і тому носили штучні бороди. Зате в Чічен-Іці і Ушмалі правили воїни, вожді аристократичних воєнних каст.

"Нова" майя (900–1500) звузила зону поширення переважно до Юкатану. В цей час майя на відміну від ацтеків приносили в жертву своїм багаточисленним божкам, як правило, лише квіти й фрукти. Тільки, коли наступала засуха і треба було умилостивити розгніваного бога дощу Чак-Мооля, який, за переказами, жив на дні озера, жерці посилали йому наречену, найбільш вродливу дівчину. Люди давали разом з нею дуже богате придане: кидали в воду дорогоцінності й різне домашнє начиння…

У переказах про створення світу у племені майя-кіче (Гватемала) розповідається про *Пополь-Вуха* – людину, створену богами: "Говорять про тих, що були створені, хоча не мали ні батька, ні матері. Їх називали людьми. Вони не вийшли з утроби жінки. Вони були зроблені руками творців світу, які відправили їх на землю. Алом і Каолом теж з'явилися на світ дивом, за допомогою магії". У книзі містяться міфи про створення світу і людей, міфологічні історії про двох близнюків-героїв Хунахпу і Шбаланке, їх боробу з підземними владиками тощо. Друга частина книги містить інформацію з історії держави Кіче та обґрунтування божественного походження королівської сім'ї [20].

Свого часу і в шумерському місті Ніппурі була знайдена табличка, в якій оповідалося про походження людини: "Лаар і Асман створили в майстернях богів за своїм образом і подобою Дуку…".

Існує певна подібність між Біблією, шумерським клинописом і оповідями майя. І це тоді, коли між територією майя та Близьким Сходом відстань близько 13 тис. км.! Щоб подолати всілякий сумнів, наведемо для порівняння цитати з Біблії і "Пополь-Вуха".

Біблія: “І була вся земля – одна мова та слова одні” (Бут. 11, 1).

“Пополь-Вух”: “Там вони побачили схід Сонця. У них була одна мова…” [20].

Біблія: “І простяг Мойсей руку свою на море, – і Господь гнав море сильним східним вітром цілу ніч, і зробив море суходолом, – і розступилась вода” (Вих. 14, 21).

“Пополь-Вух”: “Вони ледве помітили, що море залишилося позаду. Вони перейшли через нього так, ніби його й не було; вони йшли по камінню. З піщаного дна спливли круглі камені, і вони йшли по цих каменях. Назвали місце “рухомі піски”: ім’я дали ті, хто таким чином переправився через море, що розступилося. Так вони вийшли на інший берег” [20].

Біблія: “І Бог промовляв: “Оце знак заповіту, що даю Я його поміж Мною та вами, і поміж кожною живою душею, що з вами, на вічні покоління” (Бут. 9, 12).

“Пополь-Вух”: “Це буде вам гарною допомогою, коли ви захочете покликати мене. Це знак заповіту. Тепер я повинен вас покинути, з важким серцем…” [20].

Біблія: “Так я бачу чотирьох мужів непов’язаних, що ходять посеред вогню, і шкоди їм нема, а вигляд того четвертого подібний до Божого сина”. …Побачили тих мужів, що огонь не мав сили над їхнім тілом, і не опалився волос їхньої голови, і їхні плащі не змінилися, і запах огню не ввійшов у них” (Дан. 3, 25, 27).

“Пополь-Вух”: “І тоді увійшли вони у вогонь, у вогняний будинок. Там було червоне пекло, але вони не відчували страждань. Вони показалися з гладкою шкірою і спокійними обличчями, в сутінках. Всі хотіли, щоб вони померли в тому вогні, де вони були. Але не сталося цього. Ксібалба дивувався з них” [20].

Отже, у міфологічних системах Старого й Нового світу згадуються боги, які створили людину за своїм образом і подобою! Чому в таких віддалених цивілізаціях виявляються сліди єдиної міфологічної основи? Чи не тому, що вони мали спільне джерело? І чи не є це джерело неземного походження, якщо згадати “космічну” природу богів?

У майя знання і релігія були невіддільні одне від іншої і становили єдиний світогляд, який знаходив відображення в їх мистецтві. Уявлення про різноманітність навколишнього світу персоніфікувалися в образах численних божеств, яких можна об’єднати в кілька основних груп, відповідних різним сферам досвіду людей. Пантеон майя включав понад 20 найвідоміших богів. Провідна їх група – це боги небесних світил. Верховним богом майя був *Іцамна* – творець світу і засновник жрецтва, фундатор писемності, владика неба, який зображувався небесним драконом з рисами птаха і ягуара. Його жінка – небесна богиня веселки і

місячного світла (Місяця) *Іш-Чель*. Вона належала до добрих божеств, жінки просили її про благополучне народження дітей. На о. Косумель і в Ісаламі були святилища Іш-Чель, де люди зцілювалися від хвороб. У жертву їй приносили вродливих дівчат [17, с. 596]. Чотири боги-брати *Бакаби* підтримувалиь небо, щоб воно не впало. Вони уособлювали чотири сторони світу й вітри. У пантеоні майя знаходимо також бога *Полярної зірки*, який під час довгих небесних мандрівок охороняв купців.

Крім цих "космічних" істот особливо вшановувався покровитель країни майя, один із їх головних богів, бог *Кукулькан*. Він був богом чотирьох Святих Дарів – вогню, землі, повітря і води; і кожний елемент був пов'язаний з божественною твариною чи рослиною: повітря – Орел, земля – Кукурудза, вогонь – Ящірка, вода – Риба. Кукулькан був також богом планети Венери, тобто мав "космічний" характер (прибулець?). Водночас він вважався історичною (зафіксованою в історії) особою, засновником царських династій (зокрема, династії Кокомів у Майяпані) і великих міст. Як вождь тольтеків, Кукулькан привів їх у X ст. на Юкатан, де захопив частину земель майя. В результаті навали загинуло місто Паленке (Мексика), політичний і культурний центр індіанського народу майя VIII–III ст. до н.е. Згодом серед руїн була виявлена кам'яна різна плита, на якій стародавній художник вигравіював "жерця", що сидить, як здається на перший погляд, в ракеті. Хто цей "жрець"? Кукулькан? І звідки він прийшов чи прилетів?

Серед руїн давнього міста майя Чічен-Іца в джунглях півострова Юкатан у Мексиці збереглася також храмова споруда – піраміда Кукулькана, на якій здійснювалися присвячені богові (=прибульцеві?) дійства. Майя уявляли Кукулькана у вигляді пернатого змія з людською головою. В рукописах і скульптурі майя Кукулькан представлений принаймні шістьма символічними образами. Він також зображувався у вигляді орла, ягуара, крові, раковини равлика, і нарешті як флейта, зроблена з кісток.

Взагалі, зображення божеств майя, як правило, включали в себе різноманітну символіку, яка говорить про складність мислення замовників і виконавців скульптур, рельєфів або малюнків. Так, у бога Сонця Кініч-Ахау були великі криві ікла, його рот був обведений смугою з колець. Богинею жертвоприношень і ритуальних самогубств була Іш-Таб.

Згідно міфів майя, на початку "п'ятого світу" боги з маїсу створили людське тіло. Тривалий час вважалося, що майя були винахідниками писемності (писемність майя була ієрогліфічного типу) та календарної системи. Однак після того, як подібні, але більш давні знаки були знайдені в місцях, віддалених від регіону майя, стало очевидним, що майя успадкували деякі елементи більш ранніх культур.

Для обчислення часу майя користувалися складною календарною системою. Календар майя – це найзагадковіша спадщину, що залишилася сучасному людству від цієї неймовірної високорозвиненої стародавньої цивілізації. Свій початок календар майя відраховував від 13 серпня 3144 до н.е., тобто ще за 2 000 років до виникнення самої цивілізації майя. Датою його закінчення було 21 грудня 2012. Вважалося, що в цей день закінчиться 4-а велика епоха Ягуара, що тривала протягом 5 000 років, і настане кінець світу (хоча цього не сталося).

Їх календар включав кілька циклів. Один із них виступав як поєднання чисел від 1 до 13 (“тиждень”) і 20 “місяців”, що мали власні назви. У вжитку був також сонячний календар з роком у 365 днів. Він складався з 18 місяців по 20 днів і п’яти “зайвих” або “нещасливих” днів (знову єгипетський чи іншопланетний варіант!). Крім того, майя користувалися так званим довгим рахунком, який, крім 20-денного місяця і 18-місячного року, враховував 20-річний період (катун); період в 20 катунів (бактун) і так далі. Там були й інші способи датування. Всі ці способи змінювалися в часі, що значно ускладнювало співвіднесення дат, записаних майя, з європейською хронологією.

Одна з найбільш правдоподібних версій полягає в тому, що календар майя отримали у спадок від іншої, більш розвиненої і більш давньої цивілізації ольмеків. Цілком можливо, що він був створений бл. 1300 до н.е., коли культура ольмеків досягла стадії найвищого свого розквіту. Інша версія, підтвердження якої можна знайти в давніх документах, стверджує, що до народу майя прийшов мудрий правитель з білою блискучою шкірою (в Мезоамериці таких людей не було!) високого зросту, який винайшов писемність і подарував людям цей календар. Чи не був це все той же Кукулькан, який прибув із далеких світів?

Тепер перейдемо до держави інків (кечуа), джерелами з історії якої, як і джерелами з історії ацтеків, є пам’ятки європейського походження. Сюди слід віднести “Хроніку Перу” (1553) Педро С’єса де Леона, “Доповідь про завоювання Нового Королівства Гранада і заснування міста Богота” (1539) Хуана де Сан Мартіна і Антоніо де Лебріха, “Короткий виклад завоювання Нового Королівства Гранада” (1539, 1548–1549) Гонсало Хіменеса де Кесади. Діяння Пісарро описав перуанський історик Інка Гарсіла́со де ла Ве́га (1539–1616) [13]. Інки писемної системи не мали, хоча для передачі інформації використовували кіпу – складну систему заплетених у вузлики кольорових шнурків.

Засновником цивілізації й одним із головних божеств у міфології інків був “білий” бог *Ілья-Кон-Тіксі Віракоча*, якому приносили в жертву людей і який ототожнювався з богом-творцем, сином Сонця *Пача Камаком*. В одній із легенд говориться, що Віракоча разом зі своєю

жінкою Мама-Коча (“мати-море”) народив сина *Інті* (“сонце”), вісником якого був літаючий птах, і дочку *Мама Кільа* (“місяць”). Як видно, в цій небесній парі поєдналися солярний і лунарний цикли.

В озері Тітікака Віракоча створив (чи вивів звідти попередньо заховані там!) небесні об’єкти (Сонце, Місяць і зірки). Потім Віракоча “викликав” (?) людей зі скель, печер, рік, озер, струмків, тобто з кожної уаки (храму) [2]. Це можна витлумачити таким чином, що прибульці облаштували на Землі підземні бази, де перебували певний час разом із своєю космічною технікою. Заселивши людьми землю, Віракоча подався разом з білими супутниками на захід (звідти ж з’явилися конкістадори!) [17, с. 237]. Цікаво те, що Інка Віракоча – реальний правитель (1410–1438), згодом відсторонений від влади. Інки могли подумати, що іспанці – це супутники бога чи правителя, які тепер повернулися назад. Ще за одним міфом, індіанці походили від надісланих богом Сонця золотих, срібних і мідних яєць (прилетіли на космічному кораблі?) [18, с.105].

Нащадком бога Сонця (напівбогом) і водночас святим та жерцем вважався імператор інків. Сама імперія Тіуантінсуйю асоціювалася з імперією Сонця. За легендою, засновником держави інків був Манко Капак, легендарний правитель (бл. 1200), що походив, як вважається, від бога Сонця Інті і богині Місяця Мама Кільа. Існує багато версій приходу до влади Манко Капака. За однією з них, він був відправлений на Землю разом з іншими братами і сестрами для того, щоб заснувати храм на честь батька бога Сонця Інті. На Землі вони втілилися в печері, і під час пересування по печерах до місця заснування храму Корікама (пантеону інків) у Куско один із братів Манко Капака перетворився на крижину.

Легендарні оповіді про польоти богів і героїв ніби перестають бути легендою, коли звернемося до реальних пам’яток Південної Америки. Знання дослідників про історію кечуа значно поглибилися після їх ознайомлення з десятками культур, цивілізацій і держав, які існували в районах Анд, до появи тут на історичній арені інків. Найвідомішими серед них були: Караль-Супе (чи Норте-Чіко, XXX–XVIII ст. до н.е.) на центральному узбережжі Перу, Котош (2300–1200 до н.е.) в Центральному Перу, Тіуанако (1600 до н.е. – 1180 н.е.) поблизу східного узбережжя оз. Тітікака, Кумбе-Майо (бл. 1500 до н.е.) біля міста Кахамарка, Купісніке (1500–1000 до н.е.) на океанському узбережжі Перу, Чавін (900 – 200 до н.е.) на північних нагір’ях Анд, Паракас (750–100 до н.е.) південніше Ліми, Вікус (V до н.е. – VI н.е.) у Північному Перу, Наска (II ст. до н.е. – 450 н.е.) в Південному Перу, Салінар (400 до н.е. – 600 н.е.) на північній прибережній території, Рекуай

(200 до н.е. – 600 н.е.) у Середньому Перу, Віру́ (II ст. до н.е. – III ст. н.е.) і Мочіка (чи Моче, I–VIII ст.) на північному узбережжі Перу, Ліма (100 до н.е. – 650 н.е.), Пукіна (125–1180) в Центральних Андах, Кахамарка (III–XV ст.), Уарі (500 до н.е. – 900 н.е.) в Центральних Андах, Сікан (750–1350) на північно-західному узбережжі Перу, Ламбаєке (центральна підгрупа культури Сікан, 800–1100), Уанка (IX – XII ст.) в Центральному Перу, Чірібайя (900–1350) на півдні Перу, Чачапойя (900–1470) в Північному Перу, Чанкай (1200–1470) на центральному узбережжі Перу, Мольо (1200–1500) в Болівії, Чімор (1250–1471) на північно-західному узбережжі Перу, численні королівства Аймара (Канчі, Канна, Колья, Лупака, Пакахе та ін., XIV – поч. XV ст.) навколо озер Тітікака й Поопо, Чінча (до XV ст.) і конферерація Покра (XIV–XV ст.) в Південному Перу та ін.

Більшість із цих протодержавних утворень (зокрема, Мочіку, Чімор, Наска, Тіуанако, Пачакуті, Пукіну, Чачапойю, Уарі, Чанку, Покру) згодом завоювали інки, які створили велетенську імперію Тіуантінсуйю (1200–1535) зі столицею в Куско. Імперія простягалась довгою смугою у Південній Америці з півночі на південь і включала частини територій сучасних Колумбії, Еквадору, Перу, Болівії, Чилі, Аргентини.

До сьогодні уяву спостерігача вражають потужні міста, храми, некрополі, які залишили носії давніх культур, що перебували у спадкоємному зв'язку. Так, цікавими є будівлі культури Караль-Супе, серед яких виділяються якісь площадки (космодроми?), що виникли через тисячоліття після появи цивілізації шумерів; вони були сучасниками пірамід Давнього Єгипту і майже на два тисячоліття передували месоамериканській культурі ольмеків.

Носіями культури Кумбе-Майо бл. 1500 до н.е. був створений акведук довжиною 8 км, який є найдавнішою людською спорудою на території Південної Америки і який потребував потужних зусиль для його зведення.

Культура Мочіка відома своєю кольоровою керамікою та іригаційними системами. Її носії залишили після себе Піраміду Сонця і Піраміду Місяця, найбільші споруди, зведені в стародавній Південній Америці (обсерваторії?), де приносили богам у жертву молодь. Носії культури не мали власної писемності, проте піктографічні зображення, що збереглися, дозволяють відновити картину їх цивілізації.

Цікавою є культура Ліма з численними храмами-уаками, пірамідою в місті Пачакамак (з III ст.), де був храм однойменного бога-творця (суперника чи іпостасі Віракоча). Взагалі в Перу виявлено 10 422 ідолів (серед них 1 365 мумій засновників родів, племен і селищ). Підраховано, що на території країни знаходиться понад 300 уаків [22].

Особливо хвилюючим для дослідника є місто Тіауанако, яке мало населення близько 40 000 чол. і поряд з ним розташовувався релігійний та мегалітичний комплекс Пума Пункy (XVI ст. до н.е.). Встановлено, що мешканці раптово залишили місто, хоча ніде не видно слідів вторгнення. Деякі науковці висовують гіпотезу, що подібне могло статися тільки через інопланетну цивілізацію, представники якої викрали давніх людей! Є також прибічники забавної версії, за якої жителі містечка були надто вороже налаштовані щодо всього живого і в їх розпорядженні знаходились технології, здатні знищити життя на інших планетах. Тож інопланетяни нанесли удар першими і ліквідували потенційного ворога на Землі і при цьому знищили всі свідчення існування цивілізації. Підтвердженням цієї версії оголошується розташування пірамід у строгій математичній пропорції, їх зорієнтованість по планетах Сонячної системи, і недобудована піраміда зі східного боку, яка, можливо, й була останнім штрихом у створенні міжпланетної зброї і яка виявилась не завершеною через втручання позаземної цивілізації [9].

Найбільший знавець доінкських старожитностей професор Артур Познанський з Болівії і німецький космолог Едмунд Кісс встановили, що величні споруди з каменю в Тіауанако в Болівії (куди входять мегалітичні руїни Каласасайя і Пума Пункy), які вони вивчали протягом сорока років, були побудовані 14–17 тисяч років тому, коли, на думку більшості вчених, на Землі був палеоліт або давньокам'яний вік (а за багатьма версіями, Америка була ще незаселеною!). Вони, а потім Г. Белламі, показали, що кам'яний календар на воротах храму Сонця Каласасайя відповідає часу, коли рік становив 290 днів, а тривалість місяця і дня дорівнювали відповідно 24 дні і 30 годин.

Розрахунки й висновки А. Познанського і Е. Кісса перевіряли професор Арнольд Кольшуттер (Боннський університет), доктор Рольф Мюллер (Потсдамська астрономічна обсерваторія) і ряд інших вчених. Всі вони підтвердили, що Каласасайя будувалася на підставі точних спостережень за зоряним небом і має вік близько 17 000 років. Таємницею є й те, яким чином з каменів-мегалітів, вагою в 100–200 тонн, зводилася гірська фортеця Саксауман (Перу) або фортеця Ольянтайтамбо, збудована з каменів вагою в 500 тонн!

Але це ще не все. Згідно з переказами індіанців, які живуть біля руїн Тіауанако, велике місто було побудоване до жахливої катастрофи, названої Чамак-Пачай або Епоха Темряви. Там, де зараз простягається Середандське плато, раніше хлюпалося багате рибою море, а клімат був тропічним. Можливо, ця обставина, а також зображені на календарі Каласасайя організми, які не зустрічалися тут в історичну

епоху – летюча риба і вимерлий в пліоцені таксодон – дозволили Г. Беламі висунути гіпотезу, що Тіауанако було побудоване не 14–17 тисяч років тому, а, як мінімум, на порядок раніше! Проникаючи до Америки, ймовірно, по льоду або по вузькому перешийку, що існував близько 15–12 тисяч років тому, перші мешканці американського континенту знайшли там не тільки мамонта, а й більш давнього слона – мастодонта, а в Південній Америці також гігантського лінивця.

Подібна доля спіткала знамените інкське місто Мачу-Пікчу (1440–1532) в провінції Куско, яке часто називають "місто в небесах" чи "місто серед хмар", а іноді – "втраченим містом інків". Деякі археологи вважають, що це місто було створене як священний гірський притулок великим правителем інків Пачакутеком за сторіччя до завоювання його імперії, тобто приблизно в 1440, і функціонувало до 1532, коли іспанці вторглися на територію імперії інків. У 1532 всі його жителі таємниче зникли. Якщо до цього причетні інопланетяни, це означає, що вони не раз і не два воювали між собою вже на нашій землі при нашій цивілізації!..

Не менш загадковими для науковців є деякі геогліфи (нанесені на землю геометричні або фігурні візерунки, як правило, довжиною понад 4 метри). Серед них виділяються геогліфи пустинного плато Наска. Справді, культура Наска зі столицею в Кауачі відома своєю керамікою й системою підземних водопроводів, а також так званими "лініями Наска" на плато Пампа-де-Наска в Південному Перу, батьківщині давніх цивілізацій, яке простягнулося більше ніж на 50 км з півночі на південь і на 5–7 км з заходу на схід. Там з висоти польоту можна простежити велетенські малюнки (розміром 50–200 м) тварин (птах, ящір, касатка, ігуана, собака, мавпа, павук, квітка та ін.). Відомо близько 30 малюнків, близько 13 тисяч ліній і смуг та близько 700 геометричних фігур (насамперед трикутники, трапеції, сотні спіралей). Найменше зображення – 46-метровий павук, найбільше – 285-метровий пелікан ...

Істинну форму зображень можна спостерігати лише з висоти пташиного польоту. Лінії, які протянулися на кілометри, нагадують залишки давніх злітних смуг. Здається, вони призначалися або для орієнтації космічних модулів (польотів на кулі?) або були площадками для посадки космонавтів чи інопланетян. До того ж їх можна пояснити або як такі, що створені для залучення представників позаземних цивілізацій, або такі, що виконані з використанням позаземних технологій.

Лінії Наски ставлять перед істориками чимало питань – хто їх створив, коли, навіщо і яким чином. Більшість дослідників приписують їх створення цивілізації Наска, яка населяла плато на рубежі нашої ери [7].

Проте, якщо з землі геогліфи розгледіти неможливо, можна припустити, що за допомогою таких візерунків давні мешканці долини спілкувалися з божеством (прибульцями?). Крім ритуального не виключено і астрономічне значення цих ліній. Щодо часу створення ліній вчені сходяться на тому, що відбулося протягом тривалої доби, в VI–X ст., або до XII ст., коли в долині з'явилися інки.

В літературі більше 50 років популярні думки про те, що смуги в пустелі Наска призначені таки для посадки інопланетних космічних кораблів (адже до початку XX століття людство було не здатне до польотів!). При цьому залишається нез'ясованим, навіщо інопланетянам, здатним долати світлові роки міжзоряних просторів, взагалі потрібні злітно-посадкові смуги і прості візуальні орієнтири [7].

Не менш цікавим є малюнок на скелі ("Андський канделябр"), недалеко від міста Піско (Південне Перу) – "Лос Трес Крусес" ("Три Хрести"), як його називали місцеві жителі. Індіанське поселення Піско утворено близько 1000 до н.е., спочатку належало культурі Паракас, потім культурі Наска. Поруч із містом знаходиться геогліф, схожий з розташованими на плато Наска. Скеля складається з червоного порфіру, колір ліній теж червоний. Розмір малюнка: довжина – 128 м, ширина – 74, а товщина ліній – від 1,5 до 4 м. Малюнок схожий на зображення підсвічника з трьома свічками і на український тризуб одночасно. Його походження і достовірність залишаються не ясними [1].

Якщо на плато Наска відомий лише один малюнок, що зображує людиноподібну істоту, так званого "астронавта", висотою 30 метрів, то на плато Пальпа, за 30 км, знаходиться близько десятка зображень людських істот. Тут зустрічаємо велику кількість як геометричних, так і антропоморфних геогліфів, більшість яких знаходиться на плоских вершинах ніби штучно зрізаних пагорбів (при цьому навколишні пагорби зовсім не займані), що належать археологічній культурі, розквіт якої припав на проміжок між 300 до н. е. і 800 н.е. – на еру доколумбової Америки, і навіть до еру інків.

Рельєф Пальпа справді значно відрізняється від рельєфу плато Наска. У Пальпа більшість ліній і смуг розташовані на вершинах невисоких пагорбів. Саме плато Пальпа, хоча воно за площею в два рази поступається Наска, за кількістю малюнків і їх різноманітністю набагато більше. Існує кілька гіпотез їх походження і призначення (від астрономічного календаря, яким інки користувалися, до посадочних смуг інопланетян) [19].

Дивним є і великий антропоморфний геогліф із пустелі Атакама. Він є найбільшим у світі доісторичним антропоморфним малюнком, довжиною 86 метрів. Вік малюнка оцінюється в 9 000 років. Зображення гіганта розташовується за 1 370 км від геогліфів пустелі Наски,

на самотній горі С'єрро Уніка, в пустелі Атакама (Чилі), неподалік від міста Уара. Зображення називають "Тарапака". Воно важко піддається ідентифікації. Повністю побачити цей геогліф можна лише з літака. Невідомі й творці цього зображення. Крім Тарапаки, в Атакамі зустрічаються й інші геогліфи. Трохи вище Тарапаки розташовуються круги і різні лінії. Їх оточують зображення сов, лам, птахів, людей, абстракцій і т.д. [8].

Від останньої культури – культури чібча-муісків – теж не збереглося жодного пам'ятника писемності, але до нас дійшли відомості, зафіксовані європейськими хроніками. Серед них – опис "подвигів" завойовника чібча Хіменеса де Кесади, здійснений ним самим [23].

Як засвідчують дослідники, чібча були однією з високоразвинутих цивілізацій Південної Америки, яка склалася на високогірному плато Східних Кордільєр, на території сучасної Центральної Колумбії. Самі чібча називали себя муісками ("людьми"). Прийшли вони сюди ще в II–V ст. н.е. і поширили свій вплив на Панаму, частину Еквадору і Венесуели. Серед великих цивілізацій американського континенту чібча по праву стоять в одному ряду з майя, ацтеками, сапотеками й інками. У XIII–XV ст. існувало 5–9 держав чібча. А на момент приходу іспанців племена чібча були об'єднані в дві великі конфедерації, що називалися за їх столицями: Богота (Баката) і Согамосо. В цей час їх нараховувалося бл. 1 млн. чол.

Міфологія чібча-муісків не встигла скластися в єдину струнку систему, проте на час вторгнення іспанців уже з'являвся загальний для всіх чібча-муісків пантеон з певними для кожного персонажу міфологемами і сюжетами, зі спланованою ієрархією божеств і героїв, що відповідало процесу класоутворення, який розпочався у чібча-муісків.

Пантеон богів у чібча-муісків не настільки великий, як у ацтеків чи майя. Так, вони поклонялися "космічним" богам (прибульцям?), передусім Сонцю під іменем верховного бога *Чімінігагуа*, який одного разу запустив величезну кількість птахів з великими крилами, які, облетівши весь темний світ, повсюди випускали з дзьобів промені світла (космічні кораблі?). Так на Землі започаткувався світанок. Цей бог створив і людей. Згідно з міфами і легендами чібча-муісків, Чімінігагуа не був ревнивим богом і дозволяв іншим богам завжди і у всьому проявляти свою волю, не звертаючи уваги на нього, загальновизнаного творця. Поклонялися чібча й іншому "космічному" божеству – Місяцю як жінці бога Сонця.

Їх сприймали то як небесне подружжя (на молодика святкувалося весілля цих двох божеств), то як касіків (правителів), то як богів. Муіски були переконані (аж ніяк не через відсутність поваги до Сонця, а завзяки чисто логічним міркуванням), що Сонцю не треба будувати

спеціальний храм, адже воно туди все одно не поміститься. Проте саме для цього світила, яке вважалося творцем природи, в священному місті чібча Согамосо (друга столиця поряд з Боготою чи Бакатою) був споруджений величезний храм.

Чібча-муіски поклонялися багатьом іншим богам: богині землі і родючості (Праматері) Бачу ("виступаючі груди") або Фуна-Чоге ("добра жінка"); її божественному чоловіку, покровителю ювелірів Чібчакуму; богу Ненкатокоа, покровителю мистецтв, ремісників, живописців, музики і пісень, веселощів і вина, що брав у жертву тільки чічі (п'янкий напій); грізним і жорстоким богам війни – Гігвае і Чібча-Фруіме (останній тримав на собі небо), чия ненаситна утроба вимагала голів військовополонених; богам торгівлі, ткачів, художників по розмальовці плащів. Дуже популярний був покровитель бігунів – легконогій бог Чакен ("біжить").

Створений Чімінігагуою касік *Согамосо* послав на небо племінника, щоб він там став Сонцем і освітлював Землю; бачачи, що світла не вистачає, він сам піднявся на небо і став Місяцем. Головні небесні боги – *Суе* (сонячний диск) і *Чіа* (Місяць) [18, с. 628]. За другим міфом, людей створила богиня Бачуе разом із сином-чоловіком, з яким вийшла з озера Ігуаке. Згодом вона туди й повернулася.

Так, посланником Чімінігагуа на землі чібча-муісків був *Бочіка* – одна з найбільш загадкових і легендарних фігур індіанської міфології. Подібно Кетцалькоатлю у тольтеків, Великому Маніту у червоношкірих північноамериканських індіанців, Віракочі в інків, Бочіка теж несподівано з'явився зі Сходу, він також був бородатим і виконував ту ж місію: навчав чібча-муісків мистецтвам, ремеслу, землеробству. У Боготі шанувалася веселка (космічний корабель?), під ім'ям Бочіка як солярного бога. Міфи і легенди, що оповідають про справи і подвиги Бочіки, нагадують сказання про Кетсалькоатль і тим, що обидва вони постають перед людьми та богами, то жерцями, то правителями, то мудрими наставниками. Мабуть, тому у Бочіки багато імен (Ненкетеба, Нентерекетеба, Суе, Чімі-апагуа, Садігуа, Сугунсуа, Сугумонсе).

Він прийшов до чібча-муісків у найважчий для них момент. Легенда свідчить, що богиня Бачуе вийшла з вод озера Ігуаке разом із трирічним хлопчиком. Як тільки цей хлопчик став повнолітнім, вони з Бачуе оженилися, проте їх потомство відмовилося вірити в богів. Це розгнівало бога *Чібчакуна*, поданого небом для підтримки чібча-муісків, і він влаштував велику повінь. Багато потонули, а ті, кому вдалося врятуватися на вершинах найвищих гір, молили богів про пощаду і прощення. Тоді-то і з'явився на землі чібча-муісків Бочіка. Він постав перед уцілілими людьми верхи на веселці, з золотим жезлом у руках.

За помахом його руки розкрилася горловина водоспаду Текен-ама і зі 130-метрової висоти вода з долини Боготи полилася в річку Магдалену. Потім Бочіка вступив у сутичку з мстивим Чібчакуном, переміг його і змусив тримати на своїх плечах землю, яка раніше лежала на деревах гуайяко. Чібчакун досить успішно займається цим до цих пір, і лише коли він від втоми змінює положення, відбуваються землетруси. А Бочіка як несподівано з'явився, так несподівано і зник у Согамосо (Схід), знаменитому храмі бога Сонця.

Чібча-муіски вірили в потойбічне життя. Згідно з їх уявленнями, в центрі землі перебувала Країна Тіней і дух кожного з покійних витав у ній легкою тінню. Дістатися туди вдавалося, тільки перепливши широку річку на суденці, сплетеному з павутини. Тому павук шанувався священним у країні чібча-муісків.

Пам'ятаючи витівки бога Чібчакуна, який влаштував велику повінь, чібча-муіски поклонялися озерам і нерідко кидали в них свої дари. У одного з племен північного узбережжя Південної Америки здавна існував ритуал посвячення в вожді. Тіло касіка натирали смолою, потім покривали золотим порошком. Численна процесія одноплемінників супроводжувала цього позолоченого ідола до гірського озера Гуатавіта. Він пірнав, змиваючи позолоту, і тим самим відбувалася чудодійна посвята в вожді. Потім вождь допливав до берега (ніби символізуючи вихід божества з води). Учасники процесії також кидали у воду золото і коштовності, намагаючись задарити божество озера. Хроніст Педро Симон стверджував, що індіанці так шанували озеро, що коли в їхньому краї з'явилися іспанці, то аборигени кинули всі свої коштовності в це водоймище, довіривши їх йому на зберігання.

Богам жертвували звіроподібні фігурки, виготовлені з золота, золотий пісок і різні смарагди (якими й сьогодні багата Колумбія), кращі тканини. Жрець відвозив золоті фігурки в море і занурював їх туди. Ці релігійні обряди стали основою для легенди про казково багату країну Ельдорадо. Її міражі звели в могилу багатьох конкістадорів...

Богам приносилися також у жертву папуги, а в особливо урочистих випадках, – і людські жертви. Для останньої мети кожні 15 років виховувався хлопчик, який поставав як утілення мандрівного бога Сонця, і в урочистій обстановці умертвлявся особливими жерцями, які у відповідних закладах вели аскетичний спосіб життя.

Взагалі людські жертвоприношення в чібча-муісків були двох видів. У дні важких потрясінь (повені, епідемії, голод, війна) перед ранковою зорею жерці на чолі процесії з мешканців округи прямували до найвищої гори. Там у момент сходу Сонця, звернувши до нього погляди, жерці клали на покривало захоплену у супротивника дитину, кремінним ножем розкривали її тіло, збирали кров і обмазували нею ті камені, на

які лягли перші промені небесного світила. Чібча-муіски вірили, що Сонце поглине кров, а потім з'їсть і дитину, тіло якої залишали на місці жертвопринесення. Повсякденне жертвоприношення відрізнялося від описаного тим, що для нього підбирався будь-який молодий бродяга, що не мав певних занять і постійного житла. Єдина обов'язкова умова полягала в тому, щоб він був уродженцем долини, яка називалася Будинком Сонця.

Люди приносилися в жертву не тільки богам. Чибча-муіски обожнювали і своїх вождів, яким приписувалося надприродне походження. Наприклад, після того, як самий знатний чібча-муіск проголошувався імператором (сіпа), ніхто з підданих не мав права дивитися йому в очі. Якщо потрібно було щось піднести правителю, належало стати на коліна, а звертатися до нього слід було тільки повернувшись. Найбільшим покаранням у цих племен вважалося стати обличчям до обличчя з імператором, щоб сіпа "просвердлив" винуватця своїм вражаючим поглядом. Це було страшним ганьбою на все життя. Смерть імператора ввергала всіх у жалобу. Небіжчика бальзамували і укладали в труну з пальмового стовбура, оббитого листовим золотом. Разом з ним обов'язково йшли з життя кілька його жінок, і раби-прислужники.

Ще більш загадковим і незбагненним здавався верховний жрець. Він обирався на раді всіх жерців з представників двох найбільш знатних родин. Після виборів він отримував титул Сугамуксі ("той, хто перетворюється на невидимку") і усамітнювався у своєму житлі неподалік від храму міста Согамосо. Жерці, котрі навчалися своїй професії протягом 12 років, перебували на утриманні суспільства і займалися тільки відправленням обрядів, організацією релігійних свят і жертвопринесеннями.

Способи поховання та поховальні церемонії відрізнялися великою різноманітністю. У деяких місцях витягували нутрощі небіжчика і наповнювали тіло коштовностями, в інших виставляли покійного на вітер, щоб з часом муміфікувати його, або сушили на вогні з тією ж метою, а іноді кидали у воду. Бідних ховали в загальних могилах. Як правило, їх залишали сидячими й такими, що тримають один одного за руки. Особливою повагою користувалися поховання тих, хто загинув у бою. У могилу клали продукти, необхідні для тривалих загробних мандрівок, і фігурки тих богів, яких покійний найбільше цінував за життя.

Чібча-муіски мали свій календар. Вони ділили час, виходячи з положення Місяця. Одні хроністи вважають, що це були відрізки по 10 днів, інші – по 4 дні. Перша частина місяця – повний місяць – призначалася для релігійних цілей, період скорочення місячного диска – для роботи, а наступні фази Місяця – для відпочинку і розваг.

Висновки. Таким чином, народи Латинської Америки з давніх давен, з покоління в покоління зберігали передання про контакти їхніх предків з інопланетянами. Ці передання відобразилися в їхніх міфах, легендах та інших оповідях, які були зафіксовані європейцями та індіанцями (в джерелах, що збереглися). До нас дійшли численні споруди й "гірські малюнки", які ще більше поглиблюють загадку, котра так хвилює сучасну людину: чи одні ми у Всесвіті, чи подібних нашій цивілізацій безліч, а отже імовірність візитів їх представників на Землю більш ніж вірогідна?!

Література

1. Андский канделябр [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
2. Астрономия инков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
3. Бейкер Дж. История географических открытий и исследований. – М. : Изд-во иностр. л-ры, 1950. – 648 с.
4. Берналь Диас. Правдивая история завоевания Новой Испании / сост., новый перевод, комментарии А. Захарьяна. – М. : Форум, 2000. – 400 с.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М. : Изд. Моск. Патриархии, 1983. – 1372 с.
6. Военные выходили на связь с инопланетянами // Правда. – 20 февраля 2013.
7. Геоглифы Наски [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
8. Гигант из пустыни Атакама [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
9. Город-призрак был обителью инопланетян [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http: // planeta.moy.su
10. Диего де Ланда [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
11. Диего дель Кастиль, Берналь [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.google.com.ua
12. Илюмжинов сдал инопланетянам "секретную информацию", забеспокоились в Госдуме // News. – 4 мая 2010.
13. Инка Гарсиласо де ла Вега [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
14. Кетцалькоатль [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
15. Кортес, Эрнан. Письма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://kuprienko.info/hernan-cortes-cartas
16. Косидовский З. Когда солнце было богом. – М. : Детская литература, 1970. – 352 с.
17. Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 1 : А–К. – 671 с.
18. Мифы народов мира / под ред. С. А. Токарева. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2 : К–Я. – 719 с.
19. Пальпа [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki

20. Пополь-Вух [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.theosophy.ru/lib/popolvuh.htm
21. Тамоанчан [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
22. Уака [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
23. Хименес де Кесада, Гонсало [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://ru.wikipedia.org/wiki
24. Экс-консультант Пентагона рассказал о встречах президента с пришельцами // Вести. – 16 февраля 2012.
25. Todd Venezia UN names official space "host" // The New York Post. – 26.09.2010.
26. U.N. Denies Appointing "First Contact" for Visiting Space Aliens // Fox News. – 27.09.2010.

Отримано 30.01.2013

Summary

Mozgovyi Ivan. "Astronauts" of Protoameryka: Myths, findings, versions.

The article deals with the mysterious witness documents from ancient countries of Latin America and the mysterious objects in these countries which in terms of paleoufology can be interpreted as information about visits of aliens from other planets to Earth in ancient times.

Keywords: *Mayans, Aztecs, Incas, Conquistadors, the gods, "space" flights, "travel" to heaven.*

УДК 37(477):2

Ірина МОЗГОВА

ОСВІТНЯ СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ НА ТЛІ РЕЛІГІЙНИХ РЕАЛІЙ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

У статті йдеться про суперечливе розгортання освітнього процесу в Україні напередодні визвольних рухів XVII ст. Аналізується роль церкви в піднесенні вітчизняної освіти і культури, простежується протистояння релігійних конфесій в процесі духовного пробудження на українських землях.

Ключові слова: *освіта, єпископські й монастирські школи, богослов'я, клірики, університети, ченці, еліта, митрополит.*

Постановка проблеми. Однією з найважливіших проблем України залишалася проблема освіти, і передусім – вищої освіти, без розв'язання якої не можна було сподіватися на успіх справи духовно-національного відродження. Тож подальше поглиблене знайомство з діяльністю вітчизняних навчальних закладів минулого, які претендували на статус вищих і тривалий час залишалися центрами просвітництва, науки, філософської і суспільно-політичної думки в Україні, має важливе значення для вирішення багатьох проблем, які стосуються подальшого вдос-

© Ірина Мозгова, 2013

коналення системи освіти в Україні в рамках Болонського процесу, в наближенні нашої вищої школи до кращих світових стандартів.

Аналіз актуальних досліджень. В окремих працях (Є. Мединський, В. Микитась, І. Мицько, П. Писарський, Я. Стратій, Ф. Тітов, Ф. Шевченко) піднімалися питання розвитку духовної культури, світогляду й науки доби Відродження, бароко і просвітництва в Україні, та часом про роль у цьому процесі представників церкви, діячів навчальних закладів минулого. Водночас впадає в око обмаль досліджень філософсько-релігієзнавчого характеру, які б стосувалися актуальних проблем духовної діяльності нових шкіл та акцентували б увагу на тому, яку роль їх діячі відводили вивченню філософії й релігії у процесі прилучення українського люду до вищих цінностей передової на той час європейської культури, у формуванні всебічно розвинутих особистостей.

Мета статті полягає в аналізові ролі православної церкви в піднесенні вітчизняної освіти і культури в добу вітчизняного відродження за умов гострого релігійного протистояння доби.

Виклад основного матеріалу. Ситуація, яка склалася в освітній, книжковій і науковій галузях України в кінці XVI – на початку XVII ст, була далекою від потреб часу. В програмі шкільного навчання на наших землях мало що змінилося з часів Київської Русі. Самих шкіл було мало, до того ж малоосвічені вчителі ледве могли навчити дітей основ письма, читання та катехізису. Не було ніякого зв'язку між домашнім і шкільним вихованням, послабла роль православної церкви в формуванні особистості.

Тому, щоб набути вищої освіти, українська молодь (діти козацьких старшин, заможних селян та міщан) уже з кінця XV ст. змушена була їхати за кордон, де поступала в кращі університети Європи: Болонський (1088) і Падуанський (1222) в Італії, Оксфордський (1167) і Кембріджський (1209/1284) в Англії, знамениту паризьку Сорбонну (1268) у Франції, Краківський (1364) у Польщі, Празький (1348) у Чехії, Будський (1395) в Угорщині, протестантські університи – Гейдельберзький (1386), Лейпцігський (1409), Віттенберзький (1502), Кенігсберзький (1544) Страсбурзький (протестантський, 1538) у Німеччині, Лейденський (1575) – в Нідерландах та ін. В списках студентів цих закладів числилося багато наших земляків, які за давньою назвою України йменувалися ruthenus, roxolanus, russicus. Наша молодь вивчала там латинську й сучасні мови, знайомилася з передовою європейською культурою.

На той час у Західній Європі освіта й наука трималися на досить високому рівні. Спочатку для навчання кліриків використовувалися єпископські й монастирські школи, а з XI ст. на базі таких шкіл по-

чали виникати нові освітні заклади – "університети" (лат. universitas – "сукупність, спільнота") як об'єднання викладачів зі студентами. Вперше назву "університету" отримала в 1088 році Болонська юридична школа. Щоправда, ще раніше постала медична школа в Салерно (Італія), хоча її ранній статус університету сумнівний. У XIII ст. виникають знамениті університети в Парижі й Тулузі (Франція), Оксфорді й Кембріджі (Англія), Саламанці й Севільї (Іспанія), Ліссабоні (Португалія) та інших містах. На 1400 рік у Західній Європі діяло вже 47 університетів, у тому числі 19 в Італії, 9 – у Франції, 6 – в Іспанії, 3 – в Німеччині, по 2 – в Англії, Португалії, Угорщині, і по одному – в Австрії, Чехії, Польщі й Хорватії [13]. На 1500 рік у Європі нараховувалося аж 65 університетів [5, с. 48].

Для відкриття університету в Середні віки та на початку Нового часу потребувалися кошти, які могли надійти від церкви або керівної місцевої аристократії. Сам статус університету в католицькій Європі надавався як правило Папською буллою. Єдиним європейським університетом, який у XIII ст. проводив навчання без Папської булли, був Неаполітанський університет. Починаючи з XVI ст., без Папської булли засновувалися і новіші лютеранські університети. Крім того, існували численні кальвіністські високі школи, в яких пропонували навчання подібне до університетського, але які не мали офіційної університетської привілеї та не могли надавати наукових ступенів.

У європейських університетах вивчали богослов'я, право, медицину (спочатку на медичному факультеті навчалося близько 50 осіб). Надалі університетська мережа ще більше розширюється. Набувають розвитку колегії (звідси – "коледж"). Спочатку так називалися гуртожитки студентів, але поступово колегії ставали центрами знань, лекцій, диспутів.

З розвитком шкіл та університетів розширився попит на книгу. Вже в ранньому Середньовіччі книга була предметом розкоші. Книги писали на пергаменті. Листки пергаменту зшивалися за допомогою тонких міцних шнурів і розташовувалися у переплет з дошок, обтягувалися шкірою, деколи були прикрашені коштовними каміннями та металами. Написаний переписчиками текст прикрашався намальованими великими літерами-ініціалами, заставками, а пізніше – чудовими мініатюрами. З XII ст. книга стала більш дешевою, відкриваються міські майстерні з переписування книг, над якими працюють уже не ченці, а ремісники.

Великого поштовху розвитку книжкової справи надало книгодрукування, започатковане в Німеччині винахідником Йоганном Гутенбергом (1397/1400–1468), який після серії невеличких книжок видав у 1452 Біблію (накладом у 180 примірників) [7]. Саме з того часу й почалася епоха "Зрілого Відродження" До кінця XV ст. у 246 містах Європи

було вже біля тисячі друкарень, які випустили близько 40 тис. видань тиражем 12 млн. примірників. Масове захоплення книгою стимулювало розвиток філософської думки, на початку XVI ст. з'явилися твори, що були визначальними для розвитку європейської науки.

Не випадково саме через вихованців західних університетів в Україну проступали нові культурні течії, пристосовуючись до умов української дійсності. Багато українців, які отримали освіту в зарубіжних університетах, стали відомими вченими, педагогами, медиками, поетами, художниками. Оцінюючи внесок українців у європейську культуру епохи Відродження, російський вчений І. Голеніщев-Кутузов писав, що в XVI ст. "з кафедр Кракова і Болоньї, Падуї і Відня вихідці з українських степів коментували античних авторів. Гуманісти українського походження, які вважали себе русинами, розвивали свою діяльність у самій Польщі і на Заході", де вони поклали свої "цеглини до підвалин великої будови європейського гуманізму епохи Відродження" [3, с. 6–7]. Так, професори-українці в XV–XVII ст. викладали в Краківському університеті. Адже тривале знаходження українських земель у складі Речі Посполитої не могло не сприяти взаємовпливу польської й української культур.

Навіть за найсумніших часів велика частина українців по закінченні навчання за кордоном поверталася на Батьківщину. Отримавши ґрунтовні знання в зарубіжних навчальних закладах, вони прагнули застосувати їх на практиці, ознайомити земляків із досягненнями європейської науки, філософії, культури, суспільного життя, з гуманістичними ідеями.

Складні політичні реалії кінця XVI – початку XVII ст. висували перед українською елітою потребу мобілізації духовних ресурсів народу задля його виживання і подальшого прогресу в рамках європейської спільноти, що могло бути реалізовано через активізацію освітнього процесу та факторів, що йому сприяють. За таких умов можна говорити про вплив на духовне життя України діячів чотирьох соціальних прошарків: а) міського; б) козацького; в) церковного; г) магнатського.

У процесі національного відродження значну роль відіграло міщанство, яке було більш-менш заможною верствою, призвичаєною для ведення громадських справ, оскільки воно користувалося самоуправою в магістратах і цехових організаціях.

В Україні ще за часів Руси постало більше 200 міст, більшість із яких була піддана руйнації під час Батиєвої навали (XIII ст.) та наступних татарських нападів і перебувала в стані занепаду. Але з XIV–XV ст., коли населення України зросло від 3 до 4 млн. чол. (на поч. XVII ст. – 4,5 млн. чол.), міста активно відбудовуються. Спочатку цей процес охопив територію колись могутнього Галицько-Волинського князівства, а потім поширився й на центральні та східні землі України.

В добу Пізнього Середньовіччя в Україні, та й усій Європі, центрами економічного, соціально-політичного і культурного життя залишалися міста. В процесі розвитку ремесел і торгівлі мали місце соціальні зміни, які змушували міщан об'єднуватися на захист своїх національних прав, у тому числі права на повноцінне духовне життя.

На кінець XVII ст. в Україні нараховувалося вже бл. 1 тис. міст і містечок. Багато з них у XIV–XVII ст. отримали магдебурзьке право (право міського самоврядування), за яким вони звільнялися від управління і суду сеньйора. Це право, започатковане в м. Магдебурзі (Німеччина), закріплювало права міських станів – купців, міщан, ремісників, встановлювало порядок і функції органів міського самоуправління, судів, купецьких об'єднань, цехів (корпорацій, в які об'єднувалися ремісники), регулювало питання торгівлі, опіки, спадкування, визначало покарання за різні види злочинів тощо.

З Німеччини магдебурзьке право поширилося в Чехії, Угорщині, Польщі, Литві, а звідти – на територію Білорусії й України. В результаті боротьби міського населення з великими землевласниками міста добивалися магдебурзького права від литовських князів і польських королів, а згодом – і українських гетьманів. Першим в Україні це право надане містам колишнього Галицько-Волинського князівства – Сяніку (1339), Львову (1356), Галичу (1367). У XV–XVII ст. магдебурзьке право дістали міста Володимир-Волинський (1431), Луцьк (1432), Кременець (1438), Житомир (1444), Дубно (1507), Бар (1540), Межиріч (1605), а потім – Глухів, Лубни, Козелець, Полтава, Стародуб, Чернігів та інші.

Правда, в деяких містах, зокрема західноукраїнських, надання магдебурзького права супроводжувалося посиленням німецької й польської колонізації, обмеженням права некатолицького населення (передусім українців православного сповідання), представники якого не обиралися до магістрату (magistratus – "уряд", "влада"), що відав адміністративними, господарськими, фінансовими, поліцейськими й судовими справами, не мали права вступати в деякі цехи тощо. Немало міст залишилося у приватній власності магнатів.

Проте в менших містах Правобережної та Лівобережної України, які називалися ратушними, козацька старшина відала справами козаків, а виборна міська влада (представники заможної верхівки міського населення) – справами міщан. Тому, незважаючи на всі негативи магдебурзького права, його надання сприяло подальшому розвитку українських міст, в середовищі яких найбільше виявилися прийнятними ідеї гуманізму, Реформації й освіти. Тому й роль міст як традиційних осередків культури зростала. Згодом міщани вдалися до організації братських шкіл, які відкрили нову сторінку в історії вітчизняної освіти.

Не менш послідовними прибічниками православ'я і національних традицій залишилися трудівники – селяни, козаки, міщани, частина духовенства, які рішуче засуджували ренегатство імущих, їх перехід у чужий табір. Таким чином, за релігійними гаслами приховувалися соціальні інтереси. Проте щоб зупинити процес асиміляції нації, передусім треба було підняти рівень її духовного життя, культури, освіти. Особливо посилили в народі потяг до філософських ідей Ренесансу та Реформації, які проникали в Україну з Польщі. Вони поглибили інтерес українців до власної історії, мови, культури, традицій.

Все більшої ваги в житті українського суспільства набуває в цей час козацтво, перша згадка про яке в писемних джерелах відноситься до 1489 р. Козаки (з татарської – "вільні люди") з'явилися після того, як утікачі від панів почали активно протидіяти татарським вторгненням і водночас освоювати Дике поле. У 50-х рр. XVI ст. зусиллями оспіваного в народних думах князя-гетьмана Дмитра Вишневецького (1550–1564) була заснована Запорозька Січ – політичний і військово-адміністративний центр українського козацтва, який розташовувався нижче дванадцяти дніпровських порогів.

Одним із факторів, який підштовхнув розвиток козацтва, стала Люблінська унія (1569), в результаті укладення якої до Польщі відійшли майже всі українські землі, тут були встановлені нові державні порядки, що спричинило до посилення соціального гніту. В результаті народного спротиву пригнобленню численність українських козаків зросла, невдовзі вони набули слави кращих у Європі вояків, котрі здійснювали походи в Крим і Туреччину, Угорщину і Молдавію, Польщу і Московію, де визволяли з неволі українських бранців, а в себе вдома боронили рідну мову й віру. За тодішніх умов козаками нерідко ставали високоосвічені люди-патріоти, яких гостро турбували і проблеми духовного розвитку України (один із таких – полковник Нестор Морозенко, який навчався в Болонському і Падуанському університетах). На Січі теж діяла своя школа, яка давала освіту тим, хто її не мав. Можна сказати, козаки в Україні були своєрідним аналогом середньовічного лицарства (та ж вірність вірі і захист принижених, те ж служіння ідеї).

У 1620 р. гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний (1614–1622) переконав Єрусалимського патріарха Феофана IV (1608–1644), який відвідав Україну, відновити православну ієрархію, ліквідовану в 1596 р. в результаті укладення Берестейської унії. Патріарх висвятив шістьох владик та рукопоклав обраного ними Київського митрополита Іова Борецького (1620–1631). У 1632 р. за часів митрополита Петра Могили (1632–1547) польський уряд офіційно визнав православну ієрархію

на чолі з митрополитом Київським і чотирма єпископами. Таким чином, православна церква в Україні знову була легалізована.

Козаки й надалі справляли помітний вплив на духовне життя України і водночас залишалися головною силою визвольної боротьби, яка невпинно зростала у відповідь на посилення соціального, національного і релігійного гніту. Кінець XVI – початок XVII ст. ознаменувався розгортанням в Україні національно-визвольного руху. Саме козацькі повстання за участі селян, які відбулися під проводом Криштофа Косинського (1591–1593), Северина Наливайка (1594–1596), Михайла Жмайла (1625), Тараса Федоровича (1630–1631), Івана Сулими (1635), Павла Бута (1637), Якова Остряниці (1638), стали бойовим хрещенням українського народу напередодні грандіозного соціального і національного вибуху на чолі з Богданом Хмельницьким (1648–1657).

Військово-політичний фактор дивовижно доповнився фактором духовним. Спочатку, як погоджуються більшість дослідників, одинокою представницею українського національного життя і одинокою формою національної організації виступала Українська православна церква. Це було зумовлене тим, що панівною і єдино можливою ідеологією середньовічного світу повсемісно виступала релігія в різних її проявах. Правда, в Україні православна церква переживала не кращі свої часи. Невдовзі після татарської навали Київський митрополит перебрався на Північ, спочатку у Володимир-на-Клязьмі, а потім у Москву, яка зусиллями вірнопідданих щодо Орди князів невпинно зростала. Так постала Московська церква, яка в 1448 самочинно проголосила свою автокефалію (незалежність від Константинополя), а потім (1589) ствердилася як патріархат і почала поширювати свій вплив на Україну. Це стало причиною розриву між Києвом і Москвою ще в 1458 р., в результаті чого Українська церква зберегла за собою 10 єпархій і добилася від Константинополя права обирати власного митрополита. Але культурний вплив православ'я був вельми обмежений. Після завоювання турками Константинополя (1453) православні втратили надихаючий взірець, а разом з ним не тільки внутрішні, але й зовнішні стимули. Православна культура швидко скотилася в обрядовість, обмеженість, занепад.

Українська церква після цього довго існувала фактично як самостійна, оскільки патріарх лише присилав благословення новообраним владикам, які не знали ніякої іншої реальної влади, окрім влади уряду. Щоправда, патріарх іноді навідувався в Україну, намагаючись вплинути на українські справи. Це мало місце, зокрема, в 1589 р., коли патріархом Ієремією (1586–1594) був усунутий з посади митрополит Онисифор Дівочка (1579–1589). Такі дії мали негативний резонанс в Україні, так само, як і притіснення церкви світською владою, що вело до зубожіння і морального занепаду православ'я.

Все це ускладнювалося й відповідними діями Римо-католицької церкви. Так, після Люблінської унії "за світськими експлуататорами посунула на Україну духовна армія ксьондзів, біскупів, схильних до прозелітизму войовничих монахів єзуїтського ордену. Майже в усіх містах і селах вони зводили костьоли, засновували монастирі та школи" [4, с. 7].

Тиск з боку Константинополя, Москви й Варшави, а також настійне прагнення православних владик зрівнятися в правах із католицькими єпископами наштовхнули окремих православних ієрархів на думку порвати з грецьким патріархатом і увійти в єдність із папським престолом. Розуміючи всю складність цього кроку, ряд єпископів на чолі з тодішнім митрополитом Михайлом Рогозом (1589–1599) ще з 1590 р. почав таємно готувати унію (лат. unio – "єдність") з Римом. Їхні зусилля знайшли підтримку папи римського Климента VIII (1592-1605) і польського короля Сигізмунда III Вази (1587–1632). Значну роль у підготовці унії зіграли також єзуїти, які з 1564 р. почали діяти в Польщі, а з 1569 – у Литві.

Нарешті 18 квітня 1596 року в місті Бересті (нині – Брест) за участі представника римської курії, польського єзуїта Петра Скарги, більшістю українських православних владик разом із митрополитом було підписано унію. Створена в результаті цього Українська Греко-католицька (уніатська) церква зберігала православний культ, рідну мову богослужіння і право нижчого духівництва на шлюб, але визнавала католицьку догматику і зверхність папи римського. Польський уряд пообіцяв уніатському духівництву надання пільг на рівні духівництва католицького. І все ж ставлення до цієї події на той час було неоднозначним. Багатьом здавалося, що нова релігійна ситуація загрожує самому існуванню українського народу. Тож, хоча в результаті унії постала теж національна церква, але факт здійснення унії зверху, часом насильницьки, підтримка її урядом та єзуїтами спричинили негативне ставлення значної маси українського населення до ідеї "церковної єдності".

Боячись, що унія стане першим кроком до поглинання католицизмом православ'я, яке розглядалося як символ національного самозбереження, нижче церковне духівництво за підтримки парафіян закликало українців до боротьби за віру, мову і самобутність. Тому одночасно з уніатським у Бересті відбувся православний собор, який наклав анафему на уніатів, хоча при цьому сам був анафематствуваний ними. Проти унії виступили православні монастирі, для братії яких на той час було характерним поєднання справ мирських і духовних. Все це спричинило до гострого драматизму подій, коли український народ

сприйняв унію переважно як засіб духовного поневолення та покатоличення. Гасло захисту православ'я стало домінуючим гаслом руху за національно-культурне відродження. "Унаслідок цього виникла ситуація, коли існувала церква (уніатська – *І. М.*) без віруючих, і віруючі (православні – *І. М.*) без ієрархії" [8, с. 95].

Перебуваючи під владою іноземних держав, українці все більше зазнавали дошкульних спроб асиміляції панівною культурою. Тому боротьба за збереження культурної самобутності стала для наших предків однією з основних тем. При цьому міжконфесійне протистояння часом набирало форм справжньої релігійної й культурної війни, хоча за релігійними гаслами нерідко приховувалися гострі соціальні суперечності. "Розвиваючись як боротьба передусім між православ'ям та католицизмом (у той час для всіх європейців релігія була основним ідеологічним питанням), вона поклала початок першій в українській історії великій ідеологічній дискусії. Торкаючись виключно релігійних питань... вона також порушувала проблему, що згодом стане вічною в українській історії, а саме: чи приречена на смерть, чи здатна вижити культурна спадщина українців" [8, с. 88].

Здавалося б, сили сторін у цій боротьбі були надто нерівними. Православна церква в Україні хоча й залишалася синонімом української культури, але організаційно виявилася розхитаною, розбалансованою через втручанням у її внутрішні справи представників власне іноземної влади. До того ж саму її зсередини роз'їдали корупція й аморальні дії значної частини духівництва. Часом негідна поведінка парафіяльних священиків породжувала в народі думки про те, що серед духівництва можна зустріти лише "людські покидьки", які скоріше підуть до шинку, ніж до церкви.

Один із мислителів, відомий тоді як захисник православ'я (згодом "уніат") Мелетій (світ. – Максим Герасимович) Смотрицький (1577–1633), різко засуджував ці тенденції в житті священослужителів: "Ані життя, ані звичаї, ані ходіння, ані одіння вас учителями не роблять. Ні мудрість, ні освіта, ані здатність красномовства про посвячення і пастирство ваше не свідчать. Усі ви єсте корчмарі й купці, в звичаях – домосиди, в розмовах – неуки, в ходінні – лиси облудні, а в одінні – вовки драпіжні. А що ж сказати про розуму вашого прикмети? Мудрість ваша, майстерність, розмова – безглузді, даремні і розпусні, забави – непристойні, в них самі ви разом з тими, котрі вам наслідують, гинете" [9, с. 85].

Натомість католицька церква в Польщі переживала період культурного розквіту, який був частиною загального піднесення, що охопило Західну Європу в XV–XVI ст., і було відоме як Відродження чи Ренессанс (фр. renaissanse). Живлячись потужними сплесками творчої енергії

Заходу цієї знаменитої доби, Польща започаткувала власне Відродження, яке висунуло нові ідеї. Відійшовши від середньовічної зосередженості на питаннях потойбічного життя, кращі діячі польської культури відобразили гуманістичну зацікавленість людиною, досвідом її земного життя, її суспільним та природним оточенням. Завдяки цьому розквітли освіта, філософія, культура в цілому. На початку XVI ст. у Польщі нараховувалося бл. 20 друкарень та понад 3 тис. парафіяльних шкіл. Велику роль грав Ягеллонський університет у Кракові (заснований у 1363, повторно відкритий у 1397). Немало польських студентів навчалося в університетах Італії та Німеччини.

Ще більш помітними в житті Речі Посполитої стали вияви Реформації (лат. reformation – "перетворення") (серед. XVI ст.), яка принесла нові струмені духовного збудження. Постали невеликі, але впливові парафії кальвіністів, соцініан та інших протестантських течій. З метою поширення своїх ідей протестанти засновували також вищі школи, друкарні, закріплюючи в літературному вжитку польську мову.

Надалі, завдяки зусиллям суворо дисциплінованого релігійного ордену єзуїтів, у Польщі настала доба Контрреформації. Згруповуючи в своїх лавах відданих, добре освічених і розумних членів, орденові вдалося повернути у лоно своєї церкви чимало "заблудлої" пастви. Заснувавши по всій території Речі Посполитої, в тому числі в Україні (Ярослав, Львів, Кам'янець-Подільський, Бар, Луцьк, Вінниця, Київ), цілу мережу блискучих колегій, єзуїти не лише виховували у дусі войовничого католицизму поляків, але й привертали до себе обдаровану протестантську й православну молодь з України.

Слід зазначити, що й на землях, населених українцями, теж існували школи вищого типу, засновані переважно домініканами та ієзуїтами. З книги Антуана Жобера "Лютер і Могила" (Париж, 1974) стає відомо, що в кінці XVI ст. – на початку XVII ст. в Україні діяло близько десяти таких колеґій. А генуезці заснували свою колеґію в Києві ще століттям раніше [2]. Всі ці заклади не могли не поширювати серед місцевого населення ідеї значення освіти і науки в суспільному житті. Але через конфесійно-культурну відмінність і відчуженість від духовних традицій життя українського народу ці ідеї не могли тут глибоко вкоренитися. Попри всю їх привабливість, вони слугували справі покатоличення та полонізації української молоді, відривали її від мови, віри, звичаїв, духовних і моральних традицій свого народу, вели до втрати ним національної ідентичності. Прилучення до універсалій європейської культури здійснювалося в колеґіях не через органічне поєднання загальнолюдського і національного, а через відторгнення від вітчизняної основи. Для українського народу, який боровся за своє виживання, збереження й

передачу наступним поколінням своєї культури, ці школи були непридатними, оскільки вели до цілком протилежних результатів. Тому українські інтелектуали шукали шляхів до піднесення рівня власної освіти і використання нею здобутків у галузі науки і культури інших народів.

На той час у межах Речі Посполитої державною релігією визнавався лише католицизм (і тільки пізніше – греко-католицизм чи "уніатство", за православно-московською термінологією), православна церква фактично була поставлена поза законом. В результаті ті, хто належав до офіційної церкви, користувалися економічними, політичними й іншими привілеями, українські ж міщани й дворяни, які сповідували православну віру, були позбавлені їх. Вони переслідувалися, принижувалися, звільнялися з посад, не мали представництва в органах управління і т.п.

Добившись перемоги над протестантами, єзуїти ще більше зосередились на "схизматах", як вони називали православних. Їхні найкращі полемісти, й серед них найбільш відомий Петро Скарга, "лінчували" в проповідях і на відкритих диспутах догматичні "облудності" й відсталість, приписувані православ'ю. У своєму знаменитому трактаті "Про єдність Церкви Божої" (1577) П. Скарга доводив, що православ'я перебуває в настільки безнадійному стані, що єдиним виходом для його прибічників є поєднання з Римом. "Греки обдурили тебе, о руський народе, – писав він, – бо, давши тобі святу віру, вони не дали грецької мови, змусивши тебе використовувати слов'янську, аби ти ніколи не зміг дійти до правдивого розуміння і знання… адже за допомогою слов'янської мови ніколи не можна пізнати істину" [8, с. 90]. Не випадково nрактат викликав з обох боків зливу полемічної літератури.

Після об'єднання Литви й Польщі (1569) в Україні послабилася роль магнатів князівського походження. І це тоді, коли українська родова знать була досить чутливою до власного соціального статусу, а пов'язаність із власною релігією та культурою, які проголошувалися "неповноцінними", глибоко вражала її самолюбство. Натомість приваблюючий вигляд привілейованого польського шляхтича справляв асиміляторський вплив на українську знать, а його очевидна культурна вищість посилювала потяг до всього польського. До того ж українська знать боялася остаточно втратити своє привілейоване становище в суспільстві.

В результаті українські аристократи почали масово зрікатися віри батьків і приймати католицизм, а з ним польську мову й культуру. В 1610 р. Мелетій Смотрицький так писав у своєму ΘΡΗΝΟΣ ("Тренос") про втрату Україною її найзнатніших родів: "Діток народила і зростила

(Україна – *І. М.*), а вони зреклися мене, стали мені посміховиськом і глумом. …Сини і дочки мої, котрих зродила і зростила, зоставивши мене, пішли за тою, котра ними не боліла, аби з набутком із дорідності її насититись. ... молодь моя здичавіла, дочки мої до розпусти вдались... Де ... значні руських князів роди, неоціненні сапфіри і безцінні діаманти – князі Слуцькі, Заславські, Збаразькі, Вишневецькі, Сангушки, Чорторийські, Пронські, Руженські, Соломерецькі, Головчинські, Крошинські, Масальські, Горські, Соколинські, Лукомські, Пузини й інших без ліку, що їх поодинці вичисляти було б справою довгою? ...Вітця соромлять, матір оббріхують. Вітцівською наукою згордували...” [9, с. 68, 84, 69].

Окатоличення на той час було рівнозначне ополяченню. Спочатку чужа релігія, потім – мова, одяг, манери, інтереси. Відмова від традицій, рідної мови, рідної культури, історичного минулого неминуче вела до втрати почуття патріотизму і національної самосвідомості. Все, що було раніше, забувалося і розглядалося як “мужицьке”, а православна церква презирливо називалася “наливайківською”.

Втрата власної еліти мала досить серйозні наслідки для України. Адже зникав прошарок, який здійснював політичне керівництво, ставив політичні цілі, сприяв розвитку культури й освіти, підтримував церкву. Суспільство залишилося без голови. З поширенням серед української знаті полонізації, православ’я, а також українська мова та звичаї пов’язувалися насамперед із нижчими верствами, які в очах поляків стали лише предметом презирства. Тому честолюбна й обдарована молодь змушена були вибирати між відданістю власному народові і його традиціям, з одного боку, та асимілюванням у панівне суспільство і його культуру, з другого. Перевага частіше віддавалася останньому.

Тільки лічені роди українських православних магнатів (Острозькі, Ходкевичі, окремі гілки Слуцьких та ін.) лишилися відданими старій вірі. Давні традиції продовжували побутувати і в окремих осередках бідної шляхти в ізольованих і віддалених від польської культури землях. Проте політично, соціально й економічно вони були надто слабкими, щоб зупинити процес полонізації.

За умов посилення єзуїтського наступу на Схід у широких колах української громадськості все більше зріла думка про реформування системи освіти. Було цілком очевидним, що збереження старих шкіл з їх стародавнім візантійсько-церковним характером приведе до остаточного занепаду української культури. Першими практичні кроки в цьому напрямку почали здійснювати українські православні магнати, насамперед відомий в Україні князь К.– В. К. Острозький (1526–1608), київський воєвода, рішучий борець проти унії. Він розумів, що збереження шкіл з їх стародавнім візантійсько-церковним характером за

умов посилення єзуїтського ідеологічного наступу призведе до занепаду духовності в Україні. Тому князь провів освітню реформу і бл. 1572 р. відкрив на власні кошти школу в місті Турові, а в 1577 р. – і у Володимирі-Волинському.

Особливо велику роль у підготовці ґрунту для розвитку освітнього процесу зіграла заснована ним бл. 1570 р., теж на власні кошти і на противагу єзуїтським колегіям, Острозька колегія (“академія”). Точних відомостей про день і рік фундації цього навчального закладу університетського типу в Острозі не збережено. За документами наявність академії зафіксована з 1576 року. Цей рік і вважають роком її заснування, хоча воно відбулося раніше. Колегія була відкрита за ініціативи князя, в його резиденції, в старовинному культурному центрі Волині, Острозі (нині Рівненська область), і разом з друкарнею, бібліотекою та освітнім гуртком входила до культурно-освітнього центру. Тут К. Острозький профінансував підготовлене вченими Острога перше видання повного тексту Біблії староукраїнською (старослов’янською) мовою (1581), яка згодом поповнила найвизначніші бібліотеки світу (в Швеції, Англії, Італії, Франції).

Навколо К. Острозького об’єдналися відомі культурні діячі того часу. Певний час тут працював друкар Іван Федоров (бл. 1520 – 1583), який видав у друкарні понад 20 книг, у тому числі згадувану “Острозьку Біблію”, і вніс новий струмінь у справу розвитку українського друкарства, яке розвивалося ще до його приїзду в Україну. До цієї роботи долучився і запрошений в Острог письменник, поет, педагог і вчений Герасим Данилович Смотрицький (пом. 1594), який став першим ректором школи. Він володів грецькою, латинською і церковнослов’янською мовами. Серед викладачів зустрічаємо імена Іова (в миру – Івана) Княгиницького, Тимофія Михайловича, ієромонаха Кіпріана. Близькими до школи були такі високоосвічені діячі, як “Клірик Острозький” і “Христофор Філалет”, справжні імена яких нам не відомі, а також знаменитий польський письменник Мартин Броневський та знавці грецької й латинської мов, агрономії й математики.

Ще в період підготовки до видання Біблії К. Острозький направив своїх посланців за рукописами у Болгарію, Сербію, Грецію, Італію. “Дійшов я навіть до самого Вселенського патріарха Єремії, – писав князь, – ласкаво просячи собі людей, що добре знають Св. Письмо грецьке й слов’янське, та списків, добре виготовлених і не зіпсутих. І ласкавий Бог допоміг мені: книжки та вчених людей для своєї справи здобув я подосталь” [6, с. 138]. Серед учителів школи були грецькі дидаскали Діонісій Палеолог, Москопул, протосинкел Никифор та інші, як із поміж тих греків, що заселяли в Острозі цілу вулицю, так і з тих,

що їх надіслав патріарх на прохання князя. Особливо великий внесок в освітню справу зробив Кирило Лукаріс, небіж Константинопольського патріарха Мелетія Пігаса, вихованець Венеціанського і Падуанського університетів. Доктор наук, він став другим ректором колегії. Пізніше, за активні виступи проти унії, він був висланий з Речі Посполитої й обирався Александрійським (1603–1618) та Константинопольським патріархом (1622–1638, з перервами), підтримував зв'язки з Україною і був страчений турками. Одним із викладачів колегії був математик і філософ, поляк Ян Лясота.

Школа постала за програмою тодішніх середніх шкіл (колегій), але вона поєднувала початкову й середню освіту з елементами вищої. К. Острозький і Кирило Лукаріс прагнули перетворити колегію на академію, проте цьому завадив брак кадрів і коштів. Незважаючи на це, сучасники (навіть освічені католики) вважали її "академією", на рівні якої тут фактично й був поставлений навчальний процес. Деякі дослідники вважають саме її першим університетом на землях України, стверджуючи, що вона по суті давала вищу освіту (в такому разі Києво-Могилянська академія постає як друга вища фундація на українських землях) [10].

Відомий український полеміст 3. Копистенський так писав про вчених Острога: "Знаходилися при його (князя К. Острозького – *І. М.*) дворі оратори, рівні Демосфену, були доктори славні, грецької, слов'янської й латинської мов навчені. Знаходилися і математики, і астрономи найперші" [11, с. 30]. Вчителями в колегіумі були православні й протестанти.

Термін "академія" відображав розповсюджену назву навчального закладу, що дорівнював університету. Латиною всі університети називались академіями (або коллегіями), бо латина була мовою науки і освіти тих часів, також і міжнароною мовою спілкування в Західній Європі (латиною – Collegium maius називали університет у Кракові, Accademia dei Lincei – університет у Римі, заснований у 1603 році маркізом Федеріко Чезі, який і дав йому цю назву).

В колегії велика увага приділялася вивченню мов – не тільки слов'яно-руської, але й грецької, латинської, польської. Грецьку мову викладали запрошені вчителі, зокрема К. Лукаріс. Інші мови викладали як свої, українські, так і запрошені з інших країн викладачі. Великим знавцем грецької вважався Лаврентій Зизаній. Серед перекладачів були відомі Даміан Наливайко, брат Северина Наливайка, учасник очолюваного ним повстання, а також Гаврило Дорофійович, який працював над оригіналами "Органона" Арістотеля та "Ісагогіки" Порфирія. Не випадково школу називали "тримовним ліцеєм" або "слов'яно-греко-латинською академією". Тому Острозька школа була не тільки

дієвим знаряддям у боротьбі українського народу проти польсько-католицького й уніатського наступу, як про це зазначали радянські дослідники. Її заснування, власне, стало також початком компромісу між представниками східнослов'янської просвітницької тенденції та "латинської науки".

У школі викладалися "septem artes liberales" ("сім вільних мистецтв" чи наук), які складали два цикли: а) "trivium" ("три шляхи") – граматика, риторика (піїтика), діалектика (логіка); б) "quadrivium" ("чотири шляхи") – арифметика, геометрія, астрономія, музика. Слово "мистецтво" (ars) у даному контексті розумілося не як "художня майстерність" (таке, нині панівне, сприйняття мистецтва склалося тільки в Новий час), а як практичну науку, тобто системний погляд, вироблений під час практичного спостереження за природою. В Римі так називались заняття і вправи, гідні вільної людини, на відміну від занять, що вимагали фізичної праці, якою могли займатися тільки раби. Причому, якщо на першому етапі визначальними були мистецтво слова (граматика, риторика, де базовою стала перша) й мислення (діалектика), то на другому – числа (арифметика, геометрія, астрономія, музика, де перша визнавалася старшою).

Розуміння певних навчальних наук (вільних мистецтв) як обов'язкового освітнього циклу сформувалось поступово, ще в добу Античності, в працях Нікомаха, Секста Емпірика та ін. і було систематизоване в V – на початку VI ст. Марціаном Капеллою в трактаті "Шлюб Філології і Меркурія", присвяченому огляду "семи вільних мистецтв", які представлені в алегоричних образах юних наречених, і Боецієм у трактаті "Основи арифметики" тощо [1; 12; 14].

Запозичені з античних часів (з елліністичної Греції й Риму), вони вивчалися в середньовічних школах, оскільки християнські автори (з людей, які писали про "сім вільних мистецтв" у Середні віки, можна згадати Августина, Кассіодора, Ісідора Севільського, Теодульфа і Вінсента з Бове) пристосовували язичницькі науки до потреб християнської освіти. Користь граматики, наприклад, вони вбачали в знанні Святого Письма та інших церковних книг, риторики – в мистецтві проповіді, астрономії – у вичисленні Пасхалій, діалектики – в умінні сперечатися з єретиками. В цьому немає нічого дивного, якщо згадати, що в добу Середньовіччя все підпорядковувалося теології і в Європі (католицькі й православні країни), і на Близькому Сході (мусульманські країни). Тому середньовічні університети розвивалися під прямим впливом церкви, яка шукала нові філософські джерела для розуміння Слова Божого.

Поступово "сім вільних мистецтв" як навчальні дисципліни набувають світського характеру. Так, у середньовічних університетах вони складали перший ступінь вищої освіти і викладалися на низчому, підготовчому факультеті – факультеті мистецтв (факультет вільних мистецтв, артистичний факультет, facultas liberalium artium). Сукупність цих навчальних дисциплін розглядалась як необхідний підготовчий етап для отримання філософського знання про світ.

Окрім них на факультетах мистецтв у європейських університетах викладались філософія й інші науки. Тим, хто закінчив факультет, присвоювався з широкого кола дисциплін (за виключенням права, медицини і богослов'я) вчений ступінь магістра мистецтв (магістр вільних мистецтв, magister liberalium artium). Закінчення нижчого факультету давало право вступу на один із старших факультетів – богословський, медичний або юридичний. До речі, навіть сучасна система титулатури – магістр мистецтв і доктор філософії (MA і PhD) відображає цей давній поділ. Гуманісти поставили вільні мистецтва в ієрархії знань вище медицини і юриспруденції, развиваючи особливо риторику і граматику.

Подібним чином і в Острозькому колегіумі вивчали студії, що виходили за рамки "septem artes liberales", філософію (передусім систему Арістотеля) і богослов'я. Тобто, тут існувало вже 7 класів – як згодом у Києво-Могилянській академії (за виключенням класу богослов'я).

Острозька школа користувалася великою популярністю, в ній навчалися діти не тільки шляхти, але й селян. Її вихованцями були відомі згодом учені й політичні діячі, зокрема, письменник і богослов Мелетій (в миру Максим Герасимович) і Стефан Смотрицькі, гетьман Війська Запорізького Петро Конашевич-Сагайдачний, І. Княгиницький, Д. Наливайко, Гаврило Дорофійович, брати-письменники й педагоги Стефан і Лаврентій Зизанії, письменник Андрій Римша, богослов Іов Борецький. Зв'язки з колегією підтримував знаменитий полеміст Іван Вишенський, який бував у Острозі.

Разом із друкарнею школа зробила велику послугу українській культурі. З неї вийшла перша граматика церковнослов'янської мови (видана у Вільно в 1586 р.), а з друкарні – перевидання першої друкованої східнослов'янської навчальної книги "Азбука" (вперше видана І. Федоровим у Львові), три видання "Часослова", що відіграв в Україні роль книжки для навчання грамоти, ціла низка полемічних творів на захист православ'я проти католицизму й унії.

Особливо активною була видавнича діяльність в Острозі полемістів Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Христофора Філалета, Василя Суразького. Зокрема, перший з них, як високоосвічена світська людина, став автором першої друкованої пам'ятки полемічної

літератури “Ключ царства небесного”, праці “Календар римский новий” (Острог, 1587) та інших прозаїчних і поетичних творів, редагував різні видання.

Полемічні праці писав “строїтель” (управитель) Острозького шпиталю та староста сусіднього міста Сураж Василь Суразький (серед. XVI ст. – після 1620) (можливо це був Василь Андрійович Малюшинський). Полеміст, який переховувався під псевдонімом “Христофор Філарет” (φιλαλητής – “той. хто любить істину”) (II пол. XVI – поч. XVII ст.), написав і видав у Острозі польською (1597) та староукраїнською (1598) мовами твір “Албкрюц” (“Відповідь”). Невідоме нам справжнє ім’я й іншого полеміста Клірика Острозького (II пол. XVI ст.), хоча версій висувається немало. Загалом з Острозької друкарні вийшло близько 20-ти видань, які теж сприяли розвитку освіти в Україні, налагодженню культурних зв’язків з іншими країнами.

Невдовзі школа досягла рівня єзуїтських колегій і стала зразком для багатьох українських шкіл, які використовували її досвід. Вона виявилася значним осередком гуманізму в Україні, що мав велике значення для поширення освіти серед населення й організації національної школи.

Академія стояла на позиціях просвітництва православної молоді, що викликало шалений опір з боку католицьких громад і єпископів. Князь К. Острозький навіть у таких скромних потугах не знайшов послідовників серед інших українських православних магнатів. Агітація за католицизм була проведена з нащадками князя і ті після смерті К. Острозького в 1608 р. перейшли в католицизм. Син Костянтина Януш, який був католиком, не бажав продовжувати культурно-національні діяння батька. А згодом обірвався по чоловічій лінії і сам стародавній рід князів Острозьких. З цього моменту школа почала занепадати, її існування визнано небажаним і заклад зачинили. Академія в Остозі відновлена лише за часів незалежності України і отримання нею своєї державності.

Щоправда, серед дослідників немає єдиної думки про те, як довго існувала школа. В 1624 р. внучка князя, ревна послідовниця єзуїтів, Анна-Алоїза Ходкевич заснувала в Острозі єзуїтську колегію. Проте є дані, що водночас слов’яно-греко-латинська колегія і гурток функціонували аж до 1636 р. Тож протягом щонайменше 50 років (1576–1636) Острозьку колегію закінчили близько 500 осіб. Немало з них, як уже зазначалося вище, стали відомими освітніми, культурними й громадськими діячами, які значною мірою сприяли розвиткові української мови, налагодженню зв’язків між українським та іншими народами.

Дехто і в подальшому продовжував освіту, щоб успішно працювати на просвітницькій ниві. Так, наприклад, Мелетій Смотрицький після закінчення Острозької колегії навчався у Віленській єзуїтській колегії, потім виїжджав за кордон, де в 1605–1608 рр. слухав лекції в протестантських університетах Європи (Вроцлавському, Лейпцігському, Нюрнберзькому, Віттенберзькому), що стало можливим завдяки ґрунтовному оволодінню іноземними мовами. І все ж дослідники часом перебільшують значущість Острозької школи – ні за якими показниками цей заклад, який давав десь по 10 випускників на рік, претендувати на звання університету не міг. Тож першим вищим навчальним закладом в Україні таки є Києво-Могилянська академія.

Висновки. Таким чином, у кінці XVI – нка початку XVII ст. в Україні розпочалася бурхлива доба пробудження національної свідомості. При цьому духовний розвиток України, з одного боку, виявився пов'язаним насамперед із загальним розвитком культури Польщі, Литви, Білорусії, з іншого боку, опирався на вікові національні традиції. Що стосується становлення та розвитку національної системи освіти, то це питання мало вирішальне значення при творенні самосвідомості народу в процесах його самопізнання та утвердження, а передусім у розвитку власної культури, бо всі культурні навички ґрунтуються таки на освіті. Разом з тим ця боротьба пригнічених мас України зливалася з боротьбою за свою незалежність, культуру, мову, освіту.

Література

1. Боэций. "Утешение философией" и другие трактаты. – М. : Наука, 1990. – 414 с.
2. Винниченко В. Історична довідка [Електронний ремурс] – Режим доступу : http://referat.mirslovarei.com/istorija/27050-vladimir-vinnichenko.html
3. Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных славян: Украина и Белоруссия / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М. : АН СССР, 1963. – 94 с.
4. Горбенко Є. В Києво-Могилянська академія: архітектурний нарис / Є. В. Горбенко. – К. : КМ Academia, 1995. – 58 с.
5. Історія педагогіки : курс лекцій : навчальний посібник. – К., 2004. – 171 с.
6. Огієнко І. Українська церква : нариси з історії Української православної церкви: у 2 т. / І. Огієнко. – К. : Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.
7. Проскуряков В. М. Иоганн Гутенберг / В. Г. Проскуряков. – М. : Мол. гвардия, 1933. – 140 с.
8. Субтельний О. Україна: історія / О. Субтельний ; пер. з англ. Ю. Шевчука ; вст. ст. С. В. Кульчицького. – 2-е вид. – К. : Либідь, 1992. – 512 с.
9. Українська література XVII ст. / упор., прим., вступ. ст. В. І. Крекотня. – К. : Наук. думка, 1987. – 608 с.
10. Університет [Електронний ресурс] – Режим доступу: // http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D0%BD%D1%96%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%81%D0%B8%D1%82%D0%B5%D1%82.

11. Хижняк З. Києво-Могилянська академія / З. Хижняк. – К. : Вища шк. при КГУ, 1988. – 264 с.
12. Boetii. De institutione arithmetica libri duo // Gottfried Friedlein. Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo: De institutione musica libri quinque. Accedit geometria quae fertur Boetii. – Lipsiae, 1867 [Електронний ресурс] – Режим доступу: // http://www.archive.org/details/aniciimanliitor00friegoog
13. Geschichte der Universität in Europa /hrsg. von Walter Rüegg. – 3 Bände. – Beck Verlag, München, 1993. – 435 s.
14. [Martianus Capella]. De nuptiis Philologiae et Mercurii / ed. J. Willis. – Leipzig, 1983. – 669 p.

Отримано 30.01.2013

Summary

Mozgova Iryna. Educational situation in Ukraine on the background of religious reality XVI – beginning of XVII century.

The article deals with the controversial deployment of the educational process in Ukraine on the eve of the liberation movements in XVII century. The role of the church in the rise of national education and culture is analysed. Confrontation between religions in the spiritual awakening of the Ukrainian lands is traced.

Keywords: *education, episcopal and monastic schools of theology, clergy, universities, monks, elite, Metropolitan.*

УДК 159.99

Сергей НИКОЛАЄНКО

ТРАДИЦИОННЫЙ СЛАВЯНСКИЙ ЗАГОВОР КАК “АРХЕТИПИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ”

В статье анализируется специфический психологический механизм, обеспечивающий трансформацию целостной психики индивида в процессе реализации традиционного славянского заговора. При помощи заговора достигается духовное взаимодействие протагониста с архетипами славянских богов на трансперсональном уровне и в дальнейшем происходит влияние достигнутых трансформаций на его индивидуальное бессознательное и сознание.

Ключевые слова: *заговор, коллективное бессознательное, архетип, архетипы славянских Богов, обрядовый строй заговора.*

Постановка проблемы. Заговор – это определенная словесная формула, произносимая с целью оказания того или иного воздействия на других людей или окружающий мир. Заговор предполагает достижение определенного состояния или, напротив, избавление от него, осуществление определенного намерения или прекращение его, вызывание определенного явления или предотвращение его.

По мнению большинства исследователей, заговоры являются наиболее арахаичной составляющей традиционной славянской культуры.

© Сергей Николаєнко, 2013

Практика применения заговоров уходит своими корнями в глубокую древность и в основных своих чертах сохраняется до наших дней.

Ярко выраженная формализованность, заданность структуры, сравнительно небольшое количество основных образов и их простота – все эти качества заговоров были отмечены еще первыми исследователями и послужили основой для выдвижения тезиса об “архаической исконности” заговоров, уходящей корнями в “седую древность”.

Важным качеством заговора является его практическая направленность. Заговор всегда был тесно связан с практическими потребностями людей, способствуя достижению конкретных практической целей – лечением болезней, предохранению от зла, обеспечению успеха и др.

Заговор является тем жанром фольклора, для которого характерна двойственная природа, потому что он обычно рассматривается и как особый фольклорный практически-ориентированный жанр, и как составная часть определенного ритуала.

Кроме того, в отличие от всех остальных фольклорных жанров, основным качеством которых является коллективность, заговор – жанр с подчеркнуто индивидуальной формой бытования. По этой причине исследованиями заговоров занимались не только фольклористы, но и этнографы, историки, психологи, философы.

В современной психотерапевтической практике наблюдается оживление интереса к заговорам (В. Г. Евтушенко, И. Ю. Черепанова и др.) и молитвам (Е. Ковалева, М. Щербаков и др.). При этом используются как аутентичные, так и разрабатыватся новые заговоры с опорой на принципы и элементы старинных заговоров – их структуру, содержание, основные формулы и т.д. (К. Бессер-Зигмунд, Б. Голдберг, В. Г. Евтушенко, Э. М. Каструбин и др.).

Целый ряд отечественных ученых исследовали психологические условия, факторы и механизмы эффективного воздействия заговоров на психику индивида (Л. Н. Виноградова, М. Р. Гинзбург, Л. П. Гримак, В. Г. Евтушенко, Н. В. Познанский, И. Ю. Черепанова и др.).

Однако, с нашей точки зрения, по-прежнему нуждаются в дальнейшем изучении специфические психологические механизмы, обеспечивающие эффективную трансформацию целостной психики индивида в процессе реализации традиционного славянского заговора.

Анализ актуальных исследований. В современной научной литертуре созданы определенные предпосылки для изучения специфических психологических механизмов воздействия традиционного славянского заговора на индивида. При этом, в частности, исследовано: 1) язычество древних славян и древней Руси (Б. А. Рыбаков); 2) картина мира и модель мира в прагматике заговора (Л. Н. Виноградова,

С. М. Толстая); 3) сюжетный состав восточнославянских заговоров (Т. А. Агапкина, В. П. Аникин); 4) языческая символика славянских архаических ритуалов (Н. Н. Велецкая); 5) формулы угроз и проклятий в славянских заговорах (Л. Н. Виноградова); 6) идентификация и сравнение персонажей славянской мифологии (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая); 7) рассмотрены мифилогический персонажи в фолклоре русичей (Э. В. Померанцева); 8) заговоры как вид народной поэзии русичей (Н. В. Крушевский); 9) происхождение и развитие заговорных формул (Н. В. Познанский); 10) ритм и инерция в структуре заговорного текста (С. М. Толстая); 11) числовой код в заговорах (В. Н. Топоров); 12) словесные формулы в народной медицине славян (В. В. Усачова); 13) проведена реконструкция алгоритма языческого обряда русичей, представленного в заговорах (Е. А. Калинкина, Л. Р. Прозоров) и др.

Цель данного исследования состоит в выявлении специфического психологического механизма, обеспечивающего трансформацию целостной психики индивида в процессе реализации традиционного славянского заговора.

По нашему мнению, в качестве такого механизма выступает актуализация в сфере коллективного бессознательного индивида, принадлежащего к славянскому этносу, определенных архетипов традиционных славянских богов и конкретное духовно-практическое взаимодействие с ними на трансперсональном уровне.

Достижение данного уровня психики возможно на основе обряда языческого заговора – как коммуникативно-прагматического алгоритма, обеспечивающего достижение уровня коллективного бессознательного индивида и стимуляцию специфического духовно-практического взаимодействия славянина с архетипами традиционных славянских Богов.

Выявление и описание указанного выше механизма и составляет цель данной работы.

Изложение основного материала. В аналитической теории К. Г. Юнга индивидуальная личность рассматривается как продукт и вместилище родовой истории (общечеловеческой, расовой, этнической, кастовой и др.) [2; 3; 4]. Человеческие существа, по мнению мыслителя, в своем настоящем виде сформированы кумулятивным опытом предшествующих поколений, уходящим к неведомым корням человечества. Основания личности архаичны, примитивны, природны, бессознательны и, возможно, универсальны. Человеческие существа рождаются, обладая многими предрасположенностями, переданными предками. Эти предрасположенности управляют их поведением и в значительной степени определяют то, что они осознают и как будут реагировать в мире собственного опыта.

Личность в целом, или душа, как называет ее К. Г. Юнг, состоит из нескольких дифференцированных, но взаимосвязанных систем: эго (сознанательный ум), личное бессознательное и коллективное бессознательное. Кроме этих взаимосвязанных систем существуют интровертная и экстравертная установки психики, а также фукции мышления, чувства, ощущения и интуиции. Центром всей личности является самость.

Оной из наиболее спорных и оригинальных идей К. Г. Юнга относительно души человека является понятие коллективного или трансперсонального бессознательного. Автор трактует ее как наиболее сильную и влиятельную психическую систему, которая в патологических случаях может перекрывать и личное сознание, и личное бессознательное.

Коллективное бессознательное – это хранилище скрытых воспоминаний, унаследованных от предков. Это наследие эволюционного развития человека, возникшее на основе повторяющихся переживаний многих поколений. Расовые воспоминания не наследуются, как таковые: скорее, мы, как представители определенной расы, наследуем саму возможность повторного проживания опыта предшествующих поколений. Они выступают как предрасположенности, заставляющие нас реагировантъ на мир определенным образом. Эти предрасположенности проецируются на внешний мир. Например, это предасположенности к восприятию матери и реагирования на нее, трехмерному восприятию мира, боязни темноты и змей и др. Также и некоторые идеи из опыта предков очень легко формируются – например, идея высшего Существа (высших Существ). Отрицать врожденный характер этих коллективных воспоминаний, как утверждает К. Г. Юнг – означает отрицать эволюцию мозга и связанную с ним наследственность.

Характеризуя коллективное бессознательное в качестве такой психической системы, которая имеет коллективную, универсальную и безличную природу, идентичную у всех индивидов, К. Г. Юнг выделяет такие его особенности: 1) своим существованием оно обязано исключительно наследственности; 2) оно не основано на личном опыте и не развивается индивидуально; 3) его содержание в основном представлено архетипами – буквально предшествующими формами, которые лишь вторичным образом становятся осознаваемыми. Это дает возможность рассматривать коллективное бессознательное как трансперсональную сферу психики.

Структурные компоненты коллективного бессознательного называются по-разному: архетипы, доминанты, изначальные образы, имаго, мифологические образы, поведенческие паттерны. Архетип – это “универсальная мыслительная форма (идея), содержащая значительный

эмоциональный элемент. Эта мыслительная форма создает образы или видения, в обычной бодрствующей жизни соответствующие некоторым аспектам сознательной ситуации" [2].

В аналитической психологии термин "архетип" обозначает некий принцип, обеспечивающий психическую реальность специфическими психическими содержаниями, свойствами которых являются универсальность, регулярность, типичность проявления, повторяемость на протяжении многих веков. Их также можно уподобить общечеловеческим "психическим координатам", типическим формам или "архаическим остаткам".

Архетип проявляется через тенденции к образованию инвариантных схем, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой структуры, основного мотива. К примеру, существует множество представлений о враждебном существе, но сам по себе мотив всегда остается неизменным.

Архетип представляет собой постоянный "осадок" переживания, стабильно повторяющегося на протяжении многих поколений. Например, ежедневные перемещения Солнца по небосклону зафиксировали в конце концов в коллективном бессознательном архетип Солнечного Божества, которое люди боготворили и которому поклонялись. Поэтому одна из наиболее древних идей о Верховном Божестве основана на солнечном (солярном) архетипе.

Архетип, как правило, становится ядром комплекса, притягивающим сходные переживания. Тогда архетип может легко проникать в сознание через ассоциированные переживания. Мифы, сказки, ритуалы, произведения искусства, а также сновидения, трансперсональные видения, невротические и психотические симптомы содержат значительное количество архетипического материала и являются лучшим источником наших знаний относительно архетипов.

В коллективном бессознательном содержится множество архетипов: рождения, возрождения, смерти, власти, волшебства, целостности, героя, ребенка, мудрого старца, матери-земли, животного, Бога и др. Хотя все архетипы могут быть рассмотрены как автономные динамические системы, некоторые из них развиваются настолько, что в полной мере оправдывают отношение к себе как к отдельным системам внутри личности. В частности, это архетипы персоны, анимы, анимуса, тени, самости, Верховного Бога и подчиненных ему богов.

При таком подходе боги и богини одних и тех же народов, разделенных временем и пространством, оказываются еще и формами архетипов, инвариантами Первобогов и Первобогинь, почитавшихся общими предками этих народов.

Нет никаких сомнений в том, что у славян были свои обычаи, свои традиции и свои верования. Тысячелетия назад закладывались национальные архетипы – те константы сознания, на основе которых возникло само государство Русь и его народность. “А наше бзие соуте выразе” (“А наши боги суть архетипы”) – утверждает Велесова Книга [5, с. 112]. И эти архетипы никуда не исчезли. Их эхо звучит до сих пор в психике каждого славянина на уровне коллективного бессознательного.

Следует подчеркнуть, что имеется ограниченное число важнейших Богов определенных народов, а прочие являются их отражениями, проявлениями, ипостасями. Поэтому в практике славянских заговоров и бытует множество эпитетов, прилагательных и прозвищ, часто заменяющих главные имена богов, особенно если обстоятельства того требовали.

В традиционных русских заговорах, особенно в условиях двоеверия, прослеживаются следующие архетипы, воплощенные в определенных персонажах [1].

1. *Яга-баба и прочие девицы и царицы.* Яга-Баба принадлежит к числу вещих жен, ведьм, т.е. жриц славянских богов. Исследователи видят в Яге-бабе не только “страшную”, но и “добрую” ипостаси Макоши, великой матери язычества славян или киево-русичей: веселую Долю рядом с угрюмой Недолей, Анастасию-Неделю – рядом с Параскевой-Пятницей. Таким образом, “Яге-бабе” заговоров и “Богородице” молитв соответствует Макошь.

Женщина-швея в заговорах, сидящая посреди моря на камне-Алатыре и зашивающая рану протагониста – это Солнечная Дева – Заря. Утреннюю зарю в заговорах русичей часто называют Марьей.

Спящая Красавица – это темная, хтоническая ипостась Лели, богини весны и юности. Это – Леля, уснувшая на зиму под землей и, в силу этого, приобретшая опасные, губительные свойства.

2. *Мужи и цари.* В заговорах киево-русичей есть категория персонажей, “мужей” или “царей”, определяемых цветом или материалом – это муж (царь) золотой, медный, белый, черный, каменный, костяной, железный и др. Специальный анализ показывает, что по крайней мере пророку Илье в молитвах, Огенному Царю, Царю Грому и Царю Громовая Туча в заговорах соответствует Громовержец Перун, железному мужу – Стрибог, золотому мужу – Хорс-Даждьбог, белому мужу – Ярила. Однако при этом исследователям пока неясно, кто же такие черный муж, муж каменный, мужи медный и костяной.

3. *Звери, птицы, змея Скорпия, щука-рыба, деревья.* Щука-рыба во всех случаях находится в заговорах под Алатырем-камнем, как бы

в основании мира. При этом щуку-рыбу может заменять рыба-кит. Эти персонажи действительно архетипические, поскольку по древнейшим легендам земля покоится на рыбах, и когда землю покинет последняя рыба, наступит конец света.

Змеи в заговорах (Змей Полоз, Змей ледяной, Змея Скорпея, Змея Катерина, Змея Ирина и др.) связаны с архетипом трагизма в судьбе человека.

Ворон, как правило, входит в свиту или швеи (Солнечной Девы), или Ильи-Громовержца (Перуна) или символизирует их присутствие.

Бык и дуб в заговорах чаще всего железные или булатные. И бык, и дуб – символы Громовержца. При этом Перун, как муж Матери-Земли, считался подателем мужской силы. Петух также часто упоминается в заговорах от злополучной "невстанихи", а также на "укрепление тела" и от грыжи.

Из деревьев в заговорах чаще всего упоминается дуб (кряковистый, железный и пр.). Это соответствует значению дуба в мировоззрении русов, который связывался с Громовержцем. Кроме того, в заговорах встречаются дубы и березы, растущие вверх корнями, что соответствует положению мирового дерева Ашватха в мировоззрении индоевропейцев. Таковы животные и деревья в русских заговорах.

Реализация "архетипического путешествия" в традиционном славянском заговоре опирается на определенный алгоритм – "обрядовый строй заговора". Обрядовый строй заговора включает следующие структурные компоненты: 1) почитание наставников; 2) начало пути; 3) освящение воды и умывание; 4) почитание Земли; 5) возведение ментального железного тына или каменной ограды вокруг места заговора; 6) одевание в Солнце, звезды и стихии; 7) обращение к Божеству, к которому пришел протагонист; 8) возможно, описание свиты Божества; 9) исправление ошибок; 10) замыкание обряда заговора ключом [1].

1. *Почитание наставников*. Эта часть заговора носит неформализованный характер, она не входит в тело заговора, но повсеместно выполняется.

2. *Начало пути.* Например: "Пойду я (…) из избы дверьми, из двора воротами путем дорогой в чистое поле в подвосточную сторону" [1, с. 40].

3. *Освящение воды и умывание.* Например: "Царица водица, красная девица, обмываешь ты крутые береги, желтые пески, обмываеши уроки от стара и от мала по сей день и по сей час" [1, с. 52]. Например: "Благословясь умоюся ключевою водою и говорю: буди вода сия чиста и свята, аки Иордан река текущая" [1, с. 49].

4. *Почитание Земли.* Например: “Земля всякому человеку отец и мати, землею ся подопру” [1, с. 68].

5. *Возведение железного тына или каменной ограды вокруг места заговора.* Например: “оставлю я тын железны от земли до неба, от востока и запада, и севера и юга и окладываю тын железной огнем и пламенем, чтоб никта немог пройти и проехать и пролететь: ни муха, ни камар, ни мошка проклятая” [1, с. 70].

6. *Одевание в Солнце, звезды и стихии.* Например: “Оденусь во облаки, красною зорею подпояшусь, небесами покроюсь, ясными звездами обтычусь, светлое солнце положу на голову” [1, с. 101].

7. *Обращение к Божеству, к которому пришел протагонист.* Например: “Велесе отче! Сохрани (имярек) соблюди! От притчи и от всякой болести. Как стрела стреляет, камень разбивает, болесть убивает, так и я отговариваю (имярек) болести и скорби. Пади, сия болесть на Землю, а с Земли на Воду, а с Воды на Бел Горюч Камень, а с Камня на Буйные Ветры, в темные лесы, на сухое дерево, на гнилую колоду. Отговариваю его век по веку! Гой!”.

8. *Описание свиты Божества.* Например: “Есть море золото, на золоте море золот корабль, на золоте корабле, едет тридцать царей и семьдесят цариц” [1, с. 123].

9. *Исправление ошибок.* Например: “Будьте те мои слова недоговорены, переговорены, все сполна говорены” [1, с. 127].

10. *Замыкание обряда заговора ключом.* Например: “Тем моим словам небо – ключ, земля – замок” [1, с. 152].

Таким образом, “архетипическое путешествие” обеспечивается определенным коммуникативно-прагматическим алгоритмом – обрядовым строем заговора, который состоит из таких важнейших этапов, как очищение, ограждение и обращение к Божеству протагониста.

Выводы. Проведенный выше анализ позволяет нам сформулировать следующие выводы.

Заговоры являются наиболее арахаичной составляющей традиционной славянской культуры. Практика применения заговоров уходит своими корнями в глубокую древность и в основных своих чертах сохраняется до наших дней.

В качестве специфического психологического механизма, обеспечивающего трансформацию целостной психики индивида в процессе реализации традиционного славянского заговора, выступает актуализация в сфере коллективного бессознательного индивида, принадлежащего к славянскому этносу, определенных архетипов традиционных

славянских богов и конкретное духовно-практическое взаимодействие с ними.

“Архетипическое путешествие” обеспечивается определенным коммуникативно-прагматическим алгоритмом – обрядовым строем заговора, который состоит из таких важнейших этапов, как очищение, ограждение и обращение к Божеству протагониста.

При помощи заговора достигается духовное взаимодействие протагониста с архетипами традиционных славянских Богов в трансперсональном слое психики индивида – его коллективном бессознательном – и обеспечивается последующее влияние достигнутых трансформаций на индивидуальное бессознательное и сознание.

Именно воссоединение протагониста с духовноыми аспектами архетипов традиционных славянских богов и составляет глубинную сущность заговора. Поэтому заговор выполняет не только поверхностно-прагматические, но и глубинно-ритуальные функции, связанные с реализацией живой духовной связи славянина с его родными богами.

Литература

1. Прозоров, Л. Р. Вещая Русь. Языческие заговоры и арийский обряд / Л. Р. Прозоров, Е. А. Калинкина. – М. : Яуза : Эксмо, 2012. – 320 с.
2. Холл, К. Теории личности / К. Холл, Л. Гарднер. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – 592 с.
3. Юнг, К. Г. Аналитическая психология : прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк. – М. : Мартис, 1995. – 320 с.
4. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени / К. Г. Юнг. – М. : Прогресс; Универс, 1994. – 336 с.
5. Влескнига II : Влескнига. Исходные тексты. Буквальный перевод. / пер. с древнерусского, подготовка древнего текста, примечания / Н. В. Слатин. – Омск, 2006. – 496 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://via-midgard.info/news/article/nasledie/vedi/4032-baba-yaga-ili-baba-joga-sanskrito-russkie.html

Получено 30.01.2013

Анотація

Ніколаєнко Сергій. Традиційний слов’янський заговор як “архетипічна подорож”.

В статті аналізується специфічний психологічний механізм, який забезпечує трансформацію цілісної психіки індивіда в процесі реалізації традиційного слов’янського заговору. За допомогою заговору досягаэться духовна взаємодія протагоніста з архетипами слов’янських богів на трансперсональному рівні і в подальшому відбувається вплив досягнутих трансформацій на його індивідуальне несвідоме і свідоме.

Ключові слова: *заговор, коллективне несвідоме, архетип, архетипи слов’янських богів, обрядовий лад заговору.*

Summary

Nikolaienko Sergii. Traditional Slavic conspiracy as "an archetypal journey".

The article analyzes the specific psychological mechanism that provides a complete transformation of the psyche of the individual in the process of implementing a traditional Slavic conspiracy. As this mechanism is considered "the archetypal journey" to the level of the individual to the collective unconscious archetypes of traditional Slavic gods. "Archetypal Journey" provides a certain algorithm – ceremonial formation plot, which consists of such major steps as cleaning, fencing and protagonist appeal to the Divine. With the help of conspiracy spiritual interaction could be reached of the protagonist with the archetypes of Slavic Gods on the transpersonal level, and in the future there is an influence of the achieved transformation on its individual unconscious and consciousness.

Keywords: *conspiracy, the collective unconscious, archetype, archetypes of the Slavic gods, ritual structure plot.*

УДК 27–317.5

Андрій ПАЛЬЧИК

ЧУДО ЯК ПРЕДМЕТ БОГОСЛОВ'Я РЕЛІГІЇ В ТЕОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ М. РУСЕЦЬКОГО

У статті розглядається проблематика чудес у нехристиянських релігіях в теологічній думці видатного католицького богослова і релігієзнавця Мар'яна Русецького. Незвичні феномени, які виникають у різних віруваннях, досліджується ним з перспективи божого об'явлення з врахуванням загального релігійного контексту явищ. Виділяються головні теологічні критерії, які використовує Русецький у визначенні істинності чудес.

Ключові слова: *чудо, теологія релігії, католицизм, релігійний феномен.*

Постановка проблеми. Традиційна католицька апологетика, вказуючи на християнство як на єдину істинну релігію, відкидала можливість чудес поза ним. Чудо, назване Фомою Аквінським "божою печаттю" на істинах християнського одкровення, не могло підтверджувати фальшиві – з точки зору католицької доктрини – релігійні погляди. Отже, усі чудесні явища, які виникали в інших релігіях, вважалися або фальшивими або пояснювалися природними причинами [10, с. 475].

На сьогоднішній день позиція католицької теології щодо наявності чудес в нехристиянських релігіях радикально змінилася. У великій мірі до цього спричинився II Ватиканський собор (1962–1965), в документах якого (передусім, *"Gaudium et spes"*, *"Dei Verbum"*, *"Nostra aetate"*, *"Ad gentes"*) виразилося прагнення Католицької Церкви вести діалог з нехристиянськими релігіями [2, с. 416–418].

© Андрій Пальчик, 2013

В другій половині XX ст. починає інтенсивно розвиватися теологія (богослов'я) релігії, завданням якої є пояснення феномену релігії у світлі християнського об'явлення. Питання, які досліджуються у межах цієї нової богословської дисципліни, не є новими, але перспектива, з якої вони тепер розглядається, значно змінилася. Упродовж століть проблематика нехристиянських релігій (а також можливості чудес у них зокрема) у богословській літературі мала переважно апологетичний характер, що не сприяло об'єктивній рефлексії. Зараз же, під впливом атмосфери міжрелігійного діалогу, підкріпленого постановами Собору, з однієї сторони, і стрімкого розвитку релігієзнавчих наук, – з іншої, теологія релігії стає все більш актуальною богословською дисципліною.

Як пише А. Бронк, "своєрідність богослов'я релігії полягає у тому, що воно, виходячи з факту правдивості власної релігійної доктрини (об'явлених правд) та дивлячись через неї, розглядає претензії на правдивість (вірогідність) інших релігій… Богословським фундаментом християнського богослов'я релігії є переконання, що існує один Бог, що всі народи є твором Його рук, і Він продовжує керувати їхньою долею, ведучи всіх до однієї цілі – персонального спасіння кожної людини" [1, с. 37–38].

Серед представників католицької теології релігії особливе місце належить польському богослову і релігієзнавцю Мар'яну Русецькому (1942–2012). Він є автором більше ніж тридцятьох публікацій на тему чуда у християнстві. Деякі з праць безпосередньо відносяться до проблематики чудес в нехристиянських релігіях, що розглядається у відношенні до християнського об'явлення: монографія "Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich" (Люблін, 2001), яка пізніше стала підставою для опрацювання третьої частини фундаментальної праці "Traktat o cudzie" [10]; однойменна стаття у "Лексиконі фундаментальної теології" [6]; "Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich" [8], "Rozumienie cudu w religiach pozachrześcijańskich i w chrześcijaństwie" [9]; "Problem cudów w buddyzmie" [7].

Аналіз актуальних досліджень. Опрацювання, пов'язані з проблематикою чудес в богословській думці Русецького, належать таким польським авторам, як І. С. Лєдвонь, Р. Томчак, А. Андервальд, Я. Мастей, Є. Цуда та ін. Більшість дослідників, аналізуючи теологічну спадщину люблінського богослова, концентрується на питаннях фундаментального богослов'я (напр., концепції чуда як символу, функцій чуда, проблеми розпізнання чуда), натомість бракує позицій, в яких би розглядалося питання чуда в нехристиянських віруваннях з точки зору католицької теології релігії.

У зв'язку з цим **метою** даної статті є висвітлення головних думок Русецького щодо можливості виникнення чуда в нехристиянських релігіях, а також виділення теологічних критеріїв, якими керується дослідник під час аналізу незвичних явищ.

Виклад основного матеріалу. Хоча М. Русецький не вважає чудо найважливішою проблемою в царині релігії чи міжрелігійного діалогу, однак, будучи діянням Бога, Його інтервенцією у світ та історію людини, цей феномен має непересічне значення для християнського світогляду. Звідси повстає питання, чи можна аналогічно інтерпретувати чудесні явища в інших релігіях [10, с. 476].

Посилаючись на дані історії та етнології релігії, польський дослідник вказує на факт, що ідея чуда знайома усім віруванням. Більш того, Русецький називає чудо одним з головних понять релігії [12, с. 91]. Не задовольняючись як науковим аналізом емпіричного, "зовнішнього" матеріалу релігієзнавства, так і суто раціональною філософсько-релігійною рефлексією, що не здатна охопити релігійні феномени в категоріях Божого об'явлення, він намагається обґрунтувати потребу богослов'я релігії [12,с. 50–57]. Жодна інша дисципліна, предметом дослідження якої є релігійні феномени (напр., історія релігії, соціологія релігії чи філософія релігії), на думку М. Русецького, не здатна визначити істинність окремо взятої релігії, або її складових елементів і феноменів (зокрема, чудес). Таким чином, спираючись, з одного боку, на істини християнського об'явлення, а з іншої – на дані релігієзнавчих наук, теологія релігії може аналізувати різноманітні чудесні явища у категоріях істинності, гіпотетичної можливості або фальшивості.

Як методологічну базу для богословсько-релігійного дослідження чуда Русецький використовує дані фундаментальної теології, яка визначає сенс чуда у самому християнстві. Зрозумівши чудо у контексті християнського об'явлення, можна визначити певні критерії, які потім застосовуються для встановлення істинності, фальшивості або можливості чуда у нехристиянських релігіях. Такий порівняльний аналіз дає змогу як встановити відмінності у релігійних віруваннях, так і краще зрозуміти особливості християнського світогляду.

Більшість сучасних католицьких теологів, які досліджують феномен чуда (зокрема, о. Мар'ян Русецький), є прибічниками семіотичної, знакової концепції чуда [3]. Семіотична концепція прийшла на зміну об'єктивістичній концепції, що базувалася на теорії Фоми Аквінського. Остання міцно підкреслювала зовнішній, природничий вимір чудесного явища, яке мало довести трансцендентне походження істин християнської віри. Чудо у ній розумілося як вилом в звичайних природних процесах, через що кожна людина була спроможна стати свідком

явища, яке походить від Бога. У XX ст., внаслідок інтенсивного розвитку католицької бібліоїстики та патристики, було встановлено, що томістична концепція чуда має серйозні недоліки. Передусім, проблематика чуда здебільшого не розглядалася у контексті об'явлення і через це втратила властивий релігійний зміст. Дослідження біблійних текстів показало, що у мисленні людей Старого та Нового Завітів не виникало питання про можливість чи неможливість чудес, але передусім йшлося про сенс чуда як знаку Божого. Психологічний ефект незвичності явища також не акцентувався. Невластивим для біблійної ментальності було й питання про особливе втручання Бога шляхом "виключень" у законах природи: Бог діяв завжди і всюди, як у звичайних природних процесах, так і в чудесах [4, с. 271–273].

Біблійне розуміння чуда як спасенного знаку Бога, скерованого до людини, швидко знайшло своє місце у фундаментальній теології. До появи семіотичної концепції спричинилася такі католицькі мислителі, як кардинал Дж. Г. Ньюмен, М. Блондель, Ж. Моро, Л. Монде, Р. Гвардіні, Р. Лятурель та ін. [4, с. 276–277]. Не заглиблюючись в проблематику дискусій відносно визначення знаку та застосування цієї категорії в теології чуда, варто звернути увагу на те, яким чином у ній встановлюється сенс окремо взятих чудес. Якщо йдеться про біблійні чудеса, питання здається досить простим: інтерпретація чуда дається Ісусом або натхненим автором. У випадку, коли бракує такого тлумачення, кодом для розшифровки чудесних явищ служить Боже одкровення. Код-одкровення, встановлений Богом, є незмінним, і через це забезпечує точність одчитування Божих знаків для всіх майбутніх поколінь. Будучи кодом для інтерпретації чуда, одкровення тільки тоді виконує свою роль, коли людина приймає його актом віри. Щодо сучасних чудес, на думку Русецького, можна впевнено використовувати цей код, оскільки за формою і змістом вони нічим не відрізняються від біблійних [5, с. 369].

Аналізуючи свідоцтва про чудеса в різних віруваннях, М. Русецький особливу увагу приділяє згадкам про чудесні феномени періоду Античності; так званим "царським чудесам"; незвичним явищам шаманів, йогів, магів; чудесам, описаним у міфах; окремо розглядає чудеса в буддизмі та ісламі. Теолог цікавиться не тільки самими фактами чудесних явищ, але намагається дослідити увесь релігійний контекст, в якому вони згадуються, а також визначити вірогідність свідоцтв про описувані явища.

Русецький відмічає, що для первісної свідомості чудеса були явищем щоденним. Людина, тісно зв'язана з природою, всі натуральні процеси і феномени, свідком яких вона була, приписувала божественній

силі. Суб'єктивне психологічне враження від дивовижних явищ, які оточували людину, схиляли її до глибшого релігійного досвіду, зустрічі з *sacrum*. Власне досвід *sacrum* можна вважати підставою об'єктивного розпізнання чуда на рівні міфологічної свідомості. Звісно, не всі факти, описувані в міфологічних оповідях, можна визнати чудесними: велика кількість текстів розповідає про божества, їхні бійки, дивакуваті події. Проте, на думку дослідника, можна зауважити в них певне "зерно" істини, яке стосується описів творіння світу та людини. Для порівняння Русецький використовує ідеї старозавітних текстів (Псалтир, дидактичні книги), а також думку Августина, згідно з якою творіння світу і людини є найбільшим чудом. Хоча творіння виступає прикладом досить широкого розуміння чуда, однак вказується на те, що воно служить виразним знаком Божого діяння [10, с. 513–514].

Так, аналізуючи давньогрецьке розуміння чуда як надзвичайного феномену, Русецький пише, що з'явилося воно тільки в період еллінського синкретизму; гомерівський епос не передбачає чудес у звичайному їх розумінні, оскільки боги діють в межах природного функціонування світу та його явищ. Як цікаві приклади незвичних феноменів Античності Русецький подає славетний Епідавр, місце, в якому мало звершитися багато чудес, а також чудотворну діяльність Аполлонія з Тіани. Храм в Епідаврі, збудований у IV ст. до н.е., був найвідомішим серед трьохсот святинь, присвячених Асклепію. До цього місця сходилися не тільки хворі (кульгаві, німі, глухі, незрячі і поранені), які прагнули зцілення, але й люди, що просили про моментальний ріст волосся, перемогу над ворогами, знайдення загублених речей тощо. Згадується також, що Асклепій міг воскресити померлих. Різноманітні інскрипції та подячні дари вказують на те, що багато прохань було вислухано [10, с. 481–482].

Русецький відмічає частковий релігійний контекст деяких явищ, які відбувалися в Епідаврі. Святині, молитовні прохання, подячні дари, віра в допомогу Божества у моменти життєвої загрози, будучи елементами цього контексту, вказують на слушність певних ідей та інтуїцій. І дійсно, деякі сучасні дослідники, особливо бібліоїсти, визнають фактичність чудес в святині Асклепія [10, с. 482]. З іншої сторони, зауважуємо брак вірогідних джерел, які б підтвердили чудесний характер описаних фактів. Наступною проблемою, яка викликає сумніви щодо вірогідності чудес в Епідаврі, є синкретичність елліністичної релігії. На думку Русецького, справжній розвиток будь-якої релігії відбувається виключно на ґрунті дійсного об'явлення, яке є суто монотеїстичним. А оскільки явище синкретизму (як і політеїзму) не відповідають такому процесу, незвичні зцілення, які відбулися в Епідаврі, не можемо назвати чудесами у християнському їх розумінні [10, с. 486].

Аполлоній з Тіани (І ст. н.е.) вважається найбільшим язичницьким чудотворцем античного світу. Був також суровим аскетом, магом, мандрівним проповідником, ясновидцем і пророком. Підстави світогляду та етичні норми він запозичив з неопіфагорейської філософії. Подорожуючи багатьма країнами Греції та Сходу, проповідував своє вчення, яке також підтверджував здісненням чудес. Найстарша біографія Аполлонія, записана в кін. ІІ ст. Філостратом на дворі Септімія Севера, досить позитивно характеризує постать чудотворця як людину, обдаровану божественним розумом. Йому приписується здійснення екзорцизмів, зцілень, воскресінь, крокування по морю і вогню, літання, білокаційні здібності тощо. У цьому випадку, окрім браку вірогідних історичних джерел (Русецький вважає дані Філострата необ'єктивними, повними помилок і суперечностей), повстає проблема теологічного характеру. Істинні чудеса може творити тільки Бог, а люди, через яких ці чудеса постають, завжди діють від Божого імені. Таким чином, людина не може творити чудес власною силою. У випадку Аполлонія не знаходимо жодного релігійного контексту незвичних явищ [10, с. 483–486].

Свідоцтва про незвичні факти, пов'язані з життєписами коронованих осіб, почали з'являтися ще в старожитності. Здебільшого чудотворна діяльність монархів генетично пов'язується з суспільно-релігійною функцією царя. Божественність влади правителя, завдяки якій він міг творити чудеса, приймала різний характер: від проголошення себе сином Бога і Богом (наприклад, фараони V династії, Александр Македонський, чисельні елліністичні царі та римські імператори) і віри у втілення Божества в особу монарха до визнання правителя помазаником Божим. З божественною силою деяких царів пов'язувалося творіння світу (стародавні Єгипет та Японія); набагато частіше монархам приписувалося володіння космічними силами і керування природними явищами. Надприродна могутність божественного володаря могла забезпечити добробут країни, оздоровляти хворих (наприклад, імператори Веспасіан і Адріан). Відомі також англійські та французькі короліцілителі (Філіпп І, Роберт ІІ, Хлодвіг, св. Людовік, Едвард Сповідник, Єлизавета І та ін.), що звільняли людей від хвороб за допомогою дотику монарха під час відмовляння молитви [10, с. 486–491].

Оцінюючи незвичні факти, пов'язані з особами монархів, Русецький відрізняє явища, створені за допомогою власної сили, та чудеса, вчинені від Божого імені. Передусім, одразу треба виключити можливість чудес, які приписувалися царям, що проголошували себе Богами або втіленими Божествами: тільки єдиний Бог може чинити чудеса. Польський богослов досить скептично ставиться і до чудотворної діяльності християнських королів. Він вважає, що традиція приписування

королям чудотворної сили бере свій початок від старожитнього Риму, з якого через Візантію передалося переконання про релігійний авторитет володарів. Урочиста інтронізація, що нібито наділяла монарха також правом чудотворної функції, не відповідала біблійному сенсу помазання на царство. Біблійне помазання царя чинило людину упривілейованим знаряддям Бога, але не уділяло влади зцілення від хвороб. Таким чином, видимий "чудотворний" жест християнського короля можна інтерпретувати тільки як благословення [10, с. 486–493].

Іншим цікавим питанням є дивовижні явища, властиві шаманізму та йозі. Чи можна ці феномени назвати чудесами? Екстаз, викликаний особливою внутрішньою концентрацією за допомогою гри на інструментах, танців і т. п., уможливлював незвичні феномени, що були наслідком втілення духів у шамана. М. Русецький виключає можливість чудес у шаманізмі, оскільки, по-перше, сам він не є релігією у властивому значенні цього слова, а по-друге, справжні чудеса, створені Богом, не можуть бути наслідком певної техніки і викликатися автоматично. Католицький теолог відмовляється також визнати чудесами різні форми панування йогів над власним тілом, включаючи телекінез, ясновидство, левітацію і т.п. Згадані явища, що є наслідком натуральних здібностей та фізично-духовних вправ, здається слушним віднести до паранормальних феноменів, але не до чудес. На думку Русецького, можна теоретично допустити можливість чудес у йозі тільки у тому випадку, якщо підтвердиться виразний релігійний і монотеїстичний контекст їх виникнення. Звичайно, ці гіпотетичні чудеса потребують ґрунтовного наукового і теологічного підтвердження [10, с. 498–502].

Подібно, як у шаманізмі, Русецький заперечує можливість чудес в магії. Виникнення останньої він пов'язує з деформацією та деградацією релігії, тобто повністю заперечує концепцію магії як ранньої форми релігійних вірувань. Релігія ставить за мету спасіння людини, яке реалізується Богом; магія ж переслідує звичайні мирські цілі, вдачу чи невдачу людини (суспільної групи) у земному житті. Існує також суттєва різниця у досягненні зазначених цілей. Якщо в релігії Бог чинить чудо з власної і вільної ініціативи, тим самим об'являючись людині, то магічні практики реалізуються завдяки опануванню і примушуванню вищих сил до актуалізації потрібних наслідків [10, с. 502–507].

Дослідження проблематики чудес у буддизмі Русецький розпочинає постановкою декількох вступних питань. По-перше, важливим є зрозуміти, чи може буддизм називатися релігією. Як вже вказувалося, справжня релігія, на думку теолога, містить в собі елементи об'явлення і певну сотеріологічну ідею. Проповідь Будди не містила в собі ані надприродного об'явлення, ані доктрини про особового Бога. Буддизм

періоду хінаяни характеризується індивідуалізмом в удосконаленні завдяки особистим духовним практикам. З точки зору християнської теології релігії такий шлях до спасіння є помилковим. Так само треба відкинути й намагання деїфікації особи Будди у махаяні. Русецький не може дати однозначну відповідь на питання, чи можна прирівняти культ Будди до культу святих в християнстві, лише вказуючи на потребу подальших досліджень у цьому напрямку. Не дивлячись на згадані вище проблеми, люблінський теолог стверджує, що буддизм все ж таки є релігією і включає певні елементи об'явлення. Ідею Бога, нехай і невиразну, він знаходить у переконанні про існування вічного розумного закону, який керує світом, а також у проблематиці цілі життя людини, тобто осягненні нірвани [10, с. 518–523].

Друге питання стосується проблематики запозичень релігійних ідей. Вже А. Шопенгауер стверджував, що християнство не містить в собі нічого оригінального і є лише чистим плагіатом буддизму; Христос же наслідував Будду як у вченні, так і в діяльності. Думка філософа передалася багатьом дослідникам, а деякі з них висунули теорію, що Ісус упродовж певного часу перебував в Індії, де переймав релігійно-моральні ідеї буддизму, які потім втілював у палестинському середовищі. Так само Ісус, на взірець йогів, нібито підтверджував своє вчення чудесами. Були й спроби порівняння біографічних фактів Ісуса і Будди, особливо зачаття та народження, що мали супроводжуватися незвичними подіями. У відповідь Русецький вказує на хронологічну і змістовну різницю між джерелами, які стосуються життєпису Будди. Старше джерело, палійський канон (II–I ст. до н.е.), на відміну від канону санскритського (I – бл. VI ст. н.е.), є відносно стислим і систематизованим історичним документом. Власне у пізнішому, санскритському каноні, який служив підставою до теорії запозичення християнством релігійних ідей буддизму, знаходимо чисельні фантастичні і легендарні описи про життя і діяльність Будди. Палійський канон більш поважно ставиться до його чудес, підкреслюючи їх потенційність, натомість зовсім не згадує якихось певних фактів. Таким чином, відносно пізнє постання санскритської традиції заперечує теорію запозичення залежності Євангелії від буддійських ідей [10, с. 524–529].

Останнє питання, яке ставить Русецький, це проблема ставлення самого Будди до чудес. Як сам засновник буддизму ставився до чудес і яке значення їм приділяв? З найстаршої традиції відомо, що Будда не приписував собі чудотворних здібностей. Він сам стверджує, що його місією є виключно проповідування вчення. Для Будди магічні чудеса не мають особливого значення, оскільки не можуть бути однозначно витлумачені і не спричиняються до навернення. Фізичним (магічним у

розумінні Будди) чудесам він протиставляє “чудо внутрішнього одкровення” (просвітлення, пробудження і зрозуміння появи страждання та способів його усунення). Пізніше Будда назвав чудом своє вчення про визволення від страждання. Русецький, представляючи католицьку теологію, вказує на відсутність об’єктивних знаків (подібних до біблійних чудес), які б підтверджували місію Будди [10, с. 531–533].

Польський дослідник не може дати однозначну характеристику чудесам в буддизмі. Хоча Русецький і називає буддизм релігією, однак у багатьох чудесах, які описуються у джерелах, релігійного контексту не знаходить. “Чудеса внутрішнього одкровення”, а також вчення про визволення від страждання не характеризуються зовнішнім, об’єктивним вираженням, у чому цілковито відрізняються від біблійних чудес і суперечать католицькій знаковій концепції чуда. Разом з цим Русецький вважає, що чудеса в буддизмі дійсно можливі, але його думка обґрунтовується досить загальним аргументом: будучи релігією, буддизм займає власне місце в загальній історії спасіння, в якій діє Бог [10, с. 537].

За тією ж самою схемою, яка застосовується до проблематики чудес у буддизмі, Русецький намагається провести теологічний аналіз феномену чуда в ісламі. Відповідь на питання, чи іслам є монотеїстичною релігією, не викликає сумнівів. Однак елементи Божого об’явлення в ісламі польський теолог знаходить не в одкровенні, яке отримав Магомет, а у запозиченні традиції Старого Завіту, а разом з нею, віри в єдиного Бога, Творця світу та людини, який постійно піклується про своє творіння. Звідси також бере початок ісламська ангелологія та есхатологія [10, с. 545–546].

Для окреслення чуда в ісламі використовується категорія знаку (*ajatū*), що має подвійне значення: незвичний видимий знак, тобто зовнішнє явище, феномен, і знак у формі вербальній (слово, вислів, речення). Останнє значення застосовується передусім до чуда, яким є книга Корану. Ця священна книга, за переконанням Магомета, є властиво єдиним чудом як стосовно змісту (вміщує всі засади віри і життя), так і літературної форми. Скептичне ставлення пророка щодо зовнішніх, фізичних чудес, здається схожим до позиції Будди. Так само Магомет вагається здійснити чудо для підтвердження істинності віровчення. Єдиним зовнішнім, гідним уваги фізичним чудом можна вважати увесь створений світ. Всіма процесами, які в ньому відбуваються, керує Аллах, і тому творіння є чудом, знаком могутнього і мудрого діяння Бога. Русецький згадує й інші чудеса, які на його думку, свідчать про непослідовність доктрини пророка. По-перше, це вчинене Магометом чудо розбиття та з’єднання місяця, а по-друге, інтерпретація переможних битв під його командуванням як чудесних історичних

подій. Згадані чудеса мали підтвердити дійсність покликання пророка та істинність доктрини, яку він проголошував [10, с. 548–552].

Ісламська апологетика відійшла від поглядів Магомета щодо вартості зовнішніх чудес, інтерпретуючи їх як певні винятки у "звичаї" Аллаха. Натомість раціоналістична секта мутазілітів досить скептично поставилася до ряду чудес пророка, заперечуючи історичність ряду надзвичайних подій як у біографії Магомета, так і в історії ісламу [10, с. 554–555].

М. Русецький, погоджуючись з іншими католицькими дослідниками, вважає, що переконання про винятковий, чудесний і трансцендентний характер Корану не має жодних підстав. Чудо, пов'язане з місяцем, не можна назвати вірогідним, тим більше, що представники раціоналістичної апологетики заперечують цей факт, а ісламська містична теологія дає йому есхатологічну інтерпретацію. На його думку, занадто некритичним і довільним є тлумачення історичних подій, в яких нібито об'явилася могутність Аллаха. Врешті, описи чудес, які приписується пророку, мають виразний легендарний колорит і не відповідають поняттю чуда. Підсумовуючи свої розважання стосовно чуда в ісламі, дослідник робить наступний висновок: так само, як у випадку буддизму, існує теоретична можливість виникнення чудес, які потребують наукового і теологічного обґрунтування, так і в ісламській релігії Бог, який прагне спасіння всіх людей, може чинити чудеса [10, с. 554–555].

Висновки. Навіть побіжне ознайомлення з рефлексією М. Русецького стосовно релігійних феноменів дає можливість побачити суто теологічне спрямування думки люблінського дослідника. Емпіричний матеріал релігієзнавчих наук він звіряє з християнським об'явленням, церковною доктриною і сучасними католицькими концепціями. Труднощі, які виникають в теологічному аналізі незвичних феноменів у нехристиянських релігіях (гіпотетичних чудесах), виникають передусім з браку необхідних достовірних емпіричних даних (особливо в давніх свідоцтвах), які б могли підтвердити або заперечити чудесність того чи іншого факту. Русецький часто висуває гіпотези (як, наприклад, стосовно чудес в буддизмі чи ісламі), вказуючи на необхідність подальших досліджень.

Однак, незважаючи на низку нерозв'язаних питань, можна виділити певні загальні критерії, які – згідно з Русецьким – визначають істинність чудес:

1. *Релігійний контекст чудесних феноменів.* Чудеса можуть виникати виключно в релігіях, тобто монотеїстичних віруваннях з елементами Божого об'явлення. Часом цей контекст є досить нечіткий (наприклад, в буддизмі), тому у деяких випадках можливі тільки припущення.

2. *Автором чуда є тільки єдиний Бог.* Тому, як часто підмічає польський дослідник, не можемо назвати чудом незвичне явище, вчинене від імені людини. Не може воно бути й наслідком певної техніки, пов'язаної з різного роду практиками духовного чи фізичного характеру.

3. *Сотеріологічна функція чуда:* його виникнення завжди служить спасінню людини.

4. *Зовнішній, феноменальний характер явища*. Як в християнстві, так і в інших релігіях, чудо має бути знаком, і тому не обмежується тільки внутрішнім досвідом людини.

Література

1. Бронк А. Науки про релігію // Релігія в сучасному світі : матеріяли до курсу релігієзнавства / А. Бронк / ред. Г. Зімонь / пер. з пол. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 17–40.
2. Русецький М. Спасительні елементи в нехристиянських релігіях / М. Русецький // Релігія в сучасному світі : матеріяли до курсу релігієзнавства / ред. Г. Зімонь / пер. з пол. Г. Теодорович. – Львів : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 409–433.
3. Panasiuk K. Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej / K. Panasiuk // Studia Bydgoskie. – 2008. – № 2. – S. 53–78.
4. Rusecki M. Cud // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo "M", 2002. – 1430 s.
5. Rusecki M. Cud w myśli chrześcijańskiej / M. Rusecki. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991. – 519 s.
6. Rusecki M. Cud w religiach pozachrześcijańskich / M. Rusecki // Leksykon teologii fundamentalnej / red. M. Rusecki. – Lublin – Kraków : Wydawnictwo "M", 2002. – S. 283–288.
7. Rusecki M. Problem cudów w buddyzmie / M. Rusecki // Dni Buddyjskie. Materiały z sesji naukowej. V Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami / red. E. Śliwka, M. Brześciński. – Pieniężno, 1990. – S. 103–120.
8. Rusecki M. Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich / M. Rusecki // Studia Religioznawcze. – T. 3 – Lublin, 2001. – 162 s.
9. Rusecki M. Rozumienie cudu w religiach pozachrześcijańskich i w chrześcijaństwie / M. Rusecki // Słowo Boga i drogi człowieka. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. Dr. Hab. Jana Bernarda Szlagi / red. Z. Machnikowski. – Tczew – Pelplin, 1998. – S. 277–288.
10. Rusecki M. Traktat o cudzie / M. Rusecki. – Lublin : Wydawnictwo KUL, 2006. – 672 s.
11. Rusecki, M. Traktat o Objawieniu / M. Rusecki. – Kraków : Wydawnictwo Księży Sercanów, 2007. – 838 s.
12. Rusecki M. Traktat o Religii / M. Rusecki. – Warszawa : Wydawnictwo Księży Werbistów, 2007. – 620 s.

Отримано 30.01.2013

Summary

Pal'chyk Andriy. Miracle as a subject of theology of religion within the theological view of Marian Rusecki.

The article deals with the problems of miracle in non-Christian religions within the theological view of Marian Rusecki (1942–2012), prominent Catholic theologian and specialist of religious studies. Changing of the official position of the Catholic Church concerning non-Christian religions, which is particularly expressed in the resolutions of the Second Vatican Council, was the reason for new theological research. The original reflection of Polish researcher is an example of it. He studies the strange phenomena that occur in different beliefs (shamanism, yoga, magic, Buddhism, Islam, etc.) from the Catholic theology point of view with regard to the general context of religious phenomena. Theological analysis of the historical sources about the unusual phenomenon, which is based on semiotic concept of miracles, can determine truthfulness, falsity or hypothetical possibility of miracles in this or that religious dogmas in terms of Christian doctrine. The author of the article tries to distinguish the major theological criteria used by M. Rusecki in determining the truthfulness of the miracle.

Keywords: *miracle, theology religion, Catholicism, religious phenomenon.*

УДК 261.7(477)

Сергій ПІШУН

НЕТРАДИЦІЙНІ РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ЯК СУБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ: ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ

У статті дана спроба теоретичного аналізу діяльності нетрадиційних релігійних організацій як одного з чинників суспільного життя, їх соціальної дії, суб'єктного сенсу та власне інтенцій, що набувають все більшого впливу на процеси в державі.

Ключові слова: *віра, віровчення, держава, декларація, закон, нетрадиційні релігійні організації, свобода совісті.*

Постановка проблеми. Проблема діяльності нетрадиційних релігій, їх відносин з державою обумовлена процесом зростання ролі релігії та зміцнення її публічного статусу в умовах соціально-економічних і політичних перетворень в сучасній Україні. Взаємодія з основними релігіями і державними інститутами є серйозною проблемою в усьому світі. Релігійні організації, володіючи значними матеріальними та людськими ресурсами і маючи безпосередній вихід на електорат, стали важливим елементом української суспільно-політичної сфери. Нерідко вони опікуються не стільки інтересами громадян, суспільства та держави, скільки відстоюють власні інтереси, а інколи інтереси іншої держави

© Сергій Пішун, 2013

чи її політичних кіл. Слід підкреслити, що феномен нетрадиційної релігійності є вираженням різноманіття релігійного досвіду, що забезпечує можливість вільного вибору шляхів духовного самовизначення особистості. Особливу роль у соціальній діяльності таких об'єднань, форм їх функціонування займає ідея порятунку, яка в силу особливостей того чи іншого віровчення додає їх соціальній діяльності специфічний характер, що викликає в сучасному українському суспільстві неоднозначне і навіть насторожене ставлення до нетрадиційних релігійних організацій.

Аналіз актуальних досліджень. З діяльністю нетрадиційних релігій, їх активізацією зарубіжні країни зіткнулися набагато раніше ніж Україна, що дозволило ученим цих країн накопичити певний досвід у вивченні цього феномену. Релігієзнавці, соціологи і психологи досліджують основні засади віровчення, культової та позакультової практики новітніх релігійних утворень, питання управління психікою, зміни психічного стану людини в сучасному сектантстві. Так, діяльність неорелігій досліджує широке коло закордонних вчених, серед яких слід назвати Дж. Макдуелла, Д. Стюарта, Дж. Брауна, Дж. Крамера, Д. Олстед, Р. Ліфтона, С. Хассена та вчених пострадянського простору, які більш докладно досліджують сучасне сектантство: В. М. Петрик, С. В. Сьомін, Б. О. Парахонський, Н. П. Дудар, Л. О. Філіпович, О. Ліщинська, О. Л. Дворкін.

Мета статті – особливості нетрадиційних релігійних організацій як суб'єктів діяльності та їх філософсько – правовий аналіз.

Виклад основного матеріалу. У своїй соціальній діяльності люди слідують тим чи іншим зразкам поведінки, які схвалені суспільством. Цілі та прийняті ціннісні орієнтації регулюють соціальні дії людей. Тим самим, способи "раціоналізації" поведінки людей є одним з вирішальних факторів соціальної діяльності. Релігійна мотивація соціальної діяльності прибічників релігійних організацій та їх власна соціальна діяльність нерозривно пов'язані з дотриманням законності та порядку. У сучасних же умовах пошук сенсу життя, інтеграції з існуючим порядком, значно ускладнений, на що, наприклад, вказував у свій час В. Франкл, який вивчав проблему релігійності як пошуку сенсу життя: "В століття, коли десять заповідей, мабуть, вже втратили для багатьох свою силу, людина повинна бути готова до того, щоб сприйняти десять тисяч заповідей, укладених в десять тисяч ситуацій, з якими її стикає життя. Тоді не тільки саме це життя буде здаватися їй усвідомленим (а усвідомленим – значить наповненим справами), але і сама вона придбає імунітет проти конформізму і тоталітаризму – цих двох наслідків екзистенційного вакууму" [6, с. 280].

Проблема соціальної діяльності нетрадиційних релігійних організацій найтіснішим чином пов'язана з реалізацією права людини на основні свободи, і перш за все, свободу совісті. Принцип свободи совісті заснований на визнанні права людини на самостійний вибір своїх переконань і можливість їх прояву в діях і вчинках, згідно моральним переконанням. Таким чином, питання про свободу совісті включає в себе духовну свободу людини, можливість існування для індивіда такої області духовного життя, куди не в праві вторгатися ніяка влада, ніякі громадські або інші організації. Реалізація принципу свободи совісті означає визнання необхідності встановлення в соціальній взаємодії в міжособистісних взаєминах і у відносинах з владою принципу толерантності. Тобто свобода совісті включає в себе право на сповідування нетрадиційних переконань.

Оскільки у філософському вченні Канта людина являє собою і емпіричне явище, і трансцендентну сутність, остільки вона підпорядковується і своєму власному, і загальному законодавству. У цьому зв'язку дуже важливо виділити розуміння Кантом права, як сукупності умов, при яких "зволення одного (особи) сумісне зі зволенням іншого з точки зору загального закону свободи" [4, с. 253]. При цьому філософ, розкриваючи сутність поняття права, особливо відзначав, що, по-перше, воно стосується лише зовнішніх відносин між людьми; по-друге, воно відноситься не до бажання, а до зволення іншої людини, і по-третє, мова йде знову ж не про мету цього зволення, а лише про форму взаємин. При цьому найголовніше полягає в сумісності вчинку людини зі свободою іншого, із загальним законом тобто у філософії права знаменитий категоричний імператив Канта як основний моральний закон звучить наступним чином: "Роби зовні так, щоб вільний прояв твого свавілля був сумісним зі свободою кожного, згідно із загальним законом" [4, с. 254].

Втручатися в сферу регулювання певної віри, необхідність її реформування – нижче гідності уряду, вважає Кант, оскільки те, чого не в змозі вирішити відносно самого себе увесь народ, не може вирішити відносно народу і законодавець. Світова спільнота в цілому вже визначилася у ставленні до феномена новітніх релігійних течій. У кожній країні в силу її традицій, закономірностей історичного розвитку сформувалися свої концепції ставлення до НРТ, які не є однозначно позитивними чи однозначно негативними. Так, більшість європейських країн, де існували державні релігії і державні церкви, пройшли шлях від заборони деяких напрямків нетрадиційної релігійності до зняття цих обмежень. І, оскільки релігія дедалі більше перетворюється на приватну справу, всі проблеми, пов'язані з нетрадиційними релігійно-світоглядними вченнями, розв'язуються не на державному, загальносуспільному, а на індивідуальному чи сімейному рівні.

Для США загалом характерний нейтралітет щодо НРТ як з боку держави та різних державних структур, так і з боку суспільства в цілому. В країнах, де існує давня традиція свободи совісті з появою нетрадиційних релігійних тенденцій були створені різні комісії, підкомітети (при Парламентах, Міністерствах охорони здоров'я, освіти тощо) з метою вивчити висунуті проти нетрадиційних новітніх релігійних вірувань звинувачення. У цілому ж висновки, зроблені в різних країнах, як правило, збігаються: вступ до НРТ – результат свідомого вибору особи, який держава поважає, гарантуючи свободу совісті. Разом з цим, більшість розвинених країн намагається контролювати розвиток тих або інших релігійних неорухів, запобігати фрагментації суспільства на їх основі. Однак здійснюється це, здебільшого, толерантно, без утиску свободи віросповідання.

Історично питання про свободу совісті сформувалося як питання про право людини на вибір того чи іншого віросповідання, на основі якого вона здатна була б формувати свої моральні принципи. Таким чином, спочатку свобода совісті означала свободу віросповідання. Боротьбу за цю свободу протягом тривалого часу змушені були вести люди, що опинилися з тих чи інших причин під владою людей, державних структур, що нав'язували їм інше, чуже їм віросповідання. Таку боротьбу, наприклад, вели євреї, коли їх територія була підкорена римлянами. Християнство в Римській імперії на перших порах було заборонено. І християни, якщо вони не зрікалися своєї віри, піддавалися гонінням. Ранньохристиянські мислителі – апологети, відстоювали право для своїх прихильників сповідувати християнство нарівні з іншими релігіями. І тоді воно було нетрадиційної релігією, з чого можна зробити висновок, що поява нетрадиційних релігій – не сучасне явище, а історичне.

Однак, коли християнство стало панівною релігією Римської імперії, а, потім інших державах Європи, ситуація змінилася. У середньовічній Європі католицька церква була нестерпною до всякого іновірства і жорстоко переслідувала його, не зупиняючись перед фізичним знищенням так званих "єретиків". У Росії протягом тривалого часу існувала аналогічна ситуація. В "Уложенні" від 29 січня 1649 царя Олексія Михайловича у розділі І про богохульників і церковних бунтівників читаємо: "Будет кто иноверцы, какие ни буди веры, или и русской человек, возложит хулу на господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа, или на рождышую его пречистую владычицу нашу богородицу и приснодеву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников, и про то сыскивати всякие сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохульника обличив, казнити, сжечь" [7, с. 70]. Таким чином, відхилення від пануючої віри розглядалося як небезпечний державний злочин.

Знамениті 95 тез Лютера (1517) по суті дали поштовх для реалізації права на свободу совісті, безперешкодного поширення Священного писання, вільної проповіді, свободи релігійних спілок. Англійський філософ Джон Локк у своїх листах про віротерпимість закликав державу надати людям право релігійного самовизначення, не позбавляти своїх підданих громадянських і політичних прав в залежності від певної приналежності до релігії. Французький мислитель Ф. Вольтер в 1763 році проголосив, що свобода совісті є право, яке людина отримала від природи, і ніхто не може примушувати її в питаннях віри. Кожному потрібно дозволити молитися на свій лад, кожен вправі сповідувати ту чи іншу віру у згоді лише зі своєю совістю. Ці ідеї отримали внаслідок законодавче закріплення у французькій "Декларації прав людини і громадянина" (1789), покладені в основу законодавства французької держави епохи буржуазних революцій, а також у Конституції США (1789) та Білль про права (1791).

Однак найбільший розвиток правових гарантій діяльності нетрадиційні релігійні організації отримали завдяки міжнародним актам, прийнятим лише в середині XX століття. Основними документами Організації Об'єднаних Націй, які закріплюють право кожної людини на свободу думки, совісті, релігій і переконань є: "Загальна декларація прав людини", яка прийнята та проголошена в резолюції 217 А (III) у 1948 р., "Міжнародний пакт про громадянські та політичні права" 1966 р., "Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії і переконань" 1981 року, "Європейська конвенція основних прав і свобод" 1950 року.

Важливу роль відіграє Загальна Декларація прав людини. У ст. 18 даного документа говориться, що "кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу, сповідувати свою релігію або переконання як одноосібно, так і спільно з іншими, публічним або приватним порядком в ученні, богослужінні та виконанні релігійних та ритуальних обрядів" [8].

Загальна декларація також підтверджує право на свободу асоціації і не дискримінації, що впливають на закони, які визначають структуризацію релігійних громад. Так, "кожна людина має право на свободу мирних зборів і асоціацій" (ст. 20). Більш того, "кожна людина повинна мати всі права та всі свободи, проголошені цією Декларацією, без якої б то не було різниці, як-то у відношенні… релігії" (ст. 2), а також "всі люди рівні перед законом і мають право без будь-якої відмінності на рівний їх захист законом" (ст. 7).

Зобов'язання Загальної Декларації щодо існуючого права на свободу релігії або переконання, виражені у статті 18 Міжнародного пакту про громадянські та політичні права (МПГПП). Оскільки цей пакт є таким, що юридично пов'язує договірним зобов'язанням держави-учасниці, його положення щодо обмежень свободи релігії або переконань є одночасно і більш конкретними, і більш ретельно сформульованими. У статті 18 пакту говориться про право кожної людини вільно мати чи приймати релігію або переконання за своїм вибором і сповідувати обрану релігію та переконання особисто, здійснюючи при цьому релігійну, освітню та соціальну діяльність, відповідно до законодавства, що забезпечує суспільну, державну, народну безпеку.

Важливе значення має Декларація про ліквідацію усіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань. Статті 2 та 3 даної Декларації, прийнятої ООН в 1981 році, уточнюють антидискримінаційні норми МПГПП. Хоча дана Декларація і не є юридичним зобов'язанням, можна з упевненістю сказати, що вона являє собою загальновизнаний документ, який найбільш повно пояснює норми по реалізації релігійної свободи.

Наступне, що важливо відзначити, це питання, пов'язані з системами реєстрації, надання статусу юридичної особи та визнання релігійної організації. Як уже зазначалося, захист релігійної свободи вимагає особливого ставлення з боку держави по відношенню до права окремих осіб збиратися, здійснювати богослужіння та відправляти культи неформальним чином. З причин, що випливають як з теологічного, так і з історичного досвіду, деякі групи свідомо вважають, що вони не повинні пов'язувати себе з державою, передаючи їй фундаторські функції. Особливо, коли релігійний рух є молодим або новим в даній місцевості, у нього може виникнути бажання спочатку діяти, не витрачаючи часу і коштів на проходження формальної реєстрації. При наданні нетрадиційним релігіям статусу юридичної особи потрібна певна кількість фізичних осіб, необхідних для заснування організації. У більшості країн це число не велике. У більшості американських штатів потрібно не більше трьох засновників; в країнах Європи часто потрібно десять і більше (в Україні, Росії потрібно 10, у Польщі – 15, в Греції – 20, в Угорщині – 100).

Багато держав дозволяють засновувати об'єднання тільки громадянам або особам, які постійно проживають в країні. Україна також визнає право іноземців входити в число засновників. Але існує чимало законодавств, які вважають, що тільки громадяни даної держави можуть бути засновниками. Це обмеження спірне, оскільки свобода релігії

повинна застосовуватися до будь-якої особи, що законно знаходиться в країні. Відмова приймати не постійних жителів є проявом дискримінації по відношенню до них.

Наступна, на наш погляд важлива проблема стосується питання, чи може релігійна організація використовувати громадські некомерційні організації для провдеення своєї діяльності. Для багатьох американських штатів це – нормальні речі. У Європі ж існує набагато жорсткіша тенденція приймати окремі акти, що відносяться до законодавства про релігійні об'єднання, хоча багато хто дозволяють релігійним групам створювати організації відповідно до законодавства про світські об'єднання. Однак деякі держави забороняють релігійним організаціям використовувати неприбутковий юридичний статус. У Румунії вирішили це питання так, що тільки релігійні організації, що належать до визнаних релігій, мають право, наприклад, проводити будівництво церкви. Неможливість отримання статусу визнаної релігії в цьому контексті позначає істотне обмеження релігійної свободи даної групи.

Ратифіковані міжнародні документи з питань свободи совісті стати поштовхом для зміни державно – церковних відносин в нашій країні. Так, у 90-ті роки цей процес набув якісно нові форми. Верховною Радою СРСР був прийнятий Закон від 1 жовтня 1990 р. "Про свободу совісті й про релігійні організації", який приводив радянське законодавство у відповідність з міжнародними правовими актами і гарантував права громадян на визначення, і вираз свого ставлення до релігії, усунув численні обмеження в діяльності та суперечності, що перешкоджали практичному здійсненню свободи совісті. Чинне українське законодавство про свободу совісті та релігійні об'єднання являє собою сукупність нормативних правових актів, що відносяться до забезпечення прав і свобод людини, до діяльності релігійних об'єднань. Це багаторівнева система: Конституція України, Цивільний Кодекс, нормативно – правові акти Президента, Уряду України, міністерств і відомств. Однак слід зауважити, що на шляху змін сучасного законодавства стосовно релігійних організацій виявляються певні незрозумілості. Так, нова редакція статті 29 Закону наділяє правом здійснювати державний контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті та релігійні організації широкому колу органів влади. Серед них:

1. Міністерство культури України, яке є спеціально уповноваженим центральним органом виконавчої влади у сфері релігії;
2. Всі інші міністерства та державні служби, агентства, інспекції;
3. Органи прокуратури;
4. Місцеві державні адміністрації (обласні та районні);
5. Місцеві ради (обласні, міські, сільські та селищні) [2].

При цьому Закон чітко не визначає види і форми державного контролю у цій сфері. Зазначено лише, що такий контроль повинен здійснюватися в межах компетенції відповідних органів. Таке формулювання виводить контролюючі повноваження за межі дії законів, відсилаючи до підзаконних актів (насамперед, до указів Президента України), якими деталізується компетенція органів виконавчої влади. Зміни у статті 30 Закону передали до повноважень Мінкультури з метою офіційного погодження можливості зайняття проповідницькою чи іншою канонічною діяльністю, виконання релігійних обрядів іноземними священнослужителями, релігійними проповідниками, наставниками, іншими представниками зарубіжних релігійних організацій. Це додає ще більше суперечностей у нормативне регулювання діяльності в Україні іноземних священників, вчителів і студентів духовних навчальних закладів, волонтерів тощо.

Важливо відзначити, що центральний орган виконавчої влади у сфері релігії (Мінкультури) тепер позбавлений повноважень:

- на прохання релігійних організацій сприяти досягненню домовленості з державними органами та подавати необхідну допомогу у питаннях, що потребують вирішення цих органів;
- надавати консультативну допомогу державним органам у застосуванні законодавства про свободу совісті та релігійні організації.

Крім цього, законодавчі зміни зберігають дозвільний порядок проведення публічних мирних зібрань віруючими та релігійними організаціями (ч. 5 статті 21 Закону), що прямо суперечить статті 39 Конституції України. Нагадаємо, що органи місцевого самоврядування, посилаючись на цю норму, систематично забороняли віруючим у реалізації цього конституційного права.

Визнання права кожного вільно діяти у відповідності зі своїми переконаннями означає свободу бути членом вже існуючих релігійних об’єднань, засновувати нові, безперешкодно здійснювати культові обряди, видавати й розповсюджувати релігійну літературу, отримувати освіту в релігійних навчальних закладах.

Висновки. Україна проголосила своїми основними державотворчими принципами забезпечення за кожним громадянином права на свободу світогляду і віросповідання, взявши на себе зобов’язання сприяти здійсненню цього права, а також охороняти та захищати зазначені свободи. Маючи за мету проведення такої державно-церковної політики, яка б базувалася винятково на ідеології миру, зміцненні національної єдності та захисті національних інтересів, необхідно постійно вдосконалювати правову базу взаємин держави й релігійних організацій [1, с. 22].

Основний мотив звернення до нетрадиційних релігій полягає в тому, що людину не задовольняють відповіді та рішення, що даються офіційною ідеологією, будь то світської чи церковної. Прихильники нетрадиційних релігій сподіваються, що пропоновані останніми утопічні програми сакрального вдосконалення людини та суспільства приведуть до чудодійного вирішення всіх труднощів сучасної цивілізації й насамперед невідкладно допоможуть їм особисто. Що стосується державно-правового аспекту їх існування, то слід зазначити – діяльність значної кількості неокультів супроводжується масовими порушеннями закону у різних країнах світу. Деякі неокульти принижують особистість, завдають шкоди фізичному та психічному здоров'ю населення, порушують національне законодавство, культивують расистську ідеологію, практикують фінансові зловживання й ухиляння від сплати податків, вживають наркотики тощо.

Особливе занепокоєння викликає залучення до неокультів дітей, які ще не можуть передбачити майбутніх негативних наслідків перебування в них, виконання ними відповідних культових правил. Це привернуло увагу світової спільноти, урядів, неурядових організацій та традиційних церков багатьох країн світу, що призвело до розробки та впровадження відповідних запобіжних заходів із протидії зазначеним вище правопорушенням.

Література

1. Петрик В. М. Шляхи та механізми вдосконалення державно-церковних відносин в Україні (на прикладі новітніх релігійних об'єднань) : автореф. дис. … канд. наук з держ. упр. : спец. 25.00.02 "Механізми державного управління" / В. М. Петрик; Донец. Держ. Акад. Упр. – Донецьк, 2004. – 23 с.
2. Закон України "Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо діяльності Міністерства юстиції України, Міністерства культури України, інших центральних органів виконавчої влади, діяльність яких спрямовується та координується через відповідних міністрів, а також Державного космічного агентства України" // Голос України. –2012. – 16 жовтня.
3. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР). – 1991. – № 25.
4. Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. – Т. 6. / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – 738 с.
5. Конституція України // Відомості Верховної Ради України (ВВР). – 1996. – № 30.
6. Франкл В. Человек перед вопросом о смысле // Человек в поисках смысла : сб. : пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
7. Тихомиров М. Н., Епифанов П. П. Соборное уложение 1649 года / М. Н. Тихомиров, П. П. Епифанов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1961. – 301 с.
8. Загальна декларація прав людини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/MU48001D.html

Отримано 30.01.2013

Summary

Pishun Sergiy. Non-traditional religious organizations as a subject of social action: philosophical and legal analysis.

The article is an attempt to make the theoretical analysis of non-traditional religious organizations' activities as a factor of public life, its social action, subjective meaning and intentions itself, that are becoming more and more influence on the processes in state. Interaction with the major religions and the state institutions is a serious problem all over the world. Religious organizations having significant financial and human resources, as well as having direct access to the electorate, have become an important element of Ukrainian social and political spheres.

Keywords: *faith, creed, state, declaration, law, non-traditional religious organizations, freedom of conscience.*

УДК 27

Михаил ЧЕРЕНКОВ

ХРИСТИАНСТВО В ПОСТХРИСТИАНСКОМ ЭКОНОМИКО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ЛАНДШАФТЕ: ВОЗМОЖНЫЕ СЦЕНАРИИ СОЦИАЛЬНОГО УЧАСТИЯ

Возможные сценарии социального участия. Автор рассматривает возможные проекции христианского социального учения на изменения социального ландшафта; отстаивает тезис, что современное христианство освобождается от чрезмерной власти истории-прошлого и обращается к истории-будущему, созревает к новому историческому творчеству.

Ключевые слова: *христианство, церковь, фактор, історія, социальное учение.*

Постановка проблемы. Социальная позиция христианства как спасающей религии всегда интересовала не только рядовых верующих, но и представителей научного мира, ибо она давала возможность по-новому взглянуть на величайшую религию современности сквозь призму ее соотнесенности с мирской реальностью. В сегодняшнем динамично меняющемся мире актуальным представляется вопрос исследования возможностей влияния христианства на изменение социальной структуры мира как копии идеального мира, открывающего путь человеку к вечности.

Анализ актуальных исследований. Раскрытию отдельных аспектов социального учения христианства посвящены современные работы А. Анисина, Д. Бурлаки, С. Гаврова, А. Дугина, Д. Трунова и других авторов. Вместе с тем означенная проблема не являлась для этих и другив исследователей ключевой, поэтому и затрагивалась лишь в русле изучаемых ими проблем.

© Михаил Черенков, 2013

Целью статьи является исследование возможностей влияния христианства на изменение социальной структуры современного общества.

Изложение основного материала. Социальные волнения охватывают весь мир. Демократия по-евроатлантически и свободная от морали рыночная экономика переживают глубочайший кризис и теряют сторонников. Исламские революции усиливают хаос на внешних границах западной цивилизации. Неототалитарные и авторитарные режимы в постсоветском пространстве также не могут быть достойной альтернативой "загнивающей" демократии и капитализму. Чего можно ожидать от христианства не только в отношении к этим политическим и социально-экономическим кризисам, но и к более глубинным цивилизационным сдвигам?

Вот уже третье тысячелетие христианство не перестает удивлять внешних наблюдателей своими способностями не только отвечать ожиданиям людей, но также оспаривать и превышать их. Христианство всегда остается *другим* по отношению к общественным определениями и функциям, в которые его стараются заключить.

До недавнего времени наблюдатели предпочитали замечать другое – способность христианства становиться *своим* для духа времени – духа феодализма или капитализма, монархизма и демократии. Сегодня же на первый план выходит интерес к христианству в его собственной, внутренней логике, не всегда переводимой на язык современной ему эпохи, господствующей экономической или политической культуры.

За две тысячи жизни церкви в обществе в полной мере проявились риски и последствия этой связи. Сливаясь с действующим режимом политики и экономики, христианство получает выгоду текущего момента, но в долгосрочной перспективе эта связь оказывается опасной.

Поддерживая реакционные формы общественной жизни, церковь проигрывает вместе с ними, оказываясь противницей нового. Даже спеша стать современной, т.е. идти в ногу со временем, с днем сегодняшним, с современностью уходящей, церковь оказывается противницей дня завтрашнего, современности наступающей, грядущей.

Оказалось, что христианство как социальный институт связано с другими институтами обратной связью. Уходя в прошлое, эти институты увлекают за собой и церковь. Всем известно о христианском влиянии на формирование западной цивилизации, менее известно о том, как "закат Европы" влияет на кризис современного христианства. Стать частью – значит не только дать жизнь периоду "от Рождества Христова", "Средневековья" или "Нового времени", но также пережить все кризисы и смерть этих эпох.

Всегда возможны новые формы присутствия и новые способы влияния, более соразмерные духу времени. У христианства есть для этого значительный социальный потенциал, оно превосходит любую эпоху. Вопрос в другом – не в способностях христианства (они всегда есть), а в его свободе для масштабного исторического творчества. Вопрос в том, как освободить христианство для нового социально-экономического, политического и культурного творчества из плена гибнущей цивилизации (пост)модерна; как спасти само христианство из удушающей связи с прошлой эпохой, чтобы оно могло спасти и обновить мир? Будучи частью современного мира, христианство должно оставаться от него свободным, чтобы выразиться в новой эпохе с новой силой и в новых формах.

Очевидно, что новые формы не будут соответствовать привычным ожиданиям уходящего общества, поскольку они новые; новые формы христианского социального влияния будут ориентированы на грядущее общество. В этом смысле они ни на кого не рассчитаны, ни на что не отвечают, они сами формируют общество, в котором проявятся, они этому обществу предшествуют. Лишь в этом смысле можно говорить о формах “новых”, которые не отталкиваются от наличной ситуации, но проектируют ее.

В разговоре о “новых” формах социально-экономического и политического влияния христианства всегда удерживается этот фактор будущего, с которым они соотносятся – формы, которых еще не было, которые отличаются от присутствующих здесь и сейчас. Но, противопоставляя это будущее как “еще не виданное и не известное” уже “проходящему образу мира” и отработанным формам прошлого, этот разговор продолжать сложно, потому что если между этими модусами нет связи, нет истории как их единства, и через разрыв ни перепрыгнуть, ни “глазочком заглянуть в грядущий век”.

Современное христианство устало от прошлого, от растущей тяжести истории. Еще больше усталости – от попыток найти в “истории, где было все” ответы на злободневные вопросы текущего времени. Ответы не находятся – то ли их *найти* нельзя (слишком много всего в истории, и подобрать нужное – сложно), то ли их найти *нельзя* (в истории нет ответов, так как тогда не было *таких* вопросов). От этой пущей усталости приходит тоска по будущему, жажда обновления. Но образ будущего и образ христианства в этом будущем не приходят с неба, не даются в готовом и неожиданном виде, но уже и всегда присутствуют в истории как возможность, ждущая своей актуализации.

История – не столько череда переходов от устаревающих образов к новым и новым, не столько последовательность или хронология

инноваций, сколько универсальный набор известных возможностей. От христианских мыслителей, занятых темой будущего, требуется не изобретение нового, но понимание времени и соответствующих ему возможностей, а также творческий и дерзновенный труд контекстуализации *уже известного* в *еще грядущем*.

В социальном учении церкви есть то, что однажды и навсегда стало основой ее позиции. Свобода и достоинство личности, равенство всех перед Богом, сострадание и солидарность с другими – универсальные и базовые ценности христианского социального учения. Из них следуют истины второго, более широкого круга – права человека, приоритет общего блага, частная собственность, рациональное устройство общественной жизни, десакрализация власти, отделение церкви от государства, поощрение активизма и предприимчивости.

Сегодня многим кажется, что с кризисом западной цивилизации все это уходит в прошлое и время требует “нового Средневековья” с монархизмом, аристократией, новым сословным делением, приоритетом коллективных форм, сильной властью и ограниченной конкуренцией, ограниченной свободой и общей идеологией.

Если мыслить историю как последовательность переходов, то вызовы современности, связанные с “пределами роста” рынка, демократии, свободы, индивидуализма, плюрализма и проч. вполне можно называть возвращением к Средневековью. Если же представить историю как набор уже известных возможностей, то, вместо рискованного перехода вперед в прошлое или назад в будущее, можно предложить новую мировоззренческую конфигурацию и до-конструирование социальной реальности недостающими элементами.

Не отменяя явных достижений демократии и рынка, основанных на индивидуалистических ценностях личной свободы и ответственности, можно дополнить их практикой общинной жизни, идеалами служения, христианским универсализмом, этикой “ближнего”.

Наблюдая за тем, как обессмысливается жизнь современного человека при всем богатстве достижений цивилизации, Бенедикт XVI призывает вспомнить о том, что внутри цивилизации, пусть даже основанной на христианской духовной культуре, не обретается, что нисходит свыше – о любви [1]. Видный православный богослов Иоанн Зизиулас также подчеркивает альтернативный, метаисторический характер христианского взгляда на общественные вызовы: “Православное богословие исходит не из своих исторических форм, а значит, и не стоит перед необходимостью защищать их. Оно концентрируется скорее на человеке как образе Божьем – в каких бы исторических обстоятельствах он ни находился – и на служении человеку, проецируя перед ним эсхатологическое видение, в соответствии с которым человек призван

привести свою жизнь. Именно это создавало православное богословие в первые столетия, продолжало делать в период оттоманской оккупации; это сохранило православие, когда оно было лишено возможности влияния на общественные процессы во время коммунизма. Во всех этих случаях ответом православного богословия были литургическая жизнь и монашество" [2].

Итак, католическая теология свою задачу в отношении к обществу видит, прежде всего, в этической перспективе. К этому склоняется и современная православная мысль. "Цивилизация любви" Бенедикта XVI и "этика после Зизиуласа" представляют собой не образы нового общества, а скорее этико-богословские поправки и критические замечания к тому, что уже есть. Если "протестантская этика" была связана с пафосом "Нового времени", то церкви, умудренные опытом истории, этого пафоса ныне остерегаются. Идея "русского мира" как православной империи остается при этом далеко в стороне, в богословском и общехристианском плане остается явно маргинальной.

Протестантский консерватизм, поддерживающий европо- или американоцентричный экономический и политический порядок, также подвергается внутренней переоценке. Новые голоса в среде протестантов звучат все более вызывающе: "Мы можем жить в лучшем из Вавилонов мира, но это все равно Вавилон, из которого мы призваны выйти… Мы верны не торжествующему орлу (который, по иронии судьбы, был символом власти не только США, но и Римской империи), но закланному Агнцу" [3].

Очевидно, что привычный образ мира, подпорками которого веками было христианство, рассыпается на глазах. Более нельзя ожидать всеобщей христианизации, христианской политики, справедливого рынка, массового спроса на трудновыполнимую христианскую этику.

Чего можно ожидать от христианства в его социально-экономических и политических проекциях в ближайшие годы? Прежде всего, осмысления собственной инаковости, специфичности, которая избыточна, то есть остается заметной, задевающей, вызывающей, тогда как "типичное" христианство в глазах мира привычно схватывается в узнаваемых формах и плотно срастается с ними.

Вот несколько наиболее значимых тенденций, способных стать факторами опознания искомой специфичности уже завтра: возрождение общинности в новых формах, неподвластных общественному порядку; рассогласование христианства и политики, конфликт этих двух царств; дистанцирование церквей от возникающего глобального экономического порядка; напряжение между личностным характером церковных связей и технико-технологическим унифицирующим порядком.

В этих разделениях и противостояниях христианство открывается миру как близкое и вроде бы знакомое, но также как неожиданно странное, другое, из ряда вон выходящее, а не тот же ряд длящее. Христианство еще способно удивить противоречиями, вкладываемыми внутрь тотализирующего порядка вещей, вызывающими неудобство, режущими своей вертикальной перспективой.

В политике, закрепляющей неравенство в положении людей и распределении прав, христианство требует введения иных, неполитических категорий общего блага, любви к врагам, братской солидарности, равенства перед Богом. В экономике, строящейся на несправедливости, ассиметричности, диспропорции, христианская социальная позиция открывает возможности служения богатых бедным, безвозмездной помощи бедных еще более бедным, довольства и благодарности за скромный достаток.

Надо признать, что встроившись в структуры власти политической и экономической, христианская церковь не придала им христианскости, напротив, она утратила право и силу независимого взгляда, помощи со стороны, поскольку была уже не в стороне, а внутри. Сегодня приходит все более ясное осознание собственной непринадлежности миру. В этом смысле факт постхристианскости и нехристианскости современного мира приводит христиан в чувство. Christendom оказался соблазном – не дьявольским, а собственно христианским, но все же соблазном. Теперь, когда христианство оказалось выставленным за дверь, можно четче видеть несоответствия, понимать и выражать несогласие.

Раньше христианство предлагало христианский мир, христианскую культуру, христианские партии, христианскую социально-экономическую политику. Сегодня все, что может сделать христианин – открыть скрытое измерение реальности, показать другим не всегда видимые перспективы, благодаря которым наличный порядок может преображаться в соответствии с евангельскими принципами и ценностями.

Если раньше христиане предлагали свой эксклюзивный проект обустройства общественной жизни, то теперь они озадачены тем, как свою специфичность соединить с фактом усиливающейся дехристианизации мира, как найти такое место внутри постхристианского мира, в котором скромность и ограниченность сочетались бы с новыми возможностями христианского влияния.

Такое положение влиятельного меньшинства сближало бы христиан нашего времени с первыми христианами, соединяло бы начало и конец христианской истории в образе малочисленной, бедной, скромной, но радостной и активной общины.

По-сути речь идет о новом христианском универсализме, способном охватить все нации, партии и классы. В первом веке христианство оказалось альтернативным способом социальной организации, что не могло не беспокоить имперскую власть. Сегодня на фоне глобальной экономики и транснациональных империй также есть скрытый спрос на другие формы единства. Христианская община, жизнь в любви вокруг Христа, является реальной альтернативой, доказавшей свою жизнеспособность за двадцать веков христианства.

Уже сама возможность обновленного христианского универсализма приводит к десакрализации экономики и политики, их переосмыслению в свете естественных, дополитических связей, а также связей духовных, сверхъестественных.

Христианство сберегает традиционные и более крепкие формы единства, община и семья – более живые, непосредственно личные связи, альтернативные политико-экономическим делениям и ситуативным объединениям.

В свете метафор семьи и общины становится возможным восстановление смыслов экономики как домашнего хозяйства, где обязательны честность, ответственность, уступки. Здесь экономика дара, отдачи, жертвы приходит не смену экономике обмена, эксплуатации, расчета.

Становится возможной и реабилитация политики как искусства самоуправления городской общины, как реальных отношений вместо манипуляций отношениями. Политика не исчезает, но она связывает живых людей, реализуется под их пристальными взглядами, а не скрывается за плакатами идеологических прикрытий чьих-то частных интересов. Заниматься политикой значит учиться жить вместе, а не ходить походами друг на друга. Конечно, христиане не могут свысока учить такой политике, они должны ей учиться, честно признаваясь в исторических неудачах.

Будет величайшей ошибкой строить новые и новые проекты христианского общества. Такое строительство будет напоминать о Вавилонской башне, Царство же Божье не придет приметным образом, а значит, будет похоже на закваску, квасящую все тесто, или на всепроникающей свет.

В конце концов, мир стал постхристианским потому, что уже был (почти) христианским, уже испытал прелести христианских социально-политических и экономических экспериментов. Т.е. беда не в том, что христианского влияния было мало, его было достаточно много, но характер этого влияния представляется противоречивым, а результаты сомнительными.

Достигнув высочайших успехов в образе глобальной цивилизации, распространив демократию и рынок “даже до края земли”, отпраздновав “конец истории”, христиане пережили глубочайшее разочарование в себе и месть со стороны колонизированных и христианизированных *других*.

Неудобный факт множественности и нехристианскости мира делает невозможным эксклюзивистские проекты сильных христианских влияний, когда огнем и мечем народы кресту покорятся. Слабая, мягкая сила открывает более широкие возможности влияний через альтернативные духовно-социальные связи и евангельско-неотмирные модели поведения.

Выводы. Перспективы христианского влияния на мир связаны с духовно-содержательными, а не видимо-социальными измерениями жизни. И в экономике, и в политике обнаруживается глубина, уводящая к вопросам духовным, к фигурам ближнего и Бога, к необходимости невыгодной и сложной любви. По-настоящему эффективными оказываются не экономические и политические инновации, а уже известные “золотые” евангельские правила, забывчивостью на которые страдает и мир, и само христианство. Впрочем, непрямой, “духовный” характер христианского влияния не исключает и радикально обостренной социальной позиции, к которой в критической ситуации может обязывать верность казалось бы исключительно “духовным” принципам.

Литература

1. Бенедикт XVI. Caritas in Veritate. Энциклика о целостном человеческом развитии в любви и истине. – М. : Изд-во Францисканцев, 2009. – 112 с.
2. Митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Православное богословие и вызовы XXI века / Иоанн // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/13434-pravoslavnoe-bogoslovie-i-vyzovy-xxi-veka.html)
3. Клэйборн Ш. Путь. Как жить по-христиански сегодня, реально изменяя жизнь / Ш. Клэйборн. – М. : Эксмо, 2010. – 179 с.

Получено 30.01.2013

Анотація

Черенков Михайло. Християнство у постхристиянському економіко-політичному ландшафті.

Можливі сценарії соціальної участі. Автор розглядає можливі проекції християнського соціального вчення на зміни соціального ландшафту; обстоює тезу, що сучасне християнство звільняється від надмірної влади історії-минулого і звертається до історії-майбутнього, визріває до нової історичної творчості.

Ключові слова: *християнство, церква, фактор, історія, соціальне вчення.*

Summary

Cherenkov Mykhailo. Christianity in the post-Christian social landscape.

Author discusses the possible projection of the Christian social teaching of the changing social landscape. The author defends the thesis that modern Christianity freed from the excessive power of history-past and turns to history-future, and open for a new historical creativity. After all, the world is post-Christian because it already was (almost) a Christian, has already experienced the "delights" of Christian socio-political and economic experiments. The main trouble is not that the Christian influence was small, it was quite a lot, but the nature of this effect is controversial, and the results are questionable. Inconvenient fact of plurality and non-Christian world makes it impossible exclusive projects strong Christian influences in political and economic aspects. Prospects of Christian influence in the world are associated with spiritual and meaningful, but not visible-social dimensions of social life.

Keywords: *Christianity, Church, factor, history, social teaching.*

РОЗДІЛ 3
КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 801.81+811.161.2’38

Тетяна БЕЦЕНКО

ТЕКСТОВО-ОБРАЗНА УНІВЕРСАЛІЯ ЯК МОВНИЙ ЗАСІБ ФОЛЬКЛОРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У статті розглянуто поняття текстово-образної універсалії – конструктивної одиниці думового тексту. Обґрунтовано призначення аналізованих структур – як комунікативно спрямованих одиниць – бути засобами (компонентами) фольклорної комунікації.

Ключові слова: *текстово-образна універсалія, народний героїчний епос, фольклорна комунікація.*

Постановка проблеми. Народний героїчний епос українців представлений думами – високодовершеними у змістовому, мовнообразному, структурному планах текстами. Специфіка їх у тому, що це твори, які “відображають модус художнього мислення доби Відродження, ‹…› ідеї державності, мають астрофічну будову, вільний віршовий розмір ‹…›, ‹…› паралельне дієслівне римування” [5, с. 44]. Своєрідним був і спосіб виконання дум: такі монументальні твори неможливо було запам’ятати, тому думи виконували “експресивним імпровізованим у межах традиції соло-речитативом (мелодекламацією) під супровід гри на кобзі або бандурі” [5, с. 44].

Отже, імпровізація є суттєвою рисою дум: “Кобзар запам’ятовує текст не слово в слово, а здебільшого смислові віхи, які потім наживляє в процесі виконання. Це не значить, що співак створює текст думи кожного разу заново: він користується готовими фольклорними образами, блоками слів, епічною лексикою, які містяться в його пам’яті. При цьому його творча свобода залишається досить значною: дума ніколи не повторюється буквально” [6, с. 122].

Власне появу дум відносять до часу формування українського народу, що збігається з періодом боротьби проти монголо-татар, турків. Унікальне явище кобзарства було джерелом культурно-просвітницької діяльності, що її виконували у суспільстві народні співці. Саме кобзарі

© Тетяна Беценко, 2013

та лірники виступали ініціаторами у тодішньому суспільстві фольклорної комунікації. Вони виконували роль адресантів спілкування; адресатами були добровільні слухачі у велелюдних місцях.

Аналіз актуальних досліджень. Сучасні дослідники художніх текстів послуговуються поняттям "універсалія": художні універсалії (стосовно мови билин) (Л. А. Астаф'єва), народнопісенні універсалії, поетичні універсалії (С. Я. Єрмоленко), асоціативні універсалії (паралелізми) (В. А. Чабаненко), комунікативні універсалії в художньому тексті (Н. С. Болотнова, І. М. Тюкова).

У російському мовознавстві Н. С. Болотнова порушила проблему комунікативних універсалій і їх лексичного втілення в художньому тексті [3]. Її ідеї продовжила розвивати І. М. Тюкова.

Так, Н. С. Болотнова дійшла думки, що у лексичному структуруванні поетичних і прозаїчних текстів можна виділити низку загальних закономірностей, зумовлених естетичною природою художніх творів і їхньою комунікативною спрямованістю: "Це і дозволяє порушувати питання про існування лексично репрезентованих *комунікативних універсалій*, що мають асоціативно-смисловий характер" [3, с. 77].

Однак, на наш погляд, комунікативне призначення художніх універсалій на рівні текстової організації доречно розглядати з погляду їх конструктивної функції, що більш суттєво на рівні синтаксичному.

Мета. У зв'язку з цим метою нашого спостереження є з'ясування природи текстово-образної універсалії думового епосу як комунікативної одиниці, точніше – як одиниці, орієнтованої на здійснення акту імпровізованої фольклорної комунікації. Для досягнення мети необхідно розв'язати такі основні завдання: окреслити поняття *текстово-образна універсалія* думового тексту, з'ясувати, у чому полягає специфіка фольклорної комунікації, обґрунтувати комунікативне призначення (комунікативне спрямування) текстово-образної універсалії як конструктивної (структурної) одиниці думового тексту.

Виклад основного матеріалу. Для того, аби імпровізовано відтворювати тексти дум, потрібно було, щоб співець володів відповідним мовним матеріалом. Знання лише словника думи не давало можливості будувати текст у процесі живої фольклорної комунікації; імпровізаційне відтворення само собою вимагало вироблення конструкцій різного ступеня складності, користування якими б дозволяло автоматично (близько до цього) відтворювати епічний текст у певній ритмо-мелодійній тональності. Такі формульні структури – базовий матеріал для епічного імпровізованого творення / відтворення думи – певні лінгвістичні моделі, що нами кваліфіковано як текстово-образні універсалії. Поняття текстово-образної універсалії об'єднує різнорівневі стійкі повторювані мовні одиниці, водночас передбачає їх розмежування, встановлення

ієрархічного підпорядкування, визначення будови, семантики, поетичних функцій у текстовому континуумі. Текстово-образна універсалія становить образно-змістову єдність, реалізовану в лінійно представлених граматичних структурах – повторюваних мікро- і макроодиницях думового тексту.

Означені конструктивні одиниці текстів дум розглядаємо в логіко-граматичному, тематично-подієвому, стилістичному, стилістично-композиційному аспектах, а також з погляду їх структури, походження, кількісного складу.

Уведення терміна текстово-образна універсалія для характеристики мовнообразної структури фольклорного (думового) дискурсу обґрунтовуємо з позицій врахування двох основних аспектів моделювання усномовного тексту: структурно-типологічного та функціонально-комунікативного.

Текстово-образна універсалія має безпосереднє відношення до фольклорної комунікації. Фольклорний комунікативний акт – особливий різновид спілкування, що здійснюється “природним”, “контактним” типом комунікації при допомозі природних засобів (каналів інформації) – слова, міміки, жеста та ін. в умовах живого (безпосереднього) контакту виконавця і слухача. Відповідно для неї характерне призначення (спрямування) інформації визначеній і реальній аудиторії “і сприйняття через первинну знакову систему (усну мову (мовлення)) – в природному синкретизмі слова і позатекстових елементів, які не просто супроводжують текст, а слугують додатковим естетичним фактором організації самого тексту, зумовлюючи його поліелементну (креалізовану) природу” [4, с. 606].

Сьогодні думи в аспекті фольклорної комунікації постають дещо інакшими текстами, аніж у час, коли вони виникли і завдяки діяльності кобзарів активно побутували у національному суспільно-культурному повсякденному середовищі. І для того, щоб об’ємні, монументальні тексти дум існували у пам’яті кобзарів і ті могли їх імпровізовано (інакше не можна було!) відтворити якомога ближче до інваріанта, треба було, аби ці тексти послідовно зберігали цілісність (тематичну єдність): глибинний смисл тексту, змістову та логічну будову; комунікативну єдність: комунікативний та естетичний вплив; структурну єдність; зовнішню (вертикальну) і внутрішню (фонологічні, лексичні та граматичні категорії). Вважаємо, що одиницею, що може забезпечувати структурну, а разом з тим – комунікативну та тематичну єдність тексту, – слугує текстово-образна універсалія.

Текстово-образна універсалія – граматична структура (конструкція) – повторювана мікро- і макроодиниця думового тексту; залежно від текстової функції співвідноситься з формулою, а також з символом, концептом, моделлю, текстовою нормою.

Текстово-образна універсалія будується на основі лексичних домінант, які безпосередньо пов'язані з позамовною діяльністю і максимально концентрують – синтезують образ мислення (фольклорну свідомість): фольклорне слово (як і слово у будь-якій традиційній культурі) – це слово – комплекс або "синкрета" (В. В. Колесов), "яке має здатність об'єднувати реалії довколишнього світу за різними ознаками, відповідно до цього фольклорне слово є означником для цілого (синкретичного за своєю основою) ментального комплексу, куди на рівних правах входять як референтне значення, так і значення, що виникло на основі нереферентних зв'язків" [4, с. 604].

Основне призначення текстово-образної універсалії – виконувати функцію текстотвірної одиниці, задовольняючи акт комунікації у певній фольклорній ситуації.

З позицій комунікативної лінгвістики (за Ф. С. Бацевичем) текстово-образні універсалії кваліфікуємо як актуалізатори фольклорної комунікації (актуалізатори Ф. С. Бацевич визначає як "елементи, які прив'язують зміст мовних виразів до умов спілкування, знань учасників конкретного мовленнєвого акту" [1, с. 155].

Саме за текстово-образними універсаліями здійснюється ідентифікація жанру думи (наприклад, *дівка-бранка*, *Маруся*, *попівна Богуславка* [7, с. 123], *три братіки рідненькі*, *як голубоньки сивенькі* [7, с. 166], *поля самарські* [7, с. 92].

Як мікро-, так і макроодиниці – текстово-образні універсалії – покликані забезпечити різнорівневу цілісність тексту, зорієнтованого на його дискурсивну природу (на живе імпровізоване відтворення, отже, – насамперед на породження ефективного і ефектного естетичного впливу в умовах фольклорного спілкування).

Взагалі фольклорне спілкування, здійснюване у минулому, з погляду використання мовних форм можна схарактеризувати як зовнішнє усне мовлення (залежно від форми втілення мовного коду), монологічне (за способом взаємодії між комунікантами), мовлення безпосередньої комунікації ("обличчям до обличчя") (з урахуванням специфіки каналів комунікації), естетичне (залежно від функції та змісту повідомлення), стихійне (за способом організації комунікації).

Речитативне виголошення народного героїчного епосу реалізувалося у монологічному мовленні адресантів, для якого характерними були певна тривалість у часі; розгорнутість; підготовленість і керованість мовленнєвими висловленнями; наявність значних за розмірами структурно-композиційних блоків, які складаються із пов'язаних між собою повідомлень і мають відносну смислову завершеність. Крім того, монологічне фольклорне мовлення за формою втілення було внутрішнім, за способом організації – публічним, за сферами вжитку – дружнім,

за жанровою належністю – ораторсько (акторсько)-художнім монологом, за ситуативними особливостями комунікації – безпосередньо-контактним; за генетичними ознаками – імпровізованим, за тематичним критерієм – художнім.

Виходячи з того, що спілкування, в тому числі й фольклорне, – специфічна психокогнітивна діяльність мовців, в основі якої – процеси породження і сприйняття мовлення у конкретному комунікативному контексті, вважаємо, що породження (вербалізація, продукування) є одним із основних процесів мовленнєвої діяльності, який полягає у плануванні та реалізації мовлення у певній знаковій формі. Стосовно породження текстів народного героїчного епосу, окрім усього, звертаємо увагу на зовнішні засоби породження тексту, підпорядковані дії семантичних, морфологічних і граматичних законів, правилам викладу, загальній прагматиці мовлення. У аналізованому випадку цікавить саме зовнішнє оформлення думки з допомогою мовних засобів, що в науці отримали різні позначення: *граматичне конструювання* (О. О. Леонтьєв), *смислова і граматична структура* (Т. В. Алутіна), *відбір лексичних одиниць та граматичних форм* (С. Д. Кацнельсон) для імпровізованого породження епічного фольклорного тексту. За нашою термінологією – це *текстово-образні універсалії*.

Фольклорне спілкування обов'язково передбачає наявність таких різновидів мовленнєвої діяльності, як сприйняття мовлення та слухання. І сприйняття, і слухання ґрунтуються на здатності, можливості, уміннях адресата використовувати мовні знання: знання мовного коду, його організації тощо, а відтак – інтерпретації повідомлення. У випадку творення текстів героїчного епосу ключову ознаку мовного коду формують текстово-образні універсалії – загальні місця, своєрідні фрейми – структури, що репрезентують стереотипні ситуації у свідомості індивіда і призначені для ідентифікації нової ситуації, що ґрунтується на ситуативному шаблоні; пор.: у думах *чисте поле*; *у чистому полі помирати*; *у чисте поле від'їжджати*; *з чистого поля виглядати*.

Текстово-образні універсалії реалізовуються у функції засобів мовного коду і є складниками комунікативного акту, зокрема дискурсу – вербалізованої мовленнєво-мисленнєвої діяльності.

В узагальненій моделі мовної комунікації текстово-образні універсалії – різнорівневі системні мовні одиниці – постають як засоби мовного кодування інформації та засоби її передачі; більше того (якщо це фольклорна імпровізована комунікація) адресант повинен був володіти набором таких різнорівневих системних мовних одиниць, жанрово специфічних, тобто нормативних з погляду власне мовного, мовностилістичного, мовнокомпозиційного тощо впорядкування; у

результаті це давало можливість мовцеві (адресантові) в умовах конкретної імпровізованої фольклорної комунікації досягати відповідних інтенцій.

Очевидно, що мова, її структура, універсальні та етнічні її компоненти, також рівень володіння мовою, її стилістичними засобами тощо є найважливішими чинниками реалізації мовленнєвої інтенції адресанта. Текстово-образні універсалії, що виступають різнорівневими мовноструктурними, мовностилістичними одиницями, побудованими за певними правилами і універсальними мовними моделями, зумовленими їхньою етнолінгвальною природою, кваліфікуємо як засоби, з допомогою яких досягається комунікативна інтенція в умовах фольклорної комунікації та здійснюється стратегія мовленнєвого (фольклорного) спілкування: при цьому текстово-образні універсалії вже постають (реалізуються, використовуються, формуються) як композиційно-мовні форми, як стильові маркери. У результаті породжується (виникає) фольклорний дискурс із властивими йому мовностилістичними характеристиками.

Ефективне здійснення фольклорної імпровізованої комунікації (імпровізоване відтворення текстів народного героїчного епосу) неможливе без володіння і адресантом, і адресатом компетенціями: предметною, культурною, мовною і комунікативною. Насамперед цікавить мовна компетенція як знання учасниками комунікацій мови – правил, за якими формуються мовні конструкції, здійснюється їх трансформація з метою створення повідомлення. Для адресанта фольклорного тексту в умовах імпровізованого творення важливим є не тільки власне, володіння мовними засобами всіх їх рівнів, знання законів їхнього використання, а навіть більше того – знання мовноструктурних, мовнообразних текстотвірних жанрових законів і застосування їх у конкретній імпровізованій фольклорній ситуації. Іншими словами, тут важливими і основоположними виявляються знання та володіння *мовною* компетенцією, *жанровою* (*мовленнєвою*) компетенцією, *комунікативною* компетенцією.

Якісно, ефективно задовольнити потреби і наміри комунікантів фольклорної комунікації, що насамперед зорієнтована була на те, аби активувати естетичні почуття, викликати естетичну насолоду тощо, можна з допомогою засобів мовного коду (мови як єдиного джерела матеріалізації духовно-чуттєвого, мисленнєвого тощо досвіду), якими є текстово-образні універсалії. Означені одиниці слугують засобами творення фольклорного дискурсу, зокрема, окремого його жанру – думового, також засобами, з допомогою яких здійснюється власне акт фольклорної комунікації (мовленнєвий акт).

Висновки. Отже, текстово-образна універсалія – когнітивно-психологічне ментальне утворення, втілене у відповідну мовну форму (модель), що функціонує в художньому (жанровому) континуумі, відбиваючи схематизований образ явища, людини, речі, ґрунтується на оцінній семантиці – типовій (взірцевій, еталонній) для певного класу явищ, речей і призначена для здійснення фольклорної комунікації (є мовним засобом (мовним кодом), що забезпечує збереження і слугує для передачі інформації).

Література

1. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики / Ф. С. Бацевич. – К. : Академія, 2004. – 344 с.
2. Беценко Т. П. Текстово-образні універсалії думового епосу: структура, семантика, функції / Т. П. Беценко. – Суми, 2008. – 400 с.
3. Болотнова Н. С. Коммуникативные универсалии и их лексическое воплощение в художественном тексте / Н. С. Болотнова // Филологические науки. – 1992. – № 4 – С. 75–87.
4. Венгранович М. Функционально-стилевая специфика фольклорного текста в аспекте экстралингвистической обусловленности / Марина А. Венгранович // Stylistyka. – 2005. – XIV. – С. 601–615.
5. Дмитренко М. Жанрова специфіка українських народних дум / Микола Дмитренко // Дивослово. – 2008. – № 9. – С. 40–44.
6. Іваницький А. І. Хрестоматія з українського музичного фольклору / А. І. Іваницький. – К. : Музична Україна, 2008. – С. 122.
7. Украинские народные думы. – М. : Наука, 1972. – 600 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Betcenko Tetiana. Text-shaped universals as a language means of folklore communication.

In the article a concept is considered text-vivid universalii – structural unit of dumovogo text. Grounded setting of analysable structures – as the communicative directed units – to be facilities (by components) of folk-lore communication.

Keywords: *text-vivid universaliya, folk heroic epos, folk-lore communication.*

УДК 175

Ольга БОЙКО

ВПЛИВ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ НА СФЕРУ ДОЗВІЛЛЯ

В статті розглядаються проблеми сучасного дозвілля, яке на відміну від традиційного трансформуються та набуває нових рис. Звернуто увагу на вплив сучасних соціокультурних тенденцій на сферу дозвілля. Аналіз цих тенденцій спирається на здобутки сучасних західних науковців. В статті показано, що сучасне дозвілля знаходиться під впливом глобалізаційних процесів яке, в свою чергу, все

© Ольга Бойко, 2013

більше впливає на життєдіяльність кожного індивіда. Акцентовано увагу на процесі трансформації екзистенційних форм буття людини (гра, карнавал, свято тощо) у нові види та форми дозвіллєвої практики відповідно до суспільства споживання – естетизація, карнавалізація, іграїзація, фестивізація та інші розважальні заходи.

Ключові слова: *дозвілля, культура дозвілля, естетизація, суспільство споживання.*

Постановка проблеми. Немає сумнівів у тому, що дозвілля в самому широкому розумінні відчуває всі зміни, які відбуваються у суспільстві і співвідноситься з усіма сферами життєдіяльності людини – від соціально-економічної до особистого життя.

Сучасне дозвілля несе на собі відбиток постіндустріального суспільства та пронизує все повсякденне життя. Становлення нового досвіду проведення дозвілля, можна сказати пов'язане з глобальною реструктуризацією капіталу та новим розподілом праці; посиленням боротьби за освітній капітал; загостренням конкуренції в усіх сферах життя; вплив ідеології споживання; розповсюдження туризму тощо. До того ж науково-технічна революція надала нового значення засобам масової комунікації, пом'якшуючи соціально-культурні відмінності між людьми та типами поселень. Цьому сприяв розвиток системи безперервної освіти, її демократизація та гуманізація. Все це веде до того, що дозвілля набуває нових рис та форм, а дозвіллєва інфраструктура стає для нас загальнодоступною.

Але загальнодоступність більшості дозвіллєвих форм та практик, а також поглиблення суперечностей у ціннісній системі, ведуть до того, що молоді люди втрачають здатність протистояти впливу негативних тенденцій. В зв'язку з цим особливо актуальним є вивчення нових потреб та цінностей, які формуються в просторі дозвілля, визначення ролі та місця дозвілля в житті сучасної молоді, окремих дозвіллєвих видів та тенденцій, які сприяють формуванню та становленню дозвілля.

Разом з тим, дослідження проблем дозвілля продиктовано і практичними потребами, тому що негативні прояви в цій сфері багато у чому обумовлені неорганізованістю дозвілля, невисоким рівнем культури самої молоді в цілому та культури дозвілля зокрема. Отже, вся сукупність проблем, які проявляються у просторі дозвілля, характеризують тенденції трансформації, які, в свою чергу, також потребують свого осмислення.

Аналіз актуальних досліджень. Дозвілля, як складова частина повсякденних практик, вперше зацікавило представників французької школи "Анналів". Спроба дослідження безпосередньо дозвілля була зроблена Т. Вебленом у праці "Теорія дозвільного класу", яка була надрукована ще у 1899 році. Крім цього методологічні підстави дослідження проблем дозвілля закладені в працях М. Вебера, Г. Зіммеля.

Роль дозвілля в процесі виробничої діяльності людини розглянуто також К. Марксом, який стверджував, що цей елемент є обов'язковим в життєдіяльності людини. Розгляд дозвілля, як соціального інституту, був здійснений Ж. Дюмазедьє та Ж. Фурастьє – авторами концепцій постіндустріального суспільства, суспільства споживання, і найповніше утілився в ідеї "цивілізації дозвілля". Концепції соціального простору, де дозвілля виступає як один з елементів, розроблені в соціально-філософській літературі і представлені працями П. Бурдьє, Е. Дюркгейма, Т. Парсонса, П. Сорокіна.

Соціально-культурній сфері і сфері дозвілля зокрема присвятили низку праць українські науковці, такі як Н. Бабенко, О. Ковтун, В. Піча, О. Семашко, В. Подкопаєв, Н. Цимбалюк та інші.

Особливо привертає увагу дослідників дозвілля в умовах глобалізаційних процесів. Розгляд дозвілля у рамках "суспільства споживання", де дозвілля стає частиною комерційного проекту і тим самим постійно трансформується, набуває нових рис та форм, здійснено в працях З. Бауман, Ж. Бодрійяр та інших.

Мета. Враховуючи зміни, які відбуваються у світі під впливом глобалізації, питання щодо ролі та місця дозвілля в постіндустріальному суспільстві потребують подальшого, більш глибшого вивчення. Тому мета даної праці – це розгляд сфери дозвілля та культури дозвілля в сучасних умовах, де під впливом глобалізації формуються певні тенденції, що і створюють дозвілля епохи постмодерну.

Виклад основного матеріалу. Звичайне сприйняття дозвілля зазвичай асоціюється з вільним від праці часом. Але дозвілля – це елемент культури, який має глибокі та складні зв'язки з загальними проблемами праці, звичайних буднів, сім'ї тощо. Дозвілля – це частина часу, яка залишається у людини після роботи та відтворення своїх життєвих потреб. Дозвілля є складовою вільного часу, але вільний час можна не присвячувати дозвіллю.

Поняття "дозвілля" своє першопочаткове значення бере з античної культури. Дозвілля було важливою складовою життя вільних громадян і займало одне з центральних місць в системі соціальних інститутів.

З цього приводу Арістотель писав: "Все людське життя поділяється на заняття і дозвілля (scolh), на війну та мир, а вся діяльність людини направлена частково – на необхідне і корисне, частково на прекрасне. Війна існує ради миру, заняття – заради дозвілля, необхідне і корисне – заради прекрасного" [1, с. 133]. У розумінні греків господарсько-продуктивна праця – це "діяльність, яка с прямована на необхідне і корисне", заняття, яке не гідне вільної, благородної людини. Греки розглядали працю як "не-дозвілля" (a-scolia), свого роду відхилення від нормального способу життя. Вільна нетрудова діяльність, за

Аристотелем, не має мети і повністю вичерпує своє значення у своєму власному виконанні; вона непродуктивна і являє собою "мету в собі". Праця, навпаки, служить "користі і необхідності", забезпеченню матеріального благополуччя і достатку. Вільний громадянин полісу – це людина благородна і не пов'язана з працею, яка "схильна володіти прекрасними і невигідними речами, а не вигідними і для чого-небудь корисними, оскільки самодостатньому перше більш властиве" [1, с. 134]. Тому не випадково поняття "scolh" (лат. schola – вільне проведення часу, дозвілля, неробство) означало також час, присвячений вченим заняттям і бесідам (звідси – "схоластика" і "школа"). Отже, дозвілля це не синонім неробства. Воно від початку і до кінця заповнене діяльністю – політикою, філософією, літературою, наукою і освітою. Як проведення часу вільної людини, scolh у древніх греків протистоїть, з одного боку, фізичній праці (долі рабів, торговців і ремісників), а з іншого боку – дозвільній бездіяльній розвазі та грі [2, с. 630]. Крім того, розуміння дозвілля в античному світі формувалося під впливом наявності мудрості, інтелектуальності, що досягається в дозвіллєвий час. Дозвілля, таким чином, в античному світі характеризувало щастя, державність, порядок та гармонію у взаємовідносинах індивіда з зовнішнім світом.

Ціннісне значення дозвілля збереглося і до нашого часу. Так, головною аксіологічною характеристикою даного явища є самореалізація особистості. Як людина проводить вільний час, говорить не тільки про її нахили, інтереси, рівень інтелектуального та духовного розвитку, але й про те, у яких напрямках вона хоче розвиватися та самовдосконалюватися.

Проте в останні десятиліття, під впливом соціально-культурних трансформацій, власне культура стала розглядатися фактично як ресурс та інструмент для досягнення зовнішніх по відношенню до неї соціально-економічних цілей. Більше того, в постіндустріальному суспільстві культура стає стратегічним пріоритетом економіки, а сфера дозвілля, дозвіллєва діяльність перетворюється в один з показників розвитку суспільства. Така зміна поглядів багато у чому обумовлена глобальними тенденціями, які охопили держави різних континентів. В способі життя сучасних людей, і зокрема українців, відбуваються радикальні зміни, які пов'язані зі світовими темпами технічного прогресу, ринковими відносинами, зміною ціннісних та споживчих зразків. Одночасно руйнуються традиції, які складалися десятиліттями: вірування, ідеологія, життєві стилі та форми. Старі суспільно-культурні ідентифікації поступаються місцем новим.

Застосовуючи класифікацію основних характеристик постмодерністської культури, яку запропонував американський літературознавець Іхаб Хассан [9, с. 49], можна визначити основні риси культури дозвілля.

А саме: 1) невизначеність, відкритість, незавершеність; 2) фрагментарність, тяжіння до деконструкції; 3) відмова від канонів, від авторитетів, іронічність як форма руйнування; 4) втрата "Я" і глибини, різноманітне тлумачення; 5) прагнення показати, представити те, що неможливо уявити, інтерес до ізотеричного; 6) звернення до гри, алегорії; 7) репродукування під пародію, травесті, оскільки все це збагачує область репрезентації; 8) карнавалізація, маргінальність, проникнення мистецтва в життя; 9) перформенс, звернення до тілесності, матеріальності; 10) конструктивізм, в якому використовуються іносказання, фігуральна мова; 11) поява нових дозвіллєвих форм, які мають екстремальний характер, тяжіють до граничних ситуацій.

Зважаючи на таке різноманіття рис сучасного дозвілля, можна сказати, що необмежене зростання можливостей вибору у сфері дозвілля перетворює "індивіда на людину з антенами (з огляду на множинність можливостей та велику кількість цінностей, які йому пропонує сучасне суспільство) на відміну від людини з коріннями" [7 с. 37]. За таких обставин людина почувається розгубленою, невизначеною, тому що диференціація людського "Я" уможливлюється лише зростанням моральної культури особистості. Амбівалентність та парадоксальність природи людини, яка керується не розумними спонуканнями, не "розумними потребами", на яких наголошувалося в попередні часи (діалектичний матеріалізм), проявляється, як зазначав Ф. Ніцше, завдяки іншим силам біологічного походження. Не свідомість, дух та розум визначають природу людини, а безсвідоме нетворче життя, темні хаотичні інстинкти. За Ф. Ніцше, людина біологічно ущербна тварина, яка не пристосована до тваринного існування, а тому її "темний бік існування" відкритий для будь-яких можливостей, особливо у вільний час. У культурі дозвілля це передусім культурні практики, які пов'язані з саморуйнацією людини, наприклад, згубні звички, "гра-запаморочення". Тому саме культура дозвілля повинна створювати можливості практичного функціонування людини у реальних способах самовибудовування, самостворення.

Одним з головних факторів, що впливає на формування сучасного дозвілля є збільшення кількості вільного часу у працюючого населення та зміна його якості. Все це веде до появи нових видів та форм дозвілля в культурно-дозвіллєвій сфері. Зрозуміло, що ця тенденція має позитивне значення. Так, наприклад, з'являється більше вільного часу – виникають нові форми соціальної творчості.

Але, в той же час, збільшуються і негативні моменти. Якщо традиційне дозвілля, у вигляді свят, зверталося до смислоутворюючих цінностей, що функціонально сприяли кристалізації людської єдності, стимулювало прагнення до досконалості, гармонії та красоти, сприяло

піднесенню людського в людині, допомагаючи їй відчути свою значущість та міцніше вписатися у спільноту (колектив), то сучасні свята, внаслідок взаємного впливу економічних, соціальних та інших культурних процесів, не допомагають людині у набутті особистості, тому що зв'язки не цементують, а навпаки – роз'єднують. Внаслідок стандартизації смаків, оцінок, нетривалості зв'язків з іншими людьми, масова людина втрачає свою людську ідентичність і якість.

В зв'язку з цим сучасна людина все більше відчужується безпосередньо від дозвілля, тобто від дозвілля у традиційному розумінні, яке сприяло б саморозвитку людини. "Відчуження у сфері споживання охоплює не тільки товари, які ми купуємо та використовуємо; споживання набагато ширше і розповсюджується на наше дозвілля" [8, с. 231]. Сучасна людина стає пасивним, відчуженим споживачем, що споживає не тільки товари та послуги, а й "споживає" кінофільми, газети, журнали, спортивні ігри, розваги тощо. В підсумку, людина стає не тільки діяльним учасником буття, а й намагається привласнити якомога більше розваг, культури і всього іншого. При цьому відсутня диференціація того, що людина споживає в культурній сфері. Вона просто поглинає все, що їй пропонує мас-медіа.

Особливу увагу хочеться звернути на те, що в житті людини відбувається процес заміни естетичних форм проявами естетизації. Цій тенденції сприяє постмодерністський світогляд і світовідчуття. Тобто, з одного боку, мистецтво є генератором багатьох постмодерністських ідей, а з іншого – формою кодування, трансляції та маніфестації цих ідей. Багато рис, які властиві постмодерністській культурі, характеризують не стільки її, скільки виражають загальну культурну парадигму сучасності, що безпосередньо стосується і культури дозвілля. І, як наслідок цього процесу, заміна естетичних форм проявами естетизації суспільних форм життя. Так, трансформується сприйняття життєвого світу – життєвого простору, виробничої, соціальної та інших сфер життя. "Поверхнева" естетизація (естетизація повсякдення) відбувається внаслідок зближення мистецтва та повсякденного життя, яке проходить під впливом всезагальної технічної відтворюваності творів прикладного мистецтва [5, с.224]. Ж. Бодрійяр зазначає: "Сьогодні ця ескалація об'єднує абсолютно усі форми мистецтва та всі стилі, які входять в трансетичну сферу симуляції" [3, с. 30]. Інакше кажучи відбувається розмивання кордонів між естетичною сферою мистецтва та повсякденністю.

Взагалі поняття естетизації означає процес стирання відмінностей між мистецтвом та повсякденним життям. Воно використовується у трьох смислах. По-перше, естетизація повсякденного життя як звернення митців до предметів повсякденності та перетворення їх у

предмети мистецтва. Тобто, перенос явищ мистецтва у побутову реальність. По-друге, перетворення повсякдення у естетичний проект засобами прагнення до послідовного стилю в одязі, зовнішньому вигляді, дозвіллі тощо. По-третє, сприйняття історичної реальності у якості естетичного артефакту.

Відповідно до сфери дозвілля ми можемо побачити всі аспекти естетизації. Поява товарів масового споживання веде до руйнації ієрархії високої та низької культури. Естетизація стає способом самоідентифікації та ідентифікації особистості.

Як прояв естетизації, так і відповідь на вимоги часу, значна частина вільного часу направлена на власне фізичне вдосконалення. Обираються ті форми проведення дозвілля, які дають можливість конструювати тілесність відповідно до нових стандартів (фітнес, йога, каланетик, аквааеробіка тощо). Для успішної реалізації себе, як сучасної людини, вже недостатньо просто відпочити, потрібно “бути у тонусі”. Тому сьогодні необхідно враховувати наявність тілесних практик, які є за формою екстремальними, граничними, що допомагають виявити межу можливостей, показати масштаб людського в людині. Формоутворення сучасної культури дозвілля, враховуючи цей момент, характеризуються широкими опціями пропозицій у стратегії піклування про себе, починаючи з масової фізичної культури та культивації здорового способу життя і завершуючи конструюванням власного тіла. Тілесні практики є “техніки себе”, завдяки яким людина скеровує своє життя, надає йому естетичної форми, конституює себе у якості творіння власного життя, реалізує цілі фізичного та духовного вдосконалення. А, отже, все більша частина вільного часу відводиться на конструювання власного тіла. Так, прискорений темп культурних, соціальних і технічних інновацій у добу глобалізації змінює статус дозвілля, яке перетворюється на ресурс розвитку суспільства та індивідів.

Таким чином в епоху глобалізації досить велика частина вільного часу багатьох людей використовується для різноманітних занять, які направлені на формування людського тіла. Тіло через смак, стиль репрезентує свого господаря, показує його статусну позицію, а також його можливості у виборі дозвіллєвих форм (фітнес, бодібілдинг тощо). Екстремальні, граничні тілесні практики в суспільстві ризику виступають як прояв культури дозвілля, показують межу можливого, масштаб людського в людині.

Одним із наслідків естетизації повсякдення є фестивізація життя у сучасному світі, яка надає можливість розповсюдженню різних форм дозвілля на всі сфери життя людини. Сьогодні розваги є головним елементом сучасного життя. І, тим самим, дозвілля ніби підкреслює та посилює легковажність, плинність часу.

Дозвілля, саме у видовищному варіанті, розваги, масова культура в цілому мінімізують духовну компоненту культури і смислову функцію дозвілля. З'являється новий тип людини – "людина самозадоволена" (Х. Ортега-і-Гассет), яка є замовником та споживачем культури і зокрема дозвілля [5, с. 116]. Насиченість дозвілля проявами масової культури з її здатністю спотворювати смаки, традиції, розчиняти культурні відмінності, усе змішувати і призводить дозвілля до одноманітності та гомогенізації, перетворює деякі форми дозвілля (наприклад свято, пісні, танці тощо) у підробку – своєрідний культурний симулякр.

Поряд з фестивізацією відбувається процес іграїзації, який в контексті практик споживання, роль свята, як дозвіллєвого модусу буття, видозмінює, трансформує. Взагалі гра є основою суспільного буття в будь-яку епоху і відіграє важливу роль в антропосоціогенезі. Ця думка бере початок в працях Й. Гейзинги. Але соціально-культурні трансформації привели до того, що феномен гри виродився у сурогатні види діяльності та дозвілля. Традиційна ігрова культура – народні гуляння, весільні обряди, масові вуличні забави та розваги – зазнали "згортання", серйозних змін.

Так Р. Кайюа, вважаючи гру необхідною складовою людського життя, звинувачує сучасну культуру у фальшивості гри та постійному витісненні ігрового елемента [4]. В сучасному світі, де людину постійно супроводжують ризики, гра як онтологічний феномен буття людини, втрачає своє початкове розуміння і замінюється іграїзацією. Майстерна іграїзація стає затребуваною в сучасних соціальних інститутах, структури і функції яких все більш віртуалізуються. При цьому соціальне конструювання ігрових практик призводить до розширення ігрового поля. В його орбіту потрапляють майже всі форми та види дозвіля. Так, засоби масової інформації стають і засобом "розкрутки" ігор і розваг, і способом їх реалізації: віртуалізована форма розваг і є самим змістом.

Прагнення людини до розваг і вражень підштовхує до випробування сильних емоцій. Якщо у традиційних суспільствах пошук задоволень був пов'язаний з пошуком відчуттів, які досягаються в основному завдяки задоволенню потреб, то у сучасному світі відбувається підміна задоволення від відчуттів задоволенням від емоцій, що є ознакою сучасного гедонізму. У суспільстві постмодерну відбувається підміна вітальності віртуальністю. Істотну роль при цьому починає відігравати візуальність, яка надає більше вражень, більш захоплює людину. Можна зазначити, що сфера візуального сприйняття перетворюється на основний канал зв'язку з віртуальною реальністю. Звернемо увагу на те, що візуальність сприяє трансформації віртуального споживання в розвагу, в спосіб "заповнення" або "знищення" вільного часу. Так, можна зазначити, що особливим типом сучасного гедонізму стає імажинарний

гедонізм, при якому емоційні задоволення і досвід переживання досягаються в практиках споглядання візуальних образів-симулякрів.

Таким чином, сучасне суспільство поділяється на постачальників і споживачів "емоційних" послуг, при цьому локус контролю над емоціями споживачів інституціалізованих розваг зміщується в бік постачальників товарів і послуг, робота яких базується на принципах макдональдизації.

Досліджуючи культуру дозвілля, також потрібно звернути увагу на таку форму дозвілля, як туризм. Відповідно до ідеї "суспільства споживання" та реалізації дозвілля в цьому суспільстві, туризм у сучасному розумінні виступає як особливий спосіб проведення дозвілля. Сьогодні туризм стає бажаною дозвіллєвою практикою.

Розвиток туризму найтіснішим чином пов'язаний з розвитком сфери дозвілля, відпочинку, рекреації окремих громадян, соціальних груп, суспільства в цілому. Відбувається процес конс'юмеризації туризму, чому, з одного боку, сприяють процеси конструювання об'єктивної соціальної реальності – створення туристичних визначних пам'яток, ландшафтів і "приманок", з іншого – інтерсуб'єктивні процеси конструювання/реконструювання ідентичності туриста, формування туристських переваг. Загалом туризм сьогодні виступає як окрема сфера, де відбувається створення стандартизованих схем сприйняття образу туризму як ідеальної дозвільної практики.

В інформаційному суспільстві дозвілля та можливості самореалізації індивідів у вільний час набувають ще більшу цінність та значимість у свідомості людей та починають виступати як обумовлюючі фактори при визначенні причин соціальної нерівності та аналізу соціальної стратифікації суспільства. Ці процеси приводять до становлення нової форми, яка визначається як дозвіллєва нерівність. Тобто, розуміння та аналіз дозвілля тісно пов'язаний з поняття "стиль життя", статусна позиція, розуміння того, що певна стилізація життя відповідає певним видам дозвіллєвих практик.

Також, слід зазначити, що сфера дозвілля є маркером належності до певного класу. Тобто, індивіди через стиль життя – брендовий одяг, престижні машини, відпочинок на вишуканих курортах, членство у закритих клубах тощо – репрезентують свою приналежність до того чи іншого класу і, тим самим, підкреслюють дозвіллєву нерівність. В той же час сфера дозвілля є ліфтом соціальної мобільності. Залучаючись до престижних, дорогих форм дозвілля людина намагається підвищити свій статус.

Отже, споживання, зокрема у сфері дозвілля, і стає формою знакової відмінності соціальних класів, а стилізація життя підсилює ці відмінності та легітимізує їх. А прояви сучасної епохи – інформатизація,

Internet-изація, диференціація суспільства, тільки підсилюють ці відмінності. Поведінка людини на дозвіллі – практично самий точний показник соціального статусу. Дозвілля набагато чіткіше, точніше та вірніше визначає соціальне положення індивіда ніж будь-що інше. При цьому дозвілля інтерпретується не тільки як спосіб отримання задоволення, але й як ліфт соціальної мобільності, метод самопрезентації.

Дозвіллєва нерівність визначається в першу чергу можливостями доступу до послуг дозвіллєвої сфери, які прямо пропорційні матеріальному положенню, місцю проживання (тип поселення, відстань проживання від установ дозвілля та можливість туди потрапити), соціальному статусу. В залежності від ступеню вірогідності скористатися послугами сфери дозвілля відбувається ієрархізація дозвіллєвої поведінки, формування певних груп, які суттєво відрізняються одна від одної по об'єму та якості споживання дозвіллєвих послуг та, як наслідок, по кількісним та якісним параметрам дозвіллєвого споживання.

Висновки. Отже, можна зазначити, що простір дозвілля в сучасних умовах стає місцем зародження інституціонального сервісу розваг, який продукує примусові стратегії споживання: розважальність, видовищність, серійність, телебачення як симулякр споживання, іграїзація, карнавалізація, естетизація як життя в цілому, так і дозвілля, звернення до тілесності тощо. Головним у дозвіллєвій сфері є вплив на публіку, формування масових естетичних смаків. Зростання ролі естетичних симулякрів, що нейтралізують смакові відмінності. Зниження критичного настрою аудиторії пов'язується з проблемою іманентності – збіг свідомості із засобами масової комунікації, що забезпечує адаптацію до їх трансформацій.

Література

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. – Т. 4. : Никомахова этика / Аристотель. – М. : Мысль, 1981. – 316 с.
2. Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 4 : Политика / Аристотель. – М. : Мысль, 1983. – 644 с.
3. Бодрійяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрійяр. – М.: Добросвет, 2000 – 258 с.
4. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа. – М. : Объединенное гуманитарное издание, 2007. – 304 с.
5. Мюре Ф. После истории // Иностранная література, 2001. – № 4. – С. 24–242.
6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды. – М. : АСТ, 2008. – 352 с.
7. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / А. Перотті. – Львів : Кальварія, 2001. – 128 с.
8. Фромм Э. Иностранная література / Э. Фромм. – 1996. – № 1. – С. 231–232
9. Hassan F. Postmodeme heute // Wege aus der Modeme: Schlusseltexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg.von Wollfgang Welsch. – Berlin, 1994. – S. 47–56.

Отримано 30.01.2013

Summary

Boyko Olga. The influence of modern social and cultural trends in the field of entertainment.

The article deals with the problems of modern leisure, which in contrast to the traditional one is transforming and acquiring new features. Attention is paid to the emergence of new trends in the socio cultural sphere, according to which modern entertainment is realized. These trends analysis is based on the achievements of modern Western scholars. The paper shows that globalization processes influence modern entertainment and, thus, has more influence on the lives of the individuals. Attention is paid to the leisure time increase in relation to the labor one, which in turn has both positive and negative consequences. Attention is paid to the process of human existence forms transformation – the game, carnival, celebration, etc. in new forms and entertainment practices according to consumer society – aesthetic, carnivalization, gambling, festyvalization etc.

Keywords: *entertainment, leisure culture, aesthetic, consumer society.*

УДК 16(076.5)

Інна КНИШ

СТАНОВЛЕННЯ СУЧАСНОГО ОСВІТНЬОГО ДИСКУРСУ: ХОЛІСТИЧНИЙ, ТОТАЛІТАРНИЙ ТА СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД

В статті розглядається становлення сучасного освітнього дискурсу стосовно екологізації освіти та виховання. При аналізі холістичного, тоталогічного та синергетичного підходів щодо концепції розвитку постнекласичної системи освіти автор дійшов висновку взаємодоповнюваності цих підходів та можливості їх комплексного використання в сучасній системі освіти та вихованні.

Ключові слова: *освіта, екологічна освіта та виховання, тоталогія, холізм, синергетика.*

Постановка проблеми. Актуальність даного дослідження полягає в тому, що, на нашу думку, осмислення й розуміння причин і можливих шляхів вирішення екологічних проблем неможливе без всебічного аналізу становлення та розвитку як природознавства, так і світоглядного елемента у системі Людина – Природа, у самій потребі модернізації екологічної освіти. Тобто, екологічна проблема, безумовно, є світоглядною, і її вирішення пов’язано, насамперед, з освітнім аспектом. Актуальність світоглядного дискурсу зумовлена, у першу чергу, тим, що даний процес має сприяти становленню нового світогляду і нового мислення, яке б зняло протиріччя між духовним і матеріальним (у даному випадку технологічним) факторами.

© Інна Книш, 2013

Аналіз актуальних досліджень. В питанні формування постнекласичної освіти заслуговують на увагу підходи, запропоновані А. Кочергіним, С. Клепко та І. Цехмістро. Вони з холістичної позиції визначають цілісність соціально-історичного процесу і роль екологічних знань в осмисленні минулого й майбутнього стану системи та людського суспільства. В. Кізіма, В. Кіпень та ін. З тоталогічної позиції розглядають зміни, які відбуваються в постнекласичній освіті. На засадах синергетичної парадигми здійснюють філософсько-освітянські дослідження В. Буданов, Л. Горбунова, І. Предборська та ін.

Мета дослідження полягає у:

- виявленні механізмів становлення екологічного знання в сучасному освітньому дискурсі;
- розробці теоретичної моделі екологічної освіти та екологічного виховання, що сприяли б становленню цілісного бачення світу;
- аналізі впливу холістичного, тоталогічного та синергетичного підходів у сучасній філософії на становлення концепції екологічної освіти та екологічного виховання.

Виклад основного матеріалу. Філософія екологічної освіти й екологічного виховання досить розгалужена та багатовекторна галузь знань. Вона включає в себе такі напрямки досліджень: вивчення онтологічних, гносеологічних, аксіологічних та праксеологічних аспектів екологічної освіти та виховання, розширення меж самовиховання; дослідження концептуальних засад розвитку безперервної професійної екологічної освіти з метою виявлення її чинників і оптимізації підготовки фахівців; визначення принципів філософського осмислення духовної ситуації в період актуалізації глобальних трансформацій суспільства; дослідження проблеми сутності екологічної освіти й екологічного виховання у XXI ст. з позиції цілісного світобачення; вивчення інтеграційних тенденцій в освіті, проблеми методології міждисциплінарних зв'язків у науці й освіті; визначення теоретико-методологічних засад становлення навчально-виховного процесу в сучасному освітньому закладі; дослідження гендерних аспектів освіти; вивчення антропологічного та соціокультурного виміру сучасної екологічної освіти; вивчення історії філософії екологічної освіти та її сучасних напрямків; філософське осмислення сутності сучасної державної політики щодо вітчизняної екологічної освіти й екологічного виховання і визначення шляхів їх оптимізації.

Як зазначає А. Кочергін, складність екологічної освіти полягає в тому, що необхідно змінити старі, ненаукові, стихійно сформовані уявлення про взаємодію суспільства і природи, які склалися у свідомості людей як на рівні теоретичного, так і на рівні повсякденного мислення.

Специфікою екологічної освіти є те, що вона має бути заснована на принципі "випереджального відображення", діяльність з перетворення природи повинна здійснюватися з усвідомленням і оцінкою наслідків діяльності, екологічна складова світогляду повинна включати свободу людини і дозволяти спрямовувати мислення людей на передбачення можливих змін в майбутньому. Тобто треба зробити людину суб'єктом усвідомленого управління функціонуванням системи "суспільство – природа" [6, с. 260].

С. Клепко вказує на те, що огляд західної філософії освіти і розмаїття її напрямків оприлюднює по суті незначний "сухий залишок". Розвиток філософії освіти – гарантоване продовження розвитку освітньої думки і педагогічної апрактики. Оцінюючи стан філософії освіти в Україні, вона починає з проблеми реідеологізації освіти і поступово переходить до аналізу культурних наслідків так званого "педагогічного холізму", розуміючи під ним втечу від реальних питань фрагментарності світу. Недоліком філософії освіти С. Клепко вважає уникання болючих тем у культурі. Прості декларації цілісності тут нездатні допомогти. Автор робить висновок про те, що сучасний стан освіти є постметафізичним і перорієнтація на постнекласичний розвиток освіти ще не відбулася [5, с. 210].

І. Цехмістро виокремлює вертикальну і горизонтальну складову духовності людини. Вертикальна має на меті об'єднати людину і світ, людину і суспільство і перетворити буття людини у світі з царства абсурду, в якому вона зараз перебуває, у царство благодатної і духовно освіченої ойкумени. Звідси – актуальне сьогодні звернення до загальнолюдської ідеї, до людини як вищої цінності. Примат загальнолюдських цінностей над класовими і національними, утвердження толерантності стосовно багатьох соціальних, національних або релігійних ідей – приваблива перспектива духовного розвитку суспільства. Горизонтальна передбачає ставлення людини до людини на основі нового духовного фундаменту. Шляхом до цього має стати переосмислення концепції людини, перетворення її із сторонньої у бутті в центральний пункт буття. Для цього треба відійти від антропоцентризму і прийняти ментальні основи буття й ідеальних структур свідомості. Ця укоріненість людини у бутті, у споконвічній духовній основі буття перевтілює людину із випадкової та сторонньої у необхідну і суттєву, а тим самим – фундуючу загальнолюдське у структуру духовності створеної нею культури. Лише йдучи таким шляхом, можна сподіватися прийти до нової концепції духовності людини і її культури, яка відповідає вимогам сьогодення [8, с. 40–45].

Таким чином, з холістичної точки зору, екологічна освіта має бути заснована на принципі "випереджального відображення". Виникає

потреба зробити людину суб'єктом усвідомленого управління функціонуванням системи "суспільство–природа". Недоліком "педагогічного холізму" є втеча від реальних питань фрагментарності світу й уникнення болючих тем у культурі. Холізм наполягає на перевтіленні людини з випадкового і стороннього спостерігача у необхідного і суттєвого активного діяча, що є головним моментом у постнекласичний період розвитку освіти.

Крім холістичних ідей С. Клепко, А. Кочергіна й І. Цехмістро щодо принципів і методів екологічної освіти є погляди В. Кізіми, В. Кіпеня та ін., які займаються розробками у галузі тоталогії. В. Кізіма вивчає теоретичні підходи щодо визначення періодів розвитку самої освіти. Розглянемо його погляди більш детально.

Відзначаючи кризовий стан сучасної освіти, що веде до розмивання самого поняття "освіта", В. Кізіма вказує на необхідність філософського осмислення субстанції освіти і вважає, що перспективною базою для цього може стати саме постнекласична методологія освіти, особливо одна з її частин – "амерологічна педагогіка". Саме поняття "амер" в тоталогії виражає рухливий невизначений стан життєвої ситуації, коли змінюються так звані парсикогенерологічні відносини (відносини між частковим (парсичним) в ситуації і стійким, головним (генерологічним). Перехід людини з одного відношення в інше, зміна ситуацій, стан вибору, своєрідна потенційна багатозначність й актуальна маргінальність, хитання у становищі "вже не ніщо, але поки і не щось" – характеристики амера. Згідно із запропонованою концепцією, той, хто навчається, завжди знаходиться в американому стані. Саме тоді освіта має бути спрямована на те, щоб навчити людину правильно орієнтуватись у цій граничній, екстремальній, нестабільній ситуації. На провідне місце має вийти гармонізація відносин людини і світу, а також втілення єдності окремих подій і актів людського життя і розуміння мети й цілісності всієї людської діяльності. Основними технологічними настановами сизигійної раціональності (і американої освіти) мають стати такі принципи:

- універсального зв'язку зі світом – розуміння людини як людиносвітньої тотальності;
- перспективності – бачення особливості місця знаходження у світі;
- актуалізації – виокремлення головних зв'язків;
- невипадкового характеру розподілу випадковостей – вміння бачити метапричинні порядки за випадковим;
- суб'єктивного синтетичного (інтегрального) відчуття – розкриття значення суб'єктивних відчуттів у раціональній діяльності;
- використання критичних точок зору – знання так званих точок диверсизації, важливих для переходу амера в новий стан.

Наведені вище принципи характеризують онтику сизигійної (сизигія – процес постійного взаємного увідповіднення цілого і частин, який відбувається навіть при заміні частин і змісту цілого в ході розгортання і метаморфічних перетворень цілого)раціональності, а її своєрідна онтологія реалізується через смислові імперативи, які спрямовують людину на придбання людиносвітньої повноти, одночасно вказуючи на характер цієї повноти як ідеалу подолання відчуження [3, с. 336].

Таким чином, смислом постнекласичної методологічної концепції освіти в тоталогічному варіанті стає положення про те, "…що вплив людини на світ та детермінація людини світом – не незалежні паралельно існуючі процеси. *Вони утворюють цілісність – єдність (тотальність)…, яка розгортається в самій собі, але зберігає себе*" [3, с. 312]. Сучасний стан освіти ніби проявляє загальнометодологічну постнекласичну тенденцію, яка веде до розуміння ідеї суб'єктно-об'єктної цілісності. Людина і світ не існують відокремлено один від одного, і ця нероздільна цілісність стає центром не тільки загальнотеоретичного осмислення новітнього швидкоплинного людського світу і постійно змінюваного життя. Освіта не має лише стихійний, екстенсивний характер. Кількісному збагачення знаннями учнів варто пропонувати світоглядно-методологічні орієнтири. І тут свою роль може відіграти тоталлогія як прояв постнекласичної тенденції в розумінні реальності. У ній саморозвиток людини розглядається як такий, що має місце лише тоді, коли він є складовою *взаєморозвитку* із зовнішніми змінами, а суб'єкт-об'єктна тотальність, попри зміни, зберігає свою єдність.

Тому, щоб розв'язати проблеми сучасної освіти, як зазначає В. Кізіма, треба:

1) не пристосовуватися до хаосу і безладдя, які не в змозі стримати культурно-історичний процес, а певною мірою оволодівати механізмами сизигійної регуляції відносин людини, держави, суспільства, природи тощо і цільового керування пов'язаними з ними суспільними трансформаціями. Метою сучасної освіти має бути творчість, але не як самоціль і не за будь-яку ціну, а як синергія. Саморозвиток людини має сенс лише тоді, коли він одночасно є умовою подальшого взаєморозвитку людини і суспільства. Все це стосується і екологізації освіти та виховання через регуляцію відносин між людиною, суспільством та природою для цільового керування пов'язаними з ними суспільними трансформаціями;
2) новим має бути погляд на людину, в постнекласичній методології вже не ізольовану від реальності, яка впливає на об'єкти, що відокремлені від неї, і на середовище, що визначає буття людини як пасивної своєї частки, а в їх єдності та сукупності, нерозривності і взаємо-

пов'язаності, хоча вони і різні. Тому пропонується вести мову не про людиновимірну, а про людиноосвітню цілісність, що поступово виявляє свої потенції. Незвичність цієї цілісності полягає в її постійному оновленні, в тому, що, розгортаючись у собі, вона у своїх перетвореннях залишається ідентичною собі;

3) у постнекласичній дійсності на перше місце виходять зв'язки між частинами і цілим, сизигійні механізми – поряд з причинними. За цих умов традиційне наукове пізнання з його методами і побудована на ньому освіта стають недостатніми. Тому виникає потреба в оволодінні сизигійними знаннями [3].

Тобто ми бачимо, що сизигія близька до синергетичної концепції, яку ми розглянемо далі.

У руслі даної проблематики працює і професор В. Кіпень. Він вважає, що освітнє майбутнє полягає в позбавленні від певних вад класичної раціоцентристської моделі освіти з її стійкою орієнтацією на природничу сукупність наук. На противагу їй, постмодерністська парадигма освіти вказує на відносність і нестабільність наукових досягнень, надає пріоритет гуманітарним дисциплінам, розвитку нелінійного мислення, розвитку індивідуальності, звільненню людини в широкому розумінні. Для досягнення головної освітньої мети – розвитку індивідуальності – значну роль можуть відіграти фундаментальні феноменологічні поняття – інтенціональності, інтерсуб'єктивності, життєвого світу. В. Кіпень зазначає, що вітчизняна освіта, частково позбувшись класичних інтенцій, не має втрачати попередні здобутки. Освіта має надихатись не ідеалом знання для знання, а метою служіння суспільству і створення людини, яка не просто знає, а й розуміє [4].

Тоталогічна концепція зазначає, що виникає потреба у створенні "амерологічної педагогіки", яка буде слугувати своєрідним компасом для людини і допоможе правильно зоорієнтуватись у граничній, екстремальній та нестабільній ситуації завдяки гармонізації відносин між людиною та суспільством, з усвідомленням мети й цілісності людської діяльності, використовуючи інформатизацію в поєднанні з постнекласичною раціональністю. Все це буде сприяти становленню не просто людини обізнаної, а й людини розумної.

Іншими шляхами в пошуку нових стратегій розвитку сучасної філософії освіти та виховання слугують розробки в синергетиці. На засадах синергетичної парадигми здійснюють філософсько-освітянські дослідження багато вітчизняних та зарубіжних вчених, але ми розглянемо концепції, які розробили В. Буданов, Л. Горбунова, І. Предборська та ін. Зупинимося на кожній концепції.

В. Буданов висловлює думку про те, що освіту необхідно підштовхувати до точки біфуркації. Це дозволить надати освіті можливість самостійного визначення напрямку виходу із попереднього, застарілого, незручного, мало адаптованого, хоча і стійкого атрактора та забезпечити тим самим можливість вибору нового, що має більший потенціал для задоволення і продуктивної життєдіяльності атрактора (навіть якщо процес наближення до цієї точки надає безліч неприємностей). Для цього В. Буданов пропонує ввести синергетику в освітянський процес за трьома напрямками:

1. Синергетика для освіти (synergetics for) – впровадження інтегративних курсів синергетики в середній та вищій школі. Це все передбачає підготовку і перепідготовку вчителів і викладачів, а також створення навчальної літератури. Це відбувається спіралевидним шляхом усвідомлення цілісності світу.

2. Синергетика в освіті (synergetics in) передбачає впровадження в цикли природничих і гуманітарних дисциплін матеріалів, що ілюструють принципи синергетики. Вивчаючи процеси становлення й виникнення нового в цих дисциплінах, доречно поряд із традиційними методами впроваджувати синергетичні підходи. Це дасть змогу в подальшому створити горизонтальне поле міждисциплінарного діалогу, поле цілісності науки і культури.

Синергетика освіти (synergetics of) передбачає синергетичність самого процесу освіти, становлення особистості, здобування знань. В цьому проявляється антропний принцип постнекласичного періоду розвитку синергетики в процесах діалогу й розвитку самореферентних систем [1, с. 50–51].

Все це, на нашу думку, має доповнюватися екологізацією освіти і впровадженням екологічного виховання, що створить передумови для розвитку й становлення у подальшому екологічного світогляду і формування на його основі ноосферного мислення.

У зазначеному контексті викликає інтерес осмислення завдань освіти й виховання Л. Горбуновою в багатовимірних контекстах освітнього буття. Авторка характеризує перехідну епоху як відхилення від нормального розвитку історії, а точніше, як ситуацію безчасся в історичному часі, яка втягує в себе особистість, групи, культури, суспільства і цивілізації і яку слід неодмінно якомога швидше подолати, оскільки тривале перебування в цій ситуації несе несприятливі наслідки як для самої особистості, так і для суспільства в цілому. Також у цей період відбувається розпад попередньої картини світу, яка поєднувала як різні етнічні й соціальні групи, так і психологічні типи людей. Тому розпад

універсальної картини світу призводить до кризи індивідуальної й групової ідентичності, що породжує безліч групових і субкультурних картин світу.

Л. Горбунова зупиняється на проблемі "структури переходу", яка складається з трьох фаз: передперехідної, власне перехідної і постперехідної. За допомогою терміна "лімінальність" (liminality), введеного А. Геннепом та В. Тернером для позначення перехідного стану, що характеризується невизначеністю і хаотизацією, ритуали переходу відбувалися у три стадії: відокремлення (separation); власне перехід (limen, transfer, passage); реагрегація (reaggregation, reconstruction).

Л. Горбунова привертає увагу до осмислення тих процесів, які відбуваються в українському суспільстві: розпад традиційних цінностей та інститутів, коли старе втрачається, а нове ще не з'явилося; на поверхню буття виступає потенційна реальність у всьому розмаїтті її можливостей, подальших змін і сценаріїв майбутнього розвитку; аномія і невизначеність буття формують настрої непевності і страху, відчуття "реальності, яка вислизає" [2, с. 16–18]. Досить плідною для нашого дослідження виглядає ідея Л. Горбунової про роль освіти у формуванні синергетичного мислення як посибілістського. Таким чином, Л. Горбунова, аналізуючи розробки в синергетиці й освіті пропонує можливі шляхи виходу з кризи.

Цінність синергетичного підходу, для розвитку сучасної освіти на думку І. Предборської, полягає в тому, що синергетика пропонує модель саморозвитку людини у світі, який швидко змінюється й саморозвивається, що, у свою чергу, актуалізує найважливішу світоглядну проблему – пошук людиною свого місця в світі. Таким чином, як зазначає І. Предборська, антропологічна концепція синергетики характеризується:

- гомоінтентністю, тобто орієнтацією у вихованні на індивідуальну природу людини, на відміну від соціоінтентності, яка орієнтується передусім на постійно зростаючі потреби суспільства;
- креативністю, тобто поглядом на особистість як на суб'єкта, архетипом діяльності якого є творчість, що ґрунтується на ідеї залучення кожної людини до активного процесу відкриттів;
- становленням цілісного бачення світу, яке має реалізуватися через постійне відчуття особистісної співпричетності і відповідальності, імовірнісне сприйняття й діалогічність процесів пізнання.

Отже, створення цілісного бачення світу має реалізуватися через екологізацію освіти й виховання, що буде слугувати надійним фундаментом для становлення екологічної свідомості та вироблення на його

основі ноосферного мислення, шляхом самоусвідомлення місця людини у світі через її самоосвіту й самовдосконалення.

І. Предборська акцентує також увагу на тому, що в сучасній системі освіти спостерігається процес штучного розриву навчання й виховання. Але зміна цивілізаційного імперативу сама по собі актуалізує проблеми виховання [7, с. 38–39]. Вона зазначає, що освіта має слугувати компасом, який буде допомагати людині в пошуку свого місця в світі, що само по собі відповідає екологічному спрямуванню сучасної освіти.

Підсумовуючи сказане вище, можна зробити висновок, що синергетика дає можливість певним чином переосмислити становлення й значення самої освіти, сприяє виробленню альтернативних шляхів для подальшого розвитку системи освіти. Екологічне мислення і синергетичне мислення взаємопов'язані. Екологічне мислення розглядає не тільки взаємозв'язок у системі "організм – середовище". Цей порядок не є довільним, він є реалізацією однією з можливостей, що існує в цьому середовищі. Синергетичне мислення показує, яким чином відбуваються процеси самоорганізації в системі "організм – середовище".

Подальший розвиток сучасної освіти пов'язаний з подоланням закритості й набуття творчого характеру, передбачає внесення принципових коректив в організацію чинної системи освіти. Треба зазначити, що відповідна система освіти передбачає:

1) відкритість системи освіти майбутнього;
2) розвиток і впровадження в процес освіти синергетичних уявлень про відкритість світу, цілісність та взаємозв'язок людини, природи і суспільства;
3) запровадження нових методів і методик, таких, як самоосвіта, нелінійний діалог, спонукальна освіта, екологізація освіти;
4) перехід до спільних дій викладача та учня в нових нетривіальних ситуаціях відкритого, мінливого, необерненого світу.

Таким чином, синергетична парадигма, впроваджена в систему освіти, здатна забезпечити нову методологію розуміння конструктивних принципів екологізації освіти. Синергетика не тільки розширить кругозір фахівця, а й спонукатиме його по-новому побачити зміст і сутність заняття, якому він віддає свій творчий потенціал. Синергетика як нова методологія здатна виявити ставлення людини до світу, здатна наповнити новим змістом світосприйняття і самооцінки вже сформовану систему освіти.

Отже, ми проаналізували різноманітні концепції розвитку освіти. В постнекласичному періоді розвитку освіти можна, на нашу думку, виокремити три підходи щодо розвитку постнекласичної освіти й виховання.

1. Холістичний підхід показує цілісність розвитку соціально-історичного процесу та визначає провідну роль екологічного знання для збереження суспільства.

2. Тоталогічний підхід зосереджує увагу на розгляді змін, які відбуваються в постнекласичній освіті.

3. Синергетичний підхід має вказати шлях виходу з екологічної кризи та допоможе у визначенні людиною свого місця у світі.

Висновки. При аналізі холістичного, тоталогічного та синергетичного підходів щодо концепції розвитку постнекласичної системи освіти ми встановили взаємодоповнюваність цих підходів та можливість комплексного їх використання в сучасній системі освіти. Вони сприяють узгодженості між етичними, гуманістичними та соціальними науками, що сприятиме найбільш повній коеволюції Людини та Природи. Саме через надання пріоритетності етичному виміру людство здатне вирішити глобальні проблеми через екологізацію освіти та виховання, використовуючи при цьому постнекласичні методологічні підходи та напрямки через полілог та діалог.

Література

1. Буданов В. Синергетичні стратегії освіти / В. Буданов // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 46–52.
2. Горбунова Л. Можлива відповідь освіти на виклик After-постмодерну / Л. Горбунова // Вища освіта України. – 2002. – № 2. – С. 13–19.
3. Кизима В. В. Человекомирная тотальность. Постнекласический манифест / В. В. Кизима // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України. – 1995. – С. 311–340.
4. Кіпень В. П. Пріоритети і цінності освітньої системи в умовах постмодерну / В. П. Кіпень // Totalloqy–XXI. Постнекласичні дослідження. – Вип. 5. – К. : ЦГО НАН України. – 2001. – С. 223–236.
5. Клепко С. Ф. Українська царина філософії освіти / С. Ф. Клепко // Практична філософія. – 2001. – № 1. – С. 197–211.
6. Кочергин А. Н. Экологическое образование и воспитание в контексте современных глобальных техногенных процессов / А. Н. Кочергин // Философия образования. – М. : Фонд “Новое тысячелетие”. – 1996. – С. 246–266.
7. Предборська І. Постнекласичні ін(тер)венції в освітньому дискурсі / І. Предборська // Вища освіта України. – 2003. – № 2. – С. 37–40.
8. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки : учеб. пособ. / И. З. Цехмистро. – Сумы : ИТД “Университетская книга”, 2002. – 364 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Knysh Inna. Becoming modern educational discourse: holistic, totallogy and synergistic approach.

The article the formation of modern educational discourse about ecology and education. When analyzing holistic, totallogy and synergistic approaches to the concept of education post-non-classical author concludes complementarity of these approaches and their possible applications in modern integrated system of

education and upbringing. Holistic approach shows the integrity of the socio-historical process and to define the lead role of ecological knowledge for the preservation of society. Totallogy approach focuses on addressing the changes that occur in the system postnonclassical education. Synergistic approach should point the way out of the ecological crisis and help the person to determine their place in the world.

Keywords: *education, environmental education and awareness, totallogy, holism, synergy.*

УДК 395.6:316.3

Людмила КУЛІШЕНКО, Тетяна ЧЕЧОТА

МОВЛЕННЄВИЙ ЕТИКЕТ ТА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ

У статті розглянуто досить цікаве питання взаємозалежності таких двох понять, як мовленнєвий етикет і ментальність українського народу. Було проаналізовано історичний аспект української культури, звичаїв і як саме це вплинуло на спілкування українського народу. У мовленнєвому етикеті найпомітніше і наочно виявляється стан мовної культури, духовні вартості, етичні орієнтації суспільства. У роботі досліджено проблему спілкування сучасної молоді та специфіку її мовленнєвого етикету, що не відповідає засадам української культури та негативно впливає на взаємини молодих українців.

Ключові слова: *етикет, мовленнєвий етикет, менталітет.*

Постановка проблеми. Мовленнєві навички істотно впливають на життя людини, оскільки визначають її рівень комунікабельності, спроможності взаємодіяти з іншими членами суспільства, що є істотним у наш час. Досконале знання норм сучасної української мови, культури поведінки, етикету сприяють вільному спілкуванню та взаєморозумінню. Автор “Маленького принца”, відомий французький письменник Антуан де Сент-Екзюпері, слушно зауважував, що найбільшою розкішшю є розкіш людського спілкування. Саме від вміння спілкуватися залежить ставлення один до одного, чи зможеш завоювати повагу або взагалі зацікавити людину, тому доречно сказати, що спілкування – це справжнє мистецтво.

Спілкування починається із звертання, елементарних засад етикету. У різні історичні часи етикет змінював свої риси, норми, значущість, але завжди зберігав універсальні, загальновизнані форми ввічливості, такту, які є естетичною потребою людського співіснування. І в сучасному суспільстві етикет не втратив свого авторитету, більш того, він набув вигляду обов’язковості і став необхідністю для кожної сучасної людини.

© Людмила Кулішенко, Тетяна Чечота, 2013

Аналіз актуальних досліджень. З огляду на актуальність означеної проблеми багато дослідників приділяли їй увагу. Дослідженню мовленнєвого етикету присвячені роботи таких науковців, як О. Федик, М. Кіяновська, Г. Татаревич. Ґрунтовним дослідженням сутності цього питання є робота академіка М. Стельмаховича. За його словами "український мовленнєвий етикет – це національний кодекс словесної добропристойності та правила ввічливості, що він сформувався історично в культурних вертствах українського народу й передається від покоління до покоіння як еталон порядної мовленнєвої поведінки українця, виразник людської гідності й честі, української шляхетності й аристократизму духу" [8, с. 21].

Метою статті є розкриття особливостей мовленнєвого етикету українців та його взаємозв'язку з менталітетом українського народу, виокремлення найхарактерніших його рис та з'ясування їх впливу на культуру спілкування.

Виклад основного матеріалу. Ключовим поняттям є етикет (франц. etiquette, від флам. steeken – прикріплювати) – зведення норм поведінки, порядок дій і правила чемності при дворах монархів, титулованих осіб, а також у дипломатичних колах; переносно – правила поведінки [5, с. 260].

Етикет – установлені норми поведінки і правила ввічливості в якому-небудь товаристві [6, с. 490]. Етикет, з одного боку, полегшує спілкування і взаєморозуміння між людьми, з іншого – зберігає гідність кожної особистості, сприяє гуманізації людських стосунків.

Доцільно розрізняти три близькі, але не однакові за обсягом і змістом поняття: мовний етикет, мовленнєвий етикет і спілкуваний етикет.

Мовний етикет – сукупність "словесних форм ввічливості, прийнятих у певному колі людей, у певному суспільстві, у певній країні" [2, с. 12].

Мовленнєвий етикет – система стандартних, стереотипних словесних формул, вживаних у ситуаціях, що повторюються повсякденно: вітання, прощання, вибачення, запрошення, побажання [3, с. 362–363]. Отже, це вибір мовних засобів вираження, засоби їх реалізації, застосування мовного етикету в конкретних актах спілкування.

Спілкувальний етикет – використання мовних і позамовних (невербальних) засобів спілкування [4, с. 35]. Комунікативний етикет – важлива умова успішності комунікації загалом.

Правила мовленнєвої поведінки (мовленнєва етика) ґрунтуються на нормах моралі, національно-культурних традиціях, психології учасників спілкування. Отже, мовленнєвий етикет – це спосіб ведення розмови, манера говорити, вміння слухати і розповідати.

Саме у мовленнєвому етикеті українців відбито такі риси, як побожність, шану до батьків, до жінки, емоційність, делікатність.

Для українців суть принципу ввічливості, або етикетності, у спілкуванні закладено в словах Біблії: "Вагу та міру для слів своїх вироби". Це висловлювання виражає основу, засадничу ідею мовленнєвого етикету, дослідження та вивчення якого дає змогу виявити взаємозв'язки між мовою і психологією людей, особливості національної специфіки української мови, адже національний мовленнєвий етикет – "психологічне середовище народу, його культурний клімат, який формує рівень свідомості, і ставлення до ближніх" [12, с. 22].

Релігійність і шанобливе ставлення до землі сприяли формуванню лагідної вдачі українця. Саме тому у стосунках між українцями сповідувалась ідея, закладена в одній з Божих заповідей: "Люби ближнього свого як себе самого" [1, с. 12].

"Український мовленнєвий етикет – явище прогресивне й суто національне, бо належить рідній (материнській) мові та відображає національний характер українця, його ментальність – склад розуму, самобутній спосіб мислення і світосприймання" [8, с. 20].

Мовленнєвий етикет тісно пов'язаний з українською ментальністю.

Ментальність – поняття, яке важко збагнути. Воно майже не піддається раціональному тлумаченню. Це не загальноприйняті правила й звичаї, не традиції, не мова, не світогляд. Це щось таке, що відчувається, але не усвідомлюється, однак включає в себе й загальноприйняті правила й звичаї, традиції, мову й світогляд.

Менталітет – [нім. mentalitat, французь. mentalite, лат. mentalis – розумовий] – світосприймання, психологія [10, с. 434].

Саме тому простежується певна паралель між світосприйняттям, психологією народу та його мовленнєвим етикетом. На мовному рівні ці етнопсихологічні риси українського народу відображаються, зокрема, в тому, що у багатьох етикетних висловах семантичним центром є слова з морфемою *добр- (добрий день, доброго здоров'я, доброго ранку)*. Семантика слова "добрий" наголошує на одному з найзагальніших понять моральної свідомості – добру. Окрім цього, існує багато етикетних одиниць, в яких уживаються слова з коренем *ласк-, здоров- (з Вашої ласки, ласкаво просимо, здоровенькі були, доброго здоров'я)*. Ці вирази своїм значенням демонструють щирість і доброзичливість українського народу.

В арсеналі української мови багато щирих, сповнених коханням слів. Українцям властиво говорити один одному компліменти, люб'язні слова, тому недарма вони вживають лексеми із семантичним центром

любов для позначення світлих побажань, душевних, тим самим підкреслюючи свою шану до іншого. Наприклад, *люб'язно прошу Вас, будьте люб'язні*. Саме слово *люб'язний* походить від любий, тобто асоціаціюється з такою вічної цінністю як любов, що має універсальний характер та носить загальнолюдський характер. Такі прості слова, але сповненні почуттям поваги як до дорослих, так і до молодих людей.

Ще однією рисою, притаманною для українців, є емоційність. Вона виявлялася у модифікаціях етикетних формул – інтонаційній і морфологічній. Як наслідок – широке використання в одиницях етикету пестливих суфіксів (*доброго здоров'ячка, яка ви гарненька*). Вони зафіксовані в народній творчості: казках, прислів'ях, піснях. Наприклад:

"*– Здоров був, їжаче!*
– Здоровенькі й Ви будьте, – відповів їжак і згорнувся клубочком.
– Як здоров'ячко?
– Спасибі.
– І давно ми не бачилися, голубчику. Давай на радощах поцілуємося.
Згорнувся їжак тугіше, засопів.
– Не можу, відповідає. – Я ще не вмивався"

(Українська народна казка).

До специфічних особливостей української ментальності належить індивідуалізм, тому українська сім'я – індивідуалістична, де кожен член родини – особистість, що прагне до самовияву. Ця особливість також відображена у мовленнєвому етикеті. Так, під час колядування побажання складають окремо кожному членові сім'ї.

"Колядки- ладки, усім достатку.
Сестрі і братку, вашій мамі й татку.
Дітям здоров'я, успіхів в навчанні,
Щоб щастя знайшло вас, бодай, на дивані".

У мовленнєвому етикеті найпомітніше і наочно виявляється стан мовної культури, духовні вартості, етичні орієнтації суспільства, характер взаємин між людьми. Леся Українка писала: "Хто нікчемну душу має, то така ж у нього мова", бо спілкування завжди є виразником моральності. Воно може бути моральним або аморальним залежно від суб'єктивних установок, інтересів, цінностей і аксіологічних орієнтацій суб'єктів спілкування. Цю думку майстерно розкрив В. Сухомлинський: "Ми часто говоримо один одному: бажаю тобі всього доброго, бажаю

тобі добра і щастя. Це не тільки вияв ввічливості. У цих словах ми виявляємо свою людську сутність. Уміння відчувати, вміння по-хорошому бачити навколишніх людей – це не тільки показник етичної культури, а й результат величезної внутрішньої духовної роботи. Добрі побажання живуть у душі того, хто вміє віддавати сили своєї душі іншим людям. Здатний зичити добра іншим людям той, хто сам відчуває, що він сьогодні став кращим, ніж учора" [7, с. 191].

Гостинність українців сприяла утворенню найрізноманітніших етикетних одиниць (*ласкаво просимо, частуйтеся, будьте як вдома*).

Почуттєвість і вразливість як домінуючі риси української ментальності робили українця співчутливим. Це забезпечувало високу культуру взаємин. Важлива роль належала делікатності та мовній красі спілкування. Делікатність і тактовність не дозволяла українцеві запитувати, скажімо, при зустрічі: *"Куди йдете?"*. Натомість належало запитати: *"Чи далеко зібрались?", "Куди доля провадить?"*.

Українська душа глибоко естетична, тому українці здавна намагались естетизувати все, що їх оточувало. Це засвідчує орнаменталізований побут (вишивки, прикраси житла, писанки). Орнаментальність властива й етикетному мовленню: *дорогенька кумасю, милий сватуню, люба подруженько.*

Українська мова надзвичайно багата на засоби вираження здрібнілості, пестливості, ніжності, ласкавості. Це підтверджують слова французького історика про мову українських козаків: "Мова козаків – дуже вишукана, переповнена зменшувальними формами, а способи висловлювання дуже витончені" [13, с. 25]. Така особливість українського мовлення відображена і в українській художній літературі. Варто згадати бабу Параску і бабу Палажку І. Нечуя-Левицького, щоб пересвідчитися в орнаменталізованості мовленнєвого етикету:

"Стрічаю я Солов'їху; йде вона з церкви – така свята та божа, згорнула руки, губи тісно стиснула, аж ніби запишалась.

– Добридень тобі, Парасю! – промовила до мене Солов'їха, аж губи облизала. А з того дива, до неї на сміх і собі тихеньким голоском кажу:

– Доброго здоров'ячка, Палазю!

– З недількою святою, будьте здоровенькі, – промовила вона ще солодше й уклонилась.

– Спасибі, будьте й ви здорові, Палазю, – промовила я та й собі підсолодила голос…"

("Кайдашева сім'я", І. Нечуй-Левицький).

Правила мовленнєвої поведінки українці завжди регламентували словами на зразок: вітай, втішай, відповідай, будь добрим, будь лагідним. Ці рекомендації позначені високим моральним духом любові та різних чеснот, закладених ще в прадавні часи, що збереглися і дійшли до нас через народну педагогіку.

Українська народна педагогіка за допомогою національного мовленнєвого етикету навчає формувати щирі доброзичливі взаємини з людьми. В її арсеналі міститься чимало цінних порад, втілених в афоризмах: "Що маєш казати, то наперед обміркуй", "Добрим словом мур проб'єш, а лихим і в двері не ввійдеш".

Народна педагогіка дуже вимоглива у дотриманні мовленнєвого етикету, бо це основа доброго ладу між людьми, ознака високої духовності та людської краси. Згадаймо народну пісню "Ой у полі нивка". Козак який, "їхав з України", зустрівши дівчину, яка жито "жала й сіла спочивати", "мусив шапку зняти, добрий день сказати", тобто привітатися і побажати їй успіху в роботі [11, с. 23].

Попри шанобливість етикетних фраз і почасти ритуальний характер їх уживання, мовленнєвий етикет має важливе значення для життєдіяльності суспільства і функціонування мови. Саме в цьому найпомітніше виявляються стан мовної культури, духовної вартості, етичні орієнтації суспільства, характер взаємин між людьми.

Між рівнем освіченості, загальної культури і рівнем мовної культури існує чітка співмірність і залежність. Це дуже яскраво відображується на мовленнєвому етикеті молоді. Зазвичай молоді люди не вживають такі слова, як: *будь ласка, попрошу зробити, сердечно дякую, дозвольте запитати, прошу вибачення, приємно було з Вами спілкуватися* та ін. Серйозним і поширеним недоліком мовлення є і вживання слів-паразитів, про які ми самі і не підозрюємо (*ну, звичайно, так, типа*). Не збагачують культуру мовлення і русизми, на зразок: *канєшно, ладно, зачот*; використання жаргонізмів: *степуха, тусовка* [11, с. 159]. Кожному з нас доводилося неодноразово чути вітання *"салют"*, часто вживане у французькій мові, *"хай"*, що є характерним для англійців. В Україні вони дуже популярні серед молоді – це елемент молодіжного жаргону і "невідсталості".

Жаргонізми і нецензурна лексика розхитують й руйнують еталони будь-якої еталонної мови і мовленнєвого етикету. Нині на вулиці часто можно почути від молодих людей звертання до перехожих: *"Скажи котра година?", "Як пройти на вулицю Чорновола?"* й інші без елементарного дотримання норм мовленнєвого етикету, узвичаєного у формулах: *"Скажіть, будь ласка", "Вибачте, а чи не могли б Ви підказати…"*.

Відсутність таких формул у мовленні молоді – свідчення відсутності навичок застосування доречних форм звертання, що негативно впливає на співрозмовників. Тому кожному з нас, необхідно докласти максимум зусиль, щоб навчитися вживати багатий арсенал національних етикетних формул.

Сучасне спілкування молодих людей не можна назвати високоморальним та шанобливим. Багато хто елементарно забуває про повагу один до одного, що вже говорити про манеру спілкування. Вживання зашифрованих слів, зрозумілих лише певному колу осіб або віковій категорії, не тільки насичують українську мову незрозумілими виразами, а й призводять до непорозуміння молоді з батьками, викликаючи тим самим одвічну поблему батьки-діти. Сленг – це суто молодіжне явище, його атрибут. Нині досить поширеним є вживання англіцизмів. Наприклад, *окей, райт (добре), шузи (взуття), мані (гроші)* та багато інших. Мова сучасного підростаючого покоління рясніє запозиченнями та потребує порятунку. Лише позбавлення слів-паразитів, невластивих мовленнєвих форм звертання, прощання зробить їх мовлення більш милозвучним, нормативним, традиційним.

Можна зробити висновок, що мовленнєвий етикет українського народу є колоритом ментальності. По-перше, це відчутно відбивається у мовленнєвому етикеті, зокрема вживання слів, які підкреслюють свою шану, повагу, ввічливість та вихованість та слів, які містять в собі центри семантичних слів. По-друге, зберігання традицій українського народу у спілкуванні, побажання здоров'я, добра. Однак найголовнішою ознакою відбиття менталітету є емоційність та сама насиченість манери спілкування. Зберігання традицій є найхарактернішою рисою українців, а саме дотримання мовленнєвих традицій, що мають відбиток у етнопедагогіці.

Отже, саме український мовний етикет презентує повний спектр ввічливості та ґречності у спілкуванні, а саме слова привітання, побажання, запрошення. Саме таке поняття, як ввічливість, вважається основою спілкування та невід'ємною рисою українського народу. А ментальність – виразом його етикетних знаків – миролюбності, відсутності ворожості [9, с. 4].

У наш час необхідно відроджувати втрачене у спілкуванні людей, узвичаювати призабуте, відкидати невластиве українській культурі спілкування, силоміць нав'язане нашому народові або бездумно перейняте чуже. Адже за багатовікову історію у нашого народу склалася своя власна система мовленнєвого етикету, що є свого роду феноменом та відображенням загальної культури українського народу.

Висновки. Таким чином, дослідивши це питання, можна узагальнити: особливості українського менталітету (доброзичливість, гостинність, щирість, співчутливість, індивідуалізм тощо) визначили специфіку мовленнєвого етикету українців, основними рисами якого є такі загальнолюдські цінності, як добро, повага та любов до ближнього.

Література

1. Біблія, або Книги Святого письма Старого і Нового заповіту. – United Bible Societies, 1962. – 1214 с.
2. Коваль А. Ділове спілкування : навч. посібник / А. Коваль. – К. : Либідь, 2002. – 280 с.
3. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посіб. – 4-те вид. / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2002. – 384 с.
4. Радевич-Винницький Я. Етикет і культура спілкування / Я. Радевич-Винницький. – Львів : Сполом, 2001. – 223 с.
5. Словник іншомовних слів / за ред. акад. О. С. Мельничука. – К. : Гол. ред. УРЕ, 1977. – 775 с.
6. Словник української мови : в 11 т. – Т. 2. – К. : Наук. думка, 1971. – 550 с.
7. Сухомлинський В. О. Слово про слово / В. О. Сухомлинський // Вибр. твори : у 5-ти т. – Т. 5. – К., 1977. – С. 160–167.
8. Стельмахович М. Український мовленнєвий етикет / М. Стельмахович // Дивослово. – 1998. – № 3. – С. 20–23.
9. Стражний О. Український менталітет. Ілюзії – міфи – реальність / О. Стражний. – К. : Книга, 2008. – 368 с.
10. Сучасний словник іншомовних слів / уклад. О. І. Скопненко, Т. В. Цимбалюк. – К. : Довіра, 2006. – 789 с.
11. Український комунікативний етикет: навч.-метод. посібник / за ред. М. Пахоменко. – К. : Знання, 2008. – 345 с.
12. Федин О. Каталізатори взаємин / О. Федин, М. Кінявська // Слово. – 1991. – № 12. – С. 20–24.
13. Шерер Жан-Бенуа. Літопис Малоросії, або Історія козаків-запорожців та козаків України, або Малоросії : пер. з фр. В. В. Коптілов. – К. : Укр. письменник, 1994. – 311 с.

Отримано 30.01.2013.

Summary

Kulishenko Lyudmyla. Chechota Tetyana. The speech etiquette and mentality of the Ukrainian people.

The article deals with the quite an interesting question two related concepts, etiquette and mentality of the Ukrainian people. There was analyzed the historical aspect of Ukrainian culture, customs and how this have affected the communication of the Ukrainian people. The speech etiquette clearly shows the status of the language culture, spiritual, ethical value orientation of society. It was investigated the problem of communication of modern youth and the specifics of her speech etiquette, that does not meet the principles of Ukrainian culture and has a negative impact on the relationship between young Ukrainians.

Keywords: *the etiquette, the speech etiquette, the mentality.*

УДК 159.99

Сергій НІКОЛАЄНКО, Світлана НІКОЛАЄНКО

ПРОБЛЕМА СТРУКТУРИ ПРОФЕСІЙНО-ПЕДАГОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ ВЧИТЕЛЯ

Професійно-педагогічну культуру можна розглядати як інтеріоризовану загальну культуру, яка виконує функцію специфічного проектування загальної культури в сферу педагогічної діяльності. Інтенціональна підсистема професійно-педагогічної культури містить аксіологічний і гуманістичний компоненти культури. Когнітивно-інформаційна підсистема професійно-педагогічної культури містить знання, пов'язані з когнітивно-пізнавальним та навчальним аспектами культури. Операціонально-технологічна підсистема професійно-педагогічної культури містить процесуально-діяльнісний та комунікативний компоненти культури.

Ключові слова: *культура, професійно-педагогічна культура, підсистеми професійно-педагогічної культури.*

Постановка проблеми. Сучасна ситуація в освіті вимагає більш високого рівня професіоналізму педагога. Стає очевидним, що досягнення цілей сучасної освіти багато в чому пов'язане з особистісним потенціалом учителя, його загальною та професійною культурою. Перехід до нової освітньої парадигми, домінуючим чинником якої виступає культура, виховання "людини культури" визначає орієнтири сучасної вищої педагогічної освіти.

Удосконалення підготовки вчительських кадрів передбачає не тільки систематичне поліпшення змісту і методики їхнього навчання, але й становлення і розвиток професійно-педагогічної культури майбутніх учителів, що забезпечить їх повноцінну професійну діяльність в умовах сучасного суспільства.

У психолого-педагогічній літературі представлені різні підходи до сутності, змісту, структури, функцій культури, що ускладнює однозначне визначення структурно-функціональних особливостей професійно-педагогічної культури вчителя.

Однак потреби професійної підготовки майбутнього вчителя наполегливо вимагають подальшого дослідження найбільш значущих параметрів професійно-педагогічної культури, зокрема – її структурно-змістовних особливостей.

Аналіз актуальних досліджень. Професійно-педагогічна культура вчителя виступає частиною педагогічної культури як суспільного явища. Носіями педагогічної культури є люди, які займаються педагогічною практикою як на професійному, так і на непрофесійному рівнях. Носіями ж власне професійно-педагогічної культури є індивіди, покликані здійснювати педагогічну працю на професійному рівні.

© Сергій Ніколаєнко, Світлана Ніколаєнко, 2013

Виявлення структури професійно-педагогічної культури вчителя як явища, яке вимагає особливої уваги, зумовлене специфікою педагогічної діяльності і безперервним підвищенням вимог до особистості педагога.

У структурі професійно-педагогічної культури розрізняються наступні компоненти: 1) педагогічна майстерність (Н. М. Бавченко, О. В. Барабанщиків, С. Б. Єлканов, Н. В. Кузьміна, Ю. А. Левков, Г. Н. Оботурова та ін); 2) педагогічні знання (Т. Ф. Білоусова, В. М. Галузинський, В. В. Запевіна, Є. Ф. Логінова, І. Н. Невський та ін.); 3) педагогічні вміння (В. В. Гаврилюк, О. З. Краснова, В. І. Писаренко та ін.); 4) особистісні якості вчителя (Н. М. Бавченков, С. Б. Єлканов, С. В. Захаров, М. Н. Скаткін та ін.); 5) прагнення до самовдосконалення (В. М. Галузинський, С. Б. Єлканов, Н. В. Воробйов, Т. В. Іванова та ін.); 6) педагогічна творчість (Т. Ф. Білоусова, Н. Є. Воробйов, В. К. Суховцева та ін.); 7) педагогічний досвід (О. В. Барабанщиків, Л. М. Герасимов, В. О. Мартинов, В. П. Фоменко та ін.); 8) педагогічні здібності (О. В. Барабанщиків, Т. В. Іванова, В. С. Ільїн, І. Я. Лернер та ін.); 9) професійно-етичні, особистісно-професійні та громадянські якості вчителя (Е. Б. Гамаші); 10) педагогічна ерудиція, інтелігентність, вимогливість, потреба у самовдосконаленні (О. В. Барабанщиків, Т. В. Іванова та ін.). Оскільки кожний із зазначених вище компонентів сам є складною системою, то це веде не тільки до надмірного ускладнення структури, але й до втрати специфіки самого феномену професійно-педагогічної культури.

З нашої точки зору, необхідним є, з одного боку, виявлення структурних компонентів базової культури людини (особистості), а з іншого – наповнення специфічним змістом даних компонентів у структурі цілісної системи професійно-педагогічної культури.

Метою даної статті є виявлення інваріантних підсистем цілісної системи професійно-педагогічної культури вчителя.

Виклад основного матеріалу. При дослідженні проблематики культури прийнято розрізняти, з одного боку, культуру соціуму, яка є сукупним продуктом цивілізації, а з іншого боку – культуру окремої людини, яка має персоніфікований характер і є надбанням того чи іншого конкретного члена суспільства.

По відношенню до внутрішнього світу базова культури особистості розглядається як здатність самостійно виробляти керівні принципи й способи своєї діяльності (інтелектуальної, практично-перетворювальної, комунікативної, ціннісно-орієнтаційної, художньої тощо) і соціальної поведінки. Інакше кажучи, базовий компонент культури поведінки людини є її готовність і здатність до життєвого самовизначення, що відкриває можливість досягнення гармонії із собою й навколишнім життям.

Необхідно відзначити, що поняття "культура людини" і "культура особистості" вживаються різними авторами, в основному, як синонімічні. При цьому поняття "культура людини" і "культура особистості" застосовується, насамперед, у тих науково-практичних контекстах, де необхідно підкреслити зіставлення або протиставлення рівнів суб'єктів культури: з одного боку – індивідуального (персоніфікованого), а з другого боку – соціального (групового, суспільного). Інакше кажучи, основна функція даних понять полягає в тому, щоб указати на специфічний зміст культури залежно від типу суб'єкта культури.

Розглянемо структурні компоненти базової (загальної) культури людини (особистості).

На основі особистісно-діяльнісного підходу І. О. Зімньою розроблена психологічна концепція загальної культури людини. У структурі загальної культури людини авторкою виділяються шість основних напрямків, які представляють три глобальних плани її розгляду: план культури особистості, план культури діяльності й план культури соціальної взаємодії людини з іншими людьми. Водночас три плани загальної культури представлені наступними шістьма напрямками: культура відносин й культура саморегуляції – культура особистості; культура інтелектуальної діяльності й культура предметної діяльності – культура діяльності; культура поведінки й культура спілкування – культура соціальної взаємодії [2].

Кожний із цих напрямків виділяється в якості автономного, самостійного в загальній системі їхнього взаємозв'язку, взаємозумовленості й взаємодії досить умовно. У той же час, авторка вказує на їх різновекторну спрямованість. Так, культура відносин, культура інтелектуальної діяльності й культура саморегуляції утворюють внутрішній, інтелектуально-афективно-вольовий та ціннісно-смисловий контур загальної культури людини. Культура предметної діяльності, культура поведінки й культура спілкування являють собою зовнішній контур, у реалізації якого виявляються особливості внутрішнього контуру.

Аналіз різних тлумачень культури дозволив І. О. Зімній виділити також основні її складові. Вони розглядаються авторкою в межах кожного із шести вищезгаданих напрямків культури. У якості таких складових були визначені: розуміння світу; знання світу й себе в ньому; технологічні уміння; готовність людини до подальшого розвитку.

Таким чином, на думку І. О. Зімньої, загальна культура людини включає наступні базові компоненти: а) внутрішню культуру, яка визначається особистісними, діяльнісними і інтерактивними особливостями людини, вихованої в сім'ї і системі освіти; б) освіченість як засвоєну сукупність знань, що характеризується системністю, широтою, всесторонністю і глибиною.

С. Д. Каракозов аналізує культуру людини в єдності трьох її основних компонентів: аксіологічного, процесуально-діяльнісного та особистісно-творчого. При цьому, на думку автора, аксіологічний компонент утворюється сукупністю педагогічних цінностей, а процесуально-діяльнісний компонент включає в себе способи і прийоми діяльності суб'єкта. Оскільки культура є сферою реалізації творчих здібностей суб'єкта, то це дозволило досліднику виділити в якості окремого також особистісно-творчий компонент [4].

Д. Н. Гугін розрізняє наступні функціональні компоненти загальної культури особистості: гуманістичний; комунікативний; аксіологічний; навчальний; нормативний; регулятивний; виховний. Системоутворюючим, на думку автора, є ціннісний компонент загальної культури особистості [1].

Таким чином, в сучасній психолого-педагогічній літературі закладені науково-теоретичні основи базової (загальної) культури людини (особистості). При цьому базова культура особистості трактується як інтегративне, динамічне утворення, яке проявляє себе як система регуляторів людської діяльності, в яких представлений досвід, накопичений людським розумом. У структурі базової культури особистості доцільно розрізняти наступні інваріантні підсистеми: 1) інтенціональну підсистему; 2) когнітивно-інформаційну підсистему; 3) операціонально-технологічну підсистему.

На думку В. О. Сластенина, І. Ф. Ісаєва і Є. М. Шиянова, для розуміння сутності професійно-педагогічної культури необхідно мати на увазі наступні методологічні положення, що розкривають зв'язок загальної культури та професійно-педагогічної культури, а також специфічні особливості останньої: 1) професійно-педагогічна культура – це універсальна характеристика педагогічної реальності, що виявляється в різних формах існування; 2) професійно-педагогічна культура являє собою інтеріоризовану загальну культуру і виконує функцію специфічного проектування загальної культури в сферу педагогічної діяльності; 3) професійно-педагогічна культура – це системне утворення, що включає в себе ряд структурно-функціональних компонентів, а також має власну організацію, яка вибірково взаємодіє з навколишнім середовищем і володіє інтегративною властивістю цілого, що не зводиться до властивостей окремих частин; 4) одиницею аналізу професійно-педагогічної культури виступає творча за своєю природою педагогічна діяльність; 5) особливості реалізації та формування професійно-педагогічної культури вчителя обумовлюються індивідуально-творчими, психофізіологічними та віковими характеристиками, сформованим соціально-педагогічним досвідом особистості [7].

Врахування зазначених вище методологічних підстав дало можливість авторам обгрунтувати модель професійно-педагогічної культури, складовими якої є аксіологічний, технологічний та особистісно-творчий компоненти. На думку авторів, аксіологічний компонент професійно-педагогічної культури утворюється сукупністю педагогічних цінностей, створених людством і своєрідно включених у цілісний педагогічний процес на сучасному етапі розвитку освіти. При цьому знання, ідеї, концепції, які мають у даний момент більшу значимість для суспільства та окремої педагогічної системи, виступають у якості педагогічних цінностей.

Технологічний компонент професійно-педагогічної культури включає в себе способи і прийоми педагогічної діяльності вчителя. Автори справедливо вважають, що операціональний аналіз педагогічної діяльності дозволяє розглядати її як рішення різноманітних педагогічних задач. До їхнього числа відноситься сукупність аналітико-рефлексивних, конструктивно-прогностичних, організаційно-діяльнісних, оціночно-інформаційних, корекційно-регулюючих задач, прийоми та способи вирішення яких і складають технологічній компонент професійно-педагогічної культури вчителя.

Особистісно-творчий компонент професійно-педагогічної культури розкриває механізм оволодіння нею та її втілення як творчого акту. Процес присвоєння вчителем вироблених педагогічних цінностей відбувається на особистісно-творчому рівні. Засвоюючи цінності педагогічної культури, педагог здатний перетворювати, інтерпретувати їх, що визначається як його особистісними особливостями, так і характером його педагогічної діяльності [7].

Таким чином, в рамках даного підходу автори формулюють висновок про те, що професійно-педагогічна культура – це міра і спосіб творчої самореалізації особистості вчителя в різноманітних видах педагогічної діяльності і спілкування, спрямованих на засвоєння та створення педагогічних цінностей та технологій.

Аксіологічний (ціннісний) компонент професійно-педагогічної культури являє собою сукупність відносно стійких педагогічних цінностей професійної діяльності, опановуючи які вчитель об’єктивує їх, робить особистісно значущими.

І. Ф. Ісаєв вказує, що вчитель у своїй професійно-педагогічній діяльності ассімілює суспільно-педагогічні та професійно-групові цінності і будує свою особистісну систему цінностей. З урахуванням особливостей педагогічної діяльності, діалектичної природи цінностей і характеру дослідницьких завдань, автором розроблена наступна класифікація педагогічних цінностей у структурі професійно-педагогічної культури:

1) цінності-цілі – концепція особистості студента, майбутнього фахівця-професіонала в її різноманітних проявах в різних видах діяльності і концепція "Я-професіонал" як джерело і результат професійного самовдосконалення вчителя; 2) цінності-засоби – концепції педагогічного спілкування, педагогічної техніки і технології, педагогічного моніторингу, інноватики, педагогічної імпровізації та інтуїції; 3) цінності-відносини – концепція власної особистісно-професійної позиції як сукупність відносин вчителя й учня, вчителя з іншими учасниками педагогічного процесу, відносин вчителя до себе і власної професійно-педагогічної діяльності; 4) цінності-якості – це різноманіття взаємопов'язаних індивідуальних, особистісних, комунікативних, статусно-позиційних, діяльнісно-професійних і поведінкових якостей особистості, що відбиваються в спеціальних здібностях вчителя як суб'єкта професійно-педагогічної діяльності: здатності програмувати свою діяльність і передбачити її наслідки, здатності до творчості, здатності співвідносити свої цілі і дії з цілями і діями інших, здатності до діалогічного педагогічного мислення, здатності будувати гуманістичні відносини; 5) цінності-знання – теоретико-методологічні знання формування особистості і діяльності, знання провідних ідей і закономірностей цілісного педагогічного процесу, знання психології особистості [3].

Гуманістична спрямованість особистості вчителя невіддільна від його професійно-педагогічних цінностей. Саме ставлення до людини як до найбільшої цінності, відповідальність перед майбутнім і любов до дітей дає можливість формування профессіонально-педагогічної культури вчителя. Не менш важливим компонентом педагогічної культури, на думку Н. М. Бавченкова, В. М. Галузинського, В. В. Гаврилюка, В. В. Запевіної, Н. В. Кузьміної, О. З. Краснової, Е. Ф. Логінової, О. М. Растригіної, є професійні знання. Так, В. С. Ільїн в моделі педагогічної культури випускника педвузу розрізняє методологічні, теоретичні та методичні знання [6]. Але автор упустив таку групу знань, як технологічні, які є основою оволодіння конкретними практичними прийомами педагогічної діяльності. І. Я. Лернер представляє наступні класи знань: методологічні, загальнопедагогічні, прикладні, частковоприкладні [8].

Але найбільш повно зміст психолого-педагогічних знань, які необхідні для формування педагогічної культури, з нашої точки зору, представлений І. Я. Зязюном, який виокремлює наступні види знань: 1) методологічні (знання загальних принципів вивчення педагогічних явищ, закономірностей соціалізації навчання і виховання); 2) теоретичні (знання цілей, принципів, змісту, методів і форм педагогічної діяльності і закономірностей формування та розвитку особистості дитини); 3) методичні (знання основ методики навчання і виховання); 4) технологічні (знання способів і прийомів навчання та виховання) [5].

Професійні знання самі по собі не визначають педагогічну культуру вчителя. Педагогічна культура формується за рахунок умінь учителя розпоряджатися цими знаннями, використовувати їх для своєї педагогічної діяльності та професійного зростання. Тільки в тому випадку, якщо знання перейдуть у розряд переконань, вони стануть показниками педагогічної культури вчителя. Знання педагога повинні бути співвіднесені з рішенням конкретних педагогічних задач. Тому практична реалізація цих задач перетворює знання в інструмент професійної діяльності вчителя.

Процесуально-діяльнісний компонент професійно-педагогічної культури включає в себе способи і прийоми педагогічної діяльності вчителя. Операціональний аналіз педагогічної діяльності дозволяє розглядати її як рішення різноманітних педагогічних задач. До їхнього числа відноситься сукупність аналітико-рефлексивних, конструктивно-прогностичних, організаційно-діяльнісних, оціночно-інформаційних, корекційно-регулюючих задач, прийоми та способи вирішення яких і складають технологію професійно-педагогічної культури вчителя [7].

Провідним комплексом якостей особистості, необхідних для розвитку її професійно-педагогічної культури, є “комунікативне ядро особистості”, яке передбачає готовність людини до повноцінного професійно-педагогічного спілкування.

Комунікативний компонент професійно-педагогічної культури представляє, по-перше, всі форми перцептивного сприйняття людей і спільнот, з якими взаємодіє педагог і які більш-менш повно актуалізуються у нього в спілкуванні з дітьми та педагогічним колективом (образи сприйняття, уявлення пам’яті, образи уяви), по-друге, всі загальні чи конкретні переживання, які проявляються в контактах з педагогічним середовищем, по-третє, всі способи, прийоми та методи вербальної і невербальної педагогічної комунікації.

Висновки. Проведений аналіз дозволяє зробити наступні висновки. У структурі професійно-педагогічної культури доцільно розрізняти наступні підсистеми: інтенціональну, когнітивно-інформаційну, операціонально-технологічну.

1. Інтенціональна підсистема професійно-педагогічної культури містить аксіологічний і гуманістичний компоненти. Аксіологічний компонент професійно-педагогічної культури утворюється сукупністю педагогічних цінностей, створених людством і своєрідно включених у цілісний педагогічний процес вчителем на сучасному етапі розвитку освіти. При цьому необхідно розрізняти цінності-цілі, цінності-засоби, цінності-відносини, цінності-якості, цінності-знання, які реалізуються в педагогічній діяльності.

Гуманістична спрямованість особистості вчителя невіддільна від його професійно-педагогічних цінностей. Саме ставлення до людини як до найбільшої цінності, відповідальність перед майбутнім і любов до дітей дає можливість формування профессіонально-педагогічної культури вчителя.

2. Когнітивно-інформаційна підсистема професійно-педагогічної культури містить знання, пов'язані з когнітивно-пізнавальним та навчальним компонентами культури.

Розрізняються наступні різновиди знань педагога: 1) методологічні (знання загальних принципів вивчення педагогічних явищ, закономірностей соціалізації навчання і виховання); 2) теоретичні (знання цілей, принципів, змісту, методів і форм педагогічної діяльності і закономірностей формування та розвитку особистості дитини); 3) методичні (знання основ методики навчання і виховання); 4) технологічні (знання способів і прийомів навчання та виховання). Можлива також і така класифікація знань учителя: 1) методологічні знання; 2) загальнопедагогічні знання; 3) прикладні знання; 4) частковоприкладні знання.

3. Операціонально-технологічна підсистема професійно-педагогічної культури містить процесуально-діяльнісний та комунікативний компоненти.

Процесуально-діяльнісний компонент професійно-педагогічної культури включає в себе способи і прийоми педагогічної діяльності вчителя. Операціональний аналіз педагогічної діяльності дозволяє розглядати її як рішення різноманітних педагогічних задач. До їхнього числа відноситься сукупність аналітико-рефлексивних, конструктивно-прогностичних, організаційно-діяльнісних, оціночно-інформаційних, корекційно-регулюючих задач, прийоми та способи вирішення яких і складають технологію професійно-педагогічної культури вчителя.

Комунікативний компонент професійно-педагогічної культури представляє, по-перше, всі форми перцептивного сприйняття людей і спільнот, з якими взаємодіє педагог і які більш-менш повно актуалізуються у нього в спілкуванні з дітьми та педколективом (образи сприйняття, уявлення пам'яті, образи уяви), по-друге, всі загальні чи конкретні переживання, які проявляються в контактах з педагогічним середовищем, по-третє, всі способи, прийоми та методи вербальної і невербальної педагогічної комунікації.

Література

1. Гугин Д. Н. Структурные компоненты общей культуры / Д. Н. Гугин // Актуальные проблемы науки и гуманитарного образования : межвуз. сб. науч. тр. – Вып. 8. – М. : РАХИ, 2006. – С. 101 – 104.
2. Зимняя И. А. Общая культура и социально-профессиональная компетентность человека / И. А. Зимняя // Интернет-журнал "Эйдос". – 2006. – 4 мая [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.eidos.ru/journal/2006/0504.htm.

3. Исаев И. Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя : учебное пособие / И. Ф. Исаев. – М. : Академия, 2002. – 187 с.
4. Каракозов С. Д. Информационная культура в контексте общей теории культуры личности / С. Д. Каракозов // Педагогическая информатика. – 2000. – № 2. – С. 41–56.
5. Основы педагогического мастерства : учеб. пособие для пед. спец. высш. учеб. заведений / И. А.Зязюн, И. Ф.Кривонос, Н. Н.Тарасевич и др. ; под ред. И. А. Зязюна. – М. : Просвещение, 1989. – 302 с.
6. Педагогическая культура в условиях инновационного образования / В. С. Ильин. – М. : Просвещение, 1998. – 215 с.
7. Сластенин В. А. и др. 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.
8. Теоретические основы процесса обучения в советской школе / под ред. В. В. Краевского, И. Я. Лернера. – М. : Педагогика, 1989. – 320 с.

Отримано 30.01.2013.

Summary

Nikolaienko Serhei, Nikolasenko Svitlana. The problem of the structure of vocational and educational culture teacher.

Professional pedagogical culture is internalized a common culture and serves a specific projection of a common culture in the sphere of educational activities. Intentional subsystem vocational and educational culture has axiological and humanistic dimension of culture. Cognitive information subsystem professsionalno pedagogical culture as a component contains knowledge related to cognitive learning and cognitive aspects of culture. Operational and technological subsystem professsionalno pedagogical culture contains procedural components of the activity and communicative culture.

Keywords: *culture, professional and pedagogical culture, the components of vocational and educational culture.*

УДК 75/76+908(477.52)

Сергій ПОБОЖІЙ

ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ ЖУЛІНСЬКОГО

У статті простежується творчий шлях заслуженого діяча мистецтв України, члена Національної спілки художників України, сумського художника Миколи Жулінського. Виділяється народно-фольклорна образна система як основа світобачення митця. Відмічаються особливості пластичної мови автора. Аналізуються характерні особливості графічних творів.

Ключові слова: *Микола Жулінський, мистецтво, живопис, художник, графіка.*

© Сергій Побожій, 2013

Постановка проблеми. В історії мистецького життя Сумщини кінця XX – початку XXI ст. особливе місце посідає монографічне вивчення творчості митців – членів Сумської обласної організації Національної спілки художників України. Вагоме місце у ній займає творчий доробок Миколи Васильовича Жулінського (1953 р.н.). Постать митця вирізняється серед інших тим, що його творчість увібрала різноманітні елементи культурних епох. Разом з тим, формування індивідуальної манери митця припало на кардинальні зміни у політичній та соціально-культурній системі кінця 80–90-х рр. XX ст.

Аналіз актуальних досліджень. Творчість Жулінського викликала прискіпливу увагу фахівців наприкінці 80-х рр. XX ст., а також доволі жваві дискусії у мистецькому середовищі 90-х рр. XX ст. та на початку XXI ст. Подекуди їхні відлуння знаходили вияв в окремих дослідженнях у зв'язку з галерейним рухом [1, с. 3]. В основному автори підкреслювали складність образної системи у творах художника та їхню спрямованість на культурні взірці [6, с. 39; 4, с. 6]. На особливості образотворчої системи митця, спрямованої на осмислення асоціативно-філософських проблем указував автор у статті до альбому "Художники Сумщини" [10, с. 64] та в статті "Микола Жулінський, мистець із Сум" [7, с. 35].

Метою статті є аналіз мистецьких творів художника та спроба визначення в ньому змістовних парадигм творчого шляху.

Викладення основного матеріалу. Творчість сумського митця, заслуженого діяча мистецтв України Жулінського має експериментальний характер. Починав творчий шлях як художник, що сповідував принципи реалістичного мистецтва у значенні міметично-фігуративної стилістики. Фахівець у галузі монументального і станкового живопису, майстерність свою набував в Одеському художньому училищі (разом з О. Садовським) й Харківському художньо-промисловому інституті (1980–1985). Перші творчі роботи показали його як майстра, що володіє гострим композиційним почуттям та відчуттям колориту.

Алюзії тогочасного сучасного життя наприкінці 80-х рр. XX ст. митець намагався передати через алегорію сну, звертаючись до поезії Т. Шевченка у роботі "Сон" (1989). Різке протиставлення верхньої, темної частини полотна і світлої – нижньої, символізує наявність у світі темного і світлого начал: добра і зла. Людські постаті у стані майже летаргічного сну художник уміщує у нижній – світлій частині, підкреслюючи тим самим перевагу доброго начала в людині і перемогу добра над злом у майбутньому. Об'єднуючим елементом у композиції є образ сови, яка знаходиться над ними. Використовуючи літературний образ, художник надає йому метафоричності, переносячи на нього ознаки сучасного життя.

Однією з перехідних робіт художника, в якій поєдналися елементи реалістичного і абстрактного живопису стала композиція "Холодне літо" (1990), що експонувалася на виставці московських і сумських художників восени 1991 р. У Конотопському краєзнавчому музеї і була подарована після її закінчення до мистецького зібрання цього музею [8, с. 4.]. Художник використовує монтажний принцип у побудові композиції, смисловим акцентом якої є жіноча постать. Аналізуючи цю роботу можна помітити одну важливу деталь: намагання автора підкреслити ефемерність та загадковість цієї постаті. Ближче знайомство з цим твором показує, що перед нами власне не обличчя, а маска людини з чорними непрозорими отворами на місці очей. Більше того, форми тіла скидаються більше на оболонку, кокон, форми якого протиставляються одна одній або ж переходять з однієї до іншої. У деяких місцях це підкреслюється радикальними засобами, вторгненням гострокутних геометричних площин, в інших – світлотіньовими переходами. У лівому боці цієї роботи спостерігаємо абрис самотньої жіночої постаті в оточенні декількох дерев. Цей прийом буде у подальшому обіграно митцем у багатьох творах. Отже, алегоричний образ подано автором на протиставленні двох постатей та кольорових площин.

На початку 90-х рр. XX ст. Жулінський звернувся до мови нефігуративного живопису, що стало відгуком на зміни у політичному та соціальному стані тогочасного життя і бажанням віднайти нові мистецькі засоби вираження своїх почуттів. Характерна робота того часу – монументальне полотно "Покажчик напрямку руху" (1991). На ньому можна спостерігати стрілки, спрямовані з різних боків, але їхні кінці вказують на центр картини, який представляв собою потік з аморфних об'єктів, фігур та кольорових плям. Унизу полотна можна виявити й людиноподібні або точніше – манекеноподібні аморфні постаті. Певною мірою це був програмний твір того часу, який скоріше виявляв розбіжність мистецьких та естетичних принципів митця, співставляючи їх з світовою практикою та "відкритими дверима" до свободи художника, яка відразу ж виявила першу й головну проблему: спробу вираження світоглядної позиції митця. Ця робота скоріше ставила запитання, ніж давала на них відповіді. Підсвідомо я розумів це і так виразив своє відношення до Жулінського та цієї роботи у статті до каталогу першої виставки сумських художників у німецькому місті Целлє: "Роботи, представлені на виставці показують останні пошуки художника. Формальні пошуки увібрали до себе елементи таких здавалося б полярних явищ у мистецтві, як іконопис та постмодернізм. Жулінський – один з важко передбачуваних художників у визначенні подальшого шляху його мистецтва. Куди показує "Покажчик напрямку руху"? Поки відповісти на це питання складно" [11, с. 68].

І справді, яким чином можна було порівняти або пояснити появу іншої роботи – "Диптиху" (1989), також експоновану в Целлє ? Складний композиційний прийом: "картина у картині" обіграно художником з майстерністю фахівця, який розуміється на законах композиції. Але жахливі людські образи з деформованими формами обличчя та відкритим ротом викликають в нашій уяві, насамперед, відому картину норвежця Едварда Мунка "Крик" (1893), від якої бере свій початок експресіонізм у мистецтві, а також образи з полотен німецьких експресіоністів.

"Покажчик напрямку руху" можна розглядати певною мірою і як програмний твір для того часу – перехідного періоду у творчості Жулінського. Мова цього полотна загалом відбивала загальні мистецькі тенденції початку 90-х рр. XX ст., позначені намаганням митців віднайти таку образну систему, яка б змогла і розвивати творче мислення і проектувати мистецькими засобами суспільно-політичні ідеї.

Роботи Жулінського початку 90-х рр. XX ст. при всій їх різноманітності та семантичній наповненості характеризуються відсутністю замкненої форми. За твердженням самого художника, всі форми переплітаються у природі, звідси і наявність такого прийому, як перетікання, перетворення однієї форми до іншої [6, с. 3]. З точки зору суто формального прийому, подібний підхід можна було б віднести до сюрреалістичної традиції у малярстві, де одна форма перетворюється в іншу, але в цьому випадку перед нами скоріше своєрідний синтез філософських ідей модерну кінця XIX ст. та сюрреалістичного і метафізичного мистецтва. Навіть у таких композиціях помітна тенденція до організації простору, що вигідно відрізняє Жулінського від інших. Інколи митець навіть прориває простір картини, виходячи нібито за його межі ("Нічні птахи", "Діалог").

Криза творчості на початку 90-х рр. XX ст. для Жулінського виявляється у графічній серії творів 1993–1994 рр. У цих аркушах він торкається різних аспектів життя: соціальних ("Плітки", 1994; "Випадковий свідок", 1994), релігійних ("Перед Великоднем", 1994), філософських ("Роздуми на самоті", 1994; "Минуле", 1994), побутових ("На подвір'ї", 1994; "Святковий день", 1994). Виконані у графічній техніці (перо, туш), вони відрізняються багатозначністю образів та різноманітністю підходів до їхнього трактування. Серед композиційних прийомів слід відмітити використання примхливої лінії та плями. Площини утворюються завдяки переходу одного типу ліній до іншої.

Чиста геометричність форм поєднується автором з реальними формами (наприклад, форм людського тіла, рослин, одягу тощо). У кожній з них присутні людські постаті або ж обличчя ("Образа", 1993). Водночас,

вони ніби розчиняються у візерунковому полі аркушів. Замкнені геометричні форми разом із перетікаючими лінійними сполуками відтворюють багатозначність картини світу, її мінливість та нестійкість. Відсутність сталої композиційної структури, її багатоплановість пояснюється переоцінкою життєвих цінностей художником.

Давній архаїчний орнамент прикрашає писанки, трансформуючись і виступаючи декоративним елементом у роботі "Перед Великоднем". Введення давнього орнаменту до композиції цього твору виглядає цитатою у дусі постмодернізму, діалогом різних за часом культур. Подібними цитатами виглядають також і орнаменти народного українського одягу в аркуші "Святковий день".

У графічних композиціях з манекеноподібними постатями та візерунковим орнаментом Жулінський підкреслює їхню позачасовість та застиглість часу, а також ірраціональні відношення між об'єктами зовнішнього світу. Художник всіляко намагається відійти від чистої абстрактності, створюючи завдяки комбінуванню людських постатей та геометричних фігур особливий поетичний простір.

Графічний доробок сумського художника доповнюють й аркуші, виконані у складній, мішаній техніці. До таких творів слід віднести наступні: "Літо" (1993), "Порив" (1993), "Свідчення" (1993), "Знамення" (1993), "Пробудження" (1993), "Зустріч" (1994), "Людина у просторі" (1994). Красиві у кольорі, вони тим не менше залишають у душі глядача почуття чогось тривожного, непізнаного, таємного і загадкового. Художник немовби намагається створити свою реальність, залишаючи обабіч реалії сьогодення. Позачасовість композицій надає можливості художнику безкінечно розігрувати варіації, надаючи їм вид суто розумових композицій. Майже у всіх названих творах зустрічаємо мотив арки, який символізує вхід до чогось нового, в очікуванні якого й знаходився на той час митець.

Проблема самовираження художника у цей період його творчості виявляється наріжною, але сприймається автором ніби на рівні культурного діалогу між художником та глядачем. Останньому треба знайти "нитку Аріадни", пробираючись крізь лабіринт форм. "Цитатність" деяких полотен апелює більше до тлумачення сюжету з точки зору сучасності, ніж до намагання хрестоматійно "прочитати" власне сам класичний сюжет. Не випадково, що крилатий вислів "Нитка Аріадни", запозичений з давньогрецької міфології став назвою виставки графічних творів митця у 2003 р. Оскільки художник на початку 90-х рр. XX ст. опинився у творчому тупику, він залишив заняття живописом, звернувшись до графіки.

Контамінація класичного образу зі всіма його атрибутами (“Лаокоон”, 1992) сприймається як метафора розвитку людства з усіма його наслідками. Підкреслюючи цим тропом катастрофічні наслідки прогресу людства, його приреченість, автор сам стає тим віщуном, яким виведено троянського жерця Лаокоона у давньогрецькій міфології. Образ Лаокоона неодноразово втілювався у світовому образотворчому мистецтві та літературі: від скульптурної групи родоських ваятелів Агесандра, Атенодора та Полідора (копія – у Ватикані), до теоретичного трактату Г. Е. Лесінга “Лаокоон”.

Безвихідь ситуації підкреслено жахливими подробицями: змій у подобі механістичного монстра оплітає людиноподібні постаті. Переймаючись болючими проблемами людства, картина художника несе в собі нотки публіцистичності, що надає творові гострого полемічного спрямування та плакатного звучання.

До хрестоматійного образу з давньогрецької міфології – Пегасу, який є символом творчого натхнення поетів, митець звертається у роботі “Вдосвіта” (1993), даючи цьому образу також неоднозначну характеристику. У переносному розумінні “осідлати Пегаса” означає стати поетом. Пегас є також синонімом натхнення. Із композиції твору “Вдосвіта” видно, що художник розмірковує над проблемою творчого натхнення, природа якого така загадкова та інколи незрозуміла. Та й сам Пегас виглядає як втілення світлих і темних сил, що уособлені ним у розподілі світлих (крила) і темних мас (тулово). Неможливість розрахувати час і місце, коли зійде натхнення на творця виражено митцем у розграфленій правій частині полотна.

Пегас знаходиться у такому стані, у якому знаходився Зевс у вигляді бика під час викрадення Європи. Ще мить – і він скочить на ноги, щоб забрати щасливчика у той світ, з якого митець черпає натхнення для створення шедеврів. Крилатий образ завжди персоніфікується у світовій культурі з істотою саме такого іконографічного типу. Давньогрецький філософ Платон серед ознак творчої особистості відмічав, що поет – істота легка, крилата і священна.

Очікування поетом миті натхнення відтворив Г. Моро у символічній роботі “Поет, який подорожує”. Іншу концепцію – насильства над творчим натхненням – втілив О. Ситников у полотні “Пегас і вовк” (Київський музей російського мистецтва). Схоже, що звернення Жулінського до міфології Давньої Греції не випадкове, але є однією з органічних рис художника. У 1988 р. з-під пензля сумського художника з’явилася ще одна композиція, тема якої почерпнута з давньогрецької міфології (“Викрадення Європи”).

Стан переживань душі та роздумів художника відтворено й у композиції "Твердь небесна і твердь земна" [1, с. 67–70]. Відносну рівновагу полотна порушено чорними клубами диму – ознаки якоїсь екологічної катастрофи. Її жахливі наслідки – у чорно-коричневій смужці, яка асоціюється з річкою. Спотворені людські обличчя, їхні безпорадні жести – вияв тих емоцій, що охоплюють героїв цього полотна. Руйнацію логічно-наслідкових зв'язків підкреслено автором хаотично розсипаними літерами на червоному тлі.

Асоціативно-філософська за напрямом низка творів Жулінського вирішувалася у загальному річищі формальних засобів, притаманних його образній мові. Відблиск почуттів митця помічаємо на його полотнах: відвертість, недомовлене, навіяне, вечірні роздуми, холодна тінь, витоки, політ, жовтий берег, забутий звук… Симптоматичним здається і наявність тенденції щодо звертання митців до таких понять та явищ, образи яких відтворюються тільки на асоціативному та підсвідомому рівні (С. Савченко "Надвечір'я").

Поринаючи у світ тонкощів душевних переживань художника зустрічаєш мимоволі або надмірність якихось таємних сил, що знаходяться в основі і є першим поштовхом структуральної образної системи. Які б дефініції ми не застосовували щодо стильових ознак творчості сумського митця, ближчою видається її стилістична мова метафізичного живопису, визначним представником якого є італійський художник-живописець Джорджо де Киріко (1888–1978). Подібне порівняння стосується тільки формального боку образної системи, але не змістовної. Якщо де Киріко підкреслює відчуженість людини та оточуючого його світу, то Жулінський – поєднання та гармонію людини з світом, природою.

Зважаючи на наявність апокаліптичних настроїв щодо подальшої долі людства з можливими наслідками тотального знищення, для багатьох композицій де Киріко характерні ці настрої і в живописі, і в скульптурі – попередженнях. Такі ж мотиви характерні і для деяких композицій Жулінського, як от, наприклад, "Лаокоон" (1992).

Близькою за духом роботою, що тяжіє до метафізичного малярства є твір сумського митця "Нічні птахи" (1993). Образи птахів ототожнюються Жулінським у цій роботі також з чимось таємно-невідомим і мають загадкову природу. Глибока ніч. Ціла пташина зграя вирує над безлюдним містом. Напевно, це хижі птахи, що підкреслено художником сміливим композиційним прийомом: напівзрізані два птахи у верхній частині полотна сприймаються як велетенські потвори, які неначе пікетують над містом, загрожуючи йому, а також його мешканцям.

Їхню агресивність підкреслено не тільки кутом їхніх рухів, але й абрисом, схожим на літак та протилежними кольорами (червоним та зеленкувато-синім). Ці червонуваті відблиски на їхніх крилах ніби провіщують майбутні та минулі події, пов'язані з якимись жахливими за своєю природою діями. Скоріше за все – це ворони; постійним епітетом цього птаха є "віщун", але позначений він як передвісник вдачі (у німецьких легендах), так і біди ("Слово о полку Ігоревім"). Вороги половецького походження названі у "Слові…" "чорним вороном". За твердженням О. Афанасьєва, ворон – це найбільш мудра з усіх пернатих; пісні та казки наділяють її даром слова та передвіщувань. За народними повір'ями, його поява – вірний знак нещастя.

Мабуть невипадково образи воронів присутні на останній картині Вінсента Ван Гога "Ворони над хлібним полем". Художник немовби вбачав у них передвісників біди. В есе про Ван Гога А. Арто також звернув увагу на образи цих птахів. На його думку, ворони, написані за два дні до смерті митця показали нам новий бік творчості Ван Гога, який неначебто "відкрив" у своєму мистецтві таємні двері у потойбічний світ, в іншу реальність. Твір "Нічні птахи" (1993; полотно, темпера, 90×105) знаходиться у мистецькому зібранні Української академії банківської справи [3, с. 42–43].

Як бачимо, подібні тлумачення органічно вписуються у семіотичне "вікно" цієї картини. Беззахисним виглядає величезний будинок вдалині, що асоціюється з самотністю людини та з її беззахисністю перед силами зла. Цікавий прийом використовує Жулінський щодо образу міста: на першому плані абриси будинків подано у розмаїтті кольорів, але на другому – вони чітко виділяються темним силуетом на тлі зеленкуватого за кольором неба. Алегорія зла персоніфікувалася в уяві художника з образом хижого птаха. А позачасовість картини та відсутність реальних ознак конкретного місця надають цій роботі ще й символічного звучання. І насправді, які б жахливі події не відбувалися у світі останнім часом, вони були ніби "передбачені" сумським художником, який також відчуває цю проблему – постійну загрозу над людством. Але її він виводить у символічну площину, надаючи можливість глядачеві самому проводити й відшукувати реальні історичні паралелі. Перефразовуючи вислів одного з дослідників творчості М. Ернста П. Вальдберга, мистецтво Жулінського у даній роботі не реалістичне, а емблематичне.

Намагання сумського митця вийти за коло позачасовості та трансцендентності виявляється у таких роботах як "Неділя" (1991), композиційною домінантою якої є вертикальна вісь дзвіниці сумського Спасо-Преображенського собору або ж у жіночих постатях у характерному українському вбранні ("Літній вечір").

Новим кроком у творчості Жулінського слід вважати серію робіт "Посвячення або Подорож до себе разом з Шри Ауробіндо", створених протягом останніх десяти років на основі ідей індійського мислителя Шрі Ауробіндо. В них поєдналися аспекти візуального сприйняття живопису з інтелектуальним розумінням суті людської природи. Роздуми художника про сенс життя і внутрішні протиріччя знайшли відображення у теоретичній праці [5, с. 109].

Висновки. Отже, у своїх творах Жулінський використовує якнайбільше лінеарні засоби, які створюють окремі площини – зони автономного існування. Розуміючи неможливість передати і осягнути у всій його повноті картини світу засобами, притаманними реалістичному, міметично-фігуративному живопису, протиставляючи позитивізму наукових пошуків неможливості точного знання, сумський митець вдається до підсвідомих образів, знаходячись у полі ірраціоналістичних засобів тлумачення творцем картини світу. Знаходження в їхніх творах буквального значення, знижує їхній прихований зміст. Виходячи за кордони свідомості він набуває незбагненних відтінків та тонкої інтелектуальної гри.

Література

1. Айстра. Галерея сучасного мистецтва. Каталог / упоряд. та вст. ст. Л. К. Федевич – К. : Рутенія, 1994. – 90 с.
2. Вибране. Favourites. Із зібрання Української академії банківської справи / галерея мистецтв "Академічна" / уклад. С. І. Побожій. – [Суми : Favori Style, 2012]. – 58 с.
3. Галерея мистецтв "Академічна". Історія. Виставки. Колекція. Бібліографія / Нац. банк України ; Українська академія банківської справи, кафедра соц.-гум. дисц.; уклад. С. І. Побожій.– Суми : УАБС, 2003. – 96 с.
4. Гармонія простору / Сумська організація спілки художників України / авт. вст. ст. М. Сіробаба. – [К. : Задумливий страус, 1995]. – 45 с.
5. Жулінський М. В. Посв'ячення, або Подорож до себе разом зі Шри Ауробіндо / М. В. Жулінський. – Суми : Університетська книга, 2004. – 109 с.
6. Побожій С. Загадкові герої Миколи Жулінського / С. Побожій // Червоний промінь (Суми). – 1995. – 14 січня. – № 2 (4131) – С. 3.
7. Побожій С. Микола Жулінський, митець із Сум / С. Побожій // Образотворче мистецтво. – 1997. – № 3–4. – С. 35.
8. Пути творчества. Каталог. Выставка московских и сумских художников, посвященная выдающемуся художнику XX века Казимиру Малевичу. Живопись, графика / авт. вст. ст. и сост. Каталога : Побожий С., Текманжи М., Шумов А. – Конотоп-Сумы-Москва : [Конотопська типографія], 1991. – 5 с.
9. Рідний край: виставка творів художників Сумщини: каталог / Сумська організація спілки художників України / авт. вст. ст. С. І. Побожій; упоряд. М. В. Сіробаба – Х. : Редакційно-видавничий відділ облполіграфвидаву, 1990. – 47 с.
10. Художники Сумщини: альбом Сумської обласної організації Національної спілки художників України. – Суми : Собор, 2006. – 159 с.
11. Junge Kunst der Ukraine. Erste Ausstellung des Kunstler bundes Sumy in der Partnerstadt Celle. Verfasser der Katalog texte: S. I. Poboshiy. – Celle : Bomann Museum, 1991. – 86 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Pobozhii Sergii. Experiment as Basis Art Method of Mykola Zhulinskiy.

The article traces the career of an Honored Artist of Ukraine, member of the National Union of Artists of Ukraine, Sumy artist Mykola Zhulinskiy. The paintings by the artist of the 1990s are analyzed. National folk imagery as a basis for the worldview of the artist is separated. Features of plastic language of the author are marked. The characteristics of graphic works are analyzed. The content of associative and philosophical compositions is opened. The changes worldview artist from the mid 80-ies of XX century this day are revealed. We investigate aspects of individual style. The attention is paid to a series of works based on the ideas of Indian philosopher Sri Aurobindo.

Keywords: *Mykola Zhulinskiy, art, painting, painter, graphics.*

УДК 316.624.3:343.59

Галина САЛТЫК

АНТИСОЦИАЛЬНЫЕ ЯВЛЕНИЯ НАЧАЛА XXI ВЕКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье дан анализ такого антисоциального явления как проституция, превратившегося в начале XXI века в один из элементов привычного общественного уклада городской жизни. Автором подчеркивается, что проституция напрямую связана с криминалом и наркобизнесом, с распространением порнографии, а также с ее пропагандой в печатных средствах массовой информации и на телевидении. Сделан вывод о том, что проституция – социальное явление, требующее серьезного государственного контроля. На примере Курской губернии показана борьба провинциальной полиции "за чистоту нравственности".

Ключевые слова: *проституция, дом терпимости, бордель, полиция, порнография.*

Постановка проблемы. В начале XXI в. Все очевиднее становится утрата обществом культурных традиций, служивших моральным стержнем на протяжении веков. Во многих сферах жизни практически повсеместно наблюдается нарушение нравственных норм и запретов. Прежде всего, это касается рекламы, средств массовой информации, культуры. Ценностями, пропагандирующимися в современном мире, стало потакание своим прихотям, поощрение явного насилия, жестокости и половой распущенности. К сожалению, рост вседозволенности и распущенности ведут к моральной деградации общества.

Сегодня в условиях распространения эпидемии ВИЧ-инфекций и венерических болезней одной из наиболее актуальных социальных проблем большинства стран мира стала проституция, явившаяся результатом глубоких социальных, экономических и нравственных деформаций общественного развития. Происходившие в СССР в конце 1980-х – в

© Галина Салтык, 2013

начале 1990-х годов социально-экономические и политические изменения, способствовали общей либерализации сексуальных отношений с одной стороны, а с другой – привели к значительному распространению девиантных форм сексуального поведения, в том числе, и в виде предложения и потребления оплачиваемых сексуальных услуг.

Кроме того, наблюдается связь проституции с криминалом и наркобизнесом. Ни для кого не секрет, что в последнее время проституция превратилась в самостоятельный и весьма влиятельный сектор экономики. На индустрию секса в разных странах мира приходится от 2 до 14 % валового внутреннего продукта. В 2008 г., по данным МВД России, насчитывается до 1 млн. путан. Если прибавить к проституткам сутенеров, менеджеров, держателей массажных салонов и отелей, а также служащих в некоторых сегментах индустрии туризма, то число занятых в секс-секторе достигнет нескольких миллионов [36, с. 47].

При этом следует подчеркнуть, что под воздействием глобализации происходит интернационализация сексуальной индустрии. Торговля людьми в целях их сексуальной эксплуатации превратилась в одну из основных “сфер интересов” современной транснациональной организованной преступности. Это преступление получает все большее распространение практически во всех странах, включая Россию и Украину. Благоприятную почву для формирования транснационального рынка сексуальных услуг создают открытость границ, трудовая миграция, СМИ, сеть Internet и т.д. С распадом СССР началась массовая миграция бывших советских девушек в страны Западной Европы. По оценкам Международной организации по миграции (МОМ), в период с 1999 по 2009 год на Запад для нужд секс-индустрии было вывезено почти 500 тыс. украинок. И сегодня число женщин из Центральной и Восточной Европы, занимающихся проституцией в странах ЕС, составляют абсолютное большинство, потеснив африканок и азиаток. По информации МОМ, в последние годы Россия, наряду с Молдовой, Украиной, Албанией и Нигерией вошла в лидеры по поставке в Европу секс-работниц [7, с. 39].

В последнее время возросло число детей, занимающихся проституцией, что приводит к деградации молодого поколения. Сегодня, по неполным данным, более 20 % детской порнографии, распространяемой по всему миру, снимается в России [45].

Таким образом, проституция – это не только торговля людьми. С ней напрямую связаны: распространение порнографии, завуалированное под “эротическими бутиками”; пропаганда порнографии в печатных СМИ и на телевидении; недостаток полового воспитания подростков и т.д.

В этой связи государству следует обратить внимание на формирование эффективного механизма государственного контроля за проституцией “в целях минимизации ее вредносности, предотвращения попрошайничества, наркомании, распространения венерических заболеваний, СПИДа, вовлечения несовершеннолетних в проституцию” [25, с. 37].

Анализ актуальных исследований. Изучение всего спектра проблем, связанных с проституцией чрезвычайно актуально. Это явление стала объектом исследования юристов, психологов и социологов, экономистов, историков и культурологов. Одни – рассматривают проституцию как социальное явление, подчеркивая при этом, что в различные эпохи и в разных странах отношение к ней было неоднозначным [5; 6; 12; 13; 15; 44], другие – анализируют ее с позиции права и раскрывают подходы к формированию эффективного механизма государственного контроля за проституций [2; 3; 10; 14; 16; 19; 25; 26; 36; 40; 46], третьи – представляют ее как один из самых важных сексуально-революционных феноменов социально-антропологической действительности [8; 9; 18; 21; 43; 45]. По мнению И. С. Алихаджиевой, проституция как правовая категория вызывает неоднозначное толкование правоприменителей [3, с. 32].

Целью статьи является анализ такого антисоциального явления как проституция, исследование путей противодействия ее распространению на примере Курской губернии.

Изложение основного материала. Ученые выделяют три модели социального контроля за проституцией: запрет и юридическое преследование; правовое регулирование сексуальной коммерции; отмена правового регулирования, как в форме запрета, так и регламентации. По мнению большинства исследователей, наиболее эффективным методом борьбы с проституцией является уголовно-правовой контроль [16, с. 102]. В этой связи вызывает интерес опыт работы правоохранительных органов Российской империи в XIX – начале XX в. По предотвращению\проституция. Заметим, что в дореволюционной России проституция была легализована. Вместе с тем она признавалась общественно опасным деянием.

Согласно христианскому учению, проституция – известная форма разврата. В древние и средние века она была распространенным явлением в Западной Европе. В русском же обществе, развивавшемся самобытно и своеобразно, продажная проституция не имела места; ни один из русских летописцев не упоминает о проституции как об общественном зле. Вместе с тем, нельзя утверждать, что в Древней Руси не существовало внебрачных связей или, правильнее, что на Руси не было разврата. Известно, например, что у Владимира Святого до принятия

христианства было несколько жен и гарем наложниц. В средневековых источниках встречаются упоминание о занимавшихся проституцией “бродячих женщинах”. В 1649 г. Алексей Михайлович издал указ, в котором обязал городских объездчиков следить, чтобы “на улицах и в переулках “бродячих женщин” не было” [32].

Начало широкому распространению проституции и одновременно официальной борьбе с нею было положено во времена Петра I. Так, по его приказу врачи отказывали в бесплатном лечении солдат от “французских болезней” (в первую очередь сифилиса). Военный устав 1716 требовал пресекать наличия проституток при солдатских полках [33]. В то же время в стране появились публичные дома, количество которых пытались сокращать разными указами и постановлениями, начиная с 1718 г. В 1721 г. Петр I учреждает “прядительные дома” для “непотребного неистового женского пола” с обязательной трудовой повинностью. Кстати, 12 сентября 1728 г. был издан указ, обязывавший губернаторов и воевод препятствовать организации “кормчевых и непотребных домов” [3, с. 11].

Закон “О поимке и приводе в Главную Полицию непотребных жен и девок” был подписан Елизаветой Петровной 1 августа 1750 г. Вскоре появились указы, направленные не только на пресечение занятий проституцией, но и на перевоспитание падших женщин (их направляли работать на фабрики или передавали в “смирительные дома”). В 1771 г. Сенат издал указ “О безотворотном приеме на фабрики на работу непотребных девок, присылаемых из полицмейстерского управления” – до этого проституток, решивших начать новую жизнь, на работу никуда не брали. 8 апреля 1782 г. был издан “Устав городского благочиния”, в котором вводились обязательные врачебные осмотры и пребывание проституток в специально отведенных для этого районах [42, с. 324–358].

Павел I ввел специальную одежду для публичных женщин, которые под страхом тюремного заключения должны были носить специальное желтое платье “дабы отличаться от других дам”. С этого времени желтый цвет стал символом проституток. Появившееся позже у них медицинское свидетельство стали называть “желтым билетом”. В 1800 г. Павел I также приказал ссылать проституток из Москвы и Санкт-Петербурга в Иркутск. Это были последние карательные меры по борьбе с проституцией в царской России [32].

Николай I в 1840 вернулся к системе регламентации и врачебно-полицейскому надзору за проституцией. В 1843 г. он находился в ведении врачебно-полицейских комитетов. В полицейских учреждениях, где их не было, действовали “проституционные столы”. Их сотрудники составляли списки содержательниц домов терпимости и работавших

там девиц с указанием возраста, социального положения, прежнего места жительства. С 1868 г. в ведение врачебно-полицейских комитетов были отнесены вопросы установления надзора за проститутками и освобождения от него, открытие новых домов терпимости и др.

Кстати, разрешение на открытие борделей с 1844 г. выдавалось в полиции, которая также осуществляла надзор за своевременной явкой проституток на медицинские осмотры. Отлучаясь из дома, путаны должны были иметь при себе медицинский билет о состоянии здоровья. Место жительства они могли менять только с разрешения полиции. В случае изъявления проституткой желания сменить род деятельности, подавалось прошение полицмейстеру или уездному исправнику об исключении ее из числа публичных женщин [3, с. 16–18].

29 мая 1844 г. появились "Правила для содержательниц домов терпимости", которые легализовали и регулировали организованную форму проституции. Согласно этим правилам, проститутки обязаны были раз в неделю подвергаться освидетельствованию врача, паспорта у них отбирались и хранились в полицейском управлении и т.д. [14].

Законодательство дореволюционной России (ст. 526, 527 Уголовного уложения 1903 г.) предусматривало ответственность не только для тех лиц, которые насильно вовлекали женщин в занятие проституцией, но и тех, которые в виде промысла из корыстных побуждений привлекали их в данную деятельность, используя их зависимое или беспомощное положение. Кроме уголовного преследования за вовлечение в проституцию издавались специальные законодательные акты, противодействующие торгу женщинами. Были также приняты многочисленные нормативно-правовые акты, регулировавшие вопросы общественного здравия и направленные на снижение половых инфекций, усугубляющиеся ростом проституции [3, с. 23].

По данным М. Н. Зюбан, в 1889 г. Центральный статистический комитет МВД с помощью местных статистических органов впервые провел перепись легальных публичных домов и проституток Российской империи. Обследование выявило 1 216 домов терпимости и свиданий: первых – 1164 (95,7 %); вторых – 52 (4,3 %). Помимо официальных "домов терпимости" в России продолжали существовать тайные притоны, которым "Правилами для содержательниц тайных притонов для распутства" от 28 июля 1861 г. придали полулегальный статус [17].

Во второй половине XIX в. публичные дома открывались как в губернских, так и уездных городах. Так, в 1890 г. В Курской губернии насчитывалось 17 домов терпимости: в Курске – 6, Обояни – 4; Белгороде и Рыльске – по 2; Тиме, Старом Осколе и Путивле – по 1 [16]. В шести домах терпимости г. Курска, по подсчетам В. Степанова, "работало" 47 проституток. Кроме этого, в городе тайной проституцией занимались еще 15 женщин" [41, с. 76].

“Тайные проститутки” составляли особо опасную категорию и были “слишком вредны и небезопасны для народного здравия”, так как промышляли развратом в гостиницах, пивных заведениях и притонах. Нередко хозяева пивных для привлечения клиентов использовали в качестве приманки проституток, поощряя их деятельность. Постепенно обычные пивнушки превращались в заурядные бордели.

Интересны воспоминания известной русской певицы Н. Плевицкой о проститутках, которых она встречала на улицах Курска: “Рано утром мы проезжали через город в “Европейскую гостиницу”. По дороге я вспомнила, что моя сестра Дуня обзывала эту гостиницу “непристойным местом”. Как-то раз, когда я была еще в монастыре, шли мы с Дуней по главной улице, и встретили двух дам очень ярко и нарядно одетых. На мой вопрос, кто они, сестра с презрением ответила, что это арфянки из “Европейской гостиницы”, и даже плюнула” [31, с. 99]. “Европейская гостиница” была вполне привилегированным заведением, однако в ней частыми посетителями были проститутки. Об этом красноречиво свидетельствует заявление владельца кофейни и биллиардной Кривенко от 12 октября 1907 г.: “В номерах этих часто бывают проститутки и чины полиции 2-й части заходят туда, чтобы забирать их для медицинского освидетельствования в намеченные для этого дни” [9, л. 495–496].

В Курской губернии имелись также передвижные домах терпимости, работавшие в основном на ярмарках. Так, И. И. Бесядовский отмечал, что в 1863 г. на Коренской ярмарке в 30 верстах от г. Курска, собиравшей тысячи торговцев из центра страны и Южной России, на 1863 г. действовало 12 публичных домов с 49 проститутками; сверх того “было 14 одиночек, живших по ставкам, в землянках и под открытым небом”. Публичные дома, выезжающие на ярмарки, были представлены из разных мест – из Орла, Полтавы, Сум и Курска, а “некоторые из них странствуют по ярмаркам круглый год”. В слободе Коренной данные увеселительные заведения размещались за чертой ярмарки, так как “кутеж в них был порядочный, о чем можно судить по количеству вина, отпускавшегося туда из винных погребов”. Ярмарочные дома терпимости называли “кофейнями”, промысел обитателей этих мест был подведен под категорию увеселительных заведений, а их хозяевам необходимо было заплатить местный налог за “право промысла”, сумма которого в тот год составила 263 руб. [4, с. 142–143].

И все же наибольшее количество информации нам удалось собрать об официально действующих домах терпимости. В Курске до 1897 г. Они были расположены на ул. Сосновской. Позже, по приказу управляющего Курской казенной палатой г. Юрьева, временно исполняющего в то время должность губернатора, они были перемещены на

улицу Мещанскую. Жители этой и близлежащих улиц вели активную борьбу за закрытие "увеселительных заведений". В феврале 1880 г. В письме на имя губернатора они писали: "С перемещением домов терпимости с Сосновской улицы на Мещанскую, Лобановка и прилегающие местности, – этот чудный тихий и здравый уголок г. Курска, служащий местом отдыха трудящегося бедного народа – стал притоном и сборищем порочных и безнравственных личностей. Нашим жёнам и детям, да и всем нам, нельзя выйти из своих домов, не рискуя наткнуться на пьяных, идущих и едущих с криками, песнями и площадною руганью в эти дома… – Летом же звуки режущей ухо музыки, пьяные крики и бесстыдные слова обитателей и их гостей – посетителей домов терпимости, – беспокоят нас, особенно по вечерам и ночью, почему мы и наши дети лишены возможности проводить вечера в собственных садах и даже на дворе и чтобы не слышать всего этого, запираемся в душных комнатах" [9, л. 92]. Всего на Мещанской улице было 5 публичных домов, и в момент написания письма "одним из содержателей этих домов – евреем Райнером куплено по дорогой цене ещё угловое место, выходящее одной стороной на Кондыревкую улицу для постройки на нём, вероятно, ещё шестого такого дома" [9, л. 92; 30, л. 97].

7 ноября 1880 г. по этому вопросу был вынесен приговор Курской городской думы, в котором, в частности, отмечалось следующее: "…Принять во внимание тот нравственный вред, который они (дома терпимости – *прим. автора*) приносят вблизи расположенных Мариинской женской гимназии, а равно и материальный ущерб домовладельцам улиц, по которым они располагаются, … просить распоряжения господина начальника губернии о переносе существующих в городе Курске домов терпимости из центра города на окраины – к Херсонским и Московским воротам" [29, л. 5]. На заседании думы был рассмотрен вопрос о количестве публичных домов и их владельцах. В частности, удалось выяснить, что пять из них – помещались в собственных домах, девять – в наемных; вблизи Мариинской гимназии находился один дом терпимости, остальные – в отдалении. Принимая решение, депутаты учитывали следующие обстоятельства:

1) "не понесут ли ущерб владельцы домов терпимости", в случае их переноса на окраины;
2) об увеличении количества полицейских будок в местах расположения публичных домов, так как "оставить их без строгого полицейского надзора не было бы целесообразным".

В связи с этим городская дума ставила вопрос о расширении штата полицейских служащих с целью надзора в местах расположения домов терпимости. В итоге, было принято решение о переводе только тех домов терпимости, которые размещались по Чикинской и Кондыревской

улицах на 3-ю Мещанскую и Воротную улицы у Херсонских ворот и на Бородино поле за Московскими воротами [29, л. 5].

Иногда на имя полицмейстера и губернатора поступали прошения от рядовых граждан, в которых поднимались вопросы, касающиеся правил содержания домов терпимости. Так, в 1894 г. мещанин г. Курска А. А. Каминин обратился к губернатору Милютину с жалобой на то, что содержательница одного из публичных домов имеет музыканта из цыган, который играет на скрипке. При этом он подчеркнул, что согласно утвержденным МВД правилам для содержательниц домов терпимости установлено, что “для увеселения публики иметь только фортепьяно”, не допускать в дома терпимости несовершеннолетних и малолетних. К примеру, у содержательницы А. Е. Зайцевой играл 12-летний мальчик. Поэтому А. А. Каминин просил губернатора издать распоряжение, в котором говорилось бы о “неиспользовании в домах терпимости” музыкантов из цыган и несовершеннолетних [28, л. 4].

Полиция предпринимала комплекс мер по обнаружению притонов и “тайных” проституток и их задержанию, принуждению к прохождению медицинского осмотра. Так, в 1890 г. курскими полицейскими было обнаружено 14 тайных притонов или домов свиданий и удалось задержать 69 женщин по подозрению в тайной проституции: в Курске – 15 человек, Белгороде – 32, Короче – 6, Судже – 1, Рыльске – 15 [27, л. 1–12]. По подсчетам Н. И. Горловой, на территории Курской губернии имелось 285 женщин, промышляющих развратом. Однако такая цифра не отражала реального положения дел. Статистические данные освещают лишь ситуацию в области, поднадзорной проституции, без учета большого количества не контролируемых полицией проституток [35].

В начале XX в. число публичных домов уменьшилось. Согласно статистическим сведениям о проституции, в городах Российской империи на 1 января 1909 г., в Курской губернии их количество сократилось до четырех, где содержалось сорок женщин. В уездном Белгороде Курской губернии существовало три дома терпимости, в которых имелось тридцать проституток. В Старом Осколе продолжало работать одно такое заведение с десятью проститутками. В Рыльске, Дмитриеве, Щиграх, Путивле и т.д., как и в крупных селах, дома терпимости отсутствовали, а мужчин обслуживали проститутки-одиночки. Глухие уголки сельской местности вовсе обходились без профессионалок [17].

Одной из мер, предпринимаемых местной полицией в целях борьбы с проституцией, являлась борьба с распространением порнографии. В Государственном архиве Курской области нами обнаружен циркуляр Министра внутренних дел П. А. Столыпина, направленный в 1910 г.

на имя курского губернатора. В нем, в частности, отмечалось следующее: “До сведения моего дошло, что многие книжные магазины не только в столицах, но и в провинциальных городах выставляют напоказ в окнах и витринах под самыми разнообразными порнографическим названиями книги и брошюры, относящиеся к половому вопросу. Аптекарские магазины за весьма редкими исключениям, не стесняются выставлять на самом виду такого рода инструменты, приборы и лекарства, которые в частных домах принято держать обыкновенно под замком”. При этом П. А. Столыпин заметил, что выставка “на обозрение” публики подобных изданий и предметов, категорически запрещена законом, и не только оскорбляет чувство стыдливости, но вместе с тем развращающим образом действует на общественную нравственность, в особенности подрастающего поколения” [27, л. 3].

Копия циркуляра уже 24 августа была препровождена полицмейстеру и исправникам Курской губернии для точного и неуклонного исполнения. Нами проанализированы их многочисленные рапорты. Так, уездные исправники Грайворонского и Корочанского уездов уже в конце августа 1910 г. отмечали, что “порнографические книги и картинки не выставляются”. Исправник Дмитриевского уезда докладывал о том, что на вверенной ему территории установлено наблюдение за “недопущением выставлять напоказ книги и брошюры, относящиеся к половому вопросу”. Во Льговском уезде также было “сделано распоряжение о недопущении выставки”; Рыльский уездный исправник уведомлял, что “содержатели книжных и аптекарских магазинов дали ему подписки, которые хранятся при делах полицейского управления, о точном исполнении ими требований, изложенных в циркуляре”. По всем оставшимся уездам полицией было установлено наблюдение [27, л. 1–12].

Выводы. Таким образом, в конце XIX – начале XX вв. особое внимание провинциальной полиции было направлено на борьбу с проституцией и порнографией. Полицейское руководство признавало, что “уничтожить проституцию, или уменьшить ее задача трудная и даже невозможная. Однако изменить форму ее проявления и подчинить тому контролю, который установлен правительственными распоряжениями, составляет одну из главных задач полиции”. Следовательно, “борьба за чистоту нравственности” являлась одной из важнейших функций провинциальной полиции Российской империи. Конечно же, контроль за проституцией не решил все проблемы полностью и не избавлял от уличной проституции, но все же уменьшал количество преступлений, связанных с этим явлением.

Литература

1. Алихаджиева И. С. Общественное мнение о проституции и мерах по ее предупреждению : региональное исследование // Социс. – 2006. – № 5. – С. 82–86.
2. Алихаджиева И. Проблемы уголовно-правовой оценки преступлений против нравственности // Уголовное право. – 2008. – № 6. – С. 4–9.
3. Алихаджиева И. С. Проституция как социальный и правовой феномен / под ред. Н. А. Лопашенко. – М. : Юрлитинформ, 2009. – 231 с.
4. Бесядовский И. И. Коренная ярмарка в 1863 году // Труды Курского губернского статистического комитета. – Вып. II. – Курск : Тип. Губ. правл., 1866. – С. 120–145.
5. Блох И. История проституции. – СПб. : Аст-пресс; М. : РИД,1994. – 543 с.
6. Быкова А. Г. “Древнейшая профессия” в истории русских городов. – М. : Инфос, 2003. – 313 с.
7. В Европе почти каждая четвертая проститутка – украинка [Электронный ресурс]. – Режим доступа : censor.net.ua›…v_evrope_pochti_kajdaya… (дата обращения 8.11.2012).
8. Викторов Э. М. Революция в гендерных отношениях // Вопросы культурологии : научно-практ. и метод. журнал. – 2012. – № 3. – С. 78–83.
9. Викторов Э. М. Возможное гуманитарное представление о феномене проституции // Вопросы культурологии. – 2008. – № 12. – С. 24–27.
10. Воронин В. Ответственность за проституцию // Уголовное право. – 2006. – № 3. – С. 14–17.
11. Военный устав 1716 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : adjudant.ru› regulations/1716-01.htm (дата обращения 08.11.2012).
12. Голод С. Проституция и мораль // Наука и техника. – 1988. – № 9. – С. 27.
13. Денисова М. А. Повседневная жизнь населения советского провинциального города в 1920-е годы (На материалах города Курска): дис. … канд. ист. наук: 07.00.02. – Курск, 2010. – 193 с.
14. Дизер О. А. Правовые и организационные проблемы противодействия правонарушениям в области общественной нравственности // Административное право и процесс : научно-практ. и информ. издание. – М., 2012. – № 6. – С. 36–40.
15. Дмитраш М. Работу без интима не предлагать! : секретарши оказывают секс-услуги, домохозяйки подрабатывают на порносайтах, а студентки снимают квартиры вовсе не за деньги // Известия. – 2009 – № 23. – 11 февр. – С. 5.
16. Додонов В. Ответственность за преступления, связанные с проституцией, в современном уголовном праве // Уголовное право. – 2007. – № 1. – С. 101–105.
17. Зюбан М. Н. Российские дома терпимости : середина XIX столетия – 1917 год // Ученые записки: электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2011. – № 3 (19). – Т. 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : scientific-notes.ru›pdf/021-018.pdf (дата вхождения 6.11.2012).
18. Кантор А. М. Семья, аффект и молодое поколение // Семейная психология и семейная терапия. – 2008. – № 2. – С. 62–72.
19. Карпухин Н. Г. Проституция: закон и реальность / Н. Г. Карпухин, Ю. Г. Торбин // Социс. – 1992. – № 5. – С. 113–114.
20. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство: сочинения : пер. с итал.– М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков: Фолио, 1998. – 528 с.
21. Морарь Н. Панельная экономика // Новое время. – 2008. – № 44. – С. 29–31.

22. Наздрачева Л. Бесконтрольные наркотики // Русский репортер. – 2008. – № 45. – 27 нояб. – 4 декабря. – С. 26–29.
23. На страже порядка. Из истории органов внутренних дел Курского края. – Курск, 2002. – С. 58.
24. Обзор Курской губернии за 1890 г. – Курск, 1890. – С. 30.
25. Осокин Р. Б. Проституция как объект государственного контроля // Административное право и процесс. – 2011. – 6. – С. 37–38.
26. Осокин Р.Б. Проблемы противодействия преступлениям против общественной нравственности // Вестник Тамбовского Университета : научно-теоретический и прикладной журнал широкого профиля. – Тамбов, 2011. – Выпуск 1(93). – С. 343– 346. – Серия : Гуманитарные науки.
27. Переписка курского полицмейстера и уездных исправников по предписанию Департамента полиции об устранении с витрин книжных и аптекарских магазинов изданий и принадлежностей порнографического характера // Государственный архив Курской области (далее – ГАКО). – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 8128.
28. Переписка с губернской земской управой и курским полицмейстером по прошениям владельцев трактирных заведений и дома терпимости по вопросам их работы // ГАКО. – Ф.1. – Оп. 1. – Д. 5260.
29. Переписка с курским полицмейстером и городской управой по приговору городской думы о переносе домов терпимости из центра на окраину // ГАКО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 2467.
30. Переписка с учреждениями по служебным, хозяйственным и судебным вопросам и по прошению частных лиц, в том числе о закрытии публичных домов в г. Курске и продажи в ночное время спиртных напитков // ГАКО. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 10107.
31. Плевицкая Н. Дежкин Карагод. Мой путь с песней. – М. : б. и., 1993. – 223 с.
32. Проституция и публичные дома в царской России [Электронный ресурс]. – Режим доступа : 1sci.ru›a/280 (дата обращения 8.11.2012
33. Регламент или устав главного магистрата, 16 января 1721 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: law.edu.ru›norm/norm.asp?normID=1119760 (дата обращения 8.11.2012)
34. Салтык Г. А. В борьбе за сохранение “благочиния, добронравия и правопорядка”: из истории провинциальной полиции // История государства и права. – 2009. – № 18. – С. 20–22.
35. Салтык Г. А. Полиция Курской губернии : история становления и деятельности (1864–1917) / Г. А. Салтык, Н. И. Горлова, С. Н. Главинская та ін. – Курск, 2007. – С. 96–97.
36. Седаков П. Укор лёжа // Русский Newsweek. – 2008.– № 38. – С. 44–51.
37. Секс-индустрия [Электронный ресурс]. Режим доступа : ruskline.ru›monitoring… 2003/11/11/seks-industriya/копияещё (дата обращения 8.11.2012).
38. Селезнев М. А. Проституция как антисоциальное явление. – М. : ПРИОР, 2002. – 32 с.
39. Сирук Н. Украинские женщины становятся рабынями в секс-индустрии Запада [Электронный ресурс]. – Режим доступа : day.kiev.ua›111946 к (дата обращения (08.11.2012).
40. Спектор Е. И. Правовые основы легализации проституции в Российской Федерации // Законодательство и экономика. – 2004. – № 6. – С. 76–79.

41. Степанов В. Курские исторические миниатюры. – Книга вторая. – Курск, 2009. – 126 с.
42. Устав благочиния или Полицейской. – Часть первая. [Утвержден в Санкт–Петербурге апреля 8 дня 1782 года]. – [СПб. : Тип. Акад. наук, 1782]. – [3], 77 с.
43. Харабет К. В. "Девиантологическая" проблематика произведений А. С. Пушкина (постановка вопроса) // Российская юстиция. – 2009. – № 6. – С. 68–72.
44. Черненко Е. Раздевай и властвуй // Русский Newsweek. – 2008. – № 38. – С. 52–58.
45. Чуприй Л. Падение нравственности в российском обществе. Общественная мораль [Электронный ресурс]. – Режим доступа : apn.ru›Публикации›article 23740.htm копия (дата обращения 06.11.2012).
46. Шибанова Е. В. Выявление и расследование преступлений, связанных с проституцией. – М. : Юрлитинформ, 2007. – 172 с.

Получено 30.01.2013

Анотація

Салтик Галина. Антисоціальні явища початку XXI століття: історія і сучасність.

В статті поданий аналіз такого антисоціального явища як проституція, яке перетворилося на початку XXI століття в один з елементів звичного суспільного укладу міського життя. Автором підкреслюється, що проституція прямо пов'язана з криміналом і наркобізнесом, з поширенням порнографії, а також з її пропагандою в друкованих засобах масової інформації і на телебаченні. Зроблений висновок про те, що проституція – соціальне явище, яке вимагає серйозного державного контролю. На прикладі Курської губернії показана боротьба провінційної поліції "за чистоту моральності".

Ключові слова: *проституція, будинок терпимості, бордель, поліція, порнографія.*

Summary

Saltyk Galina. Antisocial phenomena at the beginning of the XXI cetntury: the history ofmodern times.

Prostituion as an antisocial phenomenon, which turned into the ordinary feature of city life at the beginning of the twenty first century is analyzed in this article. The author is paying attention to the fact that prostitution is closely connected with criminal and narcotics industry, dissemination of pornography and its promotion in mass media. There is a conclusion that prostitution is a social phenomenon which must be under a strict governmental control. The history of the dissemination of prostitution and its regislative regulation in tsarist Russia are described on the wide factual material. The accent is made on the analysis of working experience of law-endorsement authorities of Russian empire in preventing the prostitution, which was legalized and, at the same time, estblished as a socially dangerous act. The struggle of Kursk police for "the morality purity" is shown on the example of Kursk region.

Keywords: *prostitution, brothel, police, pornography.*

УДК 141.3:069

Валентина СНАГОЩЕНКО

ЕВОЛЮЦІЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ МОДЕЛЕЙ СУЧАСНОГО МУЗЕЮ

У статті в ретроспективному аспекті розглядається становлення та розвиток концептуальних моделей сучасного музею. Традиція збирання предметів культури й природи виникла в старогрецькій культурі в храмах і мусейонах. В епоху Відродження робляться перші спроби реалізації загальної концепції музею як соціального інституту та її презентації у вигляді постійної експозиції, спостерігаються перші прецеденти використання музейних зібрань у дослідницькій практиці та навчальному процесі. Впродовж трьох століть неодноразово змінювались концептуальні моделі музею. У статті розкриваються причини та сутність цих змін, виокремлюються основні тенденції розвитку сучасного музею.

Ключові слова: *музей, концептуальна модель музею, музейна педагогіка, музейна комунікація.*

Постановка проблеми. Розвиток науки, впровадження інформаційних технологій у всіх сферах функціонування суспільства активізує головне завдання музеїв – вивчати зберігати та використовувати пам’ятки матеріальної й духовної культури, залучати громадян до надбань світової історико-культурної спадщини, сприяти входженню України до світового товариства. Процес становлення концептуальних моделей сучасного музею, що володіє унікальною інформацією філософського, історичного, культурологічного, педагогічного, мистецтвознавчого змісту потребує дослідження проблеми в історичному розвитку.

Аналіз актуальних досліджень. За останні роки накопичено значний науковий потенціал у дослідженні музею як соціального інституту й системи трансляції історичних і культурних традицій (І. В. Пантелейчук, Т. Ю. Юреньова); механізм культурної спадкоємності (Ю. М. Лотман, М. С. Каган, В. Ю. Дукельський); культурно-освітня установа (А. І. Голишев, О. Ф. Петрова); рекреаційна інституція (Ю. У. Гуральник, Д. А. Равикович); науково-дослідний заклад (Д. І. Тверська). Істотні підходи до пізнання музею як феномену соціального й культурного життя містять праці І. В. Іксанової, І. І. Карлова, Н. Л. Нікішина, Д. Л. Равикович, З. Саранського та ін. У контексті модернізації та трансформації сучасного музею надзвичайно актуальною є тема удосконалення музейної педагогіки (О. В. Ванслова, Б. О. Столяров, М. Ю. Юхневич та ін.).

Мета статті – аналіз процесу становлення та розвитку концептуальних моделей сучасного музею.

Виклад основного матеріалу. Термін “музей” походить від грецького “museion” – місце муз, де давні греки вдавалися до споглядання,

© Валентина Снагощенко, 2013

пізнання навколишнього світу, філософських роздумів. Перші спроби створення музею з освітньою метою датовані IV–I тис. до н.е. в межах так званої Вавилоно-Ассирійської культури. У світських навчальних закладах (е-дубах) концентрувалася інформація з медицини, географії, хімії, історії, астрономії. Їх колекції слугували важливими джерелами інформації про походження народів, власної історії, навколишнього світу [13, с. 11]. Одними з перших створювали музеї стародавні єгиптяни. Саме тут склалися передумови, що дозволили жителям засновувати музейні установи, які збереглися до наших днів практично в незмінному вигляді. Зокрема, в IV ст. до н.е. в Афінах був заснований Лікей, який став своєрідною академією, де Арістотель проводив філософські бесіди зі студентами, залучаючи природничо-історичні колекції для пояснення реалій навколишнього світу. Наступне концептуальне продовження і розвиток функцій Лікею відображено в Мусейоні, який виник у Єгипті в III ст. до н.е. і славився великими зібраннями "натуральних", природних предметів. До історії науки він увійшов як центр становлення різних галузей знання, що поклали початок точним наукам. Тут працювали Птоломей, Страбон, Ератосфен та інші вчені [8, с. 22].

За часів правління Александра Македонського центром наукової діяльності був Александрійський Мусейон. Єдиним письмовим свідченням про його організацію є опис грецького географа Страбона (64/63 до н.е. – 23/24 н.е.). У своїй "Географії" він описує діяльність цього закладу – потужного міжнародного наукового й культурного центру, що справив величезний вплив на долю елліністичної культури та освіти. Саме в цей час набуває поширення слово "музей", що розглядається як наукове й сакральне об'єднання [13, с. 18]

В епоху Відродження робляться перші спроби реалізації загальної концепції музею як соціального інституту та її презентації у вигляді постійної експозиції. Кабінет з колекціями для наукових експериментів представляв, на думку натуралістів і філософів того часу, неодмінний атрибут дослідника. У ньому, зазначав Френсіс Бекон, справжній учений створював свою особисту модель універсуму, в якій неодмінно були представлені результати діянь людини та феномени природи [9, с. 538].

Природознавчі дисципліни, що активно розвивалися в епоху Відродження, сприяли кардинальній зміні методології пізнання. У II половині XVII–XVIII ст. розвивалися точні науки. Під їх впливом у пізнанні формується принципово нова модель світу. Успіхи точних наук сприяли поступовому утвердженню вчених у думці про всесилля розуму як чинника, що забезпечує прогрес. Концепція музею, а також основні напрямки його діяльності будувалися відповідно до цієї наукової парадигми [8, с. 51]. Виступаючи за використання наочності в навчанні,

великий педагог Я. Коменський (1658) термін “музей” використовував у дидактичному аспекті – відносно кабінету вченого, весь зміст якого зорієнтований на процес пізнання й професійного удосконалення [7, с. 15].

Саме в епоху Просвітництва виникла та набула подальшого розвитку надзвичайно актуальна сьогодні освітня й соціокультурна парадигма музею. Відомий музеолог К. Хадсон стверджував, що “музеї подібні християнству, несуть на собі відбиток суспільства, в якому вони існують” [11, с. 11].

Для II пол. XVIII – початку XIX ст. характерна освітньо-просвітня концептуальна модель музею.

На початку XIX ст. на теренах сучасної України виникають перші університетські музеї при Харківському (1804), Київському (1835), Львівському (1852), Новоросійському (1865) та інших університетах. Їх колекції слугували основою для наукових досліджень, предмети з музейних колекцій використовувались як наочність у навчальному процесі, що сприяло розвитку освіти, пробудженню інтересу до наук. Концепція університетського музею передбачала забезпечення курсів окремих навчальних дисциплін фактичним матеріалом. Як відомо, структура курсу і його зміст в освітній програмі відповідали парадигмі відповідної науки або наукової дисципліни. Саме тому їх видова різноманітність, внутрішня диференціація, етапи та закономірності виникнення і становлення, а також типологія безпосередньо була пов’язана з особливостями розвитку різних галузей пізнання.

З другої половини XIX ст. музейна діяльність характеризується пошуком нових моделей організації музеїв, розробкою експозиційних новацій, способів взаємодії відвідувачів з музейними об’єктами. Для цього періоду характерна навчальна, освітньо-виховна концепція музею. Формування філософських поглядів на мету і функції музею в цей час відбувалося під впливом Д. Рескіна (1819–1900), який вбачав у музеї місце, де життєві спостереження людини використовуються для розвитку й усвідомлення відчуття душевної краси, для професійної творчості [7, с. 17].

На рубежі XIX–XX ст. у формування дидактичних основ педагогіки музейної діяльності певний внесок зробили представники різних країн: Дж. Рескін, американський учений Д. Гудд, який визначив мету музею – знайомство з ідеями через музейні експонати. Частково ідеї Гудда були реалізовані музеєм Метрополітен, що створив велику систему музейно-педагогічних програм для різних категорій відвідувачів [7, с. 20–21]. Новаторські ідеї Гудда одержали подальший розвиток у дослідженні Б. Гілмана (1852–1923). Він виклав філософські основи діяльності художнього музею як центру культури, закріплюючи за музейною освітою найважливішу функцію – сприяти освоєнню культури

шляхом розвитку здатності особистості відчувати і сприймати навколишній світ. Концепції, які акцентують музейно-педагогічну спрямованість освітньої діяльності музею, поступово утверджуються і в Європі. Формування цієї ідеології пов'язане з ім'ям німецького педагога А. Ліхтварка (1852–1914), директора Гамбурзької картинної галереї. Виступаючи на конференції "Музей як освітня і виховна установа", педагог назвав музеї вищими науково-освітніми установами [3, с. 7]. Новаторство А. Ліхтварка полягало в обґрунтуванні педагогічної цінності музейних колекцій, створенні моделі побудови освітнього процесу "від речі" (безпосереднього спілкування з експонатами) до їх творчого осмислення, інтерпретації, формування особистого емоційно-ціннісного звернення. Концепція А. Ліхтварка в подальшому мала вплив на діяльність багатьох радянських вчених-музеєзнавців, зокрема А. Бакушинського, його метод "мовчазних екскурсій" і передбачала стимулювання творчої активності відвідувачів.

На початку XX ст. сформувався погляд на музей як на вищий тип освітнього інституту демократичного характеру. У цей час помітним явищем стали праці російського філософа М. Федорова (1828–1903). Поняття "музей" було одним із центральних у його філософській системі. Уперше у вітчизняній науці уявлення про музей було підняте до високого рівня найважливіших загальнолюдських цінностей, серед яких автор особливо підкреслював значущість історико-меморіальних об'єктів. Уперше стосовно музею філософом використовувався "системний підхід" (хоча і в межах дуже своєрідної "системи"); вперше, виходячи з цілісних уявлень про музей як сховище меморіальних цінностей і центр духовного життя, так послідовно і наполегливо розроблялися теоретичні положення музейної справи і давалися практичні рекомендації. У праці "Музей, его смысл и назначение" (1913) філософ називав музей "вищою установою єдності", одним із духовних витоків внутрішнього світу людини, інститутом соціальної пам'яті, способом втілення минулого в сьогоденні. Зберігаючи "пам'ять про батьків", їх речі і діяння, повертаючи до життя "останки віджилого", музеї виконують функцію освіти душі [10].

Хоча окремі ідейно-теоретичні аспекти концепції М. Федорова викликають певні дискусійні питання, слід зазначити, що у вітчизняній філософії – це не тільки перша спроба розгорненого методологічного і теоретичного обґрунтування суті і природи музейної діяльності такої глибини і масштабу, але і єдина. Вчений уперше розробив ідейно-теоретичне обґрунтування культурно-освітньої діяльності музею і ретельно, на безлічі прикладів і в багатьох варіантах, розкрив його виховний потенціал.

З кінця 1920-х рр. в створенні музейної мережі панує тенденція до політизації та ідеологізації, тобто домінує політико-просвітницька модель, а з 1950-х рр. – суспільно-політична модель.

У другій половині XX століття дослідження музею, в цілому, містило дві тенденції явну і приховану. Відповідно до першої відбувалося розширення проблемного поля аналізу музею, ріст напрямів його концептуалізації. Друга тенденція виявляла пошуки внутрішніх мотивів першої – спрямованість на розкриття власного буття музею, оскільки збереження невизначеності гальмує і сам процес концептуалізації: адже будь-яка наука будується, якщо виявлений її власний об'єкт, власні умови і межі її існування.

Проте друга тенденція в розвитку музеєзнавства залишається ще недостатньо усвідомленою, насамперед – в плані методології. В цьому, зокрема, виражається певне "відставання" сучасної філософії в осмисленні феномену музею як соціально-культурного явища, хоча, як зазначалося, ще в XIX столітті М. Федоров виявив саме філософський контекст цього феномену та розкрив глибину його існування.

Концептуалізація філософії музеєзнавства, що виступає як осмислення і побудови моделей і систем, які виражають сутність і особливості музею як соціально-культурного феномену, в Україні (СРСР) позначилася з 50–60-х рр. XX століття. До теперішнього часу склалося декілька основних напрямів, що характеризують феномен музею: як соціальний інститут, як організований простір комунікацій; з позицій феноменології – як особлива культурно-змістова реальність.

О. В. Беззубова відмічає, що на сучасному етапі найбільш поширеними концептуальними моделями (музею) є:

- музей як науково-дослідна і освітня установа (Й. Бенеш, І. Неуступний);
- музей як специфічне відношення людини до дійсності, здійснюване за допомогою об'єктів реального світу якістю "музейності" (З. Странський, А. Грегорова);
- музей як комунікативна система (Д. Камерон, О. Сапанжа) [1, с. 9].

Музей також розглядається як "культурна форма" (Т. П. Калугіна), як механізм культурної спадкоємності (М. С. Каган, З. Л. Бонамі, В. Ю. Дукельский), як рекреаційна установа (Д. А. Равикович, Д. Хадсон, Ю. Ромедер. Тобто, у наш час спостерігається як різноманітність підходів, їх розгалуженість, роз'єднаність так і відсутність загальної основи. Саме тому включеність теми музею в соціально-філософський аналіз затребуване самим станом науки про музей: філософія повинна – на рівні загального – виявити цю приховану основу і саму специфіку буття музею в суспільстві.

На сучасному етапі "емпіричним" можна вважати інституціональний підхід, відповідно до якого музей видається як інститут, пов'язаний зі зберіганням, збиранням і демонстрацією об'єктів для публіки. У зв'язку з цим виникає необхідність залучення більш високого рівня узагальнення, в якому б визначався сенс цих функцій музею. Само по собі збирання і зберігання речей ще не вказує на їх соціально-культурну спрямованість. Тут можуть проявлятися різні цілі, зокрема, накопичення багатства, підкреслення високого статусу їх власника; речі можуть виражати значення деяких сакральних символів. Отже, функціональна, технологічна сторона буття музею вимагає соціально-культурного, ціннісного обґрунтування. Без цього залишається незрозумілим, чим же музей як інститут відрізняється від інших соціальних інститутів по суті.

Інституціональний напрям у дослідженні музею оформився з початку 60-х рр. XX століття. Родоначальником цього напряму А. М. Разгоном були визначені основні функції музею: документування історичного процесу; охоронна; науково-дослідна; навчально-виховна [13].

У цьому напрямі досліджень домінував прикладний, емпіричний рівень, який ґрунтувався на аналізі виділених функцій. Тому цілком логічно, що предметом наступних досліджень ставали нові функції музею, формуючи на цій основі і нові напрями аналізу. Так, основою для розгляду музею як культурно-освітньої установи (Л. М. Шляхтіна І. І. Голишев) стало визнання основною функцією музею його культурно-освітню роботу. Відповідно до цього основна мета музейної діяльності визначалася як спрямованість на задоволення громадської потреби в освоєнні культурно-історичного середовища. Тому оптимальною для організації роботи музею і визнавалася структура, яка забезпечувала виконання ним саме цієї основної функції. Виділення цієї функції, звичайно, не виражало цілком специфіку музею: адже існують і інші інститути, установи, які також виконують цю функцію в суспільстві [12, с. 48].

У межах розуміння музею як інституту виділився напрям, який розглядав його як установу з освітньо-виховними цілями (І. Бестужев-Лада, М. Озерна). Відповідно, основу цього підходу склала пріоритетність освітньо-виховної функції музею. Проте, в сучасній вітчизняній літературі підкреслюється, що за межами даного підходу залишаються структурно-функціональні особливості, механізми функціонування, принципи розвитку і зв'язку з середовищем, обумовлені завданнями реалізації інших соціальних функцій музею, що не дозволяє розглядати цей аспект у якості концепції, що відображає музей як цілісне явище. Уявлення про музей як про соціальний інститут, що покликаний реалізовувати в суспільстві функції освіти і виховання, не лише не вичерпує

усього комплексу соціальних функцій і цілей діяльності музею, але також не може претендувати на виняткове втілення якісної специфіки музею як особливого об'єкту культурного простору, оскільки соціальна функція музею, що висувається в даному випадку в якості базової, реалізується й іншими закладами, зокрема закладами системи освіти [4, с. 14].

Такими ж односторонніми є спроби ряду авторів побудувати свою концепцію музею на основі виділення інших його функцій:

- як рекреаційної установи (Ю. У. Гуральник, 1989);
- як специфічного інструменту соціокультурного регулювання (Л. Хаттон, 1991; А. Гейлі, 1993).

У межах цього підходу завдання музею – регулювати громадські стосунки і "згладжувати наявні в суспільстві протиріччя". Такий напрям роботи музею відповідає, наприклад, практиці роботи музеїв Великобританії.

У руслі "розширення кола функцій музею" Д. А. Равикович побудувала свою модель музею як установи, спрямованої на організацію вільного часу людей, – способу реалізації відповідного замовлення суспільства [5, с. 12].

Таким чином, основним недоліком усього цього напряму є відсутність в ньому специфіки саме музею як інституту, тому що більшість з розглянутих тут його функцій виконуються й іншими громадськими установами. З іншого боку, це розширення тематики досліджень викликає і критику його обмеженості. Зокрема, М. Б. Гнєдовський виразив сумнів у доцільності досліджувати музей на основі тільки його функціональної діяльності. Він вважає правильнішою точку зору на музей як "форум, де знаходить вираження геній часу і дух народу", або порівняння музею з дзеркалом, в якому відображене суспільство [2, с. 35].

Як відмічає О. В. Беззубова, "інституальний напрям регулярно піддається критиці з боку представників предметного і комунікаційного напрямів. Теоретичні складнощі, що виникають при аналізі соціальних функцій музею, деякі дослідники намагаються подолати за допомогою уявлення про музейний предмет. У межах цього напряму в центрі уваги дослідників опиняється не музей, а причини що його породжують, і, насамперед, феномен музейного предмета, а також різні аспекти його функціонування. В цілому, так званий предметний підхід є спробою визначити специфіку музею через специфіку музейного предмета, який, як передбачається, має деякі особливі властивості" [1, с. 60].

У предметному підході на абстрактному рівні музейного предмета виникає спроба виявити деяку цілісність усього феномену музею в соціальній і культурно-історичній системі суспільства. Тут "музейний предмет" повинен розкрити той простір, або форму, в межах яких

він набуває статусу “музейності”. Цим напрямом займалися Й. Бенеш, В. Ю. Дукельський, Г. С. Кнабе, І. А. Нікишин, А. М. Разгон, К. Шрайнер.

На початку нового тисячоліття почала домінувати музейна педагогіка – наукова дисципліна, що знаходиться на перетині музеєзнавства, педагогіки і психології, предметом якої є педагогічні аспекти музейної комунікації [6, с. 488]. Зокрема такі її напрями: традиційна – об’єднує музеї, які вивчають музейні предмети в своїх колекціях; соціально-зорієнтована, що поєднує музеї, які готують виставки і досліджують соціальні потреби суспільства на регіональному рівні; інформаційна – об’єднує музеї, що зорієнтовані на можливостях мережі Інтернет та інших інформаційно-комп’ютерних технологій. Отже, у зв’язку з визначенням тенденцій розвитку зазначеної галузі були визначені й основні положення сучасної концепції музейної педагогіки:

- функції музеїв поширюються на всі аспекти людської діяльності, щоб знайти відповіді на питання в контексті сталого розвитку суспільства;
- педагогічна праця в музеї сприяє підвищенню освітнього потенціалу, тобто прищеплює здатність реально оцінювати труднощі, критично осмислювати характер розвитку і його тенденції, збуджує в кожній особистості почуття відповідальності за стан відносин між людиною і природою, між людиною і суспільством;
- концепція освіти змінюється у зв’язку зі зміною підходів до освіти: музейний педагог не просто подає знання, а залучає до процесу навчання; при відсутності інтересу до предмета зникає стимул до знань, неможливо дати якісні знання, структуровані в чітку систему;
- просвітницька робота допомагає повніше використовувати колекцію, оскільки вона взаємозалежна з освітою, тому що музей не обмежується поширенням знань, а формує оцінки, погляди, навички, уміння та ін.;
- існує необхідність використання міждисциплінарного підходу до створення тематичних експозицій, тому що людина пізнає життя поза рамками окремо взятих дисциплін [12, с. 127].

Сучасна музейна педагогіка розвивається в руслі проблем музейної комунікації. Головний акцент у цій теорії зроблено на візуальному і просторовому характері музейної комунікації, яка є процесом спілкування відвідувача з музейними експонатами, що являють собою “реальні речі”. В основі такого спілкування з одного боку – здатність відвідувача розуміти “мову речей”, з іншого – здатність музейних спеціалістів демонструвати особливі невербальні “просторові висловлювання”.

Учені виділяють п'ять моделей формування музейної комунікації:

- пізнавальна (К. Хадсон), за якою відвідувач спілкується з працівником музею;
- естетична (Д. Осборн): відвідувач спілкується з експонатом, який набуває самоцінного значення, мета якої полягає в естетичному сприйнятті музейного предмету;
- знакова (Ю. Ромедер): спілкується через експонат, який являє собою певний знак соціально-історичного змісту, відновлюючи при цьому зв'язок поколінь;
- діалогова (Р. Стронг, Е. Александер): відвідувачі музею спілкуються між собою, а музей виконує функцію центру культурного і суспільного життя;
- міждисциплінарна, за якої музей – місце співробітництва спеціалістів різного профілю – музеєзнавців, психологів, педагогів, що шукають вирішення комплексних проблем гуманітарного характеру.

Висновки. Таким чином музеєзнавча думка в якості однієї з основних проблем виділила, послідовно розглядала і змінювала межі того "континууму", в якому оформився та існує музей як "зустріч" різних періодів існування суспільства, його предметного, символічно-змістового, культурного середовища по відношенню до сьогодення. Представлені концептуальні моделі мали надзвичайно важливий вплив і зумовлювали діяльність музеїв на кожному етапі розвитку суспільства.

Література

1. Беззубова О. В. Некоторые аспекты теоретического осмысления музея как феномена культуры / О. В. Беззубова // Триумф музея? – СПб. : Санкт-Петерб. госуниверситет, 2005. – С. 8–15.
2. Гнедовский М. Б. Современные тенденции развития музейной коммуникации // Музееведение. – М., 1988. – С. 34–38.
3. Лихтварк А. Музеи как образовательные и воспитательные учреждения / А. Лихтварк // Образовательные и воспитательные задачи современного музея. – СПб., 1914. – С. 3.
4. Пшеничная С. В. Музей как социокультурный феномен. Информационно-комуникативная модель / С. В. Пшеничная. – СПб. : Образование, 1999. – 195 с.
5. Равикович Д. А. Социальные функции и типология музеев / Д. А. Равикович // Музееведение. Вопросы теории и методики : сб. науч. тр. / НИИ культуры. – М., 1987. – С.10–24.
6. Российская музейная энциклопедия / [сост. : Сундиева А. А. и др.]. – М. : Прогресс ; Рипол классик, 2005. – 848 с.
7. Столяров Б. А. Музейная педагогика. История, теория, практика : учеб. пособ. / Б. А. Столяров. – М. : Высш. шк., 2004. – 216 с.
8. Сотникова С. И. Музеология : пособ. для вузов / С. И. Сотникова. – М. : Дрофа, 2004. – 192 с.
9. Таранов П. С. 120 философов : Жизнь. Судьба. Учение. Мысли : универсальный аналитический справочник по истории философии : в 2 т. / П. С. Таранов. – Симферополь : Реноме, 2002. – Т. 1. – 704 с; ил.

10. Федоров Н. Ф. Музей, его смысл и назначение. Сочинения / Н. Ф. Федоров. – М., 1982. – 711 с.
11. Хадсон К. Влиятельные музеи / К. Хадсон : пер с англ. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. – 196 с.
12. Шляхтина Л. М. Основы музейного дела: теория и практика : учеб. пособ. / Л. М. Шляхтина. – М. : Высш. шк., 2005. – 183 с.
13. Юренева Т. Ю. Музееведение / Т. Ю. Юренева. – М. : Академический проект, 2003. – 560 с.

Отримано 30.01.2013

Summary

Snagoschenko Valentina. Evolution of conceptual models of modern museum.

Annotation. In the article, becoming and development of conceptual models of modern museum is examined in a retrospective aspect. Tradition of collection of the articles of culture and nature arose up in the ancient Greek culture in temples and museums. In renaissance age the maiden attempts of realization of general conception of museum are done as a social institute and her presentation as a permanent display, there are the first precedents of the use of museum collections in research practice and educational process. During three centuries the conceptual models of museum changed repeatedly. Reasons and essence of these changes open up in the article, basic progress of modern museum trends are distinguished.

Keywords: *museum, conceptual model of museum, museum pedagogics, museum communication.*

УДК 159.923.5

Тетяна ТАРАСОВА

ПСИХОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА ОСОБИСТОСТІ ЯК АКТУАЛЬНИЙ ВИКЛИК СЬОГОДЕННЯ

У статті стверджується, що в сучасних умовах процесу глобалізації істотно зростає значущість психології як науки і як сфери практичної діяльності. У зв'язку з цим виділяється феномен психологічної культури як інтегративної якості особистості. Розглядається сутність когнітівного, емотивного й конативного компонентів психологічної культури, а також життєвий та науковий (загальний і професійний) її рівні.

Ключові слова: *формування особистості, психологічна культура особистості, складові психологічної культури особистості, рівні психологічної культури, психологічна просвіта.*

Постановка проблеми. Наше складне, різноманітне життя постійно ставить перед людиною масу проблем як професійних, так і особистих, що, як правило, вигадливо переплітаються, і людина напружено шукає вихід зі складних та суперечливих життєвих ситуацій.

© Тетяна Тарасова, 2013

Зрозуміло, що у вирішенні проблем краще йти не методом спроб і помилок, а усвідомленим, науково обґрунтованим шляхом. Але цей шлях потребує від людини аналізу своєї поведінки та поведінки інших людей, передбачення наслідків своїх вчинків і відносин з іншими людьми, вмінь управляти своєю поведінкою, емоціями і спілкуванням і ще багатьох психологічних знань та вмінь. Інакше кажучи, сучасна людина повинна мати певний рівень психологічної культури. Проте до цих пір недостатньо досліджень, присвячених проблемам сутності та особливостей розвитку психологічної культури особистості а також змісту, формам та методиці її формування засобами психологічної просвіти.

Аналіз актуальних досліджень. Поняття "психологічна культура" є досить новим в психології, адже воно не увійшло ні в один з вітчизняних психологічних словників, виданих до кінця XX століття. У теж час в роботах В. В. Семикіна, С. Л. Братченко, Н. І. Ісаєвої Г. Є. Улунової закладаються основи розглядання проблеми сутності психологічної культури особистості. Провідні методисти в галузі викладання психології у вищій школі Б. Ц. Бадмаєв, І. В. Вачков, В. С. Герасимова, Н. М. Давидюк, О. В. Двіжона, В. М. Карандашев, Н. О. Лизь, В. Я. Ляудіс, Н. Ю. Стоюхіна детально і докладно розглядають проблему формування психологічної складової професіограми фахівця групи професій "людина-людина". А у загальноосвітній школі навчальний предмет "психологія" відсутній (за виключенням 10 класу гуманітарного профілю), у той час як багато педагогів і психологів (А. Д. Андрєєва, О. В. Двіжона, І. М. Нікольська, М. В. Попова, Є. А. Клімов та інші) активно наполягають на необхідності включення його в інваріантну частину навчального плану основної школи з метою формування мінімального базового рівня психологічної освіченості учнів. Одночасно з цим, М. Р. Битянова, І. В. Дубровіна, Т. В. Дуткевич, Р. В. Овчарова, В. Г. Панок, Т. М. Титаренко, Н. В. Чепелєва, Ю. О. Приходько, В. О. Фокін, І. О. Шмелева та інші дослідники, що працюють в галузі практичної психології, особливо підкреслюють актуальність такого напряму діяльності психологічних служб як психологічна просвіта. Відомий ряд конкретних методичних розробок в області психологічної просвіти учнів різного віку і дорослих, це, наприклад, роботи Л. В. Турищевої, О. В. Хухлаевої, Л. О. Каніщевої, Т. А. Аржакаевої, Н. П. Баранової, О. П. Главник, Є. О. Караваєвої, С. В. Ковальова, Н. П. Локалової, Т. Н. Образцової та інших. Однак, на сьогоднішній день всі ці і теоретичні дослідження і практичні методичні напрацювання являють собою досить строкату картину, що складається з розрізнених фрагментів. Аналіз робіт зазначених авторів, по-перше,

переконливо підтверджує актуальність дослідження сутності психологічної культури особистості і, по-друге, висуває проблему ґрунтовної розробки питань теорії та практики психологічної просвіти. У результаті повинна бути створена теоретично обґрунтована, цілісна, логічно структурована, багаторівнева система психологічної просвіти різних категорій людей, що спрямована на формування психологічної культури особистості.

Виходячи з цього, дана стаття, **метою** якої є аналіз феномену психологічної культури як складної інтегративної властивості особистості та визначення основних завдань психологічної просвіти по її формуванню, є одним із кроків на шляху розв'язання означених наукових проблем.

Виклад основного матеріалу. На сучасному етапі розвитку людства активно відбуваються процеси глобалізації як всесвітньої економічної, політичної, соціальної і культурної інтеграції та уніфікації. Зокрема, у соціальній сфері глобалізація полягає в створенні суспільства, заснованого на повазі прав і фундаментальних свобод людини, на принципі соціальної справедливості. Як і будь-яке складне явище, глобалізація має не тільки позитивні, а й негативні аспекти, що виявляються у так званих глобальних проблемах людства. З одного боку глобалізація в соціальній сфері стимулює величезні зрушення у свідомості людей, поширення демократичних принципів прав і свобод, піднесення ідей гуманізму та людяності. Але з іншого боку тут з'являються досить пекучі глобальні проблеми, що мають глибинну особистісну, психологічну природу. Це проблеми падіння загального рівня культури населення, поширення культу насильства й порнографії, незатребуваності високих зразків мистецтва, відсутність гармонії у відносинах між поколіннями, проблеми міжетнічного протистояння, релігійної нетерпимості, охорони здоров'я, організованої злочинності демографічні проблеми з їх численними складовими і багато інших.

У цьому зв'язку О. І. Юр'єв [11] виокремлює таке актуальне поняття як психологічний тиск глобалізованого соціального середовища на людину. Наслідками такого тиску автор вважає значні зміни психіки людини, на всіх її рівнях: потреб, мотивів, станів, самоідентифікації, методів взаємодії між людьми, системи значущих цінностей, життєвого сенсу, цілевстановлення і зрештою загальної цінності людської особистості. Б. В. Марков в контексті глобалізації розглядає таку важливу складову сучасного життя, як спілкування в Інтернет-просторі, і показує, що, крім економічних наслідків взаємодії в мережі, існує й серйозна небезпека психологічної маніпуляції людьми (нові політичні технології,

реклама медичних препаратів та послуг, різного роду довідники, які містять інформацію про приватне життя і т. п.) [5].

Подолання багатьох негативних наслідків глобалізації в соціальній сфері значною мірою пов'язане з озброєнням людей досить глибокими, різноплановими і, головне, дієвими психологічними знаннями, тобто залежить від формування в людей достатнього рівня психологічної культури.

Поняття "психологічна культура" є порівняно новим у психологічній науці, але таким, що активно входить до сучасної наукової літератури і привертає значну увагу дослідників та практичних психологів. Безперечно, по суті це поняття є психологічним, проте воно утворюється на перетинанні психології з різними науковими галузями: філософією, культурологією, соціологією, етикою. Близькими до поняття "психологічна культура" є поняття "психологічна грамотність", "психологічна компетентність", "психологічне здоров'я" [2; 6; 7]. Чітке розрізнення цих понять на сьогодні відсутнє, але ми вважаємо, що саме поняття "психологічна культура" є більш змістовним, тому що воно безпосередньо пов'язане з такою важливою категорією, як культура.

Існує величезна кількість визначення поняття "культура", які можна узагальнити у такій дефініції, що культура – це певний спосіб організації людської діяльності, представлений системою матеріальних і духовних цінностей і соціокультурних норм, а також сам процес самореалізації й розкриття творчого потенціалу особистості та суспільства в різних сферах життя. На підставі узагальнення різних теоретичних підходів до поняття "культура", можна виокремити певні функції культури стосовно особистості: історичної спадкоємності, семіотичну, гносеологічну, гуманістичну, виховну, нормативну, адаптаційну, комунікативну. Ці функції свідчать, що культура як соціально-історичне явище має потужний потенціал формування особистості людини. Унаслідок реалізації цього потенціалу виникає суб'єктивне відображення культурного надбання суспільства людиною, яке більшість дослідників пов'язує з поняттям "культура особистості". Узагалі, культуру особистості можна визначати як складну інтегративну характеристику особистості, яка є суб'єктивним відображенням культурних надбань суспільства. Психологічна культура є, з одного боку, одним із конкретних проявів культури особистості, а з іншого – запорукою високого рівня інших видів культури особистості [10]. Психологічна культура особистості є однією з необхідних умов адаптації людини до суспільної творчої діяльності та продуктивного саморозвитку. Відсутність психологічної культури призводить до виникнення стресів, хворобливих

станів, криз і навіть катастроф у життєдіяльності як окремих людей, так і суспільства в цілому. Особливого значення психологічна культура набуває в умовах посилення міжетнічної, міжнаціональної і міжнародної напруженості, зростанню ворожості, загрози тероризму, тощо.

У найбільш загальному вигляді можна стверджувати, що психологічна культура особистості є одним з результатів загального процесу соціалізації дитини, активного присвоєння (засвоєння) і відтворення нею соціально-історичного досвіду (О. М. Леонтьєв). Як відомо, соціалізація відбувається внаслідок дії найрізноманітніших факторів, серед яких можна умовно виділити дві групи – стихійні і цілеспрямовані. Тому психологічна культура може розглядатися як один із результатів соціалізації особистості, що виникає внаслідок дії як стихійних, так і цілеспрямовано організованих факторів. Відповідно до цього розрізняють і два види психологічної культури – життєву та наукову [9]. Ці види можна розглядати як рівні, які взаємозалежні, але не однозначно і не механічно. У чому полягає їх суть і прояви? Життєва психологічна культура є результатом стихійного, некерованого нагромадження життєвого досвіду. Зрозуміло, що цей досвід часто може бути недостатнім або взагалі негативним. Позитивний досвід у цьому разі, як правило, реалізується на рівні інтуїтивних рішень і вчинків. Відомо, що є багато людей, які не мають не тільки спеціальної психологічної підготовки, але навіть вищої освіти, однак відрізняються щиросердечною рівновагою та гармонійністю, умінням будувати відносини з іншими людьми. Наукова психологічна культура передбачає володіння людиною достатніми психологічними знаннями та вміннями ефективно застосовувати їх для розв’язання різноманітних ситуацій із психологічним змістом. Однак такі проблеми можуть виникати як поза професійною діяльністю, так і в межах професійних обов’язків. Відповідно до цього наукова психологічна культура, у свою чергу, може бути сформована у двох видах – загальна наукова психологічна культура і професійна наукова психологічна культура. Загальна наукова психологічна культура забезпечує швидке й оптимальне розв’язання людиною різноманітних ситуацій із психологічним змістом у сфері непрофесійної діяльності і спілкування: у родині, із друзями, сусідами, працівниками сфери обслуговування і т.п. Професійна наукова психологічна культура становить собою необхідний компонент професіограми фахівців, групи професій “людина-людина” (за Є. О. Клімовим): лікарі, учителі, юристи, працівники торгівлі і т.ін. Цей вид психологічної культури, на наш погляд, є вирішальною умовою якісної роботи представників відповідних професій. Проблемам формування психологічної культури

фахівця присвячені чисельні роботи з проблем викладання психології у вищій школі [1; 4].

В. В. Семикин, розглядаючи феномен психологічної культури, вважає за необхідне виділення таких її основних параметрів:

1) детермінант: досвіду соціальних взаємозв'язків, процесу соціалізації, виховання і самовиховання, просвіти і самопросвіти;
2) двох планів: соціального (об'єктивного) і особистісного (суб'єктивного);
3) трьох аспектів: суб'єктного, особистісного, індивідуального;
4) трьох вимірів: якісної своєрідності, пов'язаної з культурно-історичними особливостями, етнічною своєрідністю, ментальністю; обсягу (або широти) прояву в різних планах, аспектах, сферах, видах соціальної взаємодії (суб'єкт-суб'єктних, суб'єкт-об'єктних, самосуб'єктних); рівня розвитку, який характеризується ступенем відповідності культурним еталонам соціальної взаємодії людей, прийнятим у даній спільноті.
5) функцій: регулятивної, інтегративної, комунікативної, когнітивної, емотивної, конативної, креативної;
6) рівнів у генезисі: психологічної грамотності, психологічної компетентності, зрілої психологічної культури;
7) структури і компонентного складу психологічної культури як психологічного утворення.

Психологічна культура особистості поєднує в собі як загальне, наприклад загальнолюдські цінності і соціальні норми, як особливе – своєрідність етнічного менталітету і способів соціальної взаємодії, та як одиничне – індивідуально своєрідний стиль відносин, поведінки і діяльності. [8, с. 88].

Отже, на нашу думку, психологічну культуру особистості слід визначати як складну інтегративну властивість особистості, яка забезпечує своєчасне й оптимальне вирішення всіх повсякденних і професійних питань психологічного змісту, що базується на щирій спрямованості на людину і глибокій переконаності в цінності людської особистості й значущості всіх її проявів [9; 10].

Якщо досліджується будь-яке складне, інтегративне явище, обов'язково йдеться про його складові. Це слід зробити і стосовно психологічної культури. Очевидно, що в структурі психологічної культури наявні компоненти різних підструктур особистості. Наприклад, Н. І. Ісаєва залежно від змістовної наповненості розрізняє три компоненти психологічної культури: 1) аутопсихологічну культуру (Я); 2) предметно-психологічну (Інший) і 3) соціально-психологічну культуру (Ставлення) [3].

Виходячи з того, що найважливішим показником наявності психологічної культури є ствердження в діяльності цінності і значущості людської особистості, можна вважати, що структура психологічної культура аналогічна структурі переконання як мотиву поведінки. Відповідно до цього, в структурі психологічної культури слід розрізняти три компоненти: когнітивний, емотивний і конативний. Як і в більшості психологічних структур, виділення цих компонентів є досить умовним, оскільки психологічні феномени, що становлять сутність цих компонентів органічно взаємозалежні та взаємообумовлені. Розглянемо зміст цих компонентів.

1. Когнітивний компонент психологічної культури:
   - володіння науковими психологічними знаннями, що відповідають сучасному стану психологічної науки. Цей момент має особливе значення, тому що в наш час фіксується виняткова популярність і масове захоплення різноманітними "навколонауковими" течіями: окультними науками, езотерикою, парапсихологічними явищами, нетрадиційними релігійними віруваннями і т.д. Тут не йдеться про орієнтацію тільки на одну-єдину психологічну теорію, навпаки, сучасна людина має бути обізнана про існування різних напрямів і концепцій у психології. Однак необхідно забезпечити наявність у людини науково обґрунтованого фундаменту знань для розуміння природи психічних явищ (вважаємо за доцільне нагадати тут, що вітчизняна психологія виходить із матеріалістичного розуміння природи психіки);
   - уміння ефективно використовувати наявні психологічні знання. Якщо виходити з поняття "рівень засвоєння знань" за В. П. Беспалько, то це повинен бути третій або, бажано, четвертий рівень засвоєння психологічних знань. Нагадаємо, що третій рівень ("знання-уміння"), проявляється у використанні наявних знань для розв'язання відомих, стандартних завдань, а четвертий рівень ("знання-трансформації") передбачає здатність творчо використовувати наявні знання для розв'язання нових, нестандартних проблем;
   - уміння здобувати нову психологічну інформацію. Сюди, по-перше, належить психологічна спостережливість як уміння людини помічати й правильно інтерпретувати прояви особистості інших людей і самого себе. А, по-друге, ця самопросвіта у сфері психологічних знань, що передбачає читання різноманітної психологічної літератури і використання Інтернет-ресурсів.

2. Емотивний компонент психологічної культури:
   - глибокі й різноманітні вищі почуття, що виникають при сприйнятті й усвідомленні людської особистості. Такі, зокрема, почуття, які з'являються на "духовному рівні спілкування", коли особистість іншої людини переживається як неповторний цінний духовний світ, який породжує почуття, подібне до благоговіння. Стосовно власних особистісних якостей у цьому компоненті також наявна палітра різноманітних вищих почуттів, причому далеко не обов'язково позитивних;
   - щира повага до людської гідності, до проявів індивідуальності людини. Одночасно з цим критичність та вимогливість до людей, які проявляються в гідній формі, як показник поваги і щирої зацікавленості в удосконалюванні людської особистості. Самоповага та самокритичність;
   - глибокий і змістовний інтерес до людей і самого себе. Інтерес як мотив, пов'язаний з пізнавальною потребою, і, відповідно, із проявом різноманітних інтелектуальних почуттів, породжуваних проникненням у духовний світ інших людей і з пізнанням своїх власних особистісних якостей;
   - різноманітність і глибина емоційного компонента самопрезентації і самореалізації.
3. Конативний компонент психологічної культури:
   - активне ствердження в діяльності і спілкуванні цінності та гідності людської особистості. Недопущення порушень норм моралі і заподіяння збитку цілісності та благополуччю особистості людини;
   - уміння продуктивно розв'язувати ситуації із психологічним змістом, як у професійній діяльності, так і в особистісному спілкуванні;
   - володіння навичками психологічних дій з адекватного розумінню інших людей і самого себе;
   - потреба й уміння підвищувати рівень власної психологічної культури.

Ці елементи і визначають напрями формування психологічної культури особистості. Одним із вирішальних факторів формування такої культури є психологічна просвіта як один з напрямів діяльності у сфері практичної психології.

На наш погляд, психологічну просвіту необхідно розглядати як багатопланове, складне психолого-педагогічне явище, що функціонує на чотирьох взаємозалежних й взаємообумовлених рівнях: широкому соціальному, широкому та вузькому педагогічному і конкретно-професійному. На широкому соціальному рівні психологічна просвіта являє

собою оволодіння особистістю психологічним компонентом соціально-історичного досвіду в результаті дії як стихійних, так і організованих факторів. На широкому педагогічному рівні психологічна просвіта – це спеціально організоване формування психологічної культури особистості – як дітей, так і дорослих. На вузькому педагогічному рівні психологічна просвіта становить собою спеціально-організовану навчально-виховну роботу з формування психологічної культури підростаючого покоління. На конкретно-професійному рівні психологічна просвіта одним із напрямків діяльності практичних психологів, зокрема – працівників психологічної служби в системі освіти [2; 6; 7].

Таким чином, психологічна просвіта становить собою складну інтегративну систему широкого соціального та організованого психолого-педагогічного впливу на особистість, результатом якого стає формування її психологічної культури.

Висновки. Глобалізація в соціальній сфері стимулює величезні позитивні зрушення у свідомості людей та в той же час зумовлює досить пекучі глобальні проблеми, що мають глибинну особистісну, психологічну природу. Вирішення цих проблем значною мірою залежить від формування в людей достатнього рівня психологічної культури. Психологічна культура особистості являє собою складну інтегративну властивість особистості, яка забезпечує своєчасне й оптимальне вирішення всіх повсякденних і професійних питань психологічного змісту, що базується на щирій спрямованості на людину і глибокій переконаності в цінності людської особистості й значущості всіх її проявів. В структурі психологічної культури виокремлюють три компоненти: когнітивний, емотивний і конативний. Розрізняють і два види психологічної культури – життєву та наукову. Психологічна культура особистості є однією з необхідних умов адаптації людини до суспільної творчої діяльності та продуктивного саморозвитку. Шляхом формування психологічної культури особистості є психологічна просвіта, що становить собою складну інтегративну систему широкого соціального та організованого психолого-педагогічного впливу на особистість.

Існує нагальна необхідність подальших психологічних досліджень сутності та проявів психологічної культури особистості й пошуків ефективних педагогічних шляхів формування цієї важливої складової людської особистості.

Література

1. Давидюк Н. М. Методика викладання психології / Н. М. Давидюк. – Чернівці : Технодрук, 2006. – 236 с.
2. Дуткевич Т. В. Практична психологія. Вступ до спеціальності : навч. посіб. / Т. В. Дуткевич, О. В. Савицька. – К. : Центр учбової літератури, 2007. – 256 с.

3. Исаева Н. И. Развитие профессиональной культуры психолога образования [Электронный ресурс] : дис. ... д-ра психол. наук : 19.00.13 / Н. И. Исаева. – Белгород, 2002. – Режим доступа : http://www.lib.ua–ru.net/diss/cont/121990.html
4. Карандашев В. Н. Методика преподавания пихологии / В. Н. Карандашев. – СПб. : Лидер, 2007. – 250 с.
5. Марков Б. В. Человек и глобализация мира [Электронный ресус] / Б. В. Марков // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: сб. статей. – Вып. I / под ред. Б. В. Маркова, Ю. Н. Солонина, В. В. Парцвания. – СПб. : Петрополис, 2001. – С. 100–122. – Режим доступа : http://lib.rin.ru/doc/i/51739p1.html
6. Панок В.Г. Основи практичної психології : підручник / В. Г. Панок, Т. М. Титаренко, Н. В. Чепелєва та ін. – К. : Либідь, 2006. – 536 с.
7. Практическая психология образования / под ред. И. В. Дубровиной. – СПб. : Питер, 2006. – 592 с.
8. Семикин В. В. Психологическая культура в образовании человека [Электронный ресурс] / В. В. Семикин. – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2002. – 174 с. – Режим доступа : http://pokrov-forum.ru/science/prav_psycholog/simikin/index.php.
9. Тарасова Т. Б. Психологічна культура школярів та шляхи її формування [Електронний ресурс] / Т. Б. Тарасова // Освіта Сумщини – 2010. – № 4. – Режим доступу : http://soippo.edu.ua/osvita-sumsthyny-no4-2010-st-1
10. Улунова Г. Є. Психологічна культура майбутнього фахівця: сутність, реалії, перспективи / Г. Є. Улунова // Теорія та методика навчання суспільних дисциплін: науково-педагогічний журнал / заг. ред. О. В. Михайличенко. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2011. – Вип.1 – С. 59–63.
11. Юрьев А. И. Глобализация как новая форма политической власти, изменяющая человека и миропорядок / А. И. Юрьев [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.spbup.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=999 99999.

Отримано 30.01.2013

Summary

Tarasova Tetyana. Psychological personality culture as actual nowadays challenge.

The article argues that in the present conditions of globalization greatly increases the importance of psychology as a science and as a field of practice. In this regard, highlighted the psychological phenomenon of culture as an integrative personality. The essence cognitive, emotive and conative components of psychological culture and its ordinary and scientific (general and professional) levels. Argued that psychological culture can occur spontaneously as in the socialization process and purposefully formed in various forms of psychological education. Psychological education is seen as a complex integrative system of broad social and organized psycho-pedagogical influence on personality, the result of which is the formation of its psychological culture.

Keywords: *identity formation, psychological culture of personality, psychological components of cultural identity, the level of psychological culture, psychological education.*

УДК 159.9:35.08

Ганна УЛУНОВА

ФУНКЦІОНАЛЬНО-СТРУКТУРНИЙ АНАЛІЗ КУЛЬТУРИ ПРОФЕСІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ ДЕРЖАВНИХ СЛУЖБОВЦІВ

Стаття присвячена функціонально-структурному аналізу культури професійного спілкування державних службовців як інваріанту професійної психологічної культури. До функціональних аспектів культури професійного спілкування державних службовців належать: 1) перцептивно-аналітичний; 2) трансляційно-публічний; 3) управлінсько-координаційний; 4) особистісно-професійного саморозвитку. До структурних аспектів культури професійного спілкування державних службовців належать: 1) психологічна готовність державних службовців до професійного спілкування; 2) психологічна підготовленість державних службовців до професійного спілкування, що утворюється психологічною грамотністю та компетентністю; 3) акмеологічні інваріанти професіоналізму особистості державного службовця у професійному спілкуванні.

Ключові слова: *культура професійного спілкування державних службовців, функціональні аспекти культури професійного спілкування державних службовців, структурні аспекти культури професійного спілкування державних службовців.*

Постановка проблеми. Емпіричне дослідження проблеми культури професійного спілкування державних службовців вимагає побудови моделі даного соціально-психологічного явища, що, у свою чергу, зумовлює актуальність визначення аспектів культури професійного спілкування державних службовців. У сучасній науковій літературі виділено та описано різнопланові моделі, що можуть застосовуватися при вивченні соціально-психологічних явищ. Найбільш поширеним і експериментально виправданим є застосування функціонально-структурного підходу, що передбачає виділення функціональних та структурних аспектів системи.

Аналіз актуальних досліджень. Усі роботи, присвячені даній проблематиці, можна умовно поділити на три групи. До першої групи відносяться роботи С. В. Алієвої, Н. Г. Багдасарьян, Г. А. Балла, В. Г. Ігнатова, А. І. Кравченка, О. Г. Павицької, Н. С. Сидоренко, О. Ю. Скуднової, Б. С. Хохрякова та інших, предметом яких є професійна культура, взагалі, та професійна культура державних службовців, зокрема. У якості одного з інваріантів професійної культури державних службовців виокремлюється професійна психологічна культура.

До другої групи належать роботи, присвячені психологічній культурі фахівця, взагалі, та професійній психологічній культурі державних службовців, зокрема. Це дослідження Л. Д. Деміної, А. О. Деркача,

© Ганна Улунова, 2013

С. П. Іванової, Л. С. Колмогорової, В. М. Кузнецова, Г. І. Марасанова, Ф. Ш. Мухаметзянової, Л. О. Нестеренко, М. Є. Павлової, Н. Т. Селезневої, О. Є. Смирнової та інших. Серед різних інваріантів професійної психологічної культури державних службовців дослідниками виокремлюється культура професійного спілкування.

До третьої групи відносяться роботи Л. П. Абрамової, О. Ю. Акимової, Г. М. Бірюкової, О. А. Давидової, О. А. Запорожець, М. М. Калашникова, Л. В. Комарової, І. П. Лотової, Л. М. Михайлець, Є. В. Охотського, М. М. Панової, О. Л. Приходько та інших, якими досліджено певні сутнісні характеристики культури професійного спілкування, взагалі, та культури професійного спілкування державних службовців, зокрема.

В роботах вищезазначених авторів за різними підставами визначено певні аспекти професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування державних службовців. Така варіативність аспектів культури професійного спілкування державних службовців часто не розв'язує, а, навпаки, ускладнює вивчення проблеми. Отже, актуальною є потреба узгодження існуючих варіантів аспектів культури професійного спілкування державних службовців за рахунок застосування єдиних критеріїв для їх виділення. Розв'язанню означених наукових проблем присвячена дана стаття, **метою** якої є виділення аспектів культури професійного спілкування державних службовців на основі функціонально-структурного аналізу.

Виклад основного матеріалу. В межах функціонального підходу система розглядається виключно з позиції її зовнішнього аспекту – відносини системи як цілого з іншими об'єктами, які лежать поза нею. Виходячи з цього, функцією, або поведінкою, системи можна назвати все те, що можна дізнатися про систему, не торкаючись її внутрішнього змісту, абстрагуючись від нього [6].

Враховуючи, що культура професійного спілкування державних службовців є інваріантом професійної психологічної культури державних службовців, а остання, в свою чергу, – інваріантом професійної культури чиновників, визначення функцій та структурних компонентів культури професійного спілкування державних службовців повинно відбуватися з врахуванням функцій та структури як професійної культури, так і професійної психологічної культури державних службовців.

М. М. Кузьмінов у професійній культурі державного службовця виокремлює *гносеологічну* (забезпечення цілісності уявлень про професійну діяльність державного службовця, про реальні шляхи її пізнання та засвоєння), *адаптивну* (формування відданості цінностям і нормам існуючої культури серед впершеприйнятих державних службовців та

нейтралізація несумісних з професійною культурою державних службовців зразків поведінки, які сформувалися на попередньому місці роботи) та *нормативну* (підтримання рівноваги в системі діяльності державного службовця, зменшення впливу дестабілізуючих чинників у професійному середовищі) функції [5].

О. В. Селезневою виділені *когнітивний* (акмеологічна самосвідомість – комплекс уявлень про себе як суб'єкта саморозвитку, цілісний образ себе як індивіда, особистості, суб'єкта й індивідуальності, система відносин і установок до себе як до суб'єкта життєдіяльності), *мотиваційно-цільової* (інтегровані змістовні і динамічні процеси акмемотивації, а також цілеутворення і цілепокладання в напрямку саморозвитку), *емоційний* (загальне емоційне ставлення до себе і власне оціночне ставлення) і *операційний* (система психотехнологій, спрямованих на реалізацію цілей акме-орієнтованого саморозвитку: психотехнології самопізнання, самоаналізу, самоконтролю, самокорекції) функціональні компоненти акмеологічної культури державного службовця, які реалізуються через систему вмінь-компетенцій [8].

За Л. О. Нестеренко, основними функціональними компонентами психологічної культури державного службовця є *регулятивний* (визнання відповідальності за власні дії, свій вибір, контроль за подіями власного життя, локалізація внутрішнього контролю, підтримання хорошої фізичної та психічної форми, розвиток моральних якостей та цінностей); *когнітивний* (розвиток власного бачення способів вирішення проблем без копіювання чужого досвіду, пошук нових способів та форм поведінки, пізнання себе, власних індивідуально-психологічних особливостей, можливостей та якостей, усвідомлення ролі психологічної науки у професійній діяльності державного службовця); *інтегративний* (готовність до самоосвіти, самовдосконалення, увага до власного досвіду самореалізації, наявність самозавдань для розвитку позитивних психологічних якостей, що покращують якість життя загалом та управлінську діяльність зокрема, відсутність фрустрації стосовно життєвих перспектив), *комунікативний* (володіння базисними комунікативними навичками, виявлення гнучкості при вирішенні складних професійних завдань та в процесі комунікації, критичність щодо суперечливої інформації) [7].

За А. О. Деркачем, психологічна культура кадрів державної служби – це інтегративна характеристика вищого рівня розвитку особистості державного службовця, яка представлена особистісним конструктом "Я – професіонал" і містить п'ять функціональних компонентів: *діагностичний* (отримання інформації психологічного змісту щодо вирішення

професійних проблем і задач, що виникають в реальних ситуаціях професійної діяльності державного службовця); *цілепокладання* (формулювання або вибір цілей психологічного саморозвитку, спрямованого на оптимізацію реалізації психологічних аспектів професійної діяльності державних службовців); *моделюючий* (визначення процесу саморозвитку і професійного вдосконалення, починаючи від ціннісно-смислової орієнтованості, мотивації і закінчуючи його реалізацією у відповідних професійних позиціях); *інтерпретуючий* (аналіз досвіду цілеспрямованого психологічного саморозвитку); *регулюючий* (способи контролю над психічними станами, процесами, функціями, способи психічного регулювання поведінки, діяльності, пізнання, спілкування, методи корекції особистості, окремих психічних якостей, профілактики та усунення психічних розладів, методи збереження психічного здоров'я тощо). Способи зв'язку і закономірності розвитку функціональних компонентів проявляються в якісних змінах професійної самосвідомості, ціннісних відносин, здібностей творчої реалізації у відповідальних професійних позиціях [1].

О. А. Давидова виокремлює наступні функції культури професійного спілкування державних службовців: *інструментальну* (характеризує культуру професійного спілкування як соціальний механізм управління, що дозволяє отримати і передати інформацію, необхідну для здійснення комунікативного наміру); *експресивну* (допомагає зрозуміти емоції, переживання партнера); інтегративну (використовується як засіб об'єднання партнерів для спільного вирішення завдань); *трансляційну* (служить для передачі конкретних способів діяльності, оцінок, думок, суджень); *контролю* (регламентує поведінку та спілкування); *соціалізації* (розвиває навички культури професійного спілкування, ділового етикету); *комунікаційну* (забезпечує взаєморозуміння працівників та їх взаємодію на основі дотримання загальних принципів етики та моральної поведінки) [3].

На основі аналізу та узагальнення функцій професійної культури державних службовців, професійної психологічної культури державних службовців та культури професійного спілкування державних службовців ми виділили наступні функціональні аспекти культури професійного спілкування державних службовців: 1) *перцептивно-аналітичний*; 2) *трансляційно-публічний*; 3) *управлінсько-координаційний*; 4) *особистісно-професійного саморозвитку*.

Перцептивно-аналітичний компонент культури професійного спілкування державних службовців забезпечує розбудову концептуальної моделі професійної діяльності державного службовця, детерміновану

сприйняттям іншої людини як об'єкта професійно-психологічної діяльності та сприйняттям себе як суб'єкта професійно-психологічної діяльності та регулюючу на цій основі вибір поведінкових стратегій і професійних дій в процесі взаємодії. Трансляційно-публічний компонент культури професійного спілкування державних службовців забезпечує передачу професійного досвіду (інформації, соціальних цінностей, норм, переваг, потреб, мотивів тощо) як між співробітниками державної установи, так і між державними службовцями та громадянами. Управлінсько-координаційний компонент культури професійного спілкування державних службовців полягає у заповзятливості, організації і самоорганізації професійної діяльності, стимулюванні і розвитку самоврядування, відстоюванні правил внутрішнього розпорядку, мотивуванні співробітників до ефективної трудової діяльності тощо. Компонент особистісно-професійного саморозвитку культури професійного спілкування державних службовців передбачає безперервний процес розкриття державним службовцем свого особистісно-професійного потенціалу, що впливає на професійну діяльність в цілому.

Функції, яка б не була їхня природа, можна реалізувати лише в структурі. Функція реалізується структурою і пояснюється за допомогою структури [6]. Структури в науковому дослідженні з'являються там, де характер висунутих завдань вимагає розчленувати предмет дослідження на окремі частини або елементи, його складові. Системою О. Ланге [9] називає безліч пов'язаних діючих елементів, а сукупність зв'язків між цими елементами визначає як структуру. Отже, при аналізі структури, в першу чергу, важливо виявити взаємозв'язок між її елементами, способи впливу одного елемента на інший, характер відносин між елементами.

Так, С. В. Алієва у складі професійної культури державного і муніципального службовця виділяє наступні елементи: *когнітивний* блок (знання, необхідні для виконання професійної діяльності); *аксіологічний* блок (організаційні та управлінські відносини, в яких матеріалізуються знання, норми, зразки та цінності); *конативний* блок (стійкі риси особистості, норми поведінки, мотиви, а також готовність, схильність до діяльності у сфері державної і муніципальної служби) [2].

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 наступні 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) [5].

О. В. Селезневою доведено, що до структури акмеологічної культури державних службовців входять *ментальний* (акмеологічна ментальність і акмеологічний менталітет), *ціннісний* (вищі особистісні ідеали, цінності й ціннісні орієнтації, які виступають не як актуально переслідувана мета, а як підстава для саморозвитку і критерії оцінки його ефективності) і *креативний* (творчість як діяльність, яка зумовлює акме-орієнтованість життєздійснення, і креативність як особистісна властивість, що забезпечує ефективність творчості) компоненти [8].

За А. О. Деркачем, психологічна культура кадрів державної служби – це інтегративна характеристика вищого рівня розвитку особистості державного службовця, представлена особистісним конструктом "Я – професіонал", яка об'єднує п'ять структурних компонентів: *аксіологічний* (професійні цінності і норми, які є продуктом суспільної свідомості та культури), *соціальний* (установки та стереотипи культурної поведінки, розвинені вміння та навички соціальної взаємодії, соціальна активність, терплячість до людей, ввічливість, дипломатичність, сумлінність, внутрішня гідність тощо), *психологічний* (готовність і здатність до цілеспрямованої психічної роботі зі зміни особистісних рис і поведінкових характеристик, уміння особистості розвивати і використовувати власні психічні ресурси, створювати сприятливу для діяльності ситуацію шляхом зміни свого внутрішнього стану, здатність орієнтуватися в інтрапсихічному просторі), *когнітивний* (система наукових психологічних знань про людину і соціальну взаємодію людей, система адекватних уявлень про свій внутрішній психічний світі і особистісно-індивідуальні якості), *професійний* (система професійних умінь і навичок) [1].

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 [4]. О. А. Давидова розглядає структуру культури ділового спілкування державного службовця у єдності наступних компонентів: *мотиваційного* (спонукання до вивчення культури ділового спілкування, пов'язане із задоволенням потреб в отриманні знань та опануванні ефективних способів ділового спілкування), *когнітивного* (сукупність науково-теоретичних знань про ділове спілкування, про роль культури ділового

спілкування в професійній діяльності державного службовця), *комунікативного* (провідний, адже співвідноситься з усіма функціями культури ділового спілкування та відображає складну структуру взаємодії людей), *психологічного* (психологічні елементи процесу спілкування: потреби, мотиви, сприйняття, розуміння, взаємодія і психологічні якості суб'єктів спілкування: здібності, інтелект, емоції, почуття, темперамент тощо), *етичного* (пов'язаний з функцією контролю і функцією соціалізації і включає зовнішню форму поведінки, яка тільки тоді стає елементом і показником істинної культури, коли вона наповнюється моральним змістом, служить зовнішнім оформленням щирої поваги до іншої людини, до її особистої гідності, готовності допомогти, надати послугу, підтримати), *рефлексії* (уміння свідомо контролювати результати своєї діяльності і рівень власного розвитку, особисті досягнення; сформованість таких важливих для державного службовця якостей і властивостей, як креативність, ініціативність, націленість на співпрацю, впевненість у собі, схильність до самоаналізу, здатність до імпровізації, передбачення, ініціативному, критичному та інноваційному рефлексуванню; прогнозування результатів діяльності і стосунків; творча уява, а також професійно значущі знання і вміння) [3].

Аналіз вищерозглянутих структурних елементів професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування державних службовців доводить, що в переважній більшості класифікацій некоректно змішані функціональний та структурний підходи до визначення аспектів інваріантів культури.

На основі аналізу та узагальнення структурних компонентів професійної культури державних службовців, професійної психологічної культури державних службовців та культури професійного спілкування державних службовців нами виділено наступні структурні аспекти культури професійного спілкування державних службовців:

- *психологічну готовність державних службовців до професійного спілкування* (як сукупність мотивів, установок, цінностей державних службовців щодо професійного спілкування, інтегрованих у їх професійній самосвідомості);
- *психологічну підготовленість державних службовців до професійного спілкування*, що утворюється психологічною грамотністю ("ази" культури професійного спілкування, оволодіння психологічними знаннями, уміннями, навичками тощо) та компетентністю (ефективне застосування знань, умінь, навичок для рішення практичної діяльності);
- *акмеологічні інваріанти професіоналізму особистості державного службовця у професійному спілкуванні* (як комунікативні здібності, що стали особистісно-професійними якостями).

При цьому психологічна готовність державних службовців до професійного спілкування співвідноситься з мотиваційно-ціннісним аспектом культури професійного спілкування, що в тих чи інших варіантах виокремлюється практично усіма дослідниками в структурі професійної культури, професійної психологічної культури та культури професійного спілкування державних службовців, психологічна грамотність та компетентність – з когнітивним та інструментальним аспектами (відповідно), а акмеологічні інваріанти професіоналізму особистості у професійному спілкуванні – з креативним, рефлексивним і т.п. аспектами.

Функціональні компоненти культури професійного спілкування державних службовців знаходяться у нерозривній єдності з її структурними аспектами. Єдність функціональних і структурних аспектів можна розглядати як єдність зовнішнього і внутрішнього аспектів при розгляді культури професійного спілкування державних службовців.

Отже, функціональні аспекти культури професійного спілкування державних службовців (перцептивно-аналітичний, трансляційно-публічний, управлінсько-координаційний, особистісно-професійного саморозвитку) мають ідентичні структурні особливості: психологічну готовність державних службовців до професійного спілкування, психологічну підготовленість державних службовців до професійного спілкування, акмеологічні інваріанти професіоналізму особистості державного службовця у професійному спілкуванні. Наприклад, усі вищезазначені функціональні компоненти визначаються сформованістю такого структурного аспекту, як компетентність державних службовців у професійному спілкуванні.

Так, перцептивно-аналітичний компонент культури професійного спілкування державних службовців виявляється у сформованості соціально-перцептивних і рефлексивно-емпатичних умінь, що забезпечують швидку орієнтацію у ситуаціях професійної взаємодії, адекватне, неупереджене і точне сприйняття особистісних властивостей і дій партнерів по спілкуванню, розуміння мотивів та емоційних станів співрозмовників, їх індивідуальних, вікових, соціальних та рольових особливостей.

Трансляційно-публічний компонент культури професійного спілкування державних службовців конкретизується у наступних показниках: сформованості вербальних (мовленнєвих, риторичних, полемічних) і невербальних умінь, що забезпечують успішний обмін інформацією у професійному управлінському спілкуванні з урахуванням комунікативних цілей, завдань, ситуацій та характеру взаємодії управлінців.

Управлінсько-координаційний компонент культури професійного спілкування державних службовців виражається у сформованості гностичних, прогностичних, стратегічних, візуально-презентативних

та етикетних умінь, які забезпечують прогнозування, моделювання, реалізацію, аналіз та оцінку ефективності професійного спілкування.

Компонент особистісно-професійного саморозвитку як функціональний аспект культури професійного спілкування державних службовців виявляється в уміннях корегувати свої особистісні та професійні характеристики як суб'єкта професійного спілкування на основі зворотного зв'язку та продуктів рефлексії.

Усі структурні компоненти культури професійного спілкування державних службовців характеризуються певним рівнем розвитку.

Переважною більшістю дослідників традиційно виокремлюються три рівні розвитку професійної культури державних службовців та її інваріантів. Так, О. В. Селезневою виділено три рівня розвитку акмеологічної культури державних службовців: низький (репродуктивний і адаптивний), середній (локально-моделюючий) і високий (системно-моделюючий і інноваційно-творчий) [3]. При цьому дослідниця наголошує, що будь-який рівень розвитку акмеологічної культури при певних цілях і потенціалі особистості має перспективну властивість, оскільки здатний виступати в якості основи для наступних рівнів, завдяки чому не відкидається, а включається у подальший процес, вдосконалюється і розвивається.

М. М. Калашниковим виокремлено низький, середній та високий рівні культури професійного спілкування державних службовців як інтегративні показники розвитку її окремих аспектів [9]. О. А. Давидовою визначено три рівня сформованості культури професійного спілкування державних службовців: початковий (мотиваційно-когнітивний), середній (рефлексивно-психологічний), високий (комунікативно-етичний) [6]. Назви рівнів визначено дослідницею за пріоритетом послідовності розвитку компонентів культури професійного спілкування державних службовців.

Ми пропонуємо визначати загальний рівень культури професійного спілкування державних службовців за інтегральними показниками розвитку кожного структурного компоненту функціонального аспекту культури професійного спілкування державних службовців. Так, високі показники розвитку усіх трьох структурних компонентів певного функціонального аспекту культури професійного спілкування державних службовців забезпечують його високий рівень розвитку, високі показники розвиненості лише двох структурних компонентів певного функціонального аспекту культури професійного спілкування державних службовців дозволяють констатувати середній рівень його розвитку, а вираженість тільки одного структурного компоненту певного функціонального аспекту культури професійного спілкування державних службовців визначають його низький рівень.

Таким чином, у державних службовців, які мають низький рівень розвитку функціональних аспектів культури професійного спілкування, практично не сформовані її структурні компоненти. У державних службовців, які мають середній рівень розвитку функціональних аспектів культури професійного спілкування, не сформована цілісна система її структурних компонентів, хоча окремі структурні можуть бути сформовані на досить високому рівні. У державних службовців, які мають високий рівень розвитку функціональних аспектів культури професійного спілкування, в цілому сформована система її структурних компонентів.

Відповідно, загальні показники культури професійного спілкування державних службовців визначатимуться за показниками розвитку її функціональних аспектів.

Висновки. На основі аналізу та узагальнення функцій професійної культури державних службовців, професійної психологічної культури державних службовців та культури професійного спілкування державних службовців ми виділили наступні функціональні аспекти культури професійного спілкування державних службовців: 1) перцептивно-аналітичний; 2) трансляційно-публічний; 3) управлінсько-координаційний; 4) особистісно-професійного саморозвитку.

На основі аналізу та узагальнення структурних компонентів професійної культури державних службовців, професійної психологічної культури державних службовців та культури професійного спілкування державних службовців нами виділено наступні структурні аспекти культури професійного спілкування державних службовців: 1) психологічну готовність державних службовців до професійного спілкування (як сукупність мотивів, установок, цінностей державних службовців щодо професійного спілкування, інтегрованих у їх професійній самосвідомості); 2) психологічну підготовленість державних службовців до професійного спілкування, що утворюється психологічною грамотністю (“ази” культури професійного спілкування, оволодіння психологічними знаннями, уміннями, навичками тощо) та компетентністю (ефективне застосування знань, умінь, навичок для рішення практичної діяльності); 3) акмеологічні інваріанти професіоналізму особистості державного службовця у професійному спілкуванні (як комунікативні здібності, що стали особистісно-професійними якостями).

Функціональні компоненти культури професійного спілкування державних службовців знаходяться у нерозривній єдності з її структурними аспектами. Функціональні аспекти культури професійного спілкування державних службовців мають ідентичні структурні особливості.

Література

1. Акмеологический словарь / под общ. ред. А. А. Деркача. – М. : Изд-во РАГС, 2004. – 161 с.
2. Алиева С. В. Профессиональная культура государственных и муниципальных служащих : состояние и условия инновационной трансформации: на материалах Южного федерального округа : дис. ... д-ра соц. наук : 22.00.08 / Алиева Светлана Викторовна ; Юж. федер. ун-т. – Ростов-на-Дону, 2007. – 334 с.
3. Давыдова О. А. Формирование культуры делового общения у будущих государственных служащих : дис. … канд. пед. наук : 13.00.08 / Давыдова Ольга Анатольевна ; Волгоградский. гос. пед. ун-т. – Волгоград, 2003. – 20 с.
4. Калашников М. М. Формирование культуры делового общения государственных служащих в системе непрерывного образования : автореф. дис. ... канд. пед. наук : 13.00.08 / Калашников Михаил Михайлович; Брянский гос. ун-т им. И. Г. Петровского. – Орел, 2009. – 21 с.
5. Кузьминов Н. Н. Психолого-акмеологические условия и факторы эффективного развития профессиональной культуры госслужащих : дис. … канд. психол. наук: 19.00.13 / Кузьминов Николай Николаевич ; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – Москва, 1999. – 176 с.
6. Марков Ю. Г. Функциональный подход в современном научном познании / Ю. Г. Марков. – Новосибирск : Наука, 1982. – 256 с.
7. Нестеренко Л. О. Розвиток психологічної культури державних службовців України: автореф. дис. ... канд. наук з держ. упр.: 25.00.03 / Нестеренко Людмила Олексіївна; Національна академія держ. управління при Президентові України. – К., 2007. – 16 с.
8. Селезнева Е. В. Развитие акмеологической культуры государственных служащих: дис. д-ра психол. наук: 19.00.13 / Селезнева Елена Владимировна ; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. – Москва, 2005. – 670 с.
9. Lange O. Ekonomia polityczna. – 2 wyd. – T. 1–2. – Warsz., 1961 – 68 s.

Отримано 30.01.2013

Summary

Ulunova Anna. Functional-structural analysis of the civil servants' professional communication culture.

This article is about a functional-structural analysis of the civil servants' professional communication culture as the invariant of the professional psychological culture. The functional aspects of the civil servants' professional communication culture are the following: 1) perceptive-analytical; 2) broadcasting-public; 3) regulatory-coordinative; 4) personal and professional self-development. The structural aspects of the civil servants' professional communication culture are the following: 1) psychological readiness for the professional communication; 2) psychological preparedness of the civil servants for their professional communication, including their psychological literacy and competence; 3) acmeological invariants of the civil servants' personal professionalism in the professional communication.

Keywords: *civil servants' professional communication culture, functional aspects of the civil servants' professional communication culture, structural aspects of the civil servants' professional communication culture.*

УДК 7.01(043.3)

Александр ШИЛО

КОНЦЕПЦИИ РЕАЛЬНОСТИ, “ПАТТЕРНЫ ВИДЕНИЯ” И ПРОБЛЕМАТИКА ВИЗУАЛЬНОГО ИСКУССТВА КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

Статья есть комплексным исследованием культурологической проблематики трансформационных изменений отрасли искусства, обусловленных возникновением визуального искусства конца XX – начала XXI вв.

Ключевые слова: *визуальное искусство, концепции реальности, “паттерны видения”.*

Постановка проблемы. Визуальное искусство – явление, которое буквально складывается на наших глазах, получает широкое распространение в практике современной художественной культуры и в той или иной мере осмысливается современным искусствознанием [1; 2; 4; 7]. Оно ставит задачу грандиозного масштаба и чрезвычайной сложности: показать место нового художественного явления в сложившейся системе морфологии искусств и одновременно проследить, как в связи с появлением визуального искусства изменяется вся эта система. Тем самым проблематизация “визуального” осуществляется по всему исследовательскому полю: от концепта и теоретической модели до творческого приема; от предельных уровней обобщения и абстрагирования до масштабных генетических развертываний, включающих и современную художественную – и шире: культурную – ситуацию; от изучения процессов, происходящих в практике визуального искусства в целом, до анализа конкретных произведений и творчества отдельных мастеров.

Анализ актуальных исследований. За последние десять – пятнадцать лет сложилось и оформилось новое научное направление, изучающее визуалистику как социокультурное явление, соответствующее современному этапу развития художественной культуры [4; 8].

Причем современность выступает здесь не как обозначение некоего близкого исследователю по времени фрагмента художественного процесса, а как характеристика его качественного состояния. В мир искусства все чаще стали проникать явления, актуализация которых “здесь и сейчас” становится их основным смыслоформирующим и образотворческим принципом, который мало поддается традиционным формам фиксации, ориентированным “в вечность”, и искусствоведческого описания, анализа и интерпретации средствами традиционного искусствознания.

© Александр Шило, 2013

Вместе с тем, они подвергаются, за неимением других, таким визуальным формам фиксации, которые сообщают этим новым видам модернистского и постмодернистского искусства традиционные формы картины или киноленты, что, безусловно, не соответствует их сути, а часто прямо искажает ее. Это несоответствие форм их выражения и фиксации сделало актуальным рассмотрение и традиционных форм изобразительного искусства в качестве элементов более общего целого – визуального искусства.

Мир искусства обсуждается здесь как форма институализации искусства. Проблема видится в том, что, с одной стороны, искусство в разное время институализируется по-разному (в этом смысле, например, не тождественны трактовки искусства в эпохи античности, средних веков и Нового времени), с другой же, – не существуют те единые основания, по которым эта институализация происходит. Это обстоятельство неизбежно приводит сравнительно-историческое теоретизирование по поводу искусства к модернизациям: современные представления о морфологии искусства распространяются на эпохи, когда аналогичные проявления культуры в качестве искусства не рассматривались.

Этим же грешат и всевозможные истории искусства, построенные на основе подобных морфологических представлений. Например, известно, что то, что сегодня рассматривается ими как древнеегипетское изобразительное искусство, в свое время выступало в роли специфического ремесла, но не было искусством в современном смысле этого слова. Его произведения не предназначались для демонстрации в музеях, коллекционирования, эстетического созерцания и переживания и т.п., что характерно для произведений современного нам искусства, хотя предметные, вещественные результаты того и другого внешне очень схожи между собой. То же касается, скажем, изделий средневекового ремесла и современного дизайна. Внешнее их сходство провоцирует усматривать между ними некую связь исторической преемственности, тогда как в исторических реалиях разных эпох они были включены в принципиально различные системы производства и потребления. С другой стороны, в греческой античности, например, астрономия относилась к сфере искусств, тогда как в наше время ее принято относить к сфере науки. Это обстоятельство и делает необходимым моделировать какие-то особые концепты, выступающие в роли “общего знаменателя” для столь разнообразного материала. “Визуальность” выступает одним из них.

Сфера визуалистики, оформившись на рубеже XX–XXI вв., ищет свою историю и обнаруживает ее в переинтерпретации всего

предыдущего исторического опыта. Это типичный прием псевдогенеза, вытекающий из идеи совпадения исторического и логического. Но важно в процессе изложения не забывать об этой исследовательской условности. Иначе в исследованиях возникают разнообразные модернизации. Например, при подробной разработке процесса становления визуалистики без показа его механизма возникает иллюзия тотальности визуального искусства и визуальной культуры в историческом прошлом. Однако, это не так. Скорее, визуалистика, визуальные искусства и культура – это особые качества зримого мира, зрительных и зрелищных искусств, интеллектуальных способностей их создания и восприятия, возникающие на определенной стадии развития визуальной практики человечества: в условиях "большого синтеза" культуры, когда она стоит перед необходимостью складывания новой картины мира, что является сущностной характеристикой современной культурной ситуации.

Понимание визуальной культуры, опираясь на зрительное восприятие как на одну из фундаментальных родовых характеристик человека, формируется не просто как обобщение некоторого интеллектуального опыта, но и как качественно новый предмет изучения.

Цель. Разумеется, решение задач подобного масштаба не укладывается в рамки небольшой статьи, потому здесь я ограничусь исследованием связки "концепции реальности" – "паттерны видения" в ее соприкосновении с проблематикой современного визуального искусства, что и понимается как цель этой статьи.

Если последовательно разворачивать представления о визуальном, мы обнаружим, что именно процессы визуализации и связанные с ними процессы присвоения – интериоризации – "паттернов видения", и производят "субъекта визуальности". В этом случае он не тождествен воспринимающему человеку, а есть определенная функция в процессе визуализации. Иными словами, если понимать визуальность как интеллектуальную практику, а не просто как зрительную способность, данную человеку от природы, а я настаиваю именно на таком понимании, то тогда достаточно очевидным становится то обстоятельство, что и субъект визуальности, и "паттерны видения", и навыки восприятия и последующей визуализации представляют собой системное целое, отдельные элементы которого по-разному актуализируются в разных ситуациях этой практики, выстраивая различные диахронические цепочки. Такое представление открывает далеко идущие перспективы исследования проблем воспроизводства арт-практики, художественного – и шире: эстетического – воспитания, истории становления различных систем видения, причем, не только в европейски ориентированной культурной среде, и т.п.

Изложение основного материала. Им становится связка “концепция реальности – образ мира – тип знания”, в которой традиционно за среднее звено было ответственно искусство. В своем историческом развитии эта связка выглядит следующим образом: для античности это “Космос – скульптурная пластика – натурфилософия”; для средних веков: “Бог – иконопись – схоластика”; для Нового времени: “чувственно воспринимаемый мир – иллюзорность прямой перспективы – рационализм”. Складывающаяся на наших глазах эпоха высоких компьютерных технологий еще не оформила соответствующей триады, но уже определила пространство антропологических проблем, ею порождаемых.

Развитие культуры в XX в. отличается невероятной сложностью, что связано с особенностями исторического процесса и духовной жизни эпохи. Они отложили свой отпечаток на эмоциональный мир, психологию людей, восприятие ими окружающего, на их мышление и деятельность. Ставший контекстом их развертывания в последние десятилетия XX в. виртуальный мир формирует сегодня новую концепцию реальности и ставит проблему нового самоопределения современного человека. Здесь – “нерв” сегодняшней культурной ситуации. Но ее истоки уходят в начало века и связаны с тем узлом проблем и противоречий, которые определили как основные направления культурного развития Новейшего времени, так и становление современной сферы визуальности.

Уже в первой трети XX в. стало очевидным, что культурная парадигма Нового времени фактически исчерпала свои возможности. Человечество погрузилось в состояние глубокого духовного кризиса. Важнейшими его чертами стали дегуманизация и дерационализация культуры и критика идей сциентизма, технократизма и позитивизма, на которых зиждилось массовое сознание XIX в.

На традиционные для рубежа XIX–XX вв. Формы визуальности существенный отпечаток наложил гуманизм возрожденческого типа. Он означал признание и утверждение чувственно воспринимаемого мира в качестве реальности. В эпоху Возрождения возникает новое – реалистическое в современном понимании этого слова – мировоззрение, легшее в основу нововременного искусства и литературы, сложивших те навыки визуальности, с которыми связывается представление о “паттернах видения”, которые “учитывают смысловой, содержательный, функциональный, психосоматический и психофизиологический параметры видения” [1, с. 371].

Новизна этого мировоззрения в свое время определялась таким отношением к чувственно воспринимаемому миру, которое было прямо противоположно средневековому, когда основу миросозерцания

составляло стремление преодолеть чувственный опыт, заместить его умозрением. Оно было ориентировано на познание мира Абсолюта, который выступал реальностью для средневекового сознания. Это стало основанием для складывания средневековой визуалистики.

Искажения и деформации обыденного чувственного опыта в средневековых изображениях были неслучайны и играли содержательную роль. Своим смыслом они имели преображение изображаемого мира, связанное именно со стремлением оторваться от видимости. С их помощью достигалось преодоление визионерской очевидности, позволявшее переводить изображение из ряда констатаций бытового опыта в ряд метафизических размышлений о сути изображенного явления – осуществлять тем самым переход от навыка бытового смотрения к "умному зрению" напряженного интеллектуального опыта. Содержательность достигаемых деформаций устанавливала границу между миром житейских очевидностей и миром духовного созерцания, видения и ведения. Тем самым разделялись, разграничивались бытовое пространство, в котором находился зритель, и изображенное метафизическое пространство сакрального события.

Природа этого пространства иная, чем бытового пространства, хотя их нельзя противопоставлять как изображенное (в смысле: вымышленное) и реальное. Это было бы неверно, поскольку для средневекового сознания изображенное метафизическое пространство и есть пространство реальное. Изображенный на иконе мир и есть метафизически реальный мир – "как он есть на самом деле". Именно так его мыслили и иконописец, и его зритель [5].

Другое дело, что этот упорядоченный, организованный и осмысленный мир "как он есть на самом деле" нам в нашем созерцании дан визионерски. Поэтому изображения и объекты в иконе соотносятся непосредственно как соответствующие друг другу. В то же время для нашего зрения их надо соотносить с определенными опосредующими их культурными формами – "паттернами видения", – которые обеспечивают иллюзорность изображения, соответствующего повседневному визионерскому опыту.

В поствозрожденческой культуре такие формы складывались под воздействием изобразительного искусства возрожденческого типа. Оно воспринимается современным сознанием как "нормальная" художественная система, не дающая визуальных искажений, соответствующая повседневному чувственному опыту. Но в пластике иконы именно для преодоления этого последнего оказывается необходимой сложно устроенная визуальная система, явленная поверхностному взгляду в

“искажениях”. Эти искажения не столько “привязывают” изображение к окружающему – бытовому – миру, сколько преодолевают этот последний.

В этом плане соотносятся между собой не мир жизни и мир картины, а мир реальный “как он есть на самом деле”, мир картины и мир, “как мы его воспринимаем в обыденной жизни”. В идеале, к которому стремится средневековая визуалистика, мир реальный и мир картины должны совпасть, но для этого и необходимо с помощью “паттернов видения” преодолеть очевидности мира “как мы его воспринимаем в жизни”. Это – момент принципиальный, поскольку икона – это не фрагмент реальности, а вся реальность изображаемого мира в его конкретно явленной форме.

Разумеется, это трудно себе представить современному мышлению, оперирующему абстрактными пространственными представлениями. Однако жизненный уклад и, прежде всего, религиозный опыт давал средневековому сознанию опору для подобного умозрения. Именно отказ видеть в иконе изображенный фрагмент абстрактно бесконечного пространства парадоксально превращает ее пространственные построения в образ всего пространства, во всей его полноте и конкретности.

В связи с апологией чувственности в культуре Возрождения и последующего Нового времени на первый план выдвигается возможность воссоздания в изобразительном искусстве индивидуально воспринимаемого визуального образа мира. Он превращается в один из существенных аргументов в пользу новой концепции реальности. Это обстоятельство совершенно не случайно превращает изобразительное искусство в лидера ренессансной культуры и в основное средство формирования “паттернов видения” нового типа.

Культивируется специфически человеческая точка зрения на явления жизни. В том числе и в самом прямом смысле слова – как чувственная данность, позволяющая констатировать свою собственную, индивидуальную, т.е. отличную от всех других, отдельную позицию по отношению к окружающему чувственно – прежде всего, визуально – воспринимаемому миру. Вспомним здесь опыты Брунеллески [6].

Это обстоятельство дало толчок к разработке новых проблем визуальности, прежде всего т.н. “прямой перспективы” в изобразительном искусстве – конической математической проекции, дающей на картинной плоскости иллюзию, приближенную к визуальному восприятию объектов. В связи с опытами Брунеллески здесь нелишне отметить, что эту способность визуального восприятия потребовалось специально инструментально оформить и продемонстрировать жителям Флоренции. То есть речь идет не о некой “природной” способности, а

о специально формируемом культурном навыке. Зритель здесь оказывается в положении господина Журдена, с изумлением узнавшего, что он разговаривает прозой. Искусство Возрождения культивировало новую визуальность, и это была произведенная им революция в мышлении.

Но это не было открытием прямой перспективы. Это было, скорее, воспоминанием о некогда утраченном опыте. В связи с этим встает вопрос о сознательном формировании тех или иных "паттернов видения" и об условиях, в которых это становится возможным. Вопрос этот, разумеется, выходит за рамки этой статьи, но отметим здесь эту возможность, открывающую новые горизонты исследований.

Прямая перспектива, как известно, была изобретена ещё в IV в. до н.э. в греческой скенографии для создания театральных декораций. Она затем широко применялась в античном Риме, стала основой одного из помпейских стилей. В средние века в связи с изменением задач, которые решало искусство – изобразить не чувственно воспринимаемую, а умозрительно постигаемую реальность мира Абсолюта, – прямая перспектива утрачивает своё значение в искусстве и актуальность в повседневном опыте. Два обстоятельства – с одной стороны, характер понимания пространства в иконном изображении как плоскости и, с другой, способ организации и восприятия этой плоскости, зафиксированный в совмещении проекций изображения, – позволяют, как представляется, понять природу визуального в искусстве средневековья [5].

Прямая же перспектива сохраняется лишь в бытовой внехудожественной изобразительности – в маргиналиях средневековых рукописей, в бытовых зарисовках и т.п. Привлечение этого материал в контекст современного искусствознания даст богатые возможности для обсуждения темы визуалистики, развивавшейся вне рамок изобразительного искусства, но создававшей контекст его восприятия и составившей определенный интеллектуальный навык, характерный для своего времени.

Отдельный вопрос, какова роль изобразительных маргиналий в формировании "паттернов видения". Трудность здесь состоит в том, что массив подобного материала очень незначителен и случаен. Современный исследователь почти не располагает возможностью судить о том, какова была бытовая секулярная изобразительность Средневековья. В качестве гипотезы такого исследования можно предположить возможность использования изображений, создаваемых в это же время в неевропейских ареалах, в частности, на Дальнем Востоке. С точки зрения традиционной истории искусств такое сближение вряд ли может быть допустимо, однако если ставить вопрос о закономерностях формирования "паттернов видения", то в этой плоскости абстрагирования оно может быть продуктивным. Это еще один возможный горизонт исследования.

Эпоха Возрождения заново открыла прямую перспективу, и тем самым открыла качественно новый этап в развитии визуалистики, продолжавшийся вплоть до XX в. Это открытие оказалось тесно связано с осмысленной уже в XVII в. Необходимостью интеллектуально моделировать мир посредством идеальных объектов, фиксирующих присущие ему закономерности, что приводит к формированию концепции рационализма – базовой как для культуры XVII в., так и для культурной парадигмы Нового времени в целом.

Как известно, теоретики классицизма – И.-И. Винкельман, А. К. Катрмер-де-Кэнси – формулируют задачи нового понимания визуальности как подражание природе, исправленной по античным образцам. Неслучайно, что образцы поствозрожденческого искусства восходят к античной пластике и втягивают ее в контекст современной проблематики визуального. Миф интересует классицистов, разумеется, не в качестве целостного воплощения реальности, как он воспринимался в античности, но и не теми своими отдельными качествами телесности, образности, конкретности, чувственности, в которых увидели культурный образец собственного понимания реальности гуманисты и художники Возрождения. Искусство Древней Греции и Древнего Рима рассматривалось классицистами в качестве идеального объекта, модели для художественного творчества, способной формировать “паттерны видения” в контексте нового, рационалистического мировоззрения.

Фактически, нововременной рационализм утверждает в сознании и в общественно-исторической практике убежденность в том, что человеческий разум в состоянии схватить в модельных представлениях весь сущий мир. Другой стороной этого представления является убежденность в том, что сущий мир и есть то, что схвачено в идеальных моделях, в частности, тех, которые связаны со сферой визуального. Они фиксируют знания о мире, сообразно которым строится человеческая деятельность, в свою очередь, творящая мир человеческого общества и бытия, т.е. собственно человеческий мир как содержание нововременной визуальности.

Однако, к началу XX в. оказалось, что реальность значительно шире этих “паттернов видения”. Новую ситуацию хорошо иллюстрируют слова академика Л.Д. Ландау о том, что современная физика позволяет понять многое такое, что невозможно себе вообразить [3, с. 29]. Искусство XX в. с его новыми технологическими возможностями стало средством расширения чувственной, и в частности визуальной сферы человека. Вместе с тем, возрожденческий гуманизм обозначил те пределы чувственности, в частности, визуального опыта, которые искусство

Нового времени сделало созначными человеческому измерению в культуре.

Расширение границ понимания визуальности повлекло за собой их преодоление. Искусство модернизма, ставшее основной художественной инновацией XX в., все в большей степени претендует на самодостаточность, не рассчитанную на какую-либо адекватность его восприятия, человеческое измерение все в большей степени уходит из него. Одновременно и параллельно с ним оформляется ностальгическое ретроспективное искусство, не претендующее на чистоту стиля и современность, но сохраняющее традиционные – "непреодоленные" как "вневременные" – ценности. Их спор составляет основной культурологический сюжет не только в искусстве, но и в философии и, в конце концов, в духовной жизни XX в.

Здесь основная коллизия европейского мышления в области визуального – понять, является ли увиденное реальным или нет. Как мы видели, в разные культурные эпохи это понималось по-разному. Античный миф утверждал реальность фантастического мира мифа; в эпохи доминирования сакральных форм культуры видимое противопоставлялось умозрительному ("умному зрению") как возможности проникнуть в реальное; в эпоху Возрождение видимое и реальное отождествляются; в Новое время – опосредуются идеальными объектами наподобие античного образца. Сегодня, видимо, можно утверждать, что для эпохи виртуальности лидирующей формой визуальной культуры оказывается кино [1, с. 182]. Его особая роль состоит в том, что оно одновременно является искусством, производством и одним из проявлений массовой культуры. Потому оно оказывается полем развертывания базовых противоречий постмодернистских визуализаций. В частности, когда речь идет о кинематографе, который начал воссоздавать иконический поток сознания во внутренней речи, видимо, о вербальной составляющей в контексте визуальности следует говорить не как об изобразительных средствах, а как о началах рефлексии. Перевод с языка одних знаковых средств на язык других ведет к достижению не однозначной обратимости текстов, а их приблизительного подобия, что служит началом многообразных творческих интерпретаций темы, усиливая суггестивные возможности киноискусства. Вообще, дихотомия "вид/слово" здесь, видимо, свидетельствует об уровне осмысленности визуального опыта.

Как и все искусство XX в., оно индивидуализируется, демонстрируемый им визуальный опыт становится все более уникальным. Его границы расширяются, а всеобщность утрачивается, что осознаётся в

истории искусства как субъективизм, противостоящий возрожденческому гуманизму. Здесь намечается альтернатива зауми модернизма-постмодернизма и “простоты и непосредственности” традиционного искусства, которая в этом контексте обретает неожиданную – и очень мощную – концептуальность. В свою очередь, постмодернистские опыты с киноизображением затем переносятся в изобразительное искусство [1, с. 250]. Там возникают новые вариации пластического мышления и изобразительного языка, складывающие новые “паттерны видения” сегодняшнего визуального опыта.

Характерная для постмодернистской идеологии критика идеи прогресса в первую очередь распространяется на технократическое мышление и технократию как таковую. В качестве альтернативы ею актуализируется экологическая проблематика в самом широком смысле, от природоохраны до культуротворчества.

Умножение и распространение ситуаций остранения в сфере визуального [8, с. 116–140] создают условия, в которых странность и сложность приобретают черты тотальности и становятся фоном, их восприятие автоматизируется. Остранением в отношении них (“остранением остранения”) становится стремление к простоте и совершенству как сверхзадача современного искусства, противостоящего напору масскультуры и поглощенной ею визуалистики. Но эта “неслыханная простота” приобретает иное качество в связи с ассимиляцией того креативного опыта, который накопила масскультура. Сегодня экологическая проблематика в визуальном искусстве видится именно таким образом.

Экологическое мировоззрение становится всеобъемлющим. В его контексте остается открытой проблема художественного качества арт-проектов в сфере визуалистики [1, с. 321–322]. Она связана с тем, что со времен классицизма актуальной в художественной практике, как индивидуальной и коллективной, так и в социуме в целом, остается понятие совершенства как цели и оправдания творчества. Именно идея совершенства связана с идеей идеальных объектов, через которые современный человек способен мыслить мир и себя в нем. Роль таких идеальных объектов начинают играть, в том числе, и “паттерны видения”.

“Метафорическая плотность”, ускорение творческих процессов, характерные для рубежа XX–XXI вв. [1, с. 377], создают ситуацию качественного скачка в сфере морфологии искусства. В его условиях особенно актуализируется тема трансгрессии – “выхода за грань” [1, с. 361] – традиционная тема как тематического, так и формального развития искусства и культуры. В современную эпоху исчезает граница между масс-медиа и искусством, происходит замена произведения продуктом. Это и есть трансгрессии современного визуального.

С ними связана и идея постоянного становления сферы визуального как следствие ее двойственной природы – с одной стороны, как состояния культурного целого, с другой – как индивидуального интеллектуального навыка. Первое играет роль констант и закономерностей, второе – накапливания прецедентов как креативного, так и перцептивного порядка, которые, втягиваясь в пространство закономерного, постепенно изменяют его.

Выводы. Обнаружение новой, соответствующей условиям современной ситуации, человекомерности искусства, в конечном счёте, упирается в необходимость построения новой мировоззренческой парадигмы, с которой связаны современные представления о культуре. С возможностями ее развертывания связано и принципиальное определение границ новой визуальности. Она, с одной стороны, оказывается небезразличной по отношению к той концепции реальности, образ которой воспроизводит, с другой же, создает ту “оптику”, с помощью которой эта реальность воспринимается интеллектуальным опытом.

Таким образом, в основе современного визуального искусства лежит не просто физиологическая способность зрения, а сложная и исторически обусловленная художественная практика, в рамках которой формируются специфические навыки пластического мышления, реализуемые как в процессе создания, так и восприятия произведений визуалистики.

Литература

1. Алфьорова З. І. Візуальне мистецтво кінця ХХ – початку ХХІ ст. : дис. … д-ра мистецтвознавства. – Харків : Харківська державна академія культури, 2008. – 500 с.
2. Алфьорова З. І. Межі видимого. Становлення візуального мистецтва. – Х. : ХДАК, 2008. – 268 с.
3. Горобец Б. С. Круг Ландау. – М. ; СПб. : Летний сад, 2006. – 656 с.
4. Сидоренко В. Д. Візуальне мистецтво від авангардних зрушень до новітніх спрямувань : Розвиток візуального мистецтва України ХХ–ХХІ століть / ІПСМ АМУ. – К. : ВХ[студіо], 2008. – 188 с.
5. Шило А. В. Канон и пластическое мышление в искусстве средних веков. – Харьков : Новое слово, 2006. – 286 с.
6. Шило А. В. Чем же удивлял Брунеллески, или Введение в картину классической эпохи // С. Рахманинов : на переломе столетий. – Вып. 4. – Харьков : СПДФО Носань В. А., 2007. – С. 289–297.
7. Шило А. В. Основы визуалистики как теоретического предмета // С. Рахманінов на зламі століть. – Вип. 6 : Творчість як рушійна сила культури. – Харків : ФОП Носань В. А., 2009. – С. 36–45.
8. Шило А. В. Знаковая морфология – пластическое мышление – художественная деятельность. – Белгород : Изд-во БГТУ, 2012. – 252 с.

Получено 30.01.2013

Анотація

Шило Олександр. Концепції реальності, "паттерни бачення" і проблематика візуального мистецтва кінця XX – початку XXI ст.

Стаття є комплексним дослідженням культурологічної проблематики трансформаційних змін галузі мистецтва, зумовлених виникненням візуального мистецтва кінця XX – початку XXI ст..

Ключові слова: *візуальне мистецтво, концепції реальності, "паттерни бачення".*

Summary

Shilo Alexander. Conceptions of reality, "patterns of vision" and problematic of the visual art of XX – the beginning XXI centuries.

The article represents the complex research of cultural problematic of transformation changes of modern art, which stipulated for the visual art of XX – the beginning XXI centuries.

Keywords: *visual art, conceptions of reality, "patterns of vision".*

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 27(049.32)

Утвердження християнства (I–II ст. до н.е.) : античні писемні джерела : навчальний посібник для самостійної роботи з поглибленого вивчення дисциплін "Релігієзнавство", "Філософія", "Культурологія" / [уклад. І. П. Мозговий]. – Суми : ДВНЗ "УАБС НБУ", 2011. – 372 с.

Коло питань, пов'язаних із витоками християнства, зародженням і формуванням його віровчення, існуванням християнства на ранньому, дособорному етапі, проблема особи його засновника завжди хвилювали не лише християнознавців, не лише тих науковців, хто в той чи інший спосіб дотичний до них у своїх дослідженнях, а й суспільство загалом. Однак, при всьому цьому, в Україні, і саме в академічному ключі, ці проблеми є не дуже розробленими, так що тих дослідників, які ними займаються нині, можна, як кажуть, "перерахувати на пальцях" (і професор І. Мозговий якраз входить до числа цих небагатьох українських дослідників).

Дослідження витоків християнської релігії у всі часи було однією з найскладніших проблем. Це обумовлюється, з одного боку, насамперед майже повною відсутністю конкретних історичних свідчень про раннє християнство і про його фундатора, а з іншого боку тим, що подібні розвідки безпосереднім чином пов'язані зі студіюваннями, по-перше, різного роду іудейських і християнських текстів (при чому, як канонічних, так і апокрифічних), а по-друге, священних текстів ряду східних культів, які, в той чи інших спосіб, вплинули на процес його зародження і становлення.

За браком систематизації, а то й взагалі оприлюдненості існуючих історичних першоджерел з історії первісного й раннього християнства, наявну прогалину в українському християнознавстві й понині традиційно продовжують заповнювати інформацією з колишніх радянських і сучасних російських наукових видань, висновками російських християнознавців. То ж проблема витоків християнства, зародження, формування й утвердження його віровчення, дослідження раннього етапу його існування й по сьогодні залишаються такими, що не можуть вважатися вивченими остаточно.

Важливість, актуальність, своєчасність появи друком навчального посібника професора І. Мозгового полягає передусім у тому, що його автор зібрав воєдино всі відомі на сьогоднішній день витяги з творів античних авторів І–ІІ ст. н.е., які стосуються первісного й раннього християнства, історичності відомих євангельських персонажів, зокрема Ісуса Христа, Івана Хрестителя, Понтія Пілата, розклав ці джерела за хронологією, супроводив їх важливим для читача коментарями.

Щось подібне свого часу про раннє християнство був підготував радянський дослідник А. Ранович (див. його праці "Первоисточники по истории раннего христианства", "Античные критики христианства"), а також про Ісуса Христа сучасний російський історик Б. Деревенський (див.: "Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории"). Однак якщо Б. Деревенський свідомо обмежив себе оприлюдненням виключно джерел з проблем христології, а А. Ранович, бодай що подає витяги з античних текстів про Ісуса з Назарету, про первісне й раннє християнство, однак всі ці зібрані матеріали спрямовані були на спростування історичності Ісуса Христа, інших новозавітних персонажів, заперечення самого християнства. І все ж, попри весь цей атеїстичний антихристиянський антураж праць А. Рановича, більшість вітчизняних релігієзнавців, навіть донедавна, задовольняли свій інтерес із проблем раннього християнства джерелами, які видрукував А. Ранович, відкриваючи в них для себе, як то не парадоксально, аргументи як на користь історичності засновника релігії Євангелій, так і для спростування марксистської "міфологічної теорії" походження християнства. Зазначимо тут принагідно, що незважаючи на явне наперед задане марксистське оформлення цих джерел, А. Рановичу так і не вдалося довести "міфологічність" походження постаті Ісуса Христа, бо ж всі христологічні тексти, які він зібрав, дружно говорили про інше – що Ісус із Назарету був реальною людиною, історичною постаттю, яка заснувала християнство. А все тому, що античні критики християнства акцентували увагу не на спростуванні реального існування Ісуса із Назарету, як це пророблялося марксистською наукою (факт історичності Ісуса Христа ні в кого з античних антихристиян не викликав сумнівів), а саме на опротестуванні його "божественного походження", на запереченні його як "Сина Божого" – і все! Саме ці моменти робили працю А. Рановича, нехтуючи її нарочитим класовим, політичним більшовицьким контекстом, щось на зразок універсальної хрестоматії з проблем раннього християнства, христології та біблієзнавства, прочитуючи для себе між рядків на її сторінках історичну правду про раннє християнство.

З появою у світ праці І. Мозгового хрестоматійна ера Рановича "канула в Лету". Ми отримали не просто справді ґрунтовну джерелознавчу працю з раннього християнства, а й водночас роботу, вільну від будь-яких упередженостей її автора (чи ще там когось). Так, читач, знайомлячись по черзі з кожним наведеним античним текстом, відкриває для себе християнство таким, яким його бачили, розуміли, говорили про нього тоді – в перші століття його існування; він усвідомлює для себе Христа, так би мовити, так і настільки, як про нього говорили люди тоді. Це жодним чином не принижує євангельську оповідь, як комусь може видатись. Навпаки, це допоможе читачеві легше прочитувати Євангелії, допоможе подивитися на них очима людей І–ІІ ст. н.е. з тим, щоб спромогтися за прикладом людини Античності серед можливої суперечливої інформації про Христа і християнство, яку чула ця тодішня людина, й собі усвідомити, яким же воно було оте справжнє новозавітне християнство і ким був насправді отой тесля на ймення Ісус із галілейського містечка Назарет.

Важливо, що подаючи те чи інше джерело, І. Мозговий зазначає водночас, ким був його автор, звідки автор цитує це джерело (наводиться посилання на друкований оригінал тексту), а також для зручності подається у коментарях інформація для можливого полегшення сприйняття змісту такої цитати – розшифровка імен, термінів, історичних та географічних назв, супутніх історичних свідчень. Особливий інтерес для читача складають додатки (їх 10). Значний цінність представляє генеалогія євангельського Христа, а також новозавітні персонажі в історичних документах І ст. н.е. та осібно в ІІ ст. н.е.

Примітно, що до написання цього навчального посібника професора І. Мозгового спонукав його чималий науковий досвід, ґрунтовні пізнання в царині раннього християнства, оскільки, як відомо, він є одним з авторитетних дослідників дособорного християнства в Україні. Отже, знаючись на ранньому християнстві, володіючи ситуацією стосовно друків (і передусім сучасних) з проблем християнознавства, христології та біблеїстики, він чітко розуміє, чого – якої інформації, яких матеріалів, якої підсобної літератури – ще не дістає сучасному християнознавцеві, та й загалом усім, хто цікавиться первісним і раннім християнством.

Незважаючи на те, що пропонований навчальний посібник І. Мозгового "Утвердження християнства (І–ІІ ст. н.е.): античні писемні джерела" призначений "для студентів усіх спеціальностей і форм навчання", він буде важливою підмогою і для всіх тих, кого цікавлять

витоки християнства, хто бажає побачити ту атмосферу, в якій релігія Євангелій зароджувалася, існувала, поширювалася.

Без перебільшення, праця “Утвердження християнства (I–II ст. н.е.): античні писемні джерела” Івана Мозгового є подією для української релігієзнавчої науки. “Утвердження християнства (I–II ст. н.е.): античні писемні джерела” справді є працею на “утвердження християнства”. Переконаний, навчальний посібник доктора філософських наук, професора Мозгового Івана Павловича займе помітне місце серед найавторитетніших праць з історії християнства.

Павло Павленко

Отримано 30.01.2013

SUMMARY

Worldview – Philosophy – Religion : Scientific Journal / ed. by Ivan Mozgovyi. – Issue 4. – Sumy : SHEI "UAB NDU", 2013. – 320 p.

Journal of scientific papers "Worldview – Philosophy – Religion" is a scientific publication, founded jointly by the State Higher Educational Institution, "Ukrainian Academy of Banking of the National Bank of Ukraine" and the Institute of Philosophy named by G. S. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine.

The journal is published to promote philosophical ideas directed on further systematic formation of the the complete outlook of modern human, highlighting research papers in the field of humanities, analysis of current social, political and spiritual issues of the day through the lens of philosophical knowledge.

In the fourth of the journal of scientific papers "Worldview – Philosophy – Religion" works of scientists from Ukraine, Russia and Spain are presented. They are devoted to the problems in the sciences such as philosophy, religion, cultural studies.

Publishing of the articles is being made in the original language (English, Ukrainian, Russian). Frequency of publishing: up to two times per year. Editorial team exercises internal and external peer review of submissions and reserves the right to edit them according to current requirements. Authors are responsible for scientific and methodical level of articles, validity of conclusions, and reliability of facts. During the reprint of materials published in the journal of scientific papers "Worldview – Philosophy – Religion", a reference to this issue is required.

Journal is designed for professionals and scientists, experts in the field of humanities graduates and university students.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артюх В'ячеслав Олексійович	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, політології та соціальних інноваційних технологій Сумського державного університету, м. Суми
Бабанова Юлія Віталіївна	–	аспірантка Брянського державного технічного університету, м. Брянськ (Росія)
Батракіна Єлизавета Євгеніївна	–	аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна, м. Харків
Беценко Тетяна Петрівна	–	доктор філологічних наук, професор кафедри української мови Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Булатова Людмила Олександрівна	–	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри методики музичного виховання, співів і хорового диригування, заступник декана факультету мистецтв Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
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
Голубєва Галина Федорівна	–	кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології праці і консультативної психології Брянського державного технічного університету, м. Брянськ (Росія)
Єрьоміна Ірина Дмитрівна	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Жулінський Микола Васильович	–	заслужений діяч мистецтв України, викладач кафедри образотворчого мистецтва, історії, теорії музики та художньої культури Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Зякун Алла Іванівна	–	кандидат історичних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми

Книш Інна Василівна	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Корнієнко Олександр Миколайович	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Сумського національного аграрного університету, м. Суми
Кулішенко Людмила Анатоліївна	–	кандидат філологічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми
Логвиненко Юлія Володимирівна	–	доктор філологічних наук, " доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
Мазуренко Володимир Олексійович	–	кандидат технічних наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних наук Сумського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Суми
Мозгова Ірина Іванівна	–	викладач кафедри іноземних мов Національного університету "Києво-Могилянська академія", м. Київ
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, слухач психологічного факультету 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
Павленко Павло Юрійович	–	доктор філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієднавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, м. Київ
Пальчик Андрій Олександрович	–	магістр, вікарій парафії Різдва пресвятої Діви Марії Римо-Католицької Церкви, м. Луганськ
Пішун Сергій Григорович	–	кандидат педагогічних наук, доцент 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
Проценко Микола Григорович	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми
Пухно Світлана Валеріївна	–	кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Сумського державного педагогічного університету ім. А.С. Макаренка, м. Суми
Сагуйченко Валентина Володимирівна	–	кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії освіти Дніпропетровського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, м. Дніпропетровськ
Салтик Галина Олександрівна	–	доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри культурології Курського державного університуту, м. Курськ (Росія)
Снагощенко Валентина Володимирівна	–	кандидат педагогічних наук, доцент кафедри історії України Сумського державного педагогічного університет ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Спасенніков Валерій Валентинович	–	доктор психологічних наук, професор кафедри економіки і менеджменту Брянського державного технічного університету, м. Брянськ (Росія)
Суходубова Галина Дмитрівна	–	викладач кафедри психології Інституту педагогіки і психології Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка, м. Суми
Тарасова Тетяна Борисівна	–	кандидат психологічних наук, доцент, завідувач кафедри психології Сумського державного педагогічного університету ім. А. С. Макаренка, м. Суми
Улунова Ганна Євгеніївна	–	кандидат психологічних наук, доцент, докторант кафедри психології психології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, м. Київ
Черенков Михайло Миколайович	–	доктор філософських наук, професор кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, м. Київ
Чечота Тетяна Олександрівна	–	студентка факультету банківських технологій Державного вищого навчального закладу "Українська академія банківської справи Національного банку України", м. Суми
Шило Олександр Всеволодович	–	доктор мистецтвознавства, профессор кафедри культурології Національного університету "Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого", м. Харків

При передруку матеріалів, опублікованих у збірнику наукових праць “Світогляд – Філософія – Релігія”, посилання на даний збірник обов’язкове. Позиція редколегії може не збігатися з думкою авторів. Статті друкуються в авторській редакції. За достовірність викладеного матеріалу відповідальність несуть автори. Усі права застережені.

Підписано до друку 22.11.2013. Формат 60х90/16. Гарнітура Times.
Обл.-вид. арк. 22,17. Умов. друк. арк. 22,25. Тираж 300 пр. Вид. № 600

Видавець
Державний вищий навчальний заклад
“Українська академія банківської справи Національного банку України”
вул. Петропавлівська, 57, м. Суми, 40000, Україна

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції: серія ДК, № 3160 від 10.04.2008

Надруковано і переплетено у друкарні ПВКФ “Видавництво “Мак-Ден”
40022, м. Суми, вул. Тополянська, 16