

ДОНЕЦЬКЕ ВІДЦІЛЕННЯ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА
DONETSK COMPARTMENT of SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY

ДОНЕЦЬКИЙ
ВІСНИК
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА
ім. ШЕВЧЕНКА

**ФІЛОСОФІЯ, СУСПІЛЬСТВО,
ПЕДАГОГІКА**

Т. 24

Донецьк
Східний видавничий дім
2008

Засновано в 2001 р.
Д-67 Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. т. 24 –
Донецьк: Український культурологічний центр, Східний видавничий дім. –
2008. – 272 с.

Вісник містить матеріали березневої 2008 року наукової конференції НТШ-Донбас. Доповіді і повідомлення стосуються проблем філософії, суспільства, педагогіки. Секції конференції працювали у Донецьку та Слов'янську.

Редакційна колегія:

д.т.н., проф. В.Білецький (відповідальний редактор);
к.філос.н., проф. І.Пасько (головний редактор т. 24);
Г.Сімченко (редактор).

Члени редакційної колегії:

д.філос.н., проф. О.Кривуля, д.філос.н., проф. В.Рижко,
д.філос.н., проф. М.Кисельов; д.філос.н., проф. А.Федь,
к.філос.н., доц. Я.Пасько

© Донецьке відділення НТШ, 2008

© Український культурологічний центр, 2008



*Це видання виходить завдяки фінансуванню
Наукового Товариства ім. Шевченка в Америці
з Фонду ім. Дмитра Бобеляка*

Наукове видання

ДОНЕЦЬКИЙ ВІСНИК НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА (Т. 24)

Комп'ютерна верстка
Коректор і редактор

Ю. Молодан
Г. Сімченко

Відповідальність за зміст матеріалів несуть їх автори.

Підп. до друку 05.11.2008. Формат 60х84 1/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman Сут. Друк різнографний. Ум. друк. арк. 14,6.
Обл.-вид. арк. 11,9. Наклад 200 прим. Зам. 08-11.

Східний видавничий дім
83086, м. Донецьк, вул. Артема, 45
тел/факс (062) 338-06-97, 337-04-80
e-mail: svd@stels.net

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Олександр Білокобильський. ФІЛОСОФІЯ: ПРЕДМЕТ І ЗАДАЧІ НАУКИ.....	6
Віталій Білецький. ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ВЕКТОР У ФІЛОСОФІЇ Г.С.СКОВОРОДИ.....	19
Наталія Богданова. ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ	27
Павел Бойко. ІДЕЯ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТЕ ФІЛОСОФІИ ИСТОРИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА	35
Іван Козенко. СИНКРЕТИЗМ НАРОДНОЇ СВІДОМОСТІ ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ УЯВЛЕНЬ, ПОНЯТЬ І ОБРАЗІВ (за романом М.С. Лєскова «На ножах»)	46
Костенко Анастасія. ТРИ СЦЕНАРІЇ ВЗАЄМИН ВІРИ І РОЗУМУ В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ.....	55
Віктор Левицький. РЕЛІГІЙНІ СКЛАДОВІ ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	68
Тарас Мошовський. РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКИХ НАЦІЙ.....	80

Ігор Пасько. ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОГО: СОЦІАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР	98
--	----

Анатолій Федь, Ігор Федь. ПРО МАТЕМАТИКУ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ І НЕ ТІЛЬКИ ПРО НЕЇ	111
---	-----

Володимир Федь. ВЕРИФІКАЦІЯ КУЛЬТУРОТВОРЧОГО БУТТЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ДО СЕР. XVIII СТ.	120
---	-----

Ігор Федь. ТВОРЧІСТЬ І ЗДОРОВ'Я В СИСТЕМІ КЛАСИЧНОЇ КИТАЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ І МЕДИЦИНИ	128
---	-----

Ганна Осипова. ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИС- ТОСТІ НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ	137
---	-----

Галина Сімченко. ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА Й МАРКСИСТСЬКА КРИТИКА ІДЕОЛОГІЇ	145
--	-----

СУСПІЛЬСТВО

Ігор Тодоров. ОСВІТА ДОНЕЧЧИНИ В ЄВРОАТЛАНТИЧНІЙ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ	157
--	-----

Ігор Козловський. АНАЛІЗ СТАНУ ТА ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ І ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У ДОНЕЦЬКІЙ ОБЛАСТІ У 2007 РОЦІ	166
--	-----

Володимир Куєвда. ПСИХОЛОГІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА КОРПОРАТИВНОЇ КУЛЬТУР: АНТАГОНІЗМ ЧИ ГАРМОНІЯ	199
--	-----

ПЕДАГОГІКА

Олександр Богданов.
ТЕСТУВАННЯ ЯК ЗАСІБ КОНТРОЛЮ ЗАСВОЄННЯ
ЗНАНЬ У ВИЩІЙ ШКОЛІ..... 214

Тетяна Золотарьова, Ірина Дрозд, Ніна Загорець.
ТЕХНОЛОГІЇ ДИСТАНЦІЙНОГО НАВЧАННЯ
У РАМКАХ БОЛОНСЬКОГО ПРОЦЕСУ 222

Микола Мухопад
ЗАХОДИ АКТИВІЗАЦІЇ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ
ВИКЛАДАЧІВ І СТУДЕНТІВ НА КАФЕДРІ
ГЗТ І Л ДОН НТУ 228

Володимир Федчик.
ФОРМУВАННЯ В МАЙБУТНЬОГО ВИХОВАТЕЛЯ
ПІДРОСТАЮЧИХ ПОКОЛІНЬ ДОСВІДУ ПЕДАГО-
ГІЧНОГО МИСЛЕННЯ І ПОВЕДІНКИ 233

Володимир Федчик.
ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ВИКОРИСТАННЯ
ПРИЙОМІВ ПЕДАГОГІЧНОГО ВПЛИВУ 248

ПОВІДОМЛЕННЯ

Людмила Назарова.
ВИДАВНИЧО-ПОЛІГРАФІЧНА ГАЛУЗЬ
ДОНЕЧЧИНИ У 2007 РОЦІ 264

„Донецький вісник НТШ”
за 2001-2008 рр. 269

ФІЛОСОФІЯ

ББК 87

*Олександр Білокобильський,
кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри
філософії Державного університету інформатики та
штучного інтелекту*

ФІЛОСОФІЯ: ПРЕДМЕТ І ЗАДАЧІ НАУКИ

Ключові слова: філософія, наука, сенс життя, всесвіт, буття.

Перш, ніж звернутися до якої-небудь науки, необхідно спробувати дати загальне про неї уявлення. Про що йдеться, коли ми говоримо про філософію? Дуже часто при згадуванні слова "філософія", людиною опановує розгубленість. Дійсно, досить просто пояснити нашому сучасникові, чим займається й для чого потрібна фізика або хімія: без знання цих наук не злетять космічні кораблі, не прийде тепло в наші будинки тощо. Але от філософія... Удаваний співрозмовник дивиться нагору й описує руками невизначені фігури... З іншого боку, дуже часто (і чим більше людина освічена й досвідчена, тим частіше!) можна зустріти незрозуміле й непоборне тяжіння до філософії – як до чогось бажаного й незбагненого. Так що ж таке філософія й чим займаються філософи?

Саме слово філософія несе в собі відповідь і нову загадку. "Філософія" дослівно "любов до мудрості". Але чому не сама мудрість? Що означає мудрість? І, взагалі, чи можна "любити мудрість"? Всі перераховані питання законні й важливі. Відповідь на них спрямовує людину на шлях міркувань, а виходить, наближає до мудрості. Незрозуміле тяжіння – цікавість, подив, потяг, що супроводжується хвилюванням і замилюванням – хіба самі по собі ці почуття не є любов? Але саме в такому стані перебуває людина, що відкриває завісу таємниці, що покриває увесь світ.

Хочеться перепитати: якої таємниці? Які таємниці можуть бути в такому знайомому й звичному світі? І дійсно, щодня ми прокидаємося і, виконавши ранковий "ритуал", розходимося у своїх справах – до школи, університету, на роботу. Далі напружена праця, обідній відпочинок і т.ін., до самого вечора. Стомлені, "падаємо" у ліжко, а там – новий день і нові турботи. Так або майже так проходить день у більшості сучасних людей. Чим більшого людина досягла в житті, тим більше вона зайнята, і тим менше вільного часу в неї залишається.

Але тільки можливість призупинитися, задуматися й зробити вибір дозволяють людині бути розумною. Про це писав американський філософ Джон Серл і з цим важко не погодитися. Якщо людина несеться хвилями життя, оминаючи "риффи" обставин, вона може проявляти кмітливість, швидко приймати рішення. Але "пробігаючи" дистанцію від народження до кінця життя, чим людина відрізняється від інших тварин? Тих, які так само як і вона, на жодну секунду не могли зупинитися – чи у пошуку їжі, чи у турботі про власну безпеку або в боротьбі за місце під сонцем (проявляючи кмітливість і швидко "приймаючи рішення")? Тих, кому, зауважте, ми повністю відмовляємо в розумності. Чим тоді людина, що без упину біжить по життю, відрізняється від горезвісної "білки в колесі"?

Не буде перебільшенням сказати, що описана вище "успішна" людина приносить у жертву те головне, що ми виділяємо в ній – "розум". Відмовившись від розуму, що можемо ми досягнути й зрозуміти в безупинному обертанні світу-колеса? Зрештою, можна довго бити по клавіші фортепіано, навіть не здогадуючись про прекрасні мелодії, які вилучає з музичного інструмента професійний музикант. Але також можна прожити життя, не помітивши, що у світі нам відомо рівно стільки, скільки ми захотіли довідатися. Тобто пройти повз світ, зачепивши в ньому тільки одну "клавішу".

З іншого боку, людина не завжди має право зупинитися. Точніше, далеко не завжди зупинившись, ми продовжуємо займатися тим же, чим до зупинки. Уявімо собі футболіста, що, замість пробити по м'ячу в голевій ситуації, стане посеред поля й задумається над тим, що й навіщо він робить! Рано чи пізно подібні запитання, цілком імовірно, спадають на думку дуже

багатьом спортсменам. Однак, обмірковуючи відповіді на них, наші герої займаються вже зовсім не спортом. Але те ж саме можна сказати про кого завгодно! Пробігаючи, як білка в колесі, життєвим колом, ми в рідкісні хвилини роздумів – на автобусній зупинці, біля верстата на заводі, у науковій лабораторії, а, може бути, й посередині футбольного поля – раптом "зупиняємося". І замість того, щоб продовжувати вирішувати "тактичні" проблеми (на який автобусний маршрут сісти або на який фланг віддати пас), задаємося тим самим "стратегічним" питанням: що я роблю й навіщо? Причому життя влаштовує нам такі обставини, коли не задатися подібними питаннями ми просто не можемо. У першу чергу мова йде про "аномалії" повсякденного життя, коли звичні установки не спрацьовують. Ці миті, на які ми виявилися "вирвані" зі звичного кола подій, саме й відзначені міркуванням, "включенням" розуму.

Чим сильніше аномалія, з якою людина зіштовхується, тим більше триває міркування, й тим "далі" доводиться відсторонитися від звичного потоку подій. Немовби зробити крок назад і подивитися на себе й сформовані обставини збоку. З відстані ситуація завжди бачиться більш чітко й постає як частина певного цілого, що його не було видно "зблизька". І от людина зупиняється й робить удаваний крок (два, три й т.д.) назад. І перед нею, ніби з висоти пташиного польоту відкривається картина, яку вона ніколи б не побачила, залишаючись у колі повсякденних турбот.

Тільки покинувши звичайні справи, ми одержуємо можливість реалізувати те, що відрізняє нас від усіх інших відомих істот – наш розум. І саме увійшовши в його сферу, сферу споглядального міркування, ми входимо у царину філософії.

Тільки міркуючи, людина діє, як належить діяти людям. Тут, віддаляючись від повсякденності, ми наближаємося до мудрості, що перебуває поза світом, прихована від нього, і стає бажаною метою філософського пошуку.

У величезних потоках інформації сучасна людина не встигає усвідомити моменту, коли вибір уже зроблено. На користь політичної партії, релігійної організації, економічної корпорації. Хто правий? Ніхто не зможе дати відповіді на

подібне питання. Але одну, дуже важливу деталь необхідно зауважити. На підставі яких би аргументів ви не зробили свій вибір, до яких би доводів не прислухалися, вибір робиться тільки вами. Принаймні, у будь-якій ситуації людина може зупинитися й запитати: навіщо я це роблю? Чому я повірив цим людям? Чому і яким чином мене змогли переконати? Як би голосно не пролунали ці запитання, вони пролунають у повній тиші, тому що вони задані тільки самому собі. Якщо на них відповість хтось за вас, один раз вони пролунають знову. Ці питання можна відігнати, але тоді, можливо все життя, ви будете підкорятися чужій волі, так і не реалізувавши власну.

Роблячи вибір, чим займатися в цьому житті: стати вченим або художником, присвятити себе бізнесу або накопичувати духовний досвід, зануритися в релігію або науку – людина міркує. Міркує вона за допомогою розуму, що прагне до мудрості. І тільки мудрість зважає всі ті людські справи, які підлягають порівнянню. Отже, будь-яке наше заняття випереджається, по суті, філософським міркуванням, що тільки й дозволяє нам здійснювати усвідомлений вибір. Цей вибір робиться тільки нами й саме тому людина філософствує на самоті. Повертаючись до наведеного вище прикладу, ми повинні здійснитися до кам'янистих схилів філософської самотності, поринути в міркування, щоб з новим знанням повернутися в світ.

Міркуючи над власними вчинками, людина стає людиною. Це міркування випереджає будь-яку діяльність, але, обмірковуючи свої вчинки, фізики й спортсмени, економісти й художники вступають в галузь філософії. Щоб бути людьми, ми повинні стати філософами.

Про предмет філософії або коли людина філософствує?

Чи є філософія наукою? Це питання дуже часто виникає у найрізноманітніших аудиторіях. Представники інших наук іноді навіть вказують на деяку "незрілість" філософії, говорячи, що вона тільки має стати наукою.

Спочатку задамося питанням: а чи існує така сфера практичних інтересів, у якій філософія могла б сказати своє слово?

Ми живемо у світі глобальних процесів і глобальних потрясінь. Сьогодні з'явилося навіть спеціальне слово, що означає зміни, що відбуваються, – "глобалізація". У світі, що глобалізується, відбуваються якісь зміни на краще, але з'являються й нові проблеми. Наприклад, останнім часом кращі представники людства все частіше говорять про зіткнення цивілізацій. Деякі вважають, що 11 вересня 2001 року почалася нова світова війна. Війна західної цивілізації (до якої належимо й ми) з тероризмом. Під словом "тероризм" розуміється зовсім не купка міжнародних злочинців. Розпочаті західними країнами дії показують, що "тероризм" підтримують багато країн, які, за дивним збігом обставин, належать до мусульманського світу.

Але звернімося до суті проблеми. На Заході ніхто не сумнівається, що демократичні цінності є найвищим досягненням людської культури й продуктом здорового глузду. Протилежна сторона конфлікту із цим очевидно не погоджується, визнаючи вищий статус за релігійними цінностями ісламу.

Далі практичні питання, переведемо у теоретичну площину: яка наука, і спираючись на які підстави, може міркувати про вищі цінності культури? Якщо наші культурні цінності відкидаються, то на підставі чого ми можемо їх оцінити й взагалі: чи можемо? Або ж єдина відповідь на неприйняття – війна? Звідки ці цінності беруться й чим обґрунтовуються?

Питання серйозне, адже, орієнтуючись саме на ці цінності, ми розуміємо своє минуле, будуємо сьогодні й плануємо майбутнє. Від цих цінностей залежить вся наша цивілізація, і, якщо вони формуються випадково, то випадковим є і все наше життя, а у світі повинен запанувати хаос. У протилежному випадку, вищі цінності чимось обумовлені й закономірно формуються. Значить повинна існувати й наука, що вивчає ці закони. Як же вона називається?

Неважко зрозуміти, що головні культурні цінності спрямовують не тільки наші справи, але й наші думки. Перш, ніж діяти, ми думаємо, подумки відтворюючи ціннісні

орієнтири епохи. Правильний розум – це розум, що враховує культурні цінності й орієнтується на них. Це мудрий розум. Всі науки у своїй діяльності відштовхуються від уявлень, які видаються розуму безсумнівними. І тільки філософія може надати "простір" міркуванню над самим розумом і його цінностями.

Якщо на одному полюсі філософського інтересу лежать проблеми загальнолюдського масштабу, то на іншому – життя конкретної особистості, окремої людини. Щоправда, складно сказати, який із цих масштабів важливіший. Питання особистісного буття, або, як прийнято говорити, проблема сенсу життя, хоча б один раз постає перед кожною людиною. Кожен із сотень тисяч, мільйонів і мільярдів людей у тій або іншій формі задає собі питання: навіщо я живу? Таким чином, перед нами знову проблема загальнолюдського масштабу. Від того, як людина відповість на це питання, залежить її особиста доля, доля її родини. Із цих окремих доль сплітається сьогодення й майбутнє держав і цілих культур.

Яка наука допоможе нам відповістити на запитання про зміст людського життя? Кожній людині потрібно самій виправдатися перед обличчям розуму й довести свою спроможність. Безперечно, генетика й хімія, фізика й соціологія досягли сьогодні визначних результатів. Але, запитаємо себе, чи настільки бажаних? Чи щасливі ми, люди наукового століття?

Чи може бути щасливою людина, коли кожен її день починається з телевізійних повідомлень про нові екологічні загрози – глобальне потепління, катастрофічне забруднення природи, наступ сировинної кризи тощо? Чи можемо ми бути щасливі, якщо ми є сучасниками військових конфліктів, у яких використовується зброя (створена, до речі, наукою!), здатна знищити увесь світ? Давайце ще згадаємо про генетично модифіковані продукти, які ми, самі того не знаючи, уживаємо, про нові технології виробництва м'яса, птахів, зернових культур, що перетворюють ці продукти на напівсинтетичний корм. Згадаємо про величезну кількість етичних проблем, що постали перед людством в результаті бурхливого розвитку науки (суперечки навколо етаназії, пересадження органів, стовбурних клітин, абортів, штучного запліднення тощо). Чи може наука,

що породила настільки проблематичну цивілізацію, відігравати роль третейського судді в питанні про сенс життя? Швидше навпаки. Саме перед обличчям глобальних загроз це питання постає із новою силою. Де, у якій сфері шукати на нього відповідь? Філософія перетворюється на заповідну зону розуму, що відмовляється від всіх стереотипів і намагається зрозуміти, що відбувається, вона залишається єдиним місцем, де ще можна задавати подібні питання й відповідати на них.

В "проміжку" між сферою загальнолюдських цінностей і навколо цінностей окремої особистості знаходиться вся людська культура. Практично про будь-який фрагмент нашого світу ми можемо запитати "що він насправді собою являє?" – і це буде питання суто філософське. Наприклад, ми можемо всебічно вивчати суспільство. Найрізноманітніші науки допоможуть нам зібрати корисну інформацію: історія й географія, соціологія й етнопсихологія. Кожна із цих наук дасть власний погляд на життя суспільства, але жодна не скаже, чим же суспільство є насправді. Що відрізняє його від будь-якого іншого феномена і що робить суспільство суспільством. Подібні питання можна поставити щодо мистецтва й культури, людини й навіть щодо самої науки.

Виходить що будь-який елемент нашого світу, нашої культури може стати предметом філософського інтересу. І все ж головною метою філософського вчення, у певному сенсі унікального, є сам світ. Світ, як те, що існує або все, що існує в його єдності. Це єдине все одержало у філософії назву буття. "Буття" означає все те, що є у світі, сам світ і нашу думку про світ. Все те, про що можна сказати: воно є. І саме буття є головним предметом філософії.

Всесвіт. Світ. Буття.

Незважаючи на масштабність питання про буття, навіть велич самого запитування, у людини часто виникає сумнів у його "корисності". Дійсно, навіщо ставити подібні питання? Людина, що стежить за ходом нашого міркування, у подібній користі засумнівається навряд чи.

Давайте згадаємо, із чого починається будь-яка справа. Вона починається з мети. Але мета ніколи не висить у повітрі, вона впливає з певного порядку речей. Перш, ніж побачити мету, ми бачимо (хоча б подумки) цей порядок і визнаємо доречність і досяжність мети. Виходить, що залежно від того, яким ми побачимо навколишній світ, будуть формуватися наші цілі й відбуватиметься наша подальша діяльність. Простий приклад. У перших християнських громадах на зорі нашої ери люди вірили у швидкий кінець світу. З погляду общинників, світ буде зруйнований і врятуються тільки праведники. Тому в їхніх рядах панували ідеали аскетичного життя, а майно віддавалося бідним. Або, уявіть, що завтра Земля загине від зіткнення з іншим космічним тілом. Чи зможете ви прожити день, що залишився, так, як прожили більшість попередніх?

У сучасному світі діють ті ж самі закони. Невипадково й проповідники нових релігій, і політичні оратори спочатку нав'язують нам певний погляд на світ ("світ лежить у злі" або "олігархи пограбували народ") і тільки потім указують шляхи виходу із ситуації, які й проголошуються бажаними цілями.

Наведені приклади показують, що й з погляду практики питання про буття не тільки не пусте, але можливо, найголовніше з людських питань. Відповідь на нього проливає світло й на зміст буття окремої особи, і на майбутню долю цивілізації.

Так що ж являє собою буття? Насамперед, замислимося над тим, де взагалі можна шукати відповідь на подібні запитання.

Найбільш очевидна відповідь полягає в тому, що треба "просто" подивитися на навколишню дійсність і побачити її. Те, що ми бачимо, таким і є, що є, то і є буття. Незважаючи на "логічність" подібного міркування, очевидним воно є тільки на перший погляд. Нам тільки здається, що ми бачимо те, що існує. Наприклад, кожна людина, що вчилася в школі, знає, що та частина сітківки ока, у якій з неї виходить зоровий нерв, не сприйнятлива до світлових подразнень. Ми фактично не бачимо певної частини предмета. Цей феномен одержав назву "сліпої плями", і кожен це може виявити, якщо проведе пальцем перед спрямованим в одну крапку поглядом. У певній точці справа і

зліва, – так званий "сліпий плямі" ми палець не бачимо. Тепер подивіться на навколишній світ. Чи "бачите" ви "сліпу пляму"?

У випадку з "сліпою плямою" наша уява добудовує видимий вигляд реальності, з іншого боку відомо, що людське сприйняття досить вибіркове й ми сприймаємо тільки частину зовнішньої інформації.

Можна заперечити, що наведені аргументи пов'язані із суб'єктивністю людського сприйняття і не стосуються об'єктивного (тобто існуючого поза людиною) світу. Але цей аргумент переконливий тільки на перший погляд.

Якщо ми дійсно хочемо міркувати розумно, розсудливо, то будемо змушені визнати, що з погляду здорового глузду не тільки мешканці психічного світу, але й весь соціальний і навіть матеріальний світ дані нам винятково за допомогою нашого розуму. Але давайте задумаємося: а чи можемо ми коли-небудь у якій-небудь дії вийти за межі цієї суб'єктивності, побачити, почути світ сам по собі?

Можливо, ви задумувались про те, що оточуючі люди можуть бачити кольори не зовсім так само, як ви. Адже недостатньо називати деякий предмет "жовтим", щоб бачити його саме жовтим. А може бути, хтось бачить жовті предмети блакитними, але називає блакитний колір жовтим? Як перевірити? Неможливо "зазирнути" у свідомість людини й побачити в її розумі те, що бачить вона. Так само складно переконатися, що ваш товариш, наприклад, поклавши в рот шматок від вашої шоколадки, відчув той самий смак, що й ви. Скільки б ви не розпитували свого друга, скільки б раз не повторювали дослід, результат залишиться проблематичним. Не допоможуть у цьому випадку навіть інструменти натуралістів: ні подібна будова наших організмів, ні навіть схожа мікроструктура органів смаку не можуть гарантувати подібності відчуттів.

Навіть за допомогою надсучасних пристосувань і комп'ютерних технологій, вивчивши мозок людини аж до нейронного рівня, ми не можемо отримати жодних гарантій. Адже й схожість процесів у наших головах, схожість нейронних структур, що супроводжують задоволення біологічних потреб – це зовсім не сам смак, що ми відчуваємо! Власне, навіть сам

людський організм, тіло й мозок є "мешканцями" зовнішнього світу, але дані нам тільки у світі внутрішньому. Ми завжди замкнуті у світі власної суб'єктивності і ніколи не можемо його покинути.

Необхідно чітко усвідомлювати, що будь-яке наше пізнання починається із цього суб'єктивного світу. За допомогою міркувань, міркувань й обговорень із іншими людьми ми намагаємося визначити, на що в цій суб'єктивній реальності можна покластися. Ми порівнюємо різні сприйняття, спостерігаємо, вимірюємо предмети навколишнього світу, ставимо експерименти для того, щоб пізнати навколишню дійсність. І все-таки варто пам'ятати про суб'єктивний початок нашого пізнання.

І Всесвіт, і взагалі світ, щоб ми під ним не мали на увазі, існують. Вони є, і для нас вони є за допомогою нашого розуму. Буття кожному з нас відкривається тільки з глибин власного «Я», де в повній самотності ми знаходимо можливість задатися найважливішим з людських питань – питанням про буття – саме воно визначатиме відповіді на всі інші людські питання.

Чому науки не можуть узяти на себе функції філософії і говорити про буття?

Іноді людині здається, що вона лише фіксує те, що її оточує. Нехай ми дивимося "зсередини" нашої суб'єктивності, але дивимося на цілком об'єктивну дійсність. Хіба гори й моря, ліси й ріки не існують насправді? На ці прості питання не так легко відповісти.

З погляду здорового глузду все, про що ми можемо мати уявлення, утримується в нашому розумі. Навіть ті зовнішні предмети, які ми бачимо й відчуваємо, повинні спочатку "зайти" у нього й тільки потім перетворюються для нас на щось реальне. Виходить, що в людській голові співіснують образи зовнішнього світу, уява, емоції тощо. Для того щоб скласти уявлення про навколишню дійсність, ми повинні не зважати на "вигадані" й "суб'єктивні" образи й зосередитися на реальних, об'єктивних. Проблема ж полягає в тому, що "реальною" для нашого розуму є будь-яка його ідея, і потрібно ще вказати

метод, за допомогою якого ми могли б переконатися в об'єктивності ідеї "стола" або "ріки".

Згадаємо ситуацію, коли ми розглядаємо картину якого-небудь художника, написану великими мазками. Із близької відстані, крім яскравих, але розпливчастих кольорових плям нічого не видно. Однак варто відійти назад, придивитися, і перед очами вимальовується пейзаж або навіть портрет людини. Те ж саме відбувається при розгляданні не дуже чітких (або знятих у незвичайному ракурсі) фотографій. Розуміння того, що на них зображено, приходить не відразу. Але й у випадку з картиною, і з фотографією, розібравшись, що ж зображено на них, дуже важко вийти з вихідного невідання.

Так відбувається через те, що ми "бачимо" не предмети, а "змісти". Ті змісти, які відкриваються нашому "внутрішньому" погляду, нашому розуму. Не вловлюючи знайомих образів на картині або фотокартці, ми сприймаємо потворний хаос квітів і ліній і, по суті, не бачимо нічого певного. Вірніше було б говорити не "ми бачимо те, що існує", а трохи незвичне "те, що ми бачимо, те й існує". Звичайно, існує "для нас", для людей. Але те, що існує "поза нами", поза нашою здатністю сприймати й мислити, залишається для людини чимсь позамежним, або, як говорять філософи, чимось трансцендентним.

Мова, безумовно, іде не про те, що ми бачимо й сприймаємо у світі те, що захочемо. Ці процеси не залежать тільки від нашої волі, вони цілком об'єктивні. Але, з іншого боку, бачимо й сприймаємо світ саме ми, люди. Жодна людина не може вийти за межі цього способу сприйняття й потрапити у світ "до-сприйняття". Більше того, намагаючись розібратися, що в навколишнім бутті реальне, а що – ні, ми відштовхуємося від власних сприйнятів, ідей, думок. Тільки зміст розуму – ідеальні утворення – володіють для розуму реальністю, і тільки розум повинен визначити, які образи належать до буття, а які мають примарну реальність – як, наприклад, образи сновидінь, марення або просто вигадки, фантазії.

Таким чином, за допомогою п'яти органів чуття ми отримуємо певну інформацію, що ще зовсім не є самим "навколишнім світом". Спочатку розум "диктує" почуттям, як зробити відбір зовнішньої інформації, а потім – як з отриманого

матеріалу "створити" образ – картину реальності. Причому саме від "попереднього налаштування" розуму залежить зміст світу, що відкривається людині. Без цього "налаштування" навколишній світ перетворюється на ніщо, а дві людини, що дивляться в один бік, можуть побачити зовсім різні речі.

Порівняння архаїчного й сучасного способу сприйняття світу ще раз підтверджує залежність "об'єктивного" вигляду цього світу від нашого розуму. Те, що для нас є, буття, це не тільки й не стільки зовнішня інформація, скільки творче осмислення людини. Первісний мисливець не менш раціональний, ніж наш сучасник. Його світ відмінний від нашого, але настільки ж складний і багатий. Цей світ являє собою арену для тисяч і тисяч дій, величезного масиву досвіду – полювання й будівництва, магії й танців, сімейного життя й війни. Ніколи його мешканці не зможуть навіть на секунду засумніватися в реальності власного світу. І ніколи в цьому світі не стане можливим природознавство.

Воно неможливе тому, що в цьому первісному світі науці вивчати просто нема чого! Кожна подія залежить не від законів природи, а від волі певного духу або божества. Живі сили причаїлися за кожним деревом або каменем, рікою або горою. Тут немає двох однакових предметів й, отже, як би добре ви не вивчили один з них, це знання не зможе стати в нагоді. Більше того, у другий раз навіть перевірений засіб може "не спрацювати", тому що предмети цього світу примхливі й непостійні.

Для того, щоб наука стала можлива, людині необхідно "побачити" світ придатним для наукового пізнання. Ми повинні були сформувати зовсім нові уявлення про світ, новий вигляд буття.

Побудувати, у мільйонах раціональних актів і практичних дій таку конструкцію, що дозволила б нам стати сьогодішніми людьми. Сучасна людина дбайливо й шанобливо ставиться до найрізноманітніших пам'яток культури – зримих віх того шляху, яким цивілізація прийшла до свого сучасного стану. І тим більший подив викликає той факт, що ми так мало уваги приділяємо можливо найголовнішій частині культурної спадщини – формам, за допомогою яких здійснюється наше

мислення і які допомагають нашому розуму "сприймати" буття. Творчим формам, у яких це буття здійснюється і які дозволяють нам бачити реальність придатною для наукового пізнання.

І якщо ці уявлення неможливо взяти "ззовні", то звідки вони беруться у нашому розумі? Іншими словами, звідки ми знаємо, що у світі існують неживі матеріальні предмети, що розвиваються в просторі й часі за певними законами, якщо ми завжди маємо справу з непросторовими ідеями нашого розуму? Це питання тим більш важливе, якщо ми згадаємо про залежність науки від наведених вище уявлень про буття.

Без упевненості в матеріальності й закономірності світу, наука неможлива. Чи можемо ми переконатися в тому, що світ має ці властивості? Будь-яка наука починається з переконаності в цих властивостях світу: біологія й фізика, хімія й соціологія шукають закони зміни матеріальних систем – організму, всесвіту або суспільства. Природознавство дає нам масу корисних відомостей, але воно принципово не досягає буття. Ми можемо як завгодно довго бути упевненими, що світ існує саме таким чином, яким його уявляє наука, але це зовсім не гарантує нас від можливого розчарування – катастрофічно миттєвого або поступового, але настільки ж невідворотного: наука про буття не знає нічого.

Навіть розвинувши наші сучасні науки до того рівня, про який вони сьогодні можуть тільки мріяти, людство ні на крок не наблизиться до розуміння буття, до розуміння того, що насправді існує у світі й на що побічно спрямоване зусилля наукового пізнання. Це означає, що ми ні на крок не наблизимось до розуміння власного місця в цьому світі, власної долі й того, на що ми можемо сподіватися.

Науковому пізнанню передують певні уявлення про буття, але воно не може їх обґрунтувати, й тим більше пояснити їхнє походження. Це своєрідні аксіоми науки, із цих аксіом наука починається. Філософія, що спрямована на буття, як свій головний й єдиний предмет від подібних аксіом не залежить і з цього погляду відрізняється, від будь-якої науки. І саме філософія зберігає здатність "говорити" там, де змушені замовкнути всі науки. Говорити про буття.

Віталій Білецький,

*кандидат філософських наук, доцент, викладач кафедри
філософії Донецького національного університету*

ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ВЕКТОР У ФІЛОСОФІЇ Г.С.СКОВОРОДИ

*Ключові слова: есхатологія, скovorодинська філософія,
пантеїзм, кордоцентричність.*

Ставлення до вітчизняних культурних і, зокрема, наукових надбань сьогодні нарешті зазнає ґрунтовних змін. Подібно до будь-якого явища, це поживавлення має свої об'єктивні причини – сучасні вчені і практики з царин управління, соціології, політології починають усвідомлювати, що повноцінному аналізу і, тим паче, прогнозуванню соціокультурних, економічних, політичних процесів, які відбуваються в українському суспільстві, повинне передувати детальне дослідження всіх сутнісних духовних граней народу.

Як відомо, значимі якості народної душі, менталітет виразно репрезентують різноманітні традиції обрядовості, різновиди і стилі мистецтва, хобі, способи господарювання, форми релігійності [1 – 4]. Крім цього, існує цілком справедлива позиція, що не менш чітким артикулятором рис менталітету є сукупність загальногуманітарних і, особливо, філософських концепцій, сформованих чільними представниками національної науки. Ідейним підґрунтям для такої рефлексії є той факт, що гуманітарні дисципліни загалом і, особливо, теоретична світоглядна рефлексія, мають певну національно-тематичну і стилістичну специфіку, їх традиційна проблематика завжди відбиває культурні особливості народу взагалі і конкретного історичного періоду його розвитку зокрема [5].

Українська філософія, богослов'я, гуманітарні царини загалом, розвиваючись від Києворуської доби до сьогодні, породили плеяду видатних філософів. До їх числа традиційно

відносять: Володимира Мономаха, Ярослава Мудрого, Петра Могилу, Кирила Туровського, Йосипа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Теофана Прокоповича, Миколу Костомарова, Пантелеймона Куліша, Михайла Драгоманова, Івана Франка, Богдана Кістяківського, Миколу Бердяєва, інші видатні персоналії.

Однак, поряд з цим, дослідники національної науки і культури наголошують, що характерних і самобутніх класичних рис українська філософія набула саме після творчості Григорія Савовича Сковороди, який є найбільш яскравим їх виразником [6-9].

Аналізу та спробам дефініції творчості найзагадковішої персони Григорія Савовича присвячено безліч робіт – монографічних і політематичних; наукових та навчально-методичних за спрямуванням. Оригінальний образний стиль поезії і прози, їх лірика, глибокий символізм, феномен мандрівного життя, сповненого свідомими відмовами від принад „миру”, численні оповідки про філософа перетворюють дослідників життя і творчості Г.Сковороди на своєрідних шукачів чогось легендарного і таємничого.

Тривала наукова систематизація робіт класика за їх філософською спрямованістю призвела до вже традиційного наголошування на таких типових рисах „українського стилю” його творів як екзистенційна спрямованість, пантеїстичні і атеїстичні мотиви [6-12]. Разом з цим, багатогранний інтегральний символізм, семантична полішаровість, складність творчого переосмислення на тлі православної віри античних, ренесансних надбань роблять філософію Г.Сковороди ще далеко невичерпаною для дослідників – сучасних і майбутніх. Іншими словами, поза полем зору аналітиків ще тривалий час імовірно залишатиметься „щось” непідмічене, недосить чітко окреслене досьогодні.

Ми припускаємо, що область малодослідженого може стосуватися навіть базових і сутнісних рис творчості філософа. Так, лише поодинокі аналітики Сковороди зосереджують свою увагу на есхатологічності його філософії [11].

На нашу ж думку, саме глибокі і багатогранні екзистенційно-есхатологічні мотиви творів філософа можуть

бути віднесені до ряду визначальних рис його світоглядної системи. **Метою** даної роботи є доведення цієї тези.

Праці Григорія Савовича взагалі рясніють вживанням поняття „смерть” і похідних – причому у різних контекстах.

З одного боку, у відповідності з його трискладовою і двошаровою концепцією буття, вона розуміється як невід’ємний атрибут зовнішньої (тлінної) сторони макро- і мікрокосму – матерії і людського тіла. Смерть при такій рефлексії є неминучим фіналом всього плотського, матеріального. Причиною такої смерті видимої сторони людини і натури називається гріхопадіння Адама, категорична (проте тимчасова – до „оновлення” – другого пришествя Христа) недосконалість матеріального начала взагалі.

Дослідники творчості Сковороди найчастіше підмічають саме релігійно-есхатологічний зміст поняття „смерть”, бо при такому тлумаченні вона цілком справедливо розглядається складовою загальнохристиянської антиномії „життя – смерть” [12].

З іншого боку, на нашу думку, у класика доволі очевидно простежується інший контекст смерті, а саме – індивідуально-екзистенційний. Вона часто-густо виступає як *бажана мета* життя людини – Г.Сковорода акцентує увагу саме на такій, на перший погляд, парадоксальній позиції.

Парадокс цей знімається, якщо розуміти неklasичний понятійний апарат Сковороди таким, яким він є – алегоричним, полізмістовним і надзвичайно взаємопов’язаним. Відокремлений аналіз будь-якого поняття є в принципі неможливим і поняття „смерть” та його похідні ми мусимо розглядати разом з іншими, контекстуально поєднаними з ними.

Так, одним з ключових у творах філософа є образ дороги. Як справедливо зазначають дослідники [10], цією універсальною метафорою Григорій Сковорода означав і власне життя взагалі, і шлях до Бога (Христа), підкорений меті індивідуального інтелектуального і морально-релігійного вдосконалення.

Фінал цього шляху, його успішне завершення, тобто смерть, у Сковороди цілком логічно виступають у якості надзвичайно очікуваних і жаданих. Це слово вже у першій Пісні

„Саду божественних пісень, прозябшого з зерен Священного писання” вживається сім разів. На бажаності смерті особисто для себе Сковорода неодноразово і доволі конкретно зазначає:

А мне одна только в свете дума,
Как бы умерти мне не без ума.

Смерте страшна, замашная косо!
Ты не щадиш и царских влосов,
Ты не глядиш, где мужик, а где царь, –
Все жереш так, как солому пожар.
Кто ж на ея плюет острую сталь?
Тот, чия совесть, как чистый хрусталь...

(Пісня 10-та)

...

Не красна долгою, но красна добротою,
Как песнь, так и жизнь.

...

Плюнь на гробные прахи и на детские страхи;
Покой – смерть, не вред.

(Пісня 30-та)

Більше того, навіть прославляючи симпатичних йому видатних людей, філософ, підкреслюючи мудрість і щирі релігійність, бажає їм „блаженного кінця” [13, с. 83].

Як бачимо, дійсно будучи однією з сутнісних рис стилю сквородинської філософії, екзистенційно-есхатологічна спрямованість імплікується з іншими – зокрема, з антеїзмом. Разом з настійним пропагуванням примату простого, невибагливого життя у природі, класик зокрема говорить:

...

Здравствуй милый мой покою! Вовеки ты будеш мой.
Добро мне с тобою: ты мой век будь, а я твой.
О дуброва! О свобода! В тебе я начал мудреть,
До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть.

(Пісня 12-та)

...
Пропадайте, думи трудны,
Города премноголюдны!
А я с хлеба куском умру на месте таком.

(Пісня 13-та)

Взагалі типово есхатологічними мотивами – класично теологічного або екзистенційного спрямування закінчується принаймні п'ять Пісень його відомого „Саду”, а у байці „Кріт і Лінкс” Сковорода говорить про те, що вона „...имеет собственные выгоды” [13, с. 123].

Крім наведених прикладів особливу ілюстративну цінність для підтвердження нашої тези являє твір-фабула „Про Святу вечерю, або про вічність” [13, с. 104-105].

...
Смерті не хочемо чом? Чей нас сховає вона.
Нас як вона вже сховає, тоді лише будемо жити:
Схована ж дійсність завжди, видно лише її тінь.

...
Виведи геть мене з пристрастей й зваб до земного без шкоди!

Згода! Це вчиниш, коли світлом своїм поведеш.

Дай мені цього ти світла доволі! Дай мені смерть зневажати!

Вмерти бажання ти дай! Смерть мені дай полюбити!

При цьому тут простежується спорідненість есхатологічних мотивів вже з іншою, виокремленою класичною рисою сковородинської філософії – пантеїзмом – позицією про те, що Бог є своєрідною „тінню” – потаємною, прихованою, але суб'єктною стороною натури, Універсуму. На відміну від об'єктів останнього, Творець безсмертний і такою ж самою є будь-яка його частина.

Таким чином, першометою для людини має бути розвиток „тіні” тіла – душі – частинки Бога, яка позбавлена атрибуту „смерть” – на відміну від „скотського” тіла, яке є типовим об'єктом природи – тлінною натурою – пріоритет надавати йому в принципі безглуздо.

У своїх „Діалогах” загалом у пантеїстичному ключі філософ додатково наголошував, що людина, живучи за Богом і розвиваючи християнську віру, смерті тіла не боїться і навіть бажає її (зрозуміло, природної). Її прагнення пояснюється потягом перетворитися на „істинну людину”, яка живе з Христом – у Царстві Божому і ніколи не помирає – „смерть над ним не обладає” [13, с. 191].

Мало того, у діалозі „Беседа 1-я, нареченная Observatorium (Сион)” він стверджував, що безбожні люди „є стервом”, тобто мають заздалегідь мертве тіло і тому не є досконалими істотами, людьми у справжньому сенсі цього слова – „людьми Божими”. Саме тому „язва і смерть” повинні припинитися – ідеалом і метою є залучення до істинного (божого) тіла [13, с. 282 – 284].

Разом з такими, загалом богословськими, тезами, есхатологічний вектор для яких є зрозумілим, Сковорода вважав, що крім віри у Бога необхідним атрибутом людини є розум, який діє паралельно з нею. Певною мірою подібно до атомістів, філософ наголошував, що розум і віра симбіотичні. Обидва атрибути спонукають до моральності, невибагливості, миру, терпіння, лаконічності висловів, чесної спорідненої праці і, насамкінець, виключають страх смерті.

Обстоював український класик свою екзистенційну есхатологію також іншими аргументами – у творах „Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко” і “Врата Господни в новую страну, в пределы вечности” та інших він зазначав, що „... все-на все родилось на добрый конец. А добрый конец – разумеи счастье» [13, с. 328]. Ми можемо тут також бачити, що смерть праведника, за Сковородою, ніякою мірою не викликає в нього ні смутку, ні розпачу, бо справжня, істинна радість, веселість і щастя можливі лише у Царстві Божому. При цьому філософ зазначав, що намагання його змалювати у нейтрально-емоційних або депресивних барвах є цілком помилковим [13, с. 263 – 281].

Аналізуючи твори Григорія Сковороди, ми все більш впевнюємося у тому, що екзистенційна есхатологія органічно „вписана” у його філософію і є провідним вектором рефлексії на більшість з тем, які вважаються „сковородинськими”. Не є виключенням з цього і його відома концепція „сродності

труда”. У байці „Пчела и шершень” мислитель говорить: „Сладок ... труд телесный, терпенье тела и самая смерть его тогда, когда душа, владычица его, сродным улаживается делом” [13, с. 127].

Слід зазначити, що поняття „сродність” у Г.С.Сковороди є значно ширшим за традиційно висвітлювану дослідниками грань – „сродность труда” і тісно переплетене з зазначеним вище пантеїзмом.

Так, щодо аналізованої есхатологічності, смерть називається „сродною” тілу (його неодмінним атрибутом), а оскільки тіло споріднене з тлінною і недосконалою стороною Всесвіту, то смерті тваринної плоті передують (і супроводжують її) всілякі страждання – хвороби, розпач, втрата тілесних спроможностей. Зауважимо тут, що для виразу негативного ставлення до тіла і його потреб у Сковороди не бракує жорстких атрибутів – „пісок”, „тлін”, „скотське”, „болото”, „бруд”, „пійма”, „злість”, „земляне” – далеко не найжорсткіші з них.

Крім зазначених вище, класичною рисою „українського стилю” сквородинської філософії називається також її кордоцентричність [8 – 12]. Взагалі це поняття зводиться до уявлень про те, що квінтесенцією, емоційним, священним центром трансцендентної душі є серце – джерело і фокус заломлення всіх прагнень, емоцій, почуттів.

Сковорода дійсно детально обстоює цю позицію. Проте він знову – явно чи побічно – імплікує кордоцентричні міркування з моралізаторським есхатологічним вектором: „...сердце земное преображает нас в разные нечистые звери, скоты и птицы. Чадами же Божиими творит чистое сердце, выше всякой тлени возлетевшее. Сердце златожаждное, любящее мудрствовать о всяких кошельках, мешках... есть сущий верблюд, любящий мутную воду и.... не могущий проползти сквозь тесную дверь в пределы вечности”, “А не горлица ли есть сердце, любящее Господа, по нему единому ревнующее, святы надежды гнездо в нем обретшее?” [13, с. 276-278].

Слід зазначити, що переплетення сквородинських міркувань дещо утруднює чітке виокремлення суто

екзистенційних мотивів з загального тла його роздумів про кінець світу і сенс життя людини.

Без сумніву, одним з визначальних джерел його філософської рефлексії є Святе Письмо. Однак загалом його есхатологія не просто „макро-” або „мікрокосмічного” теологічного контексту, спорідненого, зокрема, з сотеріологією – як у деяких інших українських класиків [15], а саме екзистенційного.

Антеїстичні, пантеїстичні, кордоцентричні сентенції, думки про „сродність” просякнуті повчаннями про найбільш правильне індивідуальне існування, насичене смыслом, підкорене ряду цілей і базовій меті – смерті – у багатогранному її значенні.

Підсумовуючи нашу роботу зазначимо, що сепарування есхатологічних мотивів і асоціювання їх лише з певною рисою сковородинської філософії є, імовірно, помилковим. Роль її є, по суті, комплексно телеологічною – смислові акценти філософа мисляться лише як поради найбільш розумно встаткувати тимчасове існування у огидному тлінному тілі, достойно провести це існування – стати мудрим, набожним, невибагливим і, нарешті завершити „скотський” стан, перетворившись на „справжню” людину.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. У 3 кн. – К.: Обереги, 1994.
2. Українська та зарубіжна культура. – Донецьк: Східний видавничий дім, 2001. – 372 с.
3. Бурлачук В., Молчанов В., Степанко В. Біля витоків соціологічної думки в Україні. – К.: Ін-т соціології НАН України, 1995. – 130 с.
4. Енциклопедія українознавства (репринтне відтворення видання 1955-1984 рр.). – Львів: НТШ, 2000.
5. Історія вітчизняних соціологічних теорій і вчень: навчально-методичний посібник / Укладач Білецький В.В. – Донецьк: ДонДДУ, УКЦентр, НТШ-Донецьк, 2007. – 116 с.
6. Татаркевич В. Історія філософії. У 3-х тт. – Львів: Свічадо, 1997.
7. Горак Г.І. Філософія: курс лекцій. – К.: Вілбор, 1997. – 272 с.

8. Чижевський Д.І. Символіка Сковороди. Праці Укр. істор.-філол. товариства в Празі, 1931, том. II.

9. Діденко Л. Дуалістичний вимір людини в українській філософії XVII ст. (за поглядами Г.Конинського та Г.Сковороди) // Філософська думка. – 2004. – №3. – С. 65 – 76.

10. Сковорода: Загадковість присутності. – Львів: НТШ. – 138 с.

11. Чижевський Дмитро. Нариси з історії філософії на Україні. – Київ: Орії, 1992. – 229 с.

12. В.Г.Кремень, В.В.Ільїн. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник – К.: Книга, 2005. – С. 430 – 435.

13. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.

14. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.

15. Бондар С. До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Туровського // Філософські обрії. – 2004. – №11. – С. 3 – 21.

УДК 371.383(045)

ББК 74.580

Наталія Богданова,

*кандидат філософських наук, доцент, викладач кафедри загальноінженерних дисциплін електротехнологічного факультету Української інженерно-педагогічної академії,
м. Слов'янськ*

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Ключові слова: духовна культура, гуманізм, сенс життя, особистість.

Розбудова української державності, проведення реформ, побудова громадянського суспільства неможливі без розвитку української духовності. Протягом років незалежності нашої держави основним завданням державного управління був розвиток економіки, тому вирішення проблем у духовній сфері суспільства відбувалося за залишковим принципом. Відсутність

чіткої програми духовного відродження українського суспільства гальмувала втілення будь-яких реформ у всіх сферах суспільного життя.

Згідно з Законом України “Про освіту”, освіта – це основа інтелектуального, культурного, духовного, соціального, економічного розвитку суспільства і держави. Україна визнає освіту пріоритетною сферою соціально-економічного, духовного і культурного розвитку суспільства. Одними з основних принципів освіти є гуманізм, демократизм, пріоритетність загальнолюдських духовних цінностей; органічний зв’язок із світовою та національною історією, культурою, традиціями [1]. Окрім того, у цьому документі зазначається, що освіта утверджує національну ідею, сприяє національній самоідентифікації, розвитку культури українського народу, оволодінню цінностями світової культури, загальнолюдськими надбаннями.

Одним з головних пріоритетів та органічною складовою освіти згідно з Доктриною є національне виховання, яке спрямовується на залучення громадян до глибинних пластів національної культури і духовності, формування у дітей та молоді національних світоглядних позицій, ідей, поглядів і переконань на основі цінностей вітчизняної та світової культури [2].

Розвиток теорії управління освітою викликав безліч нетрадиційних трактувань цього явища, а внаслідок цього й у практичній діяльності з управління освітнім процесом виникли такі поняття, як педагогічний менеджмент, дидактичний менеджмент, менеджери освіти, навчально-пізнавального, навчально-виховного процесів. Педагогічний і дидактичний менеджмент, що розвиваються в межах освітнього менеджменту, мають свою специфіку у зв’язку з виконанням особливої функції – створенням систем управління педагогічними і дидактичними процесами. Дослідники цих феноменів дають різні їх визначення.

“Педагогічний менеджмент – це комплекс принципів, методів, організаційних форм і технологічних прийомів управління освітнім процесом, спрямований на підвищення його ефективності” [3] – таке визначення дає В. П. Симонов. Під освітнім процесом він розуміє сукупність трьох складових:

навчально-пізнавального, навчально-виховного, самоосвітнього процесів.

Об'єктом управління педагога, підкреслимо, є не учень, а його пізнавальна діяльність. Ось чому у В. П. Симонова логічно звучить словосполучення педагог-менеджер або менеджер навчально-пізнавального процесу. Ось чому викладачеві потрібні управлінські знання, знання законів і закономірностей розвитку системи освіти і системи управління освітою [4]. В рамках дидактичного управління особливе місце і значення має управління духовними процесами. Крім того, робляться спроби вирішення цього питання на рівні державного управління.

У вітчизняному науковому світі різні аспекти управління щодо розвитку духовної сфери суспільства розглядали багато дослідників. Зокрема, важливою для аналізу сучасного стану управління щодо розвитку цінностей суспільства є праця Ю.П. Сурміна “Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект” [5], у якій автор розглядає проблеми ціннісного розвитку після розпаду Радянського Союзу, а відповідно і зміни ролі держави у ціннісному виробництві. Заслуговує на увагу і дослідження Г.Ситника “Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави”, у якому автор наголошує, що розвиток духовності народу і його перспективи, становлення державності України має базуватися “на гармонійному поєднанні “загальнолюдських” та специфічних національних цінностей України” [6].

Фундаментальною працею для висвітлення та розуміння проблем розвитку духовної культури в Україні є праця В.Андрушенка, Л. Губерського та М. Михальченка “Культура. Ідеологія. Особистість: Методологія – світоглядний аналіз” [7], у якій висвітлюються та аналізуються проблеми взаємозв'язку культури, ідеології та особистості як суспільних феноменів.

Також авторами розглядається необхідність та важливість формування державницької ідеології як необхідної умови українського державотворення та розвитку культури. Для аналізу сучасного стану управління у сфері освіти цікавою є монографія В.О.Огнев'юка “Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку” [8]. У ній автор пропонує нову модель сучасної освіти,

яка формується в умовах трансформації українського суспільства та глобальних змін у світі. Також слід виділити працю В.А.Скуратівського, В.П.Трощинського та С.А.Чукот “Гуманітарна політика в Україні” [9], у якій аналізується сучасний стан гуманітарної політики в Україні, визначено її сутність, мету та завдання, напрями та пріоритети розвитку.

Необхідність вирішення проблем, які склалися в духовній сфері і ґрунтовний аналіз діяльності органів державної влади і вищих навчальних закладів щодо формування та розвитку духовних цінностей української студентської молоді як однієї із складових духовно-інтелектуального розвитку нації – все це зумовило **мету** даної статті: аналіз процесу формування духовної культури сучасного українського студентства.

Духовність – це інтенція людини до вічних цінностей; це спосіб людського існування, системоутворююча функція якого є визначальною в єдиній структурі психофізіологічного і соціокультурного життя індивіда; це основа наступності поколінь, підтримки людського способу життя. У педагогічному аспекті духовність – це конкретний сенс життя людини; емоційно-когнітивна сфера, що цілеспрямовано впливає на результат формування духовності студента.

Духовність – специфічна людська якість, що характеризує мотивацію й сенс поведінки особистості. Духовність – позиція ціннісної свідомості, притаманна всім її формам – моральній, політичній, релігійній, естетичній, художній, але особливо значуща в сфері моральних відносин. Виховання духовності – це формування насамперед моральної свідомості: моральних норм, принципів, ідеалів, понять [10].

Тому духовна криза особистості – це втрата сенсу життя. Гострота вічних питань не залежить від віку, однак для молодих людей їхня невирішеність найчастіше призводить до глибокої психологічної кризи особистості.

Сучасну ситуацію в Україні можна охарактеризувати як трагічну для більшості людей з погляду економічних і соціокультурних умов існування. Однак системною кризою є, на нашу думку, криза духовна. Це відчуття величезної кількості людей безглуздості того життя, яке вони ведуть. Життя

ускладнене тим, що в ньому важко знайти позитивний зміст через руйнування старих і дискредитацію "нових" цінностей.

Дослідження психологів (В. Франкл) свідчать, що відстороненість від повноти життя є однією з головних причин суїцидів. Е. Еріксон, наприклад, визначає духовну кризу вісімнадцятирічних як конфлікт між відчуттям повноти життя і розпачем. Простий достаток не є умовою подолання духовної кризи людини в будь-якому віці. Ця проблема, задля вирішення якої багато що зроблено західною психологією, проблема відсутності ціннісних орієнтирів стала "надбанням" не певної країни чи групи країн, а поширилася практично на всі континенти земної кулі. Особливо глибоко вона проникає туди, де загострюються соціально-культурні і політичні протиріччя, що характерно для сучасної України.

Онтогенез сучасного студента-юнака необхідно співвіднести з філогенетичними процесами становлення людини. Про це пишуть дослідники А.А.Венгер, В.І. Слободчиков, Б.Д. Ельконін, І.Д. Фурмін, указуючи, що для сучасного суспільства характерний розрив між поколіннями, або іншими словами, криза юнацтва, що виявляється в розриві між подієвістю юнацько-дорослого життя, яка приводить до вибухового характеру історії дитинства. Те ж відзначають етнографи (М. Мід), що вивчають період дорослішання в різних суспільствах, які уособлюють фактично критичні (вибухові) і літичні (еволюційні) періоди в історії дитинства.

Сучасну Україну, з цього погляду, можна віднести до конфігуративної культури, тому що саме зараз і відбувається радикальна зміна досвіду молодого покоління в порівнянні з досвідом їхніх батьків.

У цьому зв'язку загострюється проблема наступності поколінь, виникає культурологічний вакуум. Криза характерна не тільки для дорослих, вона особливо гостро виявляється у молоді, оскільки швидка зміна соціокультурних складових не сприяє стабільності в процесі дорослішання. Саме цим і характеризується критичний момент у зміні світу юнацтва як феномена суспільства.

Таким чином, проблема формування духовності студентів набуває домінуючого звучання як проблема демонстрації

свідомості дорослого життя для юнацтва даного часу в конкретній країні. Вакуум "сімейної духовності" із всією очевидністю необхідно заповнювати за допомогою педагогічно організованого процесу формування духовності студентів.

Проблема формування духовності студентів також обумовлена освітньою ситуацією. Сучасний стан освіти в Україні ніяк не може позбутися педагогічних стереотипів, що існують у соціалістичному режимі функціонування вузів. Традиційна система навчання, що відрізняється стійкістю і консерватизмом, не сприяє динамічній розмаїтості навчальної діяльності, негативно впливаючи на стратифікацію віку і його наступну привабливість. Дослідники вказують, що вуз діє як замкнений розподільник знань, що повертає норму розвитку в режим виживання (М.А. Балабан, О.М. Леонтьєва). Духовний же розвиток студента відбувається під внутрішнім контролем особистого попиту, який відсутній у традиційній системі освіти.

Як бачимо, протиріччя між потребою особистості в духовному розвитку і станом процесу формування в сучасному вузі загострюється системною духовною кризою. У такій ситуації необхідність переакцентування цілей освіти на духовність стає очевидною. Ціннісною підставою формування повинна стати орієнтація на духовність особистості студента, оволодіння ним світовими і національними надбаннями культури.

Назріла необхідність у теоретичній розробці проблем духовності, у реальному поверненні категорії "духовність" у педагогічну науку і практику.

Довіра до рівня духовної культури високо цінується молоддю, стимулює взаємність, відвертість у спілкуванні з викладачами. Ситуація відкритості дозволяє з більшою глибиною й ефективністю коректувати інтереси студентів, направляти їхні потреби.

Головною сферою соціальної активності студентства є навчання. По відношенню до неї випробовуються різні види духовної культури, вона служить своєрідним індикатором громадянської зрілості, розуміння своїх прав і обов'язків. Досягнутий студентами рівень духовності імпліцитно присутній в організації занять, культурі читання спеціальної літератури,

оцінці значимості знань, що здобуваються, мотивації навчальної діяльності.

Таким чином, рівень духовної культури студентів, її окремих видів безпосередньо відбивається на інтенсивності і спрямованості соціальної активності. Естетична, моральна, політична культура визначає ціннісні орієнтації студентів на ті чи інші сфери застосування своїх здібностей, рівень їх прагнень. Вона допомагає зосередити сили на найбільш прийнятному для майбутнього фахівця полі діяльності, знайти своє місце в житті. Між ступенем засвоєння духовної культури і соціальною активністю існує діалектичний взаємозв'язок. Отже, за продукти духовного виробництва ми приймаємо мрії, ідеали, уявлення, почуття прекрасного, моральні норми, забобони, тобто все те, що існує в голові людини, яка живе цим, страждає, радіє чи засмучується.

Духовність є ціннісною підставою виховання особистості. Нині питання формування духовного розвитку людини актуалізує проблеми виховання людяності, що плідно можуть бути вирішені з позиції ідеалістичної концепції людини. Даний підхід пояснює численні факти існування людини крізь призму її духовної сутності, що піднімає її до рівня інтенції, до вічних цінностей. Дихотомічна природа людини не заперечує її духовної сутності, оскільки втрата повноти життя як основного атрибута духовності може позбавити її реальної екзистенції, але не особистісного призначення. Наявна екзистенція, як осередок особистісного буття людини, духовно передбачає всю її іпостась (індивід, суб'єкт, особистість).

Однак духовність, імпліцитно включена в загальну мету, не завжди стає її справжньою підставою, у цьому зв'язку виникає потреба у виділенні спеціального процесу формування і виховання духовності, оскільки вона є умовою наступності поколінь. Процес формування духовності студентів є педагогічним явищем. Це взаємодія педагог-студент, що включає такі етапи, як цілепокладання, переживання, осмислення, відношення, саморефлексія, моделювання, подолання тощо [11].

Філософська основа духовності дозволила стверджувати те, що, будучи універсальним і системоутворюючим феноменом життя одиничного і сукупного суб'єктів, вона є основою у

виховних теоріях, бо одночасно є результатом формування і виховання. Опора на внутрішнє "я" враховує закономірності емоційно-когнітивних процесів і ціннісно-смыслового поля особистості, дозволяє вирішувати завдання особистісного росту, що змістовно відповідає духовному формуванню і розвитку.

Якщо обґрунтувати педагогічний аспект духовності, то це вирішить завдання щодо аргументації положення про духовність як результат формування і виховання, що приводить до становлення цілісної особистості, багатой духовним, смислороботним змістом.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Закон України "Про освіту" // ВВР.
2. Національна доктрина розвитку освіти: Затв. Указом Президента України від 17 квіт. 2002. – № 347. – С. 27.
3. Гамаюнов В.Г. Дидактический менеджмент: обучающее управление. – Харків: Основа, 2004. – С. 26-39.
4. Симонов В. П. Педагогический менеджмент. – М.: Российское педагогическое агентство, 1997. – С. 200-205.
5. Сурмін Ю.П. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект: Зб. наук. пр. НАДУ. – 2003. – Вип. 1. – С. 87-98.
6. Ситник Г. Національні цінності як основа прогресивного розвитку особистості, суспільства і держави // Вісн. НАДУ. – 2004. – Вип. 2. – С.369-374.
7. Культура. Ідеологія Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / В.Андрущенко, Л.Губерський, М.Михальченко. – К.: Знання України, 2002. – С. 510-515.
8. Огнев'юк В.О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку. – К.: Знання України, 2003. – С. 380-390.
9. Скуратівський В., Трошинський В., Чукут С. Гуманітарна політика в Україні: Навч. посіб. – К.: Вид-во "Міленіум", 2002. – С. 210-220.
10. Рибас Т. Православне іконописне мистецтво, як засіб виховання духовності майбутнього вчителя // Человек в мире духовной культуры. К.: 2001. – С. 478-485.
11. Клячкина Н.Л. (Самара) Формирование духовности: история и современность. – М., 2000. – С. 168-175.

*Павел Бойко,
кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Кубанский государственный университет*

ИДЕЯ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА

Ключові слова: мировая история, национальная идея, философия истории, идеализм, идеология свободы.

Сегодня для многих очевиден тот факт, что в начале XXI столетия Украина подошла к одному из самых критических рубежей своей истории. Кризис социально-политической, экономической и особенно духовной сфер жизни украинского общества достиг небывалых размеров. Украинский народ оказался перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности. Называют много причин, которые привели страну к этому положению. Но, как известно, чем больше причин выдвигают для объяснения того или иного явления и события, тем менее понятным оно оказывается в действительности. Ибо любое множество предлагаемых причин сразу же влечет за собой вопрос о том, какая же из них главная и решающая. На наш взгляд, такой главной причиной является начавшийся давно и все более прогрессирующий отход украинской нации от своего первоначального источника, питающего ее фундаментальные цели и ценности – абсолютно-идеалистической, славянской киево-русской идеологии. Это привело, в конце концов, к разложению национального духа, его самосознания и самочувствия. Последним следствием указанного разложения явилось разложение уже и самой государственности. Отсюда нетрудно понять, что дальнейшая судьба Украины находится в прямой зависимости от того, сумеет ли она восстановить духовные основания своего исторического бытия, вернуться к своей национальной идее и

осознать определенное ей место среди остального человечества. Ведь ясно, что любой предмет не может существовать вопреки своей сущности. Он или переборет все чуждые его первоначальной природе воздействия и влияния, или же неминуемо погибнет.

Объективный анализ восточно-славянской истории свидетельствует о том, что идеал философского отношения к жизни оказал решающее влияние на формирование национального менталитета как украинцев, так и русских. Национальный дух этих народов по своей сути есть дух не религиозно-фундаменталистский и не эстетическо-созерцательный, а спекулятивно-философский, идеалистический. Именно поэтому истинное понимание современной украинской национальной идеи как органической части идеи славянского мира, может и должно иметь философско-исторический характер.

Сегодня уже для многих очевидно, что современное состояние философских наук характеризуется преобладанием «антиабсолютистских», т. е., преимущественно позитивистских, либо постмодернистских методов мышления. Последние, как известно, отрицают логико-категориальную целостность и универсальность философского знания, не признают его спекулятивно-разумной сущности. Несмотря на все свои различия, позитивизм и постмодернизм единодушны в том, чтобы отказать философии в самой возможности постижения абсолютной истины. В постмодернизме истина сводится к симулятивизму и деконструкции (Деррида), в позитивизме – к конвенционализму, когерентности или, к так называемой, «языковой игре» (Витгенштейн).

Для представителей позитивистской и постмодернистской философии оказывается неприемлемым метод классического философского мышления с его стремлением к логоцентрическому видению мира. Этот, столь естественный для человека принцип утверждения в разуме, жизни в стихии Логоса как Истины, почему-то объявляется знаком мировоззренческой «косности», «узости», «догматизма» и идеологического «тоталитаризма» в науке. «Война целому» (Лиотар) требует противопоставить «одномерности»

логоцентрического мышления так называемый «многомерный» способ философствования, основанный либо на «строгонаучных» и «верифицируемых» (неопозитивизм), либо на игровых и деконструктивистских (постмодернизм) принципах.

Однако, внимательное обращение к системе принципов и категорий классической философии, в первую очередь к немецкой классике, раскрывает логическую неудовлетворительность как раз таки «неклассических» (равно как и «постнеклассических») парадигм, претензия которых на высокое звание «современных» оказывается зачастую неосновательной.

История философии XIX–XX вв. показывает, что в рамках многочисленных позитивистских течений дух историзма был сведен к бесконечному прогрессу абстрактного принципа индустриализма, включая и разнообразные концепции так называемого постиндустриального общества. Этот же дух абстрактного материально-технического производства был присущ и марксистской философии истории с ее принципами экономической детерминированности всемирно-исторического процесса. В постмодернистской философии история целиком и полностью деонтологизируется и десубстанциализируется, теряет свою разумную действительность и превращается в некую иллюзию, «симулякр», «игровое прочтение Текста» (история как «бесконечный текст») и т. д.

Такого рода абстрактному философско-историческому технократизму и иллюзионизму пытается противостоять религиозно-интуитивистская парадигма философии истории, ярче всего выраженная в русской историософии конца XIX – 1-й пол. XX вв. Ее виднейшие представители опираются на славянофильскую и соловьевскую критику гегелевской философии, упрекая последнюю в «незаконном» сведении мира как целого к одному из «отвлеченных» начал, т. е. к понятию. Религиозные мыслители настаивают на непостижимой мистической сущности всемирной истории как богочеловеческого в своей основе процесса.

Однако и здесь, как и в предыдущем случае, мы имеем дело не с «опровержением» логоцентрической концепции мировой истории, а именно с очередным опытом философской

апологетики «отвлеченных начал», тех самых абстрактных моментов бытия, против которых так страстно (но далеко не всегда «метко», по существу) выступали русские и украинские мыслители. Будучи апологетами религиозно-философских представлений («эсхатология», «Страшный Суд», «Царствие Божие», «Промысел», «Антихрист» и т. д.), они не могли принять того логически очевидного факта, что именно *представление* (даже если оно имеет высший религиозный смысл), а не целостное и конкретное по своей природе понятие, является относительным и частным моментом духа, а значит – самым настоящим отвлеченным началом. Объединившись с реальностью, понятие выступает как всеобщая идея и охватывает все частные логические, природные и духовные уровни бытия. В качестве этой всеобщей или абсолютной идеи понятие и является единственной субстанцией всемирно-исторического процесса.

Абсолютная идея правит миром – вот этот, казалось бы, простой спекулятивно-диалектический принцип, и оказывается, в конечном счете, категорически неприемлемым ни для позитивистского (эмпирического и натуралистического), ни для марксистского (экономико-материалистического), ни для постмодернистского (виртуально-игрового), ни для религиозно-философского (мистического) сознания при всех их глубоких различиях между собой.

Как видим, анализ эволюции философско-исторических концепций современности показывает нереализованность в них идеала логоцентрического понимания мировой истории как единого Целого. Гегелевская идея безусловной разумности всемирно-исторического процесса не получает в них своего оправдания. Разрушительные по своей духовной природе принципы исторического релятивизма, субъективизма, индивидуализма, волюнтаризма (этот список абстракций – «измов» можно продолжать) празднуют свое торжество. А это, в свою очередь, ставит под сомнение саму возможность знания *абсолютного в истории* (т. е. истории *sub specie aeternitatis* (1)), ибо подлинная цель философии как раз и заключается в постижении этого духовного первоначала во всей полноте его проявлений, в том числе и *всемирно-исторических*.

Современное состояние философии истории характеризуется поистине бесконечным плюрализмом идей и концепций. В этом многообразии философски осмыслены и «проиграны», казалось бы, все без исключения варианты исторического процесса. Не случайно постмодернизм говорит нам о том, что «все слова уже сказаны» и современной философии остается только цитировать и комментировать их. На первый взгляд, подобная мысль кажется вполне оправданной. Ведь в самом деле, нельзя же сказать, что наиболее существенные варианты (возможности) интерпретаций философско-исторических категорий не были так или иначе реализованы в истории классической и постклассической философской мысли. Французский просветительский историзм, немецкая классика, (нео)марксизм, (нео)позитивизм, неокантианство, философия жизни, экзистенциализм, герменевтика, религиозно-философский интуитивизм и мистицизм, неогегельянство и другие философские течения в плане понимания всемирной истории действительно уже «высказались», и высказались по существу. Количественно эти слова, конечно же, можно расширять, но принципиально нового добавить нечего! Пребывая в рамках современной академической науки, «новой парадигмы» философии всемирной истории уже не создашь! Всякая такая попытка будет либо «методологическим» анархизмом и нигилизмом, либо эклектическим движением вспять, воспроизведением (пусть даже и в необычных формах) ранее созданных концепций. Философская мудрость всегда ограничена и обособлена [2] от всего относительного и преходящего. Она имеет свои логические пределы, «выпрыгнуть» за которые мы не можем. Однако не будем забывать, что, несмотря на все свое концептуальное многообразие, весь этот конгломерат философско-исторических учений так и не смог дать вполне удовлетворительный ответ на вопрос о всеобщем и абсолютном смысле мировой истории, истории как единого целого, т.е. не только как Прошлого, но и как Настоящего, современного [3]. Эта идйная «незавершенность» лишний раз подтверждает гегелевский афоризм о том, что «Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек», заставляя нас пристальнее

вглядываться в «сумерки» современной философской мысли с надеждой увидеть в ней маленький «золотник» наиболее развитого логоцентрического историософского учения. И действительно, последнее, хотя и с большим трудом, но все-таки находится! Как логоцентрическое (панлогическое) учение оно не только развивает дух гегелевского историософского панлогизма, снимая его историко-философскую ограниченность, но и свободно применяет соответствующую методологию к объяснению Прошлого и Настоящего в историческом процессе. Панлогизм с необходимостью проявляется только в системе абсолютного идеализма и такой его важной составляющей как философия истории. Уже в 90-е гг. в философской жизни нашей страны появляются первые опыты не-марксистского, деидеологизированного понимания сути гегелевской философии истории. Речь идет об одном из представителей Санкт-Петербургской философской школы немецкой классики О. Ю. Сумине, авторе книги «Гегель как судьба России» [4].

Актуальность этого произведения для современной философско-исторической науки заключается в том, что в нем была показана возможность и необходимость творческого применения методологии гегелевской историософии, во-первых, к самой системе Гегеля и ее истории, а, во-вторых, к истории России, Украины и славянского мира в целом. Данное положение разделяет и современный украинский публицист Р. Котерлин. В своей статье «Об украинской национальной идее» он пишет о том, что «предысторию возникновения термина «национальная идея» на украинской почве следует рассматривать именно через призму гегельянства. Фактически все тогдашние (т. е. движения 2-й пол. XIX – начала XX вв. – **П. Б.**) славянские национальные движения более или менее завуалированно опирались на гегелевскую методологию. И панславизм, и скрытый за ним панрусизм – не исключения из правил. В конце концов, такое не удивительно, ведь эта философия питала умы и европейских, и американских интеллектуалов на протяжении не только XIX столетия, но и в начале XX века. Даже все тот же марксизм-ленинизм возвысился и развился, хотя это звучит парадоксально, но и благодаря, и вопреки гегельянству» [5].

В монографии О. Ю. Сумина проводится мысль о том, что, всемирная история как разумная должна содержать в себе эпоху эстетической идеи, эпоху религиозной идеи и эпоху философской идеи. Вскрывая историческую ограниченность гегелевской историософии, автор отмечает, что Гегель находит во всемирной истории только эпоху искусства (в античный период) и эпоху религиозной идеи (Средневековье и Новое время). Философской эпохи он найти не может, так как она еще не наступила, ибо философская идея в своей тотальности впервые выражена только самим Гегелем. Сумин приходит к выводу о том, что идею искусства были призваны развивать народы Востока и, прежде всего Греции и Рима (Античность), религиозную идею развивали западноевропейские народы (Средневековье и Новое время), идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, были призваны принять на свою духовную почву славянские народы. Коммунизм явился для них «варварским средневековьем» философской идеи.

На наш взгляд, Сумину удалось собрать достаточное число убедительных аргументов в пользу тезиса о «гегелевском», спекулятивно-диалектическом смысле славянской идеи, о необходимости объединения истории философии и философии истории в славянском мире. Знакомство с текстом книги показывает, что его автора, с одной стороны, захватила своим величием система абсолютного идеализма, философии как науки об абсолютном. С другой стороны, видна неудовлетворенность Сумина фактом доминирования в славянском мире преимущественно религиозного способа мышления. Получалось, что славянская культура как бы была разлучена с истиной в ее философской форме. История славянской мысли была главным образом только историей религиозного духа, но отнюдь не историей философии. Однако, автору удалось предложить разрешение ряда труднейших противоречий в оценках славянской истории. Положительным результатом этой философско-исторической работы стал тезис о том, что славянский мир не только не отлучен от истории разумного, но, наоборот, полностью включен в нее. История философии как форма раскрытия абсолютного духа в его понятийной форме

объективировалась именно в славянских странах и прежде всего в России и Украине.

Из гегелевских текстов видно, что Объективный дух – это, в первую очередь, одна из самых конкретных ступеней развития Идеи, которая изначально имплицитно содержит в себе определенности Абсолютного, т.е. искусства, религии и философии. Абсолютный дух есть развившееся до своего высшего пункта Понятие. Это есть самое конкретное, самое богатое содержание, и его выступление подготавливается всем предыдущим развитием. При этом, если на более бедных ступенях было бы смешно искать определения Абсолютного духа: искусство, религию и философию, например на ступени природы, то на ступени объективного духа (при этом на его завершающей стадии – всемирной истории), развитие содержания уже таково, что кульминационный пункт – Понятие, как абсолютный дух, уже проступает всеми своими моментами, так сказать на «теле» всемирной истории, вследствие самого внутреннего стремления последней быть абсолютным духом! И случается это только тогда, когда в истории произошло полное развитие философской формы (в лице Гегеля), с одной стороны, и, с другой, эта последняя имела свою собственную историю, «судьбу» к которой имеет прямое отношение и российско-украинская история. В книге Сумина как раз и идет речь о развитии определенностей Абсолютного в мировой и, одновременно, российско-украинской истории, как ее составляющей (гегелевская идея преемственности всемирно-исторических народов).

Трудность реализации подобного замысла обусловлена внутренней противоречивостью самой гегелевской периодизации всемирной истории как количественного прогресса в осознании свободы (Восток – свобода «одного», Античность – некоторых, христианско-геманский мир – всеобщая свобода). Проблема заключается в том, что если мы будем следовать за гегелевскими «один-некоторые-все», то выяснится, что принцип «все свободны», хотя и утвердился в христианско-германском мире, отнюдь не получил в нем своего *всеобщего* завершения. Потому что, как показала история после Гегеля, в христианском мире, оставленном лишь на произвол

религиозного чувства, не всегда все свободны, но всегда имеются «более свободные» и «менее свободные»: разве столь высоко ценимый Гегелем протестантский мир, не уживался долгое время с институтом рабства в Америке? Разве не он в качестве ветхозаветного «око за око» (за Перл-Харбор) снес с легкостью с лица земли два японских города и до сих пор находит для этого оправдание, не он ли бомбовыми коврами уничтожил Дрезден, полный беженцев, преимущественно гражданского населения, женщин и детей? Эти и многие другие труднейшие философско-исторические вопросы пытается решить в своей работе О. Ю. Сумин. Его книга высветила тот удивительный факт, что дух гегелевской спекулятивной философии истории оказался по-настоящему не востребован в российско-украинской философско-исторической мысли XIX–XX вв. В связи с этим проблема целостного, спекулятивного осмысления истории этих народов оставалась до сих пор нерешенной.

Спекулятивное рассмотрение хода российско-украинской истории говорит нам о том, что поскольку именно украинцам и русским пришлось активно участвовать в объективном развитии именно высшего пункта абсолютного духа, то она не была центром развития двух предыдущих моментов, но определенность этих последних не могла не отозваться в их истории. Кроме того, поскольку в российско-украинской истории имеет определенность третий момент, его выступление создало саму возможность выделения в ней двух других [6].

Сумин справедливо отмечает, что если придерживаться гегелевской методологии периодизации исторического процесса, то тогда мы должны будем выделить четыре всемирно-исторических народа: «1. Восток; 2. Греция и Рим; 3. Германский мир; 4. Славянский мир» [7].

По словам Сумина, славяне «имеют то большое преимущество (которое в данный момент считают самой большой ошибкой своей культуры), что их новейшая история оказалась непосредственно (можно даже сказать слишком уж непосредственно) связанной с «метафизической идеей», которая несовершенно проявилась в истории коммунизма... Славяне, таким образом, имеют на своей собственной

национальной почве самое бесценное богатство: не религиозный, а философский разум. Этот последний для них, однако, все еще не раскрыт, так как в коммунизме этот разум присутствует только на уровне объективного явления. Но именно этот факт дает славянам основание освободиться от указанного выше комплекса исторического неудачника и найти духовный центр не только в западной культуре, но и в своей собственной!» [8].

Следует отметить, что утверждение философии в качестве духовно-исторического фактора развития нации предполагает наличие в обществе институтов правового государства. Будучи высшей формой абсолютного духа, философия не может развиваться «вне», или «до» своего непосредственного логико-исторического, объективного основания – *нравственности* как единства семьи, гражданского общества и *правового государства*. Последнее особенно важно, так как именно оно утверждает свободу политико-правового бытия людей в обществе, вне которой невозможна и свобода абсолютного духа, выраженная в искусстве, религии и философии. В реальном историческом процессе институты правового государства определяют развитие философских идей народа, а сама философия не только объединяет в себе всеобщие ценности эстетического и религиозного духа народа, но и, в свою очередь, осмысливает сущность правового государства, определяет содержание его идеологических оснований.

Развитие духа всемирной истории сделало так, что философия абсолютного идеализма оказывается началом нового этапа именно восточно-славянской, русско-украинской культуры. Именно в этой, наиболее развитой в логическом отношении системе философского знания всеобщность идейного содержания совпадает со всеобщностью формы. Принципом духа является способность полагать противоречие и сохранять себя в нем, сохранять себя в ином, уходить в иное, оставаясь в то же самое время у себя самого, полагая тем самым это иное своим собственным. Этим свойством обладает только абсолютный идеализм – никакая религия, никакая позитивистская, постмодернистская, религиозная или какая-либо иная философия, сколь бы высокоразвитой она ни была,

не доходит до этого великодушия. Только на ступени абсолютно-идеалистической спекуляции достигается состояние подлинно всеобщего политико-правового и культурного единства, когда уход в любую противоположность не является отказом от своего духовного принципа, а есть его естественное продолжение, ибо переход в иное есть лишь переход в иное себя самого, в собственное иное. Поэтому, если общественное и государственное сознание России и Украины сумеет укрепиться на этом принципе, оно сможет оправдать всю многовековую историю русского и украинского народов, оправдать все те неисчислимые человеческие жертвы, которые они понесли, защищая свою (и не только свою!) многострадальную землю!

Духовно-историческая судьба Украины (гибель десятков миллионов людей, положивших свою душу за Родину, «за други своя») оказалась подобной судьбе того самого евангельского пшеничного зерна, которое «умерев в земле», духовно ожило, принеся «много плода». Смерть православно-дворянской, шляхетской, униатской, а затем и советской культуры в Украине стала одновременно началом достойного будущего постсоветской Украины XXI в., будущего, связанного с развитием духа славянского единства, с приумножением традиций абсолютно-идеалистической философии как *идеологического основания всеобщей свободы гражданского общества и правового государства.*

СНОСКИ И ПРИМЕЧАНИЯ:

1. С точки зрения вечности (лат.)
2. Не случайно, что уже в самой этимологии термина «абсолют» присутствует принцип «отрешенности» («освобожденности») этого философского первоначала (absolutum – обособленное, лат.).
3. Так как философия может иметь дело только с уже свершившейся, т.е. фактической действительностью, будущее не может быть предметом философской рефлексии. Именно это обстоятельство делает философию истории наиболее динамичной и «незавершенной» философской наукой.
4. Первое издание этой работы было осуществлено в Софии в 1997 г. Книга была издана очень небольшим тиражом и давно стала

библиографической редкостью. В настоящее время в России готовится 2-е издание книги. Выходные данные: Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. Изд. проект «Университет» ПКГОО «Глагол». Серия «Классическая философия. Тексты и исследования». Краснодар, 2005.

5. Котерлин Р. Об украинской национальной идее // Зеркало недели. Международный общественно-политический еженедельник. 2004. № 27 (502). Режим доступа в Интернет: [<http://www.zerkalo-nedeli.com/ie/archiv/502>].

6. В противном случае будет неясно, к какому же духу нужно относить всю предыдущую историю России; или нам нужно будет вообще отказаться рассматривать ее как историю разумного начала, или нужно пользоваться именно понятием абсолютного духа, если мы хотим остаться на почве разумного в нашей отечественной истории.

7. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. С. 265.

8. Там же. С. 9–10.

ББК 83.3 (4 Рос) 5

*Іван Козенко,
аспірант кафедри релігієзнавства філософського
факультету Східноукраїнського національного
університету ім. В.І.Даля*

**СИНКРЕТИЗМ НАРОДНОЇ СВІДОМОСТІ ЯК
ОСНОВА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ
УЯВЛЕНЬ, ПОНЯТЬ І ОБРАЗІВ
(за романом М.С. Лєскова «На ножах»)**

Ключові слова: народна свідомість, православ'я, язичницька культура, двоєвірство.

Роман М.С.Лєскова «На ножах» (1870-1871) тривалий час був забутий. Не увійшовши до зібрання творів письменника, виданого в одинадцяти томах у п'ятдесяті роки ХХ ст., цей твір лише у 1991 році було видано окремою книгою [1].

За життя письменника критики і літературна громадськість створили цьому твору антинігілістичну репутацію, що, по суті, сформувало контекст опанування популярної тоді ідеї революційної демократії, знижуючи авторитет останньої в очах молодого покоління.

Сьогодні головна ідея роману постає перед читачем і аналітиком зовсім по-іншому. Вона є актуальною тому, що примушує по-іншому подивитися на процеси суспільного розвитку. Так, пророцтва, вкладені автором у уста свого героя про «сильних і грізних новаторів, які, виховуючись на ножах, скоро прийдуть з ножами встановлювати свою нову вселенську правду» виправдалися в історичній перспективі [1, с. 363]. Але, як писав на схилі віку М.С.Лєсков – «Кращий час не позаду нас. Це правильно і достойне бути прийнятим» [2, с. 57].

Метою даної роботи є вивчення дорогих М.С.Лєскову своїми етичними первеннями євангельських авторитетів, того глибокого за змістом і літературною майстерністю вплетення елементів релігійного змісту в загальну канву твору.

У контексті цієї мети для нас особливо важливою є шоста частина твору («Через край»), де абсолютно чистим і зрозумілим способом виписані народні традиції і обряди селян. Письменник паралельно з відображенням різних сюжетних ліній розмірковує про справжню віру, про сучасні йому релігійні течії.

Перш ніж аналізувати твір, нагадаємо зміст цієї частини роману, як найбільш характерної для вивчення феномену народної свідомості, ідеологічного синкретизму її уявлень про природу і суспільство, фантастичності пояснень і глибокої віри в реальність фантазій, переконаності в тому, що надприродні істоти є вершителями долі.

На початку опису підготовки для добування вогню Лєсков підводить читача до висновку, що такі концепції, як східнослов'янське християнство і язичницькі звичаї одна одній не суперечать і не протистоять, а, отже, можуть існувати разом.

Так, у розділі 12 «Живий вогонь» описується селянський звичай добування вогню, який, за народним повір'ям, «повинен спалити коров'ячу смерть», тому «... було вирішено на Михайлів

день знищити весь старий вогонь і видобути новий, живий, «з неперочного дерева» [1, с. 299].

Тут примітним є вибір часу для видобування вогню. Ним призначався «...вечір дня Михайла. Сільські знахарі і звіздарі стверджують, що вогонь, здобутий в день вшановування першого Архангела небесних воїнств є непереможним і всемогутнім, як частина вогненної сили покірних Великому Стратегу озброєних духів» [1, с. 299].

Емоційне ставлення до предмету віри означає не лише віру у реальність надприродних сил або істот, але і віру у те, що вони можуть вплинути на життя і долю кожного, його близьких як в цьому, так і в потойбічному світі. Віруюча людина вступає з предметом своєї віри в особливі стосунки, які можна визначити як ілюзорно-практичні.

Так, в романі знаходимо: «Тайнодія ця всім селом очікувалася не без нетерпіння і не без великого страху... Скрізь, куди її (чутку) доносило, вона була утішником тих, що занепали духом від страху коров'ячої смерті баб... вона чула роздольний вечір вогнищення лісу, де мало зібратися багато всякого народу і де при всіх станеться диво: з холодного дерева закуриться і спалахне полум'ям прихований живий вогонь» [1, с. 299].

Хто ж є виконавцем задуманого? «...Ухвалили привезти на те з далекого села старого чоловіка, на прізвисько Сухий Мартин, дати йому в підмогу коваля Ковзу, та ще Памфілку-дурника, на тій підставі, що коваль за своїм ремеслом у вогні розбирається, а Памфілко-дурник – «божа людина» [1, с. 299].

Вибрали місце і Сухий Мартин мовив: «Тут, хлопці, зведем живий вогонь на землю. І на тому самому місці, де тричі бив в мерзлу купу Мартиновий личак, височіла вже довга жердина, і на ній вгорі стирчав голий коров'ячий череп».

Відзначимо, що сталою нормою поведінки напередодні сходження вогню («вогнищення») був такий звичай. «І звелів потім мужикам Сухий Мартин, щоб в кожній хаті було жарко витоплена подова піч, і щоб і старий, і молодий, і хлопець, і діва, і люди похилого віку, і малі хлоп'ята, всі в тих печах перепарилися, а одружений народ з того вечора, щоб про дружин забув до самого того часу, поки зійде на землю і буде принесений у двір новий живий вогонь» [1, с. 300].

У сутінках Ковза-коваль і дурник Памфілко обходять село, стукають у вікна і говорять.... «Печі топіть, мийтеся, правтеся, дружин стережіться: завтра вогонь на коров'ячу смерть!».

Важлива і обрядова сторона дії «Сухий Мартин ... послав хлопців, щоб біля коров'ячої голови на Оленинім Верхові повісили суху зміїну сорочку та дві сороки вниз головами, що і було виконано» [1, с. 301].

Попередили також і панів про те, «...що мужики ще вчора затіяли видобувати «живий вогонь» і прислали депутацію просити, щоб сьогодні з сутінків у всьому панському будинку були погашені всі вогні і залиті дрова у печах так, щоб ніде не було ні іскорки, тому що інакше здобутий новий вогонь не матиме своєї чудодійної сили, і не палитиме коров'ячої смерті» [1, с. 307].

Тут наголосимо на подібності характеризованого ритуалу до того, який і донині практикується в кувуклії біля Труни Господньої у Єрусалимі напередодні сходження благодатного вогню перед Світлою Неділею Христовою.

Таким чином, до полудня вогонь був залитий, а Ковза, Памфіл, Дербак десятський і захожий слюсар Єрмолаїч, – два додатково найнятих помічники, обійшли все село і перевірили кожну піч, залили самі у кожному будинку усіляку іскорку. Потім настала година замикати хати і задвірки, коров'ячі закути, поклавши у кожній з них хрестом кочергу, помело і лопату, для того, щоб, коли зійде живий вогонь і мертва мара буде метатися, так не можна було їй в якому-небудь закутку сховатися [1, с. 311].

До кінця дня «ватажок всієї чаклунської справи» Сухий Мартин очолив рух до Оленіного Верху, він «тихо крокував, несучи перед собою образ Архангела і читаючи йому молитву неканонічного складу» [1, с. 311].

Дорослі дівки і всі молоді жінки залишилися в селі, над ними Сухим Мартином була поставлена особлива керівниця, стара вдова Мавра, «з червоними зміїними очима без повік і без вій, а в підмогу їй дані дві положниці: здоровенна русява дівка Явдоха, з косою до самих ніг, та жвава солдатка Веретениця» [1, с. 312].

Через півгодини услід за мужиками виступили породинним загonom жінки. Всі в одних довгих сорочках, із забрудненими цеглою і сажею обличчями, озброєні цепами, косами, граблями і вилами. По одному з крайніх десяти дворів сім'ї упряглися у перекинуту сошниками соху, а одинадцята сіла на сошки обжі і захльостала голосно довгим пастушим батогом. Негайно ж на конях виїхали солдатка Веретениця і Явдоха. Обидві разом завили вовчицями «та так гучно і жалісно, що навіть коні їх зі страху схаменулися і вухами запряли».

Шабаш починався, на білому коні виїхала «як смерть худа, вдова Мавра», за нею на конях баби, хто в «кожушку навиворіт, хто в сіряку наопаш, інші зашароварившись ногами в рукави, інші, сидячи на одному коні по двоє, і у всякої в руці або дзвінкий цеп з довбнею, або важкі, тризубі гнойові вила» [1, с. 312].

Настала урочиста хвилина, і вдова розмахнула свій саван, підняла над головою широку пічну заслінку з листового заліза і, ударивши по ній бляшаним ковшом, затряслася і крикнула: «Сторонися, смерть, перед бабиною ногою!» [1, с. 313].

В цей час у Олениному Верху валяли з привезеної соломи величезне опудало мари, плутали і чіпляли безліч віжок до кінців великої сухостойної червоної сосни, спіяної і покладеної навхрест сухостойної чорної липи, що лежала на козлах. По завершенню, Сухий Мартин поклав образ Архангела на білому рушнику на високий пень спіяного дерева, зняв капелюх і, перехрестившись, почав молитися. Потім сів на стовбур сосни, покладеної навхрест липи, а народ розхапав кінці прив'язаних до дерева віжок. Сухий Мартин поблагословив повітря на всі сторони і, вихопивши з-за пояса сокиру, увіткнув її перед собою в дерево. Народ тихим гнусявим унісоном затягнув:

Поможи, архангели
Поможи, святителі:
Добути вогню чистого
З дерева непорочного.

По завершенні ритуалу кінці мотузок натяглися, і пролунав вереск тертя колоди об колоду. На верхній з них сидів Сухий Мартин і викликав: «Вортодуб! Вертогор! Треськун! Полоськун! Бодняк! Регла! Авсень! Таусень! Ух,бух,бух,бух! Чую солом'яний дух!» [1, с. 315].

Але вогонь не «сходив». Перенесли все спорядження на нове місце і знову без успіху. «Дві причини є: або проміж нас є хто нечистий, або всій справі вина, що в панському будинку старий вогонь горить» [1, с. 320]. Але нечистим себе ніхто не вважав, а на панський будинок влади ні у кого не було.

Тут важливі й інші роздуми щодо вибору місця. Одні ремствували, що треба було б влаштовувати справу на задвірках, але все таки вирішили, що на чистому місці потрібно. «Поле від лісовика далі і Богові миліше: воно християнським потом полите» [1, с. 320]. Інші говорили, що ліс Богові ближче, ліс – в небо дірка, а проти лісовика на суччях пряжа розвішана. Була думка, що треба все влаштувати посеред лісу, щоб «до Божого слуху ближче», але «Боже вухо на весь світ». Велич Творця у вустах мужиків обумовлювалася тим, що Господь одягається небесами, перепоясується зірками, навколо нього ангелів більше, ніж просяних зерен в найбільшому засіку.

– А чи правда, що Бог старий місяць на зірки кришить?

– Неправда, – відповідав Мартин.

– Чого він їх стане з старого кришити, коли від нього нам всієї новини не переглядіти, а зірки – це вікна: з них ангели вилітають.

– Ну, це брешеш. На що ангел стане у вікно стрибати? Ангелові у всьому небеси скрізь двері, а зірка – це полумень, він на те поставлений, щоб горіти, коли місяць спати йде.

– Неправда, а навіщо вона деколи і тоді світить, коли місяць яснить?

– Але зірка – стражниця, зірка все бачить, вона бачила як Кавель Кавеля убив. Місяць побачив, та злякався, як християнська кров бризнула, і зараз сховався, а зірка все над Кавелем пливла, Богові лиходія показувала [1, с. 321].

В ході розмов учасників вогнищання письменник використовує народне прислів'я: «почитай молитву і не крий ворожбу» в контексті «як десь вдалині з коров'ячою смертю

хотіли одні попи хрестом та молитвою справитися і не дозволяли чаклувати: билися вони, колотилися, і нічого не вийшло» [1, с. 323].

Цікаві міркування про смерть як нежить без обличчя. На питання «Як же обличчя немає, коли вона без очей бачить і в церкві так пишеться?»

Так, у смерті обличчя немає, у неї є лише вигляд, – вставив чужий мужик, – один вигляд, ось все одно як у мари.

– Про це і попи не знають, який у нежиті вигляд. Є в селі образ пророка Сисанія і при нім описано дванадцять сестер-лихоманок, все як є просто голими бабами назовні виставлені, а пики їм все повипечені, тому що як хто ставить пророкові свічу, зараз самим вогнем бабу в морду ткне, щоб її обличчя не значилося [1, с. 324].

У результаті тайнодія на галявині завершилася і вогонь був здобутий.

Аналізуючи опис обряду вогнищення, можна прийти до висновку, що синкретизм народної віри виявляє себе тисячоліттями у вигляді цілісної системи релігійного світогляду і морально-етичних норм, яка склалася і у свою чергу втілюється не у вербальному релігійно-етичному кодексі, а в духовних віршах, обрядах, звичаях, розпорядженнях, заборонах, прикметах, легендах, бувальщині, народних молитвах.

Тому, головне питання, яке ставить перед читачами Лесков: «Що є дійсною вірою?». Щоб відповісти на нього, він показує читачеві, яке розуміння віри поширене у селянській традиції і свідомості. Розглянемо це питання з трьох точок зору:

1) яким чином і де стикаються дохристиянська і православна традиційна обрядовість в діях її учасників;

2) у чому полягає мотиваційна основа поведінки груп людей, у подоланні яких негативних життєвих проявів – завдяки чому суб'єктивна віра отримує подальше підтвердження;

3) існування «двоєвірства» як особливої форми релігійного синкретизму.

У шостій частині роману М.С.Лескова «На ножах» наведене релігійне явище, що характеризується невиділеністю якісно різних елементів або їх виокремленням у внутрішню суперечливу систему [3, с. 984].

На користь цього твердження свідчать сам опис вогнищання, в першу чергу проведення обряду надвечір «Михайлового дня» (у православній церкві святкується двічі на рік, 19 вересня за новим стилем «Спогади про диво Архістратиґа Михаїла» і 21 листопада за новим стилем „Собор Архістратиґа Михаїла та інших Небесних Сил безтілесних”) присутність в обряді його іконописного образу.

Релігійний синкретизм являє собою і злиття релігійної свідомості і культових практик з різними сторонами духовно-практичного життя людини – працею тощо. У романі ми маємо прикладом боротьбу зі смертністю домашніх тварин – корів, від самої наявності і здоров'я яких, по суті, залежить селянський побут, переважне харчування дітей і дорослих.

Смислова сутність обряду свідчить і про слабкорозчленовану цілісність магічних, анімістичних, теїстських та і інших уявлень. Наприклад, вішання на жердині коров'ячого черепа, двох сорок донизу головами, сухої зміїної шкірки, виготовлення опудала «мари», наявність ряздених тощо. Це ж ілюструється також і обговоренням учасниками обряду біблійної притчі про «Кавеля і Кавеля», про ангелів, про «Сисанії», про зовнішність смерті і свідчить про інтеграцію релігійно чужорідних елементів в одну цілісність.

Ми також маємо підстави констатувати, що народна свідомість є початково чистою, позбавленою будь-яких жорстких ідеологічних або релігійних установок і концепцій і об'єктивно схильна до синкретизму світоглядних форм.

По суті, ці форми відображають етапи розвитку всіх відомих релігій, які в ході еволюції інтегрували в свій первинний зміст ідеї і елементи обрядовості, запозичені зі співіснуючих вірувань і культів.

Не зважаючи на те, що нами вище вже наголошено на подібності підготовки до обряду вогнищання з таїнством сходження благодатного вогню, відзначимо і деякі інші особливості такої обрядовості.

Оскільки уявлення про очисну силу вогню властиві понятійному апарату інших релігій, сам обряд має спільні риси з багатьма іншими віросповідними традиціями. Наприклад, духобори тримали в будинках ікони виходячи з їх краси, а не

через святість. І в романі М.С.Лескова ми бачимо образ Архангела Михаїла. Перед тим, як молитися і приймати хрещення в дусі, дійсно потрібно було попаритися в лазні і вимитися, бо молитися треба з чистим тілом. Мета молитви – відновити образ Бога в кожній людині. Подібність Богові полягає у внутрішніх властивостях людини, а не в зовнішніх. Це традиція духоборів. І в романі, перед початком обряду, селяни, їх близькі домочадці миються в лазнях. Духобори шанували вогонь як засіб очищення і говорили про два хрещення: водою і вогнем. У аналізованому ж романі вогонь знаходить своє застосування лише в перемозі над «коров'ячою смертю».

Зазначимо також, що ставлення простих селян до священнослужителів повною мірою характеризує і приказка «шануй молитву, не ганьби ворожбу» разом зі ствердженням факту марної битви «попів» з «коров'ячою смертю» лише хрестом і молитвою.

Тому об'єктивно, на основі аналізу і осмислення, з позицій сучасного знання про релігію, сюжетної лінії роману М.С.Лескова «На ножах», можна прийти також до висновку, що у народних тлумаченнях православ'я, по суті, міститься замаскований пласт дохристиянської язичницької культури. Інакше кажучи, що народна (православна) свідомість, сприйнявши християнство, імовірно і досі перебуває в стані двоєвірства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Лесков Н.С. На ножах: роман в 6-ти частях / Предисл., послесл., примеч. А.А. Макарова; Худож. И. Цыганков. Ч. IV-VI. – Тула: Приокс. кн. изд-во, 1991. – 415 с. – (Отчий край).
2. Лесков А.Н. Жизнь Николая Лескова по его личным семейным и несемейным записям и пам'ятям / А. Н. Лесков. – М.: Художественная литература, 1984.
3. Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – 1256 с.
4. Старыгина Н.Н. Больше веры, больше света в высокое призвание человека // Н.С. Лесков. Легендарные характеры. – М., 1989.

*Анастасія Костенко,
аспірант Київського національного університету
ім. Т.Г. Шевченка*

ТРИ СЦЕНАРІЇ ВЗАЄМИН ВІРИ І РОЗУМУ В СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ХРИСТИЯНСТВІ

*Ключові слова: християнська віра, християнська
духовність, середньовіччя, трансформація культури.*

На відміну від релігійної віри людини, що розділяє міфологічний світогляд, людина релігійна вірує свідомо. Власне релігійна віра в іудаїзмі, християнстві або ісламі може включати елемент віри міфологічного типу, але її сутність інша. Віра повинна бути свідомою, оскільки Бог в релігійних системах (принаймні в авраамічних) потребує вольового самовизначення людини. По відношенню до християнства, яке стало основою сучасної європейської культури, ця вимога сходить до Священного писання Старого і Нового заповіту.

Розуміння сутності релігійної віри сходить до слів Ісуса Христа, зафіксованих в Євангеліях: «Хто віруватиме і хреститиметься, врятований буде, і хто не віруватиме, засуджений буде» (Мк. 16,16) і «Ось справа Божа, щоб ви вірували в Того, Кого Він послав» (Ін. 6, 29). Архетипічним для християнського розуміння віри стає старозавітний зразок підтвердження віри через жертвопринесення Аврамом Ісака. Ап. Іаков говорить про Аврама: «Віра сприяла справам його, і справами віра досягла досконалості, тому, як тіло без духу мертво, так і віра без справ мертва» (Іак. 2, 26), підкреслюючи нерозривний зв'язок свідомої поведінки віруючого і його внутрішньої вірності власному вибору на основі віри. До прикладу Аврама звертається і ап. Павло, який багато розмірковував над суттю релігійної віри і її проявами. Він також як і всі іудеї, а пізніше християни розглядає Аврама як отця всіх віруючих, як найбільший зразок для наслідування в релігійному

житті: «Аврам повірив Богові, і це поставилося йому в праведність» (Рим. 4,3).

За ап. Павлом віра може зростати (2 Фес. 1,3), вона може слабшати і навіть повністю зникати, в Першому посланні Тимофію (1, 18) ап. Павло згадує про людей, які потерпіли «розбиття у вірі», тобто повністю втратили віру. Чи можливо зміцнити віру? Можна і саме справами відповідно до віри. Про це говорить ап. Іаков: "Віра, якщо не має справ, мертва сама по собі" (Іак. 2,17). Ісус Христос говорить про недостатність лише віри, про необхідність також і добрих справ. "Не всякий, що говорить Мені: Господи! Господи! Увійде до Царства Небесного, але той, хто виконує волю Отця Мого Небесного" (Мф. 7,21).

Віра допомагає знайти благодать ("Вірою одержали ми доступ до тієї благодаті" (Рим. 5, 2), вона – застава воскресіння з мертвих і спасіння душі («Якщо вустами твоїми будеш сповідати Ісуса Господом і серцем твоїм вірувати, що Бог воскресив Його з мертвих, то врятуєшся; тому що серцем вірують до праведності, а вустами сповідають до порятунку» (Рим. 10, 9-10) і «Благодаттю ви врятовані через віру» (Еф. 2, 8).

Першочерговим завданням, поряд із завданням створення єдиної християнської церкви, для зміцнення молодії релігійної традиції необхідно було побудувати цілісне вчення про Бога. У працях перших християнських апологетів, а пізніше в роботах отців церкви формується уявлення про божественну триєдність, божественний Логос, про місце Духу Божого в його стосунку до Отця і Сина.

Серед «підручних» засобів, які були наявні в ранньохристиянській культурі, найбільш відповідним для теоретичних цілей був понятійний апарат античної філософії. До нього і звернулися погляди перших богословів і апологетів. На рубежі I-II століть використовувалися в першу чергу платонівська і стоїчна доктрини, пізніше до них приєднався неоплатонізм. Однією з центральних проблем раннього християнського богослов'я була проблема примирення античного розуму – основи грецького філософствування та ірраціональних, по суті міфологічних образів, що спиралися на віру. Торжество релігійної віри, яка підкорила собі розум

звучить в знаменитих словах Тертуліана «credidile est quie inepertum» («вірую, бо абсурдно»). Ця демонстрація релігійної віри, що стала своєрідним девізом формування християнського віровчення може вважатися і першою парадигмою християнської віри. Згідно з крилатою тезою Тертуліана: «Розіпнутий син Божий – не соромно, бо ганебно. І помер син Божий – це цілком достовірно, бо безглуздо. Похований, він воскрес – це вірно, бо неможливо». Символічно, що цей девіз належить перу саме Тертуліана, який вперше виразно заговорив про Трійцю і дав Символ віри, який передував канонічній формі.

У працях видатних представників патристики – Оригена, Августина, Василя Великого, Григорія Богослова та ін. були сформульовані основні положення християнського віровчення, які були закріплені на Вселенських Соборах в «Символі віри». Разом з систематичним викладом богословських проблем християнство сприймає і значну частину спадщини античної філософії.

Головними формами, за допомогою яких відбувалося становлення християнської теології, стали центральні поняття грецької філософії, які на новому «ґрунті» дали цілком оригінальні «сходи». Якщо синоптичні Євангелія і велика частина новозавітних послань не протирічать старозавітній традиції розуміння Бога, то в Євангелії Іоанна і в пауличних творах виразно відчувається нове віяння.

С.М.Трубецької виявив революційну новизну в погляді на місію Христа, яку демонструє четверте Євангеліє. У творі «Вчення про Логос в його історії» російський філософ обґрунтував наявність понятійної спадкоємності між грецькою філософією, творами Філона Олександрійського (який був олександрійським іудеем) і християнською релігійною думкою (див., [9]). Для розуміння космічного і навіть метафізичного значення Ісуса Христа богословська думка скористалася формальними розробками античної філософії: «Вчення про Христа розкривається в апостольській церкві не як результат умоглядних ворожінь або припущень про Нього, а як результат релігійної оцінки Його слова і справи. звідси витікає вся христологія апостольської церкви, що завершується вченням

про Логос. На підставі Євангелія богосвідомість Христа визнається божественною, визначається як свідомість Самого Бога про Себе або Логос Божий» [9, с. 478].

Таким же революційним за своєю новизною стало і розуміння Духу, яке формувалося усередині християнської думки на основі грецького понятійного апарату. Для цього було необхідно дати можливість сформуватися загальноцерковній свідомості, яка передувала становленню і зміцненню Вселенської Церкви. Це завдання вирішувалося вже в апостольські часи і більше за всіх апостолом Павлом. Саме у його посланнях можна знайти нове розуміння Духу Божого, яке раніше не зустрічалося в іудейських і християнських текстах, і яке було викликано до життя насущною необхідністю: становленням нової релігійної ідеології. У посланні до Римлян ап. Павло говорить: «Отже немає нині ніякого засудження тим, які в Христі живуть не по плоті, але по духу, тому що закон духу життя в Христі Ісусові звільнив мене від закону гріха і смерті». [8:2] Життя в Дусі стає основою нової релігійної самоідентифікації, а Дух розуміється як основа церковної єдності. При всій відмінності, з культурної точки зору майже нездоланній, християн-іудеїв і християн-язичників, при всій їх географічній розпиленості й ідеологічній нестійкості, з'являється незаперечна основа християнської релігійності – християнська духовність.

Стоїчні уявлення про космічну пневму і Логос використовувалися для розробки уявлень про творіння світу. Зокрема, у Афіногора Афінського (II століття) чітко розділяється світоутворююча роль Логосу і світопідтримуюча роль Духу [1, с. 13]. У подальшому розвитку християнської теології ця тема розробляється і поглиблюється у Феоділа Антиохійського [7. I, 7], Тертуліана й Ірінея. У останнього, в творі «Проти ересі» в розділі «Ахамоф і походження видимого світу» уявлення про Дух мають чітке гностичне забарвлення, а уявлення про створення світу невід'ємні від розуміння Бога в його вічності. Цей богословський аспект в ще більшій мірі вплинув на формування нового розуміння Духу, яке було неможливе як в Старому Заповіті, так і в грецькій думці.

На основі грецького розуму, але під суворим «контролем» віри в ученнях Тертуліана, Оригена, капподокійських отців церкви, Августина і т.д. формується християнське віровчення. У останніх століттях першого тисячоліття, вже в схоластичній думці, робляться спроби створення філософсько-релігійних систем, в яких визначальна роль відводиться людському інтелекту. Цей поворот став можливий, в першу чергу завдяки перегляду співвідношення між вірою і розумом.

Релігійна віра освіченого європейця рубежу I – II тис. принципово відрізнялася від віри перших християн. Під впливом візантійських філософсько-теологічних трактатів, античної філософії (в першу чергу Платона і Аристотеля), яка відкрилася за допомогою арабських перекладів, західні богослови все більше формалізували і раціоналізували християнську доктрину. Схоластика власне зароджується як шлях раціонального збагнення істин віри. Це можна помітити вже у Іоанна Скота Еріугени (IX ст.). За свідченням дослідника творчості Іоанна В.Петрова: «*philosophia* і *religio* у Еріугени взаємозамінні, бо мають спільну мету – Бога. Особлива роль філософії полягає в наданні правил, відповідно до яких ведеться дослідження, вона розробляє методологію для богословського дослідження. Оскільки філософію Еріугена розуміє як діалектику, то в загальнофілософському міркуванні домінують принципи *поділу* і *аналізу*». Тому не буде перебільшенням сказати, що антиномічне протистояння віри і розуму на початку схоластики вже подолане і їхнє нове відношення можна охарактеризувати ще одним знаменитим середньовічним афоризмом «вірю, щоб розуміти», який належить Ансельму Кентерберійському. Цю «співдружність», поки що з певним приматом віри над розумом можна вважати другою парадигмою взаємовідношення двох вищих здатностей людської природи.

Як правильно зазначає Е.Жільсон, «в часи Ансельма загальноприйнятою зразковою наукою була Логіка. За таких умов сама спроба досягти раціонального розуміння Християнської віри обов'язково мала привести до нового перекладу Християнських вірувань в терміни логічного доказу» [5, с. 15]. Раціональний елемент віровчення постійно посилювався, хоча релігійна віра залишалася необхідною в

своєму головному призначенні – тільки свідомі віра вела людину до спасіння. Крім того, недоступними для розуму вважалися найбільш важливі релігійні об'єкти.

Втім ця недоступність все ж таки відносна. Навіть найбільш ортодоксальні мислителі XIII – XIV ст., такі як Тома Аквінський і Дунс Скот розробили так звані докази буття Бога. П'ять доказів Томи широко відомі. Доказ Дунса Скота, крім того, що він спрямований на предмет релігійної віри, є суто раціональним: «для доказу цього (буття Бога) не вважаю розум зовсім не придатним. Для цього висновку пропоную п'ять положень, і якщо кожне з них буде доведено, то з цього буде слідувати те головне положення, яке потрібно було довести.

Перше: існує тільки один безконечний розум. Друге: існує тільки одна безконечна воля. Третє: існує тільки одна безконечна могутність. Четверте: існує тільки одне необхідне буття. П'яте: існує тільки одна безконечна благість» [4, с. 167]. Нехай докази стосуються буття Бога опосередковано, нехай природний шлях – шлях розуму – не може замінити досвід, засновний на вірі повністю, проте саме звернення до розуму в питаннях віри вельми симптоматичне. Той же Аквінат підкреслює, що людському розуму не під силу «володіти природним знанням сутності Бога – неоформленого, безконечного існування Бога». Проте, з погляду середньовічного теолога «існування Бога, на відміну від будь-якого творіння, самоочевидне, але не самоочевидне природним чином для кожної людини. Іншими словами, Бог є самоочевидний критерій істини, але Він не є критерій, самоочевидний для нас. Єдиний шлях до безконечного лежить через кінцеве; це означає, що ми можемо прийти до знання Бога тільки через пізнання світу» [8, с. 212].

Відповідно до нових реалій сформувалася знаменита теорія двох істин (*Duplex veritas*). Не останню роль в цьому процесі відіграли латинські послідовники арабського мислителя Аверроеса. Вважалося, що істини, які відкриваються розуму і істини віри різні, хоч вони і не повинні одна одній суперечити. Багато видатних представників схоластики прагнули до примирення розуму і віри. Зокрема «Ланфранк (помер у 1089 р.) і Ансельм Беккський (помер у 1109 р.) робили героїчні зусилля,

щоб усунути конфлікт між розумом і вірою, задовго до того, як принципи такого врегулювання були досліджені і сформульовані. Дослідження і формулювання таких принципів були початі Гільбертом (Жільберт) де ла Поре (помер у 1154 р.) і Абеляром (помер у 1142 р.)» [6, с. 53].

Найважливіше значення має той факт, що трансформації відношення між розумом і вірою вписані в контекст не тільки християнської доктрини, але і відображають трансформації християнського світогляду. З погляду Е.Жільсона, голос мислителя з «роздвоєною» (у дусі двох істин) свідомістю, звучав приблизно так: «все, що філософія може сказати про Бога, людину і людську долю вичерпно доведено, але я не можу примусити філософію сказати щось ще. Якби ми жили в нехристиянському світі, такі висновки були б не тільки необхідні, вони були б істинні. Але Бог вже відкрився нам, і ми тепер знаємо, що те, що видається необхідним для скінченного розуму, не обов'язково істинне. Тому давайте приймати філософію за те, чим вона є: а вона є знання того, що людина приймає за істинне в тому випадку, якщо абсолютна істина не дана їй в Божественному Одкровенні» [5, с. 30].

Сприйняття світу в раціональному вимірі все більше позначалося на суті релігійної віри. Під впливом філософських побудов єврейського мислителя Маймоніда і арабських філософів, теологи латинського заходу починають чітко розрізняти *філософію* і *віру*. Праці Аверроеса «відвернули багато розумів від правильної істинно католицької віри» [2, с. 67]. На початку XIV ст. В Паризькому університеті християнська віра для філософів аверроїстського штибу стала «неможливою» «в модусі мислення», залишаючись істинною лише в модусі вірування». Слід погодитися з Де Лібера в тому, що «криза схоластики» була закладена вже в самому проекті схоластики. Цей проект був аверроїстським за своєю інтенцією – примиренням розуму і одкровення [2, с. 81].

Європейський християнин перших століть нового тисячоліття відчував себе таким, що знаходиться в світі, який в тій же мірі був відкритий розуму, в якій вимагав віри. Наявність в цьому світі, поряд з сакральним небом, створеної за образом і подобою Бога людини й іншими предметами релігійної віри

нових реалій змінюють характер самої віри і її місце в житті людини і суспільства. Судити про онтологічні «нововведення», які несуть загрозу ортодоксальній релігійній вірі, можна по тих церковних судженнях, які донесли до нашого часу напругу теоретичних дискусій того часу. Зокрема Етьєн Тамп'є засуджує «світ природи або швидше світ природного порядку. Цей світ відводить місце Богові, якого деформували встановлення релігії, оскільки вони спотворювали його своєю розумовою надмірністю (пункт 174 засудження) і напруженням думки (пункт 175), різноманіттям культів і таїнств (пункти 179 і 180). Це був світ, в якому смерть була секуляризована (сентенція 178), людське щастя – прославлено (сентенція 176), цінність античних людських чеснот відновлена над помилковими авторитетами поневолення і ненависті до себе (вислови 170, 171, 177). Це був світ становлення, світ недовговічний і, разом з тим, постійний, в якому людина посідала своє високе місце, світ, в якому природа сама встановлює собі свій власний закон» [2, с. 157].

Людський розум виявляється адекватнішим тому світу, який, не дивлячись на церковні засудження, стає все більш очевидним і все менш потребує віри. У історичній боротьбі з вірою розум поступово бере верх: як говорив Тома Аквінський «чим більше людина розуміє, тим більше посилюється в ній бажання розуміти» [8, с. 227]. Втім, необхідно підкреслити, саме розуміння стає можливим завдяки вірі. Сакральні шари християнського універсуму формувалися спочатку тільки завдяки релігійній вірі, як довірі свідченням Писання і Переказу. Їх подальша раціоналізація дозволила розуму вийти на перші ролі, але сама легітимність раціональних побудов продовжувала базуватися на вірі в незмінність універсуму, влаштованого відповідно до християнського віровчення.

Практично паралельно з девізом «вірю, щоб розуміти», був висунутий і девіз, який найближчим часом став третьою парадигмою взаємин розуму і віри: «розумію, щоб вірити». Цей вислів традиція приписує одному з найбільш яскравих діалектиків Середньовіччя П'єру Абеляру.

Починаючи як мінімум з XI століття, західноєвропейське мислення все більше схилилося оцінювати навколишній світ, а

також вирішувати виникаючі проблеми, спираючись на розум. Одночасно з цією тенденцією виникла й інша – чітко розділяти сфери раціонального і заснованого на вірі. Якщо розум, що підкоряється вірі (про що мова йшла вище) прагнув примирити власну істину з істиною віровчення, то в новій іпостасі він всього лише встановлював межі своєї компетенції. Причому мова йде не тільки про вільнодумців, подібних Абеяру, чії праці неодноразово засуджувалися церковними соборами, але і про цілком ортодоксальних мислителів. Наприклад, Тома Аквінський писав, що «будь-яку частину Одкровення, яка може бути зрозуміла за допомогою природного розуму, слід вважати лише необхідною передумовою до справ віри, а не правильно вираженим догматом віри», підкреслюючи при цьому значущість раціонального збагнення, від якого слід відмовлятися тільки у виняткових випадках. «Тільки тим, хто не може побачити істинність в світлі розуму, – говорить далі Аквінат, – слід прийняти її простим актом віри». Цим істинам св. Тома протиставляє групу Богооткровенних істин, яка «включає всі догмати віри, правильним чином виражені, тобто всю ту частину Одкровення, яка виходить за межі сфери людського розуму. Такими є, наприклад, наступні істини: Трійця, Втілення і Спокутування. Розум не може довести їх істинність, він не може довести і їх помилковість» [5, с. 40].

Через декілька десятиліть Дунс Скот розширює групу Богооткровенних істин, до яких віднесе всемогутність Бога, Його безмірність, Його всюдисущість, Його провидіння, Його справедливість і Його співчуття до всіх істот, але особливо до людини. Нарешті в першій третині XIV століття інший францисканець Вільям Оккам скаже, що абсолютно нічого з того, що стосується Бога, не можна довести за допомогою природного розуму, у тому числі і Його існування. Е.Жильсон пише в зв'язку з цим: «Для Оккама, як і для Аверроеса, те, що розум може сказати щодо теологічних питань, може вийти за межі простої діалектичної вірогідності. І справді ймовірно, що існує якийсь Бог, який створив і небо, і землю; ймовірно також, що людина була наділена Богом душею і що ця душа, будучи безтілесною субстанцією, безсмертна. Оккам вважав би всі ці твердження не просто як вірогідні, але як значно вірогідніші,

ніж ствердження протилежного. Та все ж таки, знаходячись в межах філософії, жодне з цих положень довести не можна, і, отже, вони не можуть бути доведені навіть в межах теології» [5, с. 42].

Все більш скептичний погляд на перспективи раціонального обґрунтування істин віровчення, лише з одного боку послаблюють позиції релігійної віри. Заперечуючи пізнаваність Бога за допомогою раціональних зусиль, розум певним чином самообмежувався, відкриваючи нові можливості для віри. Вже на початку XV сторіччя в Європі поширився погляд на відношення між розумом і вірою, який отримав назву *Moderna devotion* – сучасна або нова набожність. Жильсон, пов'язує нову набожність з відчуттям втоми після «безуспішних спроб багатьох філософів і теологів досягти того, що можна було б назвати загальноновизнаною істиною» [5, с. 43]. Зважаючи на теоретичні і практичні наслідки піднесення розуму, можна стверджувати, що це детермінувало подальший автономний розвиток не тільки розуму, але й віри.

Зокрема Дунс Скот задавався питанням про те, чи може богослов'я бути наукою. Це питання взагалі одне з найважливіших серед тих, що дискутувалися впродовж всього Середньовіччя. Під «наукою» розумілося точне і безперечне знання, отримане в результаті доказів, яке не може бути поставлене під сумнів і яке очевидне для всіх. Дунс Скот пропонує таким чином сформулювати критерії віднесення певної традиції до науки: «Приймаючи наукове знання як «знання» з I книги *Інших аналітик*, я говорю, що наукове знання є: 1) безперечне знання 2) істинне..., яке 3) за власною природою володіє очевидністю із необхідного, очевидного раніше, поєднане з ним за допомогою дискурсу силогізму» [4, с. 86]. Проте все, що ми можемо знати про Бога за допомогою розуму, який ґрунтується на теоретичних поняттях. Ці поняття ми «втягуємо» з досвіду збагнення створеного світу, а потім, додавши їм абсолютний ступінь, переносимо на Бога. Ці поняття, що отримали назву «трансценденталій», дозволяють розуму сказати про Бога щось, але не дозволяють пізнати його сутність.

Згідно з доктриною Дунса Скота тільки інтуїтивне пізнання (безпосереднє очевидне схоплення) може відкрити індивідуалізовану суть речі. Саме такого пізнання жадає людина відносно Бога і ніколи його не отримує за допомогою розуму: «...ми чекаємо з надією (пізнання) інтуїтивного, що називається, лицем до лица, бо як плотське (пізнання) відбувається «перед лицем» речі згідно тому, що вона є тим що існує, тут й зараз, так і це очікуване (інтуїтивне) пізнання Бога відбувається «лицем до лица» [4, с. 377]. Більше того, Дунс Скот підкреслює протилежність пізнання за допомогою розуму і за допомогою віри: «Бог і творіння не є принципово різними в поняттях, проте вони принципово різні в реальності, бо ні в чому реальному вони не схожі» [4, с. 425]. І якщо в рамках «природної теології» (тобто теології раціоналізованої, прообразі природознавства) людина знає про Бога тільки те, що у Нього спільного із створеним, то про буття Бога розум сказати нічого не може.

Осмислення відносин між розумом і вірою, що виразилося в знаменитих афоризмах, становить тільки частину тих важливих трансформацій, яких зазнала християнська культура західного середньовіччя. Зміна статусу і сутності релігійної віри усередині латинського християнства супроводжувалася змінами і уявлень про особистість, і поглядів на соціум, і естетичних рефлексій. Зокрема, відомий дослідник середньовічного мистецтва і естетичного мислення Е.Панофський вважав світоглядно паралельними такі різні на перший погляд явища як схоластика і готика. Цей паралелізм, на думку вказаного автора, точно існував в період від приблизно 1130/40 до приблизно 1270 р. у географічному районі радіусом в 100 милях навколо Парижа: «Це відбувається в результаті розповсюдження того, що може бути назване, за відсутністю більш відповідного терміну, певним «духовним станом» (розумовою звичкою), а якщо ми пошукаємо відповідний схоластичний вираз – «принцип, який регулює дію» (*principium importans ordinem ad actum*). Такі «духовні стани» («розумові звички») діють у всіх цивілізаціях» [6, с. 60]. Е.Панофський взагалі схильний розглядати знакові культурні трансформації того часу саме під кутом автономізації розуму і віри: «Спільним знаменником нових течій є, поза сумнівом, суб'єктивізм – естетичний

суб'єктивізм поета і гуманіста, релігійний суб'єктивізм містика і епістемологічний суб'єктивізм номіналіста. Власне кажучи, ці дві крайнощі – містицизм і номіналізм є, в певному значенні, нічим іншим, як протилежними аспектами одного і того ж. І містицизм, і номіналізм розривають зв'язок між розумом і вірою» [6, с. 57].

Найближчими наслідком виділення розуму зі сфери, що спочатку вміщала його, але сформованої на основі релігійної віри, стали вже згадуване зародження наукового знання, відокремлення і піднесення людської особистості, раціоналізація уявлень про соціум взагалі і владних відносин зокрема. Про це свідчать не зв'язані прямо між собою і на перший погляд випадкові факти. Ж.Делюмо звертає увагу на відродження античного інтересу до моделі ідеальної держави (що якраз свідчить про формування нового її ідеалу): «найбільше розповсюдження він (мотив Утопії) отримав в XVI – XVII століттях. У перебігу цих двохсот років відмічено дванадцять його різновидів у Франції, 22 в Німеччині, 33 в Італії і 40 у Фландрії [3, с. 162]. До XIII століття формується нова форма покаяння, при якій відпущення гріхів дарується безпосередньо після розповіді про них, і в якій безперечно відбивається нове ставлення до сорому, який переживає людина, і розкаяння [3, с. 258]. Криза віри ініціювала і новий її підйом – в шість років (з 1210 по 1215 рік) укладаються створення францисканського і домініканського орденів. [3, с. 261]. Змінюється ставлення до проявів внутрішніх пороків (наприклад, на початку XIV століття заздрість ще не розглядалася як гріх), з'являються нові форми економічної діяльності, у тому числі і раніше заборонені (наприклад морське страхування, з премією, що виплачується страховикові, тобто прихована форма лихварства [3, с. 298]). Перенесення раціоналізації в побутову сферу змінило «ландшафт» буденної частини універсуму: «Наполегливі нагадування про те, наскільки дорогоцінна кожна година земного життя, дозволили зробити крок від часу церковного до світського, від часу для спасіння душі до часу, що приносить прибуток і що народжує в людях дух змагання (середина XIV ст.) [3, с. 13].

Зміщення релігійної віри з місця культурної домінанти спочатку в опозицію розуму, а потім і відокремлену область богооткровенних істин, означало зміну культурного ландшафту. Віра кожного разу виявлялася вписаною в універсум, який міг вміщати її в тому вигляді, в якому вона була властива тій або іншій епосі історії середньовічної Європи. При цьому кожна трансформація сутності віри і її місця в житті людини і суспільства виливалася в епохальну трансформацію культури: спочатку це було народження християнського догматизму і церкви – основ європейської цивілізації, потім народження нового європейського розуму і нарешті, народження передумов Нового часу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Афинагор Афинский. Прошение о христианах // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1998. – С. 410-449.
2. Де Либера А. Средневековое мышление. – М., 2004. – 368 с.
3. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII – XVIII века). – Екатеринбург. Издательство Уральского университета, 2003. – 752 с.
4. Дунс Скот. Избранное // Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. – М., 2001. – 584 с.
5. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. – Киев, 1992.
6. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Богословие в культуре средневековья. – Киев, 1992.
7. Святителя Феофила Антиохийского послание к Авто лику. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://abovo.net.ru/book/85628>
8. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. / Средневековая христианская философия. – М., 2001.
9. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории // С. Н. Трубецкой. Сочинения. – М., 1994. – 816 с.

*Віктор Левицький,
аспірант кафедри філософії Державного університету
інформатики та штучного інтелекту*

РЕЛІГІЙНІ СКЛАДОВІ ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Ключові слова: ідентичність, громадянське суспільство, образ життя, історизм, прогрес.

Проблема ідентичності, так чи інакше, турбує майже кожного філософа, якщо ж мова іде про модерну ідентичність – це стосується кожної людини. Бо, як пише Г. Люббе: «Ідентичність – це відповідь на питання про те, хто ми такі» [1, с.109].

Метою цієї статті аналіз витоків модерної ідентичності, привидитися уважніше – в чому вона полягає та на чому базується.

Першим завданням стає спроба показати, що в добу Нового часу постає, так звана, «точкова самість», яка й діє в соціальному світі. Проаналізувати, як ця «точкова самість» – засада модерної ідентичності – виникає.

Для ілюстративності почнемо з античності. Ідентичність іде поруч з розумінням Блага. Від відповіді на питання про Благо (в чому воно полягає, як його досягти) залежить ідентичність людини. (Ч. Тейлор). Для Платона Благо було верхнім щаблем світу ідей. Космос засадничувався ієрархією трансцендентного виміру. Тому добро, істину можна знайти, лише прагнучи до світу ідей – до верхньої його частини – ідеї Блага. Тому найкращий спосіб життя – споглядально-спекулятивний. А діалектика – шлях до істини. Відтак людина є не самостійною і не містить в собі джерела «доброго життя» – вона є не самодостатньою. Всі ідеали та цілі знаходяться зовні людини, а сенс проступає лише на небосхилі, символом чого ми маємо тільки печерні тіні.

На шляху від Платона до модерної ідентичності стояв великий християнський мислитель Августин. Він зробив революцію у «взаємостосунках» Блага та людини. Він інтерналізував та інтимізував ці стосунки. Благо вже не потрібно шукати зовні – треба зазирнути в глибину себе – в свою душу. Там можна налагодити діалог з Богом, можна знайти відповіді на всі питання. Істина, Благо «містяться» в Граді Божому, кордон якого проходить у нашій душі. Людина стає більш сконцентрована на внутрішньому, стосунки з Благом інтимізуються. Вона стає більш розкутою, тому що у неї є лише один зв'язок – зв'язок з Богом, якого можна знайти всередині себе.

В Новий же час ця людина стає суб'єктом, наділяється самостійністю та незалежністю. Вона поступово відкидає (секуляризує, трансформує) зв'язок з Богом, залишаючись сконцентрованою на собі та достатньо автономізованою. Проходячи через всі вищезазначені етапи, постає «точкова самість» модерної ідентичності. Вона стає одним з атомів, які самостійно відповідають за себе. Тому ідеї Декарта – це вже не ідеї античного Логосу Платона, а продукт самосвідомості. А Лок вже чітко вербалізує ідею «точкової самості» – ідею знереченого суб'єкта, самостійно діючого у соціальному вимірі. Суб'єкт залишається один на один з собою, не маючи зовнішнього авторитету. З цієї точки починається відлік модерної ідентичності та модерного світу. Як зазначали П. Бергер та Т. Лукман «ідентичність – є феномен, що виникає завдяки діалектиці індивідуума та суспільства». [2, с.98]. На прикладі зв'язку людини й Бога стає зрозумілим народження «точкової самості», яка тепер і діє в соціальному світі.

У цьому контексті постає питання, з чого ж складається новочасна ідентичність? Її неможливо уявити без декількох речей – без прийняття модерною людиною громадянського суспільства, наукової точки зору, «звичайного» способу життя, історизму. Це не єдині, але мабуть найголовніші показники модерної ідентичності.

Почнемо з соціального виміру. У Новому часі постає проблема впорядкування всіх самостей в єдиний конгломерат, об'єднання. У XVII сторіччі стає наявним факт соціального атомізму, функціонування тих самих «точкових самостей», не

впорядкованих законною владою. Сам соціум ще треба виправдати: чому є влада, а не боротьба всіх проти всіх? На це питання новочасна думка дає дві відповіді, одна з яких і стала засадою модерного світу. Перша – це теорія суспільного договору. Друга – концепція абсолютної монархії.

Одними з перших, хто найбільш послідовно відстоював теорію суспільного договору, були англійські філософи Т. Гоббс та Дж. Локк. Вони виходили з того, що люди – це політичні атоми, а відтак стан підпорядкованості владі ще потрібно створити. Згідно з їх концепцією ці атоми і створюють владу, самостійно відмовляючись від частини своїх прав для того, щоб в більшій мірі використовувати інші права. (Вони відмовляються від війни всіх проти всіх і отримують гарантований державою рівень особистої безпеки).

Цікаво, що філософське продукування мислителів йде в унісон з проповіддю пуританських реформаторів. Миряни, зачаровані ідеєю спасіння вірою, рвуть минулі зв'язки, а найбільш палкі навіть відправляються в Новий Світ, щоб відокремити себе від невіруючих і заснувати християнське суспільство. Там вони опиняються, як обраний народ серед язичників, що підсилює їх відчуття заповіту (договору) з Богом. Ця ж норма екстраполюється і на суспільні відносини. Для цих людей стає вже очевидним, що лише згода індивіда могла сформувати владу. «Її (людини – прим. В.Л.) воля та її цілі належать тільки їй. Лише вона може поєднати їх із чимось більшим та витворити обов'язковість послуху» [3, с. 261]. Звичайно, ідеї реформатських лідерів з плином часу трансформуються, а з моменту «розчаклування світу» (Вебер) секуляризуються, але все одно релігійний імпульс уявлення про суспільний договір, а відтак і про громадянське суспільство та представницьку демократію залишається, а ці уявлення складають одну з фундаментальних частин модерної ідентичності.

Доктрина абсолютної монархії також вирішувала питання єднання політичних атомів. Стверджувалося, що лише наділення монархів особливою божественною владою могло врятувати світ від хаосу анархії. Згідно з ранніми доктринами владу мали людські спільноти, і вони просили в Бога підтримки

політичних засад цієї влади, хоч би якими вони були – республіканськими чи монархічними. Доктрина XVII століття починала з атомістичних засновків, і потрібне було втручання Бога, аби утвердити монархів, як своїх заступників на землі. Згідно з Босе королівська влада становить умову об'єднання цих атомів, а відтак – умову гідності кожної особи, а також умову соціального спокою. Як бачимо, це два вирішення однієї проблеми «точкової самості», але так сталося, що перший варіант переміг і вплинув на всю подальшу історію євроатлантичного суспільства, а другий залишився фантомом минулого.

Ще однією засадою самоідентифікації модерного суб'єкта є, так би мовити, наукова точка зору. Вже досить багато сказано та написано про релігійне коріння сучасної науки. Не менше уваги приділяється сучасному стану та впливу науки та техніки на особистість та соціум. Треба згадати хоча б праці М. Гайдеггера, К. Хюбнера, Т. Куна та ін. Зокрема, з приводу впливу науки на формування модерну, В. Гьосле зазначає наступне: «І неабияке захоплення, з яким, скажімо, Кузанець підносить ремісника, що вирізає ложки, над художником – художник тільки копіює природу, тоді як ремісник, уподібнюючись Богові, продовжує творення, – є прикметою Нового часу. І піднесене захоплення технікою, що було притаманне Дессауєру, який вважав технічну творчість «найвищою земною насолодою смертних», також є специфічним проявом того світогляду модерну, який сприяв здійсненню індустріальної революції» [4, с. 173].

Концепція Ф. Бекона робить революцію в свідомості ренесансної еліти. Він пише те, що вже давно витало в повітрі Європи та навіть висловлювалося одним з італійських єпископів. Він говорить, що скромний ремісник чи майстер роблять більший внесок у розвиток науки, ніж нероба-філософ. На перший погляд в такому вислові може й немає нічого дивного, однак, якщо придивитися уважніше, то це перевертає весь плин історії. Треба зауважити, що ці філософські пошуки ідуть в фарватері пуританської духовності. Реформати виступали проти «чистого споглядання» та найяскравішого його прояву – чернецтва. Від світу речей не треба бігти в

трансцендентні далі, треба брати і робити свою справу по Божому замислу (до іншого аспекту цієї ж думки повернемося нижче). У такому разі завданням мусить бути використання речей так, як це мав на увазі Бог, і це розуміння ще треба віднайти в нашому гріховному стані. На допомогу приходить науковий експеримент – частина побожної людської спроби користуватися речами згідно з божим задумом. Про це ж пізніше влучно сказав Джон Дюрі: «мета знання – скористатися створіннями так, як це задумав Бог, створивши їх» [3, с.304]. Як бачимо, беконіанська програма підкорення природи чітко вписується в рамки пуританської духовності. Виявляється, що наука – це божя справа, шлях може й не до самого Бога, то хоча б до розкодування божого замислу. Стає зрозумілим, що на момент виникнення наукового погляду домінантою наповнення цього поняття була релігійна складова. З іншого ж боку без наукової складової неможливо уявити модерну ідентичність.

Термін «звичайне життя» запозичений у Ч.Тейлора. Він окреслює відмінність способу існування новочасної людини від всіх попередніх. Наприклад, від концепції геройського життя античного грека чи – споглядального життя еліт середньовіччя. «Звичайне життя» – це мабуть один з найбільш глибоко вкорінених та фундаментальних рівнів новочасної ідентичності, який майже повністю зберігся в XX та XXI сторіччях. Екзистенційний вимір цього питання висвітлює А.Камю в своєму «Міфі про Сізіфа» [5], Ж.-П. Сартр в багатьох роботах, наприклад, в «Геростраті» [6]. Г.Маркузе виступає проти одномірної людини (прояву «звичайного життя»), а Pink Floyd співає про це пісні. Нас же цікавлять витоки такого способу існування. Знаходимо його в ідеях Реформації. Головні ідеї Реформації: спасіння, як справа винятково Божя, виправдання вірою та соціальний вимір цих ідей – заклик до повної особистої відповідальності й утвердження того, що життя, присвячене своїй професії, може бути життям християнським, тому що його можна розглядати як участь в утвердженні світу Богом. Це нова філософія ставлення до світу, праці, способу життя. На будь-якій посаді можна робити Божу справу. Як зазначав М. Вебер, праця стає одним з фундаментів створення нового суспільства. Пуританський проповідник стосовно цього питання пише так:

«Є ще одне поєднання чеснот, дивно змішаних у кожному живому святому християнинові. Це старанність у світських справах, а водночас байдужість до світу; таку таємницю ніхто не здатен розгадати, тільки ті, хто знає її. Позаяк чоловік використовує будь-яку нагоду щось зробити, вранці та ввечері, і не втрачає нагоди помандрувати будь-куди, спонукаючи себе до отримання прибутку, – і це він робитиме якнайзаповзятливіше за своїм покликанням. І при цьому бути людиною із серцем, що померло для світу... Отож у своєму покликанні він працює якнайретельніше, а серце до цього не прикладає» [3, с. 294]. А Джон Дод, ідеолог Реформації, зазначає наступне: «Хоч би яким було наше покликання, в ньому ми слугуємо Господу Христу... Нехай навіть твоя праця низька, все ж це не така низька річ, якщо служити нею такому Панові. Ті є найціннішими слугами, – хоч би яку працю вони мали, – хто з усією сумлінністю, із серцем і розумом, сповненими почуттям обов'язку, служать Господу там, де він поставив їх, на тій роботі, яку він їм дав» [3, с. 295]. В. Перкінс, пуританський проповідник, підкреслює ось що: «І коли тепер ми порівнюємо різновиди праці, відмінність між миттям посуду та проповіданням слова Божого є, але під кутом зору втіхи для Бога – немає зовсім... Адже Святе Письмо називає тілесним того, хто не оновлений духом і не народжений у плоті Христа, і так само всі його справи..., хоч би що він робив, навіть якщо справи його здаються духовними і відповідними Законові Божому. Отож, навпаки, духовний той, хто відроджений у Христі, і всі його справи, що виростають із віри, навіть найпосполитіші..., ба навіть справи шлюбні, є чисті та духовні..., і нехай там що робиться в покорі Законові Божому, хоч би це було для тіла, як чищення взуття або що, хоч би яким грубим це здавалося ззовні, воно освячене» [3, с. 295].

На перший погляд може виникнути дивне запитання: навіщо щось робити в світському вимірі, якщо спасіння все одно залежить від Бога. Але, якщо ближче придивитись, суперечність зникає. Пуритани працюють не для того, щоб заслужити спасіння – це безглуздя – ніщо не може врятувати тих, хто приречений на прокляття. Мета полягає в тому, щоб битися з безладом, який є сморідом для Бога.

Так пуританська проповідь вкорінює в Новому часі новий спосіб існування – «звичайне життя». Ідеалами такого існування

є власна праця, родина яка очікує, коли прийдеш з роботи, присвячення свого життя сімейним цінностям тощо.

Не треба розмірковувати над чимось глобальним, необхідно навести лад в чомусь невеликому, що від тебе залежить. Наприклад, створити родину та забезпечити її нормальне функціонування. Отже, проблема споживацького суспільства, де клерк повинен кожного дня котити на гору свій камінь повсякденності, має релігійне коріння. Формування складової частини модерної ідентичності – «звичайного життя» – проходило, спочатку, в рамках релігійної парадигми та несло на собі смислове навантаження релігійної традиції.

Ще один феномен, без якого неможливо системно побачити творення модерної ідентичності в цілому – це феномен історизму. О.В. Білокобильський пише, що історія – це ідеологія модерної раціональності [7]. Видається доречним і сприйняття історії, як ідеології модерної ідентичності.

Такого масштабного історичного пояснення не знала (даруйте за тавтологію) жодна історична епоха. В модерну добу все має бути пояснено з історичної точки зору, знайдені історичні коріння всіх процесів. Зараз неможливо уявити самоідентичність людини без історичної складової. Нічого в сучасному світі не пояснюється без апеляції до історії. До речі, так було не завжди, понад те – не було ніколи. Про це добре пише Г. Люббе в статті «Історична ідентичність»: «Чому складовою частиною саме сучасного світу є історизм, тобто спеціально організована та безпрецедентна за розмахом інтенсивності культура історіографічного зображення власної та чужої ідентичності? Якою б не була відповідь, залишається в силі, що суб'єкти здобувають свою неповторну ідентичність серед їм подібних саме через історію і те що, відповідно, доступ до ідентичності відкривається через історію» [1, с. 111]. Здається цю ж думку можна застосувати не тільки відносно до суб'єктів, а й до епох. До цього слід додати, що сама історія (теоретична) дозволяє модерній людині сприймати себе, як модерну людину. Отже, необхідно ближче придивитися до цього феномену історизму: в чому ж він полягає?

Про історію та її виникнення вже достатньо багато написано та сказано. На сьогодні ніхто не заперечує релігійне

коріння історичного конструкту. Згадати, хоча б, роботи Ф.Мейнеке, Р. Колінгвуда, А. Гуревича, Ж. Ле Гоффа та ін. Разом з тим необхідно концептуалізувати ці надбання та викласти їх в контексті пояснення релігійних витоків модерної ідентичності.

Історія, як теоретичний конструкт, що пояснює соціальний світ, з'являється на межі епох (Середньовіччя та Нового часу), а остаточно концептуалізується трохи пізніше. Цю тезу необхідно прийняти без обговорення, тому що рамки задекларованої теми не дозволяють заглиблюватися в пояснення. Протікав цей процес формування сучасної історії паралельно та завдяки декільком трансформаціям серед яких зміна уявлення про час та простір, емансипація людини. Ці процеси і стануть предметом нашого розгляду.

Говорячи про час та простір, треба зауважити, що уявлення про них змінювались з кожною епохою, отже і розуміння історії корегувалось. Уявлення про те, як античні греки уявляли собі час та простір, дають роботи К. Хюбнера та О. Ф. Лосева. В «Істині міфу» [8] Хюбнер пише, що простір для грека складався в космос з дискретних не гомогенних теменосів, сповнених нумінозних сутностей. Час являв собою коло обертання, що складався з нерівних частин. Звідси, як всім відомо, й історія мала циклічну форму. Змінило це уявлення про час та простір християнство. Юдеїстично-християнська доктрина творіння дозволила зробити з кола античних греків пряму лінію плину часу, з чітко визначеним початком та кінцем. Гуревич з цього приводу зазначає: «Вперше час остаточно «втягнувся» в пряму лінію, що йде із минулого в майбутнє через точку теперішнього» [9, с.115]. Цей принцип сприйняття часу є засадничим для модерної історії. І, як бачимо, таке розуміння повністю ґрунтується на релігійному фундаменті. Звичайно, в процесі секуляризації релігійні коннотації були відкинуті, іноді, навіть заперечені та залишено викристалізоване розуміння часу як прямої лінії з єдиним вектором руху. Але звідки таке уявлення – зрозуміло.

Християнство не менше вплинуло на інший чинник формування сучасної історії. Мова йде про простір. З античного космосу християнство зробило абсолютно гомогенний простір.

Утверджуючи „Два Гради”, Августин запровадив нове розуміння соціального простору. В Граді земному все відбувається за певними законами, які в аподиктичному порядку діють усюди – це гомогенний простір створеного світу. Звичайно, від Граду Небесного залежить увесь Всесвіт. Але все одно це цілісний світ, не розбитий на дискрети – це Божий світ. В процесі трансформації середньовічної парадигми було відкинуто можливість втручання Бога у світ (його місце зайняв Прогрес, але про це пізніше), але залишено фундаментальну ідею для модерної історії – цілісність простору, в будь-якій частині якого діють одні й ті ж самі закони.

Таким чином, можна констатувати, що уявлення про гомогенний простір та лінійний час є засадничими ідеями модерної історії. І таке їх розуміння сформувалося в рамках релігійної парадигми Середньовіччя.

Ще одна ідея модерної історії – це участь людини в історичних процесах, у формуванні самої Історії. Антична людина повністю залежала від нумінозних сутностей, які в той чи інший час заволодівали нею, входячи через «френ» чи «фрагму». Людина не була войовничою сама по собі – в ній перебував Арей, мудрість давала Афін та ін. Історія в такому разі виявлялася ареною з'ясування стосунків серед богів. Людина не брала участі у творенні історії.

Все змінює християнське розуміння людини, як образу та подоби Бога. Християнство докорінно змінює погляд на людину. Вона наділяється правом вільно обирати, самотійно відповідати за власні вчинки та головувати у створеному світі. Завдяки християнству людина отримує, в повному сенсі слова, свободу та відповідальність за свою свободу. На початку християнської ери вона перебувала ще під тотальним впливом Божої волі, але з плином часу релігійні інтенції свободи виходять назовні, отримуючи самотійність. М.Гайдеггер цей процес описує наступним чином: «Можна бачити сутність Нового часу в тому, що людина емансипується від середньовічної зв'язаності, звільняє себе собі самій» [10, с. 57]. І далі: «перетворення світу на картину є той же процес, що перетворення людини всередині сушого в *subiectum*» [10, с. 60]. Тобто коли людина звільняється від впливу Бога, вона стає

суб'єктом, сама стає богом. Самостійний суб'єкт модерної історії сформувався саме коли вийшов за межі середньовічної релігійності, але він зберіг у трансформованому, секулярному вигляді всі релігійні імпульси, що спонукали його до життя. Отже, той самостійний суб'єкт, який єдиний тільки і діє в історії та без якого неможливо уявити модерне історіописання, є продуктом релігійної парадигми. Він породжений цим світобаченням та в найглибших щаблях його аналітики жевріє релігійний вогонь. Таким чином, історія – фундамент модерної ідентичності має релігійне коріння, що досить чітко простежується. Але час та простір – не єдиний спосіб їх експлікації.

Самі філософсько-історичні концепції, що були сформовані в добу Нового часу, всередині себе містять секулярні трансформації релігійних смислів. Якщо в Середньовіччі історією правив Господь, то тепер, що завгодно – Прогрес, Розум, Дух тощо. Про релігійні витоки цих категорій писали Колінгвуд, Мейнеке, Ясперс та ін. Коли всім правив Бог, – все було зрозуміло та виправдано. Війни, хвороби, несправедливості – все це елементи Божого плану, все по волі Божій. А тепер: навіщо все це, що це може виправдати? Навіщо всі ці митарства? І модерна філософія історії спробувала пояснити. Всі війни, страждання та інше, все це дуже логічно та послідовно. Все це для того, щоб в решті решт Абсолютний Дух, проходячи через заперечення заперечення побачив сам себе, «повернувся» до самого себе (Гегель). А відтак, і всі попередні події необхідні та послідовні, – вони готують саме цей момент «повернення», роблять його можливим. Або інша відповідь. У попередній історії все чітко детерміновано та підпорядковано Прогресу. Все веде до того моменту, коли людина експлікує цей принцип (французькі енциклопедисти, Кант) та почне використовувати його абсолютно свідомо, роблячи життя максимальної кількості людей якомога кращим (чи щасливішим – питання?).

Тобто, модерна філософія історії повністю вирішила завдання, що лягло на неї після краху релігійної парадигми (смерті Бога). Вона змогла подати історію, як послідовно-логічно-раціональний процес, виправдати її як цілісність. Але не

може не впадати у вічі, що зроблено це завдяки кроку, в якому перманентно присутній релігійний лейтмотив. Це, мабуть, найбільш тонка релігійна паралель в усьому історичному конструкті. (Виправдання історії шляхом іманентної трансцендентності, яка й зайняла місце Бога).

Таким чином, можна підвести підсумки. Точкою початку було прийнято модерну ідентичність. А саме, що модерна ідентичність складається з визначеного уявлення про науку, суспільство, спосіб життя та історію. Тобто модерний суб'єкт – лише той, хто приймає таку точку зору. А може ці складові і формують модерного суб'єкта. У процесі розгортання дослідження стає зрозумілим, що всі ці складові модерного світу мають в собі релігійне коріння.

Теорія суспільного договору, з якої постала вся традиція лібералізму та демократії, базується на концепції політичного атомізму, що є продуктом розвитку середньовічної релігійності; та на ідеї Реформації – заповіту з Богом й надання договору між людьми метафізичного виміру.

Наука також багато в чому має релігійні інтуїції. Це й мета інструментальної науки «зробити все так, як хотів Господь», і проголошення програми підкорення природи в рамках пуританської духовності. Й, нарешті, спроба науки замінити собою релігію – стати новою релігією.

Так зване «звичайне життя» взагалі є продуктом теоретиків Реформації та народжене ідеями Реформації про спасіння вірою, спасіння як справу Божу та персональну відповідальність.

Релігійні витоки історизму давно відомі, причому вони не мають конфесійних обмежень. Це й християнський вплив на розуміння простору і часу, наділення людини свободою, з подальшою її емансипацією, наявність релігійної складової у суто секулярних категоріях, таких як Прогрес, Розум тощо.

Враховуюче вищевикладене, можна констатувати, що ті феномени, які складають засади модерної ідентичності, мають релігійне коріння. Вони сформовані в результаті трансформації релігійної парадигми та набуття нею секулярних ознак. А відтак і модерну ідентичність неможливо уявити без релігійних

коннотацій. За глибинною своєю сутністю вона сама є продуктом релігійного світу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 108 – 113.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 284 с.
3. Тейлор Ч. Джерела себе: Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2005. – 696 с.
4. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. – К.: Лібра, 2003. – 248 с.
5. Камю А. Падение: Пер. с фр. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 800 с.
6. Сартр Ж. П. Тошнота. – М.: Республика, 1993. – 516 с.
7. Білокобильський О. В. Історія як ідеологія модерної раціональності // Схід. – жовтень-грудень 2005. – № 6 (72).
8. Хьюбер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
9. Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. – 1969. – №3. – С. 45-54.
10. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 318 с.
11. Платон. Федон; Пир; Федр; Парменид / общ. ред. А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1999. – 526 с.
12. Августин. О Граде Божием. – Минск: Харвест, 2000. – 1294 с.
13. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Избранные философские произведения в двух томах. Т. I. М.: Наука, 1960. – 457 с.
14. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
15. Мейнеке Ф. Возникновение историзма. – М.: РОССПЭН, 2004. – 480 с.
16. Коллінгвуд Р. Дж. Ідея історії. – К.: Основи, 1996. – 615 с.
17. Жак Ле Гофф. Цивілізація середньовікового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – 376 с.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. – 525 с.
19. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.3. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия Духа. – М.: Госполитиздат, 1956. – 371 с.

20. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – СПб.: Алетейя, 2000. – 256 с.

21. Неретина С. С. Образ мира в «Исторической Библии» Гийяра де Мулена // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 75-114.

ББК 86.210

*Тарас Мошовський,
аспірант кафедри філософії Державного університету
інформатики та штучного інтелекту*

РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКИХ НАЦІЙ

Ключові слова: нація, націотворення, античний поліс, час і простір.

В умовах сьогодення, коли глобалізаційні процеси породжують спротив національних еліт, людство знову повертається до класичного національного питання. Однак досі залишається вкрай дискусійною та неоднозначною проблема концептуального визначення нації. Власне дивно, що таке явище, як «нація», яке останні, принаймні двісті років, є основним гравцем на полі історії та посідає настільки високе місце у системі ціннісних орієнтацій пересічного мешканця земної кулі, лишається не усталеним. За останні два сторіччя націологія трактувала націю у досить широкому спектрі: від механіцизму до номіналізму, то вбачаючи у ній очевидні природні детермінанти, то декларуючи, як останню інстанцію, націю, в якості пустого поняття¹. Проте і посьогодні нації лишаються основними акторами суспільного буття. Для концептуального осягнення нації важливо визначитись з хронологією та передумовами її виникнення, що окрім користі суто академічної дискусії може пролити світло на механізми

¹ Поняття „нації” – тема окремої розмови [1].

функціонування цього найпотужнішого фактора соціального життя модерної доби.

Світоглядні перешкоди до народження націй у домодерній Європі.

Історія людства – це не стільки історія міжособистісних стосунків, скільки історія взаємодії різних спільнот, що домінували в ту чи іншу добу у вирі соціального життя. Так античні поліси, середньовічні корпорації та ренесансні міста-держави були акторами людського діалогу, що творили власний “життєвий світ” (саме у габермасівському розумінні *Lebenswelt*, як “світ дії, спільний нам з іншими людьми” [2,164]), і таким чином у своїй комунікації творячи певний горизонт смислів, що обумовлював культуру епохи. Власне неправильно говорити про одnobічний вплив комунікативної дії та культури епохи або навпаки. Напевно, наскільки той діалог формував культуру, настільки й остання впливала на комунікацію.

Зрештою, жоден з представлених типів спільнот не виникав випадково, а формувався відповідно до домінуючого на певному історичному етапі способу життя, який, безперечно, змінювався в залежності від способу мислення, тобто онтологічного базису культури.² Такий спосіб мислення, загальний для всієї культури, можемо назвати загальнокультурною парадигмою, за аналогією з кунівськими науковими парадигмами. Власне, такі загальнокультурні парадигми є онтологічними міфами кожної окремо даної культури, а всяке життя – це ритуал, покликаний реактуалізовувати міф-парадигму. Всі сторони життя соціуму

² Під онтологічним базисом культури мається на увазі певна матриця смислів, що є домінуючими в тій чи іншій культурі та творять підставові засади усього існування в рамках даної культури. Ці смисли подібні до кантівських категорій, через які конститується пізнання, а відтак формується система координат, що дає змогу орієнтуватися у безмежному полі досвіду, формувати, узагальнювати його тощо. Іншими словами онтологічний базис культури – це сукупність апріорних інтерсуб’єктивних, переважно несвідомо прийнятих уявлень про характер сутностей й об’єктів зовнішнього світу, стан речей. Такий не проявлений концепт зумовлює людську діяльність на певному етапі розвитку суспільства.

пов'язані з ритуалом, – усвідомлюють члени суспільства це чи ні³, – реактуалізацією онтологічного часу, що виступає в якості парадигми соціальних установлень. Звідси онтологічний міф виконує роль смислоутворюючої матриці, у відповідності до якої конститується соціальний простір. Міфічна онтологія – система *apriori* даних міфічній свідомості конструктів, що відсилає їх до реальності, у відповідності до якої зреалізовується соціальна діяльність суспільства. Тому вбачається очевидним зв'язок між онтологічними основами культури і соціальним буттям спільноти на тому етапі.

Багато вже сказано про давньогрецький поліс і ще більше буде сказано, про те, чому саме поліс став тим основним соціальним утворенням, основною “чарункою суспільного буття”, чому так і не створено було єдиної Еллади. Про це найкраще говорить шпенглерівська концепція античності у трактації О.Ф.Лосева [див. 4]. Та, власне й сам О.Ф.Лосев пише про панеллінську демократію як про таку, що ніколи не існувала [5,85]. Антична людина просто не могла не відчувати іншого виду ідентичності ніж поліс, вона не могла себе ототожнювати з більшим (ширшим) колом людей. О. Шпенглер пов'язує це з особливостями античної і західноєвропейської новочасної математики, точніше з різницею денотатів категорій “час” і “простір”, античний світ не знає безкінечності ані щодо просторових, ані щодо часових категорій. Точніше “античність не означає відсутності відчуття безкінечності, але знає відчуття актуальної безкінечності..., яка повністю дана засобами кінцевого, земного, чуттєвого, тілесного” [4,62].

Безкінечність (актуальна) – це те, що в європейську культуру було привнесено християнством, з його винесенням Бога за межі світу. І погляд європейця християнської доби спрямовано за межі цього світу, до безкінечності, бо саме там є істинний світ – Град Небесний⁴. Отже безкінечність – одна з основних категорій християнського світу.

³ Детальніше про міф та ритуал у секуляризованому суспільстві див. [3].

⁴ Наперед треба зазначити, що у XVII ст. на Британських островах поширюється деїзм, що на відміну від авраамічної традиції (юдаїзм,

Зовсім не так для античності. Людина античного полісу цікавилася лише тим, що було поруч, тим, що можна досягнути зором. Відповідно до того і у поняття рідного, Батьківщини грек вписує саме це розуміння вузького простору. Все, що лежить за мурами полісу та його сільського оточення, є ворожим [4, 46]. Тому у грецькому світі навіть спілкування між представниками різних полісів жорстко регламентувалось через систему окремих домовленостей.

Окрім простору важливим елементом буття нації є категорія “час”, яка у контексті рефлексії над спільнотою трансформується в поняття спільної історії. Проте не забуваймо, що історія у нашому розумінні є витвором XIX ст., грека зовсім не цікавила історія, античність, наприклад, не знає біографій, як певної ретроспекції індивідуального шляху, тим паче суспільної історії. Все це вкупі зумовлено “тілесністю” античного світосприйняття і на цьому сходяться багато авторів цілісних концепцій античної культури – визнаних авторитетів – від Вінкельмана до Шпенглера [4].

Зрештою, ця “тілесність” античного світосприйняття прямо чи опосередковано завадила народженню античної нації, адже єдиною можливим способом ідентичності для античного грека була спорідненість з тими, кого він постійно бачив, хто входив до його поля комунікації.

Якщо для античного світу основою соціального буття був поліс, то для *medium aevum* таким стовпом стала корпорація та династична держава⁵.

іслам, християнство), – теїстичної за своєю суттю, фактично остаточно виносить Бога поза сей світ, виключає жодне його втручання у життєдіяльність людства, що ще більш радикально орієнтує європейця до безкінечності. Власне, заради справедливості варто зазначити, що в цей же час на інтелектуальній сцені Європи значну роль відіграє ще й пантеїзм – ще одна альтернатива, – яка, навпаки, розчиняє Абсолют у природі – і, зрештою пізнання Бога, що залишається гносеологічним пріоритетом, можливе через пізнання всього безкінечного універсуму.

⁵ Династична держава дійсно стала передвісником *natio*. Зокрема Б. Андерсен називає головними контитуентами соціального життя Старого Світу до часу націй – релігійну спільноту та династичну державу [7].

Головною ознакою приналежності до соціальної групи стає не громадянство, а спосіб існування, вид праці. Три стани часів Великої Французької Революції сягають корінням саме часів середньовіччя – ті, хто моляться; ті, хто воюють; ті, хто орють землю, – власне понад те, дуже нагадує соціальну диференціацію платонівської ідеальної держави. Однак поділ всередині останньої верстви, часом, був не менш жорстким ніж зовні. Така тотальна вмонтованість середньовічної людини у корпоративно-цехову систему має своє пояснення. Мешканець середньовічної Європи був сильним лишень у тій мірі, в якій сильною була його корпорація, мав лише ті права, що надані корпорації, до якої він належав, і виключення з цього утворення робило його фактично, та й теоретично, безправним, практично прирікало його на смерть, бо зазнай він кривди, нікому буде захистити його. Навіть значно пізніше у XVI ст. це лишалося відчутним. Д. Мережковський, зокрема, пише: “Знаючи за гірким Женевським досвідом, що значить бути безправним вигнанцем *ille Gallus*, людиною поза законом, Кальвін хоче бути громадянином в новій батьківщині своїй і, через те, що за Страсбурзькими законами *всі громадяни мають належати до ремісничих цехів* (виділено нами – Т.М.), 30-го липня 1539 року записується до цеху кравців і вносить за прийом до нього 20 золотих флоринів” [7, 242]. Це дуже і дуже нагадує ситуацію античності, де позбавлення громадянства через процедуру ostracism було чи не жорстокішим за смертну кару. Фактично вигнання лише відтягувало смерть, проте робило її болючішою і довшою. Продовжуючи міркування, згадаймо, що Е.Гелнер наголошував на тому, що аграрним суспільствам характерний горизонтальний поділ на прошарки, а не вертикальне виокремлення індустріальної доби [8, 41].

В світлі вищеокресленого зовсім по-новому постає теорія Ю. Габермаса, за якою ідентифікація індивіда з тією або іншою соціальною групою визначається межами ефективної комунікації [8]. Так, якщо ми визнаємо за головний чинник ефективності такої комунікації максимальну захищеність і забезпечення соціально-юридичної легітимності існування у соціумі, то 1) зрозуміємо прив'язаність людини античності до свого полісу, а середньовіччя – тотальний поділ на корпорації,

цехи, гільдії тощо, і зважаючи на це 2) нам важко буде протиставити будь-що Ю.Габермасові, бо “спілкування можливе за наявності певної спільності, взаємної причетності до якихось споріднених цінностей. Без цього спілкування неможливе. Воно перетворюється на нескінченний конфлікт монологічно замкнених на собі особистостей” [9, 14-15]. Другу ж тенденцію, що стала на заваді формуванню нації у хронологічних та культурних рамках середньовіччя можна характеризувати як надто широкий універсалізм. У такому випадку все, що сказано нами про античність, можемо підвести під дуже вузьку партикулярність. Як про корпоративну-цехову структуру середньовічного суспільства, про яку йшлося вище, так і про релігійні мотиви з життя того ж таки суспільства написано й сказано немало, проте нас швидше цікавлять наслідки, що витікають з цього і стосуються нашої проблеми.

Отож християнство стало базисом європейської культури не тільки у середньовіччі, але й у подальшій історії людства. Зрозуміло, що домінування якісно нової світоглядної позиції привнесло і докорінно новий спосіб мислення. Це сприяло безумовній універсалізації ідентифікаційних процесів. Людина розчиняється у релігійному бутті, і відповідно, що Град Земний стає для неї несуттєвим, малоцікавим, значно більше її цікавить Град Небесний, Божий. А “орієнтація на Бога наділяє Я безкінечністю” [10, 270]. На відміну від “примітивних” міфологій, християнство не має прив’язки до локальної території, ландшафту і т.д., але спрямоване до всього людства. “Немає бо різниці між юдеєм і між греком, бо той самий Господь усіх, багатий для всіх, хто його призиває, бо “Кожний, хто призове ім’я Господнє, спасеться”. (Рим 10:12-13). Все людство, таким чином, врешті-решт, має стати єдиною сім’єю у Христі. Образ “ми” тут характеризується не приналежністю до полісу (античність), не кров’ю або ґрунтом (Новий час), не характерними позначками на тілі (татування у традиційних культурах, обрізання в юдаїзмі), а через причетність до містичного тіла Христового – церкви. “Подолати національні відмінності стало місією церкви. Періодом її незаперечного верховенства став той, упродовж якого вся Західна Європа підкорялася однаковим законам, зміст літератури охоплювався

однією мовою, політичне ціле християнського світу уособлювалося єдиним понтифіком, а інтелектуальна єдність була представлена єдиним університетом” [11, 99-100]. Саме вона, *εκκλησία*, несе в собі ту містичну здатність до об’єднання, що в Новий час ми будемо шукати в нації.

Спільність історії теж може бути лише в рамках церкви, бо історія – це лише історія спасіння, історія всього людства, а відтак універсалізм, про який йшлося вище – очевидний. Середньовічне християнство ніби пододало ідею спасіння єдиного богообраного народу (Ізраїль) – тепер всі мають шанс на спасіння. І це “всі” не дає шансів на національне виокремлення, бо відсутній головний диференціал – спільна партикулярна, відмінна від інших, “історична пам’ять – фундамент нації, яка передусім і є сприйняттям власної історії” [12, 6].

Зрештою мусимо констатувати, що ані античність, ані середньовіччя не спромоглися випродувати нації. Причинами того можемо визначити дві протилежні, однак взаємно неприйнятні для націєтворення тенденції – занадто вузький партикуляризм (античність і середньовіччя) і світоглядний універсалізм християнського середньовіччя. Користуючись словами Е. Гелнера, підсумуємо, що для аграрних суспільств є характерним “наголос саме на культурних відмінностях, а не на спільності” [12, 39]. Однак не зайвим буде нагадати про існування концепцій, в яких нації – утворення, що були притаманні усій історії людства, а не суто Новому часові. Найбільш відомою і аргументованою є концепція німецького філософа К.Хюбнера [13, 9]. Все ж, враховуючи все вищекреслене, нам вбачається доцільним вважати нації феноменом виключно новочасним. Але вже в рамках середньовічної культури склалися певні умови, без яких постання націй до повноцінного життя по Французькій революції було б без перебільшення неможливим. Іншими словами те, що у модерній Європі оформилось у націю, визрівало та зачиналося у *medium aevum*.

Постання європейських націй до повноцінного життя через рефлексію над власною роллю у християнському світі.

Новочасність європейських націй – питання, хоча і небезперечне, проте визнане більшістю дослідників, зокрема Е.Дж.Смітом [14,52], Ф.Гізо [15,15] Б.Андерсоном [6,21], В.А.Тішковим [16,41] О.Проценком, В.Лісовим [17,19] та іншими. Однак варто зробити важливе уточнення: нації, що ми їх бачимо в Європі по Французькій революції 1789 р., є фактично націями сучасного штибу, не те, щоб вони з того часу не еволюціонували і розвивались, але на початку XIX ст. в Західній Європі ми маємо концептуально сталі моделі сучасних нам націй. Іншими словами, Західна Європа на цей час вже породила спільноти, що пізніше отримали назву націй, і вони вже постали до життя.

Однак ці „пологи” були досить довгими та болючими, і пренатальний період національного буття, час, коли нація формується, конститується зовнішніми та внутрішніми чинниками, своєрідна латентна фаза націєтворення, вбачається дуже важливою до розгляду, хоча зазвичай незаслужено лишається поза увагою більшості дослідників.

Сучасне розмаїття націй робить проблематичним емпіричний аналіз їхньої історії, що мусить бути невід’ємною частиною будь-якого соціального дослідження. Проте світова історія знає ряд територій і народів, що відіграли роль локомотивів суспільного розвитку, слугували прикладом для інших. Вони витворювали певні концепти, феномени, процеси, що пізніше ставали універсальними законами розвою Старого Світу, чи принаймні західної цивілізації. Понад те, часто нації, які “відставали” від “провідних”, потім відверто калькували “прогресивні” рухи, явища, концепції, наскільки навмисне – лишається питанням. Саме на таких “провідних” західноєвропейських націях ми й зосередимо нашу увагу, вважаючи, що решта конституювалась на подібних засадах. За “нації-локомотиви” визнаємо англійців, французів, німців та італійців. Такими ж локомотивами у світі православної традиції вважатимемо греків (ромейв) та в більш пізній час поляків і чехів. Торкнемося й поляків, як типового зразка середньоевропейського націєтворення, який відбувався ніби на кордоні цивілізацій католицько-протестантської і православної. Безумовно можемо окреслити ще безліч регіональних варіацій,

проте в межах поданого дослідження обмежимося вищенаведеним.

Розвиток нації є, перш за все, розвиток національної самосвідомості. Своєрідною кристалізацією, унаочненням у суспільній свідомості імпліцитно присутніх інтегруючих факторів. Цікаво, що такі процеси спостерігаємо вже у середньовіччі, і хоча, в силу певних обставин, вони не призвели до постання європейських націй у хронологічних рамках *medium aevum*, але вже точно не пропали намарне. Середньовіччя посяло в християнський ґрунт зерна певного роду ідентичності, що здобрені звитягами та кров'ю Реформації, дали пишне, квітуче поле національного життя Модерної доби.

Напозір уніфікована елітарна культура *medium aevum* спромоглася на породження теорій богообраності певних спільнот. Християнство – релігія (культура) космополітична, у кращому розумінні, і з цим важко сперечатись. Декларативно-інтегральна функція християнства є наочною щодо європейської культури, проте відцентрові націотворчі сили в межах цього християнського культурного світу вимагають пояснення, бо не вписуються в офіційні, усталені форми християнської теорії суспільства. Християнство лише на початковій стадії власної історії було інтеграційним чинником, акумулюючи енергію автохтонного населення Європи і азійських завойовників, асимілюючи всіх в рамках єдиної екклесіа.

Але в подальшому своє місце в історії отримує диференціація (протонацій) всередині християнського світу. Отже, дохристиянська Європа в цілому складалася з розмаїття чисельних “світів”, що мали досить самодостатню, автономну природу. Лише християнство об'єднує Старий світ, привносить єдність, вписує регіональні етно-релігійно-культурні варіації у єдиний універсум. Нації, що поставали, спромоглися стати відцентровою силою інтеграційних тенденцій, що їх провадило християнство, насамперед на рівні мислення, ментальності, а не політики. Цікаво, що ця “сепаратистська” тенденція націєтворення народилася й стала продуктом власне християнського світу.

Так вельми показовим та цікавим є вислів *Gens Anglorum*, що його вжив Беда Вельмишановний (*Baeda Venerabilis*) у своїй

“Церковній історії англійського народу”. Власне сам вислів спричинив неабияку дискусію в англійській історичній науці останніх 150 років. Особливо цікавою є трактація тексту Беди П. Уормалдом [18], який стверджує, що *Gens Anglorum* є суто церковним визначенням англійського народу, запозиченим автором “Церковної історії...” з листів папи Григорія Великого (3.09.590 – 12.03.604). Аналізуючи той факт, що етнічні розбіжності між англами, саксами, мерсійцями або нортумберійцями зберігались ще й у X ст., та інші тексти Беди й використання ним присвійних займенників на кшталт “*nostrum*” стосовно більш вузьких спільнот, наприклад нортумберійської, можемо зробити висновок, що реальної етнічної консолідації населення Альбіону початку VII ст. (коли писав *Venerabilis*) не було.

Отже *Gens Anglorum* Беди був терміном, що позначав інтеретнічну спільноту, швидше релігійний, ніж етнічний союз. Легітимність терміну будувалась на авторитеті Римського престолу й безпосередньо папи Григорія I Великого. Головною силою, що допомогла цьому термінові стати основою англійської ідентичності, є впевненість у тому, що як би не ідентифікували себе нортумберійці, англи, сакси тощо – у Царстві Небесному, вони є *Gens Anglorum* або Народ Англійський. Таким чином, Беда формує не етнічну, а християнську спільність.

Англіїці, відчувши те, що Господь може (хоче) мати справу не з окремими племінними лідерами-посередниками, а з єдиним *Gens Anglorum*, якого уособлюватиме єдиний монарх-суверен, витворюють політичний союз з єдиним таким головою. “В очах простого люду уособлював Францію (чи то будь-яке середньовічне політичне утворення – Т.М.) її король” [19, 221]. Саме ця особа і отримує право вести діалог з Богом від імені всього Англійського (потім й інших) Народу, й у реверсному напрямку бути каналом, що проводить і розподіляє благодать Господа поміж підданими. Звідси і статус монарха як носія нумінозності. Відповідно, коли особа-суверен стрімко втрачає свої повноваження на користь представницького органу, то і функції медіатора між Господом та народом переносяться на реального володаря влади – суверена. А.Ігнатов твердить, що в

середині XVIII століття “суспільну свідомість у Західній Європі, займало питання – чи може народ бути сувереном?” [20, 18]. Цей факт, пов’язаний з поширенням республіканських ідей, де представницькі законодавчі органи конституювали народ, в якості носія влади – суверена. У світлі цього стає зрозумілою поява англійської нації через ранні паростки парламентаризму. Відтак і об’єктом божеського впливу є вже не стільки монарх-сюзерен, а суверен-народ⁶. Лише тепер народ конститує себе як націю, і *Gens Anglorum* стає серцевиною *English people*.

Факт постанови націй по Французькій революції варто пов’язувати не з чим іншим як з республіканізмом, який прокотився Європою. Саме тому англійці і стають першою нацією, бо раніше від континентальних сусідів обмежують монархічну владу, формують парламент та отримують “Велику Хартію Вольностей” (1215) – основу нинішньої неписаної британської конституції. Це спричинено тим, що англійці (*Gens Anglorum*) раніше усвідомили, що монарх є лише медіатором, функції якому делеговані від народу, як правдивого носія божественної благодаті. Те, що англійці проходили століттями, континентальній Європі ще треба було промчати, часом за одну ніч, але, якщо революцію або парламентаризм можна було імпортувати з Альбіону чи від сусідів, то віднайти свій *Gens Anglorum* – справа осібна.

Безумовно, що свою важливу роль відіграли й інтелектуальні процеси всередині християнства. Раціоналізація християнства в межах рафінованого схоластичного дискурсу призводить до раціоналізації загальнокультурної, спричиняє тектонічні зсуви владної площини. Саме раціональність, за М.Вебером, призводить до формування демократичних інституцій, парламентаризму. Все це надає змогу приймати рішення в ході осмисленого дискурсу, а не відповідно до ірраціональної волі харизматичного лідера чи то слідом за усталеною, напівдогматичною, заскорузлою традицією.

⁶ Зовсім інша справа, що виборне право було привілеєм небагатьох. Головне – це тенденція до “колективізації”, ународовлення влади.

На разі наступними були французи. Завдяки тому, що вже на XV ст. Франція майже вся була підвладна своєму монархові, стало можливим формування спільності в рамках династичної держави Валуа.

Часто акцентується увага на етнічному розмаїтті Франції. Однак, з іншого боку, на момент “офіційного” постання французької нації (мається на увазі Французька Революція кінця XVII століття) – Франція – “державна одного народу” за висловлюванням абата Е.-Ж. Сієса [15,12]. У такому разі момент постання того одного народу може випасти з поля зору історії.

Очевидно, що Франція потребувала об’єднання і чекала на свого речника, що повідомить про підстави спільності. Точніше артикулює те, що висіло у повітрі над Галією. І можливо у найбільш слухний, найкритичніший для Франції момент з’являється Жанна д’Арк, жінка (діва), що згодом переріже пуповину між новонародженою французькою нацією та матір’ю її – династичною державою Валуа-Бурбонів. Цікаво, що на XV ст., Європа вже має концепції божественного походження монархії і *mademoiselle* д’Арк не займається легітимацією самодержав’я подібно до Данте [21, 305-320]. Жанна постулює, що “Господь істинний монарх Франції” [19, 222]. Орлеанська діва, таким чином, не є апологетом дому Валуа, а виступає від імені французького народу, чи на той час ще може народу Франції, до нього ж і звертається, на відміну від Данте.

Так вперше постає спільний для Франції спосіб ідентичності. Оскільки Господь – монарх Франції, то бути французом – неабияка честь. Понад те, бути французом означає бути носієм окремого виду благодаті, що виливається на Галію.

Такі аспірації отримують підтвердження, коли з появою д’Арк французи починають феноменальну переможну ходу, а це означало лише одне: “у Жанні бачили знаряддя Бога. А Бог не міг допомагати неправій справі. Значить, з французами Бог” [19, 221].

Все це безумовно створювало серйозні підстави для відчуття богообраності, ба навіть більше, месіанської природи Франції. Щоправда, французький месіанізм вимагав певної

рефлексії, яка визріла лише тоді, коли Франція пройшла горнило секуляризації культури. Таким чином, французький месіанізм, маючи релігійні, християнські витоки, отримує чи то культурні форми, обертаючись у тези Е. Ауербаха “при Людовіку XIV французи відважилися вважати свою власну культуру взірцевою, рівною античності, й вони нав’язали цю думку решті Європи” [6, 93], чи то суто політичні шати [15, 10-11].

Отже велика дочка Франції Жанна д’Арк, керуючись голосами Св. Катерини та Св. Маргарити та віщуваннями архангела Михаїла, створила єдність, що здобула назву французької нації. Жанна стала тим дзеркалом, що спроектувало промінь божеської благодаті на береги Луари і далі, освітлюючи перемоги французів на шляхах історії, свідомі вони того чи ні.

Зовсім інакше постає справа з націями, де єдина держава (династична, а пізніше національна) ставала не передумовою, а наслідком: мається на увазі Італія та Німеччина. І якщо дантівські інтенції, висловлені у другій книзі “Монархії” [21, 321-341] та листі “До правителів і народів Італії” [22], не полишають сумнівів щодо християнської природи італійської ідентичності, то дати собі раду з німцями трохи важче. Однак, через примхи історії, об’єднання німців – справа не далекого минулого, яке легко реконструюється завдяки великій кількості джерел, документації, свідчень очевидців тощо. На підтвердження цього наведемо авторитетну думку історика. Зокрема Г.Сетон-Уотсон пише: “У випадку нових націй даний процес [націєтворення] легше простежити, бо він відбувався у стислий період і виявився добре задокументованим” [23, 517].

Безумовно, головний тягар творення німецької нації ліг на плечі романтиків, однак християнські аспірації простежуються і в ідеях німецької культурної вишчості, що витворюється приблизно у той же час, тими ж діячами.

В умовах, коли Й.Г. Фіхте фактично слідом за Й.Г.Гердером декларує, що поділ людства на нації “улягає особливому законові божиському” [24, 49], виникає потреба конституювати окремішність німецької культури. І безперечно, ніщо інше як Реформація, яка визріла у лоні *Deutsche Kulturnation* дала змогу Фіхте у “Промовах до німецької нації”

висловлюватися, що “німці – це деякий “пранарод” (*Urvolk*), не деформований, подібно до романських народів, культурою римлян, їхня “прамова” виникла не зі сполучення інших мов, це жива мова, що розвивається і дарує німецькому “*пранароду*” можливість осягнення трансцендентного, а висока німецька душа дає йому силу реалізувати цю можливість” [15, 50]. Саме ці християнські інтенції “осягнення трансцендентного” покликані зацікавити у розвитку культури, а відтак і самосвідомості німецьких народів (поки що у множині) до *Deutsche Kulturnation*⁷. Так з ідей рівності народів постають концепти вишості, обраності на підставі культури і з явними християнськими, принаймні релігійними векторами.

Тож, як відзначалося, загальна схема націєтворення природно має регіональні варіації, що часом становлять вельми цікаве явище, й розгортає перед нами цілком свіжий ракурс поданої проблеми, втім, лишаячись в концептуальних межах загальноєвропейської системи.

Зрештою цікавим є націєтворчий досвід Польщі. Насамперед власне все ХІХ ст., – доба, коли нація усвідомлюється, як необхідна структурна частина існування соціуму та політичного дискурсу, проходить під акомпанемент польського питання. Трагедія поляків в тому, що “їх позбавлено незалежності, котрою вони так втішалися століттями, особливо у ту пору, коли ставали новітньою нацією” [25, 23].

Польська інтелігенція артикулює, певно що у рафінованому вигляді, філософему Польщі як розп’ятого Христа. Безумовно, зважуючи на значення, що поляки ним сьогодні наділяють А.Міцкевича, він став чи не найвпливовішим діячем польського руху в царині пера, а його “Книги народу і пілігримства польського” найбільш впливовим твором на теренах масової народної свідомості. Загальна історіософема Міцкевича цілком підлягає вписуванню в історію спасіння. Спочатку всі були рівні й братами і не поділяли один одного на французів, англійців чи поляків, але з

⁷ Зазвичай переклад цього терміну звучить як “культурна нація”, що проте досить двозначно, краще українською перекладати його описово як “нація (народ), що об’єднана культурою”.

плином історії люди відійшли від Христової науки й понаробили собі секулярних богів-ідолів, і лише поляки залишились вірними Господові. “Але єдиний лише народ польський не кланявся новому ідолові... Народ польський шанував Бога, знав, що хто шанує Бога, той віддає шану всьому що є доброго” [26]. За це три європейські монархи Фрідріх II пруський, Катерина II російська й Марія Терезія австрійська розідрали Польщу. “І була то трійця бісівська, супротивна Трійці Божій, і була якимсь посміховиськом і глупством над усім, що було в світі” [26]. Проте це лишень перший акт світової драми – боротьби за *Wolność*, той предикат, що ним характеризується світ на початку “Книг...”. “Бо народ польський не помер, тіло його лежить у домовині, а душа його зійшла із землі, чи то з публічного життя, до отхлання, чи до життя домашнього народів, що потерпають в неволі, в країні й поза країною, аби бачити їхні терпіння. А третього дня душа ввійде до тіла, і народ воскресне і визволить всі народи Європи з неволі” [26]. Цей образ розідраної Польщі відсилає нас до візії розп’ятого Христа, а надалі Міцкевич й взагалі мусить нагадувати, що “*naród polski nie jest bóstwem jak CHRYSSTUS*” [26], щодо воскресіння. Тут ввижається реальна містерія співжиття. Хто знає, чи не Міцкевичеві інтенції витворили модерну, девіантну для секулярного європейського суспільства релігійність поляків. У будь-якому разі – цей концепт, як за структурою так і за змістом християнський, сприяв ростові польського руху, польської самосвідомості і зрештою призвів до постання польської модерної нації.

Модерні європейські нації формувалися через рефлексію над власним буттям у Христі і роллю у християнському співтоваристві. Там, де така рефлексія відбувалася в межах династичної держави, світ отримав нації, які Дж. Е. Сміт йменував політичними (англійці, французи, іспанці), а там, де усвідомлення своєї особистості та окремішності проходило на “міждержавному” рівні, маємо сьогодні етнічні нації (у термінології того ж таки Сміта, або *Kulturnation* за Майнеке).

Очевидно, що рефлексія – справа “високої культури”⁸. Тому і грохівська концепція націєтворення, що її він витворив для чехів, діє й поза межами слов’янського світу. Не відмовляючи більшості європейських націй у самотньому шляху, в т.ч. й через християнство, до власної національної ідентичності не можемо не погодитись з Б.Андерсеном, що будь-які інституалізовані форми соціального буття експортуються [6, 193-201], коли набувають елітарності, в атрибути передової культури. Саме так сталося з нацією. Вже у ХІХ ст. національна держава була чи не єдино можливою формою існування народу, а інституалізовані у таку державу нації набували нового статусу. Тому пізні національні рухи набували форм етатизму, через власну національну державу новопосталі нації намагалися позбутися комплексу меншовартості чи неповноцінності. Однак, якщо схему нації можна імпортувати, то віднайти в історії та свідомості наповнення власної унікальної місії – справа кожної окремої національної еліти.

Варто відзначити повсюдність наявності міфічних елементів у національній свідомості й інших слов’янських народів, зокрема законодавців моди на національне відродження у Центральній Європі – чехів. [27] Навіть пізніше, коли нації стало живуть і торують собі шлях на Олімп політичного буття, концепти національної вишості на релігійному ґрунті домінують у національній свідомості. Зокрема у болючих сербо-хорватських стосунках такі домінанти зумовлювали як офіційну політичну патетику, так і повсякденний дискурс [28]. Тож слов’янський світ, як той, що віднаходив свої національні ідентичності майже свідомо, відрефлексовано та й достатньо пізно, аби процес став задокументованим писемною історією, являє собою чудовий приклад кореляції національної та релігійної свідомості, де точкою перетину є ідея месіанської сутності національної екзистенції та історії.

Таким чином, стає очевидним, що європейські нації постають до існування лише у Новий час, проте вони не

⁸ Надзвичайно вдалий та популярний термін Е.Гелнера: висока культура “тобто письменна, заснована на освіті” [12,70].

з'явилися *ex nihilo*. Поява на арені історії такого потужного концепту як нація, вимагало певних передумов, що сформувалися за часів панування світоглядних парадигм християнства за часів європейського середньовіччя. Середні віки фактично стали пренатальним періодом життя європейських націй, а залучення до генези постання національних спільнот трансцендентних сутностей (в християнській культурній традиції – Бога) пояснює високу аксіологічну значимість нації в культурі модерної Європи. Очевидно, що такі тези не є наочними для пересічного мешканця Старого світу, вони – це набуток інтелектуальної рефлексії європейської еліти. Для загалу трансцендентні основи націєтворення є неусвідомленим, проте дієвим фактором. Отже, вбачається доцільним дослідження кореляції поміж релігійними та національними вимірами європейської історії, що може суттєво полегшити практичне вирішення багатьох проблем сучасного світу, і головним чином етнічних та релігійних протистоянь.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Мошовський Т.М. Класифікація націологічних студій в аспекті соціальної онтології // Наука. Релігія. Суспільство. – 2007. – №4. – С. 65-71.
2. Мотрошилова Н.В. О лекциях Ю.Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989г.): Пер. с нем. – М.: Наука, 1992. – С.115-174.
4. Элиаде М. Священное и мирское: Пер с фр. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
6. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – СПб.: Алетейя, 2001. – 256 с.
7. Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму: Пер. з англ. – К.: Критика, 2001. – 272 с.; Мережковский Д.С. Реформаторы: Лютер, Кальвин, Паскаль. – Томск: «Водолей», Издательство А. Сотникова, 1999. – 448 с.

8. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи: Пер с нем. – Донецк: Донбасс, 1999. – 123 с.
9. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 2001. – 386 с.
10. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
11. Лорд Акстон. Національність: Пер. з англ. // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С.84-106.
12. Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм: Пер. з англ. – К.: Таксон, 2003. – 300 с.
13. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению: Пер. с нем. – М.: Канон+, 2001. – 400 с.
14. Сміт Е.Дж. Національна ідентичність: Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
15. Европейские революции 1848 года. «Принцип национальности» в политике и идеологии. / Виноградов В.Н., Исламов Т.М., Кирилина Л.А. и др. – М.: Индрик, 2001. – 456 с.
16. Тишков В.А. Нация // Новая философская энциклопедия: В. 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. Общ. науч. Фонд, Научно-ред. Совет: предс. В.С. Степин, заместители предс. А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семгин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М., 2001. – Т. 3. – С. 41 – 43.
17. Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 11-34.
18. Данилов Д.В. Gens Anglorum Беды Достопочтенного: в поисках английской идентичности // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. – М.: Кругъ, 2003. – С.95-101.
19. Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э. История средних веков. Учебник. – М.: Интерпракс, 1995. – 336 с.
20. Игнатов А. Богословские аргументы в политической борьбе // Вопросы философии. – 1997. – №5. – С.15-30.
21. Данте А. Монархия // Малые произведения / Под. ред. И.Н. Голенищева-Кутузова. – М.: Наука, 1956. – С. 305-362.
22. Данте А. Правителям и народам Италии // Малые произведения / Под. ред. И.Н. Голенищева-Кутузова. – М.: Наука, 1956. – С. 368-370.

23. Сетон-Вотсон Г. Старі й нові нації // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С.515-520.

24. Фіхте Й.Г. Що таке народ у вищому розумінні цього слова і що таке любов до Батьківщини // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С.46-55.

25. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – К.: Наукова думка. – 1992. – 120 с.

26. Mickiewicz A. Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://monika.univ.gda.pl/~literat/ksiegi.htm>.

27. Vladimír Macura: Znamení rodu (České obrození jako kulturní typ). – Praha: H&H, 264s.

28. Rajčić T. Slika hrvata u nacionalnoj ideologiji srpske stranke u Dalmaciji 80-ih godina XIX. stoljeća (Srpski list /glas/ o Hrvatima) // Rad. Zavoda povij. znan. HAZU Zadru, sv. 45/2003., str. 357–374.

ББК 66.01

*Ігор Пасько,
кандидат філософських наук, професор
Центру гуманітарної освіти НАН України*

ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОГО: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Ключові слова: філософія політики, приватне, публічне, економіка, архетип, міф, символ.

Феномен політичного в останні роки став об'єктом прискіпливої уваги філософії політики. Тут мабуть необхідно підкреслити, що за допомогою згаданої лексеми філософський дискурс певним чином дистанціюється від дискурсу політологічного, залишаючи йому монопольне право на тлумачення феномену політики. В останні роки категоріальний статус політичного фіксується і навіть підкреслюється у відповідній літературі вітчизняного та російського друку, що

має ранг підручників або посібників для вищої школи (див., напр., [6; 9]).

Мета даної статті – концептуальний аналіз політичного як категорії соціальної філософії в онтологічному вимірі.

Незважаючи на специфічно-адаптаційний характер вищезгаданої літератури, в цих джерелах явно простежується певна парадигмальна позиція трактування політичного. Так, чільний представник російського традиціоналізму О.Дутін констатує, що „сама сутність Політичного повсякчасно вислизає від остаточного визначення”. І далі ще більш переконливе твердження: „Політичне не піддається безпосередній та однозначній ідентифікації” [6, с. 12-13]. Але це зовсім не виглядає як відмова від будь-якого визначення політичного. Навпаки, зазначений автор схиляється до субстанціональної дефініції політичного. „Політика, – зазначає він, – у своїй суті передує – усім цим (соціальним – авт.) компонентам, існує до них і від них не залежить. Але вона виявляє себе через групу певних явищ, котрі суть форми реалізації політики, продукти її конкретизації. Це різні аспекти єдиної фундаментальної реальності – „онтології Політичного” [6, с. 12].

Подібне визначення політичного характерне і для українського підручника з політичної філософії. „Політичне – доводиться у тексті, – є певною субстанційною основою, на якій формуються та розвиваються численні складові суспільного життя” [8, с. 39]. Трактування політичного як певної субстанції суспільних процесів не викликає заперечень і є виявом суто філософського дискурсу. Але якщо прийняти його без жодних застережень, то мусимо визнати, що це є ніщо інше як підставова метафізична парадигма концепції політичного детермінізму. Тому перш ніж міркувати про атрибути, акциденти та модуси цієї субстанції необхідно, здається, окреслити її межі.

З легкої руки німецького філософа Ханни Арендт в сучасній європейській соціальній філософії став традиційним поділ суспільства на дві сфери: публічну і приватну. На її думку, приватне і публічне мають вихідним пунктом античну демократію і походять від грецьких лексем „ойкос” і „поліс”. Перше означає природну господарську діяльність та об’єднання

людей для задоволення вітальних та соціальних потреб в межах розумного споживання, самозабезпечення й підтримання життя суспільних індивідів. Господарське об'єднання завжди є регламентованим технологічними засадами і підпорядковане природним законам. А друге – поліс – це вільний світ позагосподарського спілкування в межах полісу, де „ніхто не керує і ніхто не є керованим” [1, с. 45].

Згідно з логікою Х.Арендт, публічна сфера суспільства постає площиною розгортання політики, а в певних історичних умовах публічне збігається з політичним. У своїх творах вона підкреслює тернистий історичний шлях становлення політичної системи та політичної влади, адже тиранія, на її думку, це – „комбінація насильства з відсутністю влади”. В книзі „Становище людини” вона систематично обґрунтовує такі поняття політичної філософії як „влада”, „насильство”, „справедливість”, філософи філігранно наближаючись до визначення специфіки політичного і підкреслюючи, що особистісні і колективні дії та висловлювання можна вважати політичними лише тоді, коли вони здійснюються в умовах свободи та заради неї.

У зв'язку з цим постає декілька питань. Питання перше – про сутність і співвідношення приватного і публічного в суспільстві. Х. Арендт і суголосні з нею аналітики слушно звертають увагу на те, що давньогрецька філософська думка була не в змозі підняти до теоретичного диференціювання приватного і публічного, екстраполюючи одне з них на інше. Класичний приклад – платонівська концепція „ідеальної” держави. Х. Арендт звертає увагу на те, що Платон як перший політичний філософ нав'язав полісній системі матрицю ойкосу. Але звернімо увагу й на інше. Платонівський концепт мав потужне соціальне підґрунтя та фатальні історичні наслідки.

Дискурс ототожнення полісу та ойкосу, держави й господарського об'єднання у формі родинного клану, бенефіцію, лену, феода, деспотії, мануфактури чи фабрики має потужну історичну традицію і відповідну суспільну практику. Саме така практика була властива усім азійським державам-деспотіям, середньовічним політичним системам, крім держав-

комун Північного Середземномор'я, і стала певним взірцем розбудови тоталітарних режимів у добу Модерну. Мав повну рацію К.Маркс, зауважуючи, що платонівська модель держави є ніщо інше, як „абсолютизація давньоєгипетського кастового ладу”. Але справедливим є й інше. Державотворча концепція Платона була покладена в підвалини соціалістичної ідеї. Утопія Т.Мора, місто Сонця Т.Кампанели, фаланги Ш.Фур'є, Нью-Ленарк Овена – все це лише різні варіації на платонівську тему ідеальної держави, де приватне поглинає публічне, де технологія поглинає політику. Утопічна ідея Сен-Симона – ідея розбудови суспільства, де замість управління людьми постане лише управління речами, – стала наріжною ідеєю усіх європейських соціалістичних доктрин. Лише один з них, Карл Маркс, зробив спробу уникнути вульгарного ототожнення політики і технології. Саме йому належить принципова методологічна максима про те, що сфера матеріального виробництва у будь-якому суспільстві залишиться сферою необхідності, а царство свободи завжди знаходиться по той бік матеріального виробництва.

Реальне античне суспільство чітко відмежовувало приватну і публічну сфери суспільного життя. Приватна сфера являла собою природний процес спільного життя людей у домогосподарстві. Вона визначалась необхідністю законів самої природи, необхідністю вітальних потреб людей, необхідністю імперативів технології для задоволення цих потреб.

Натомість публічна сфера була сферою свободи. Античні полісні процеси від самого початку відрізнялись від господарських тим, що це була комунікативна система вільних суб'єктів, рівних у своїх публічних правах і обов'язках. Публічне буття виключало будь-яке поневолення, панування, примус.

Таким чином, очевидно, що приватне і публічне в соціумі протилежні одне одному. Публічне постає як простір свободи, приватне – як простір необхідності. Разом з тим, приватне і публічне органічно пов'язані між собою. Приватне є необхідним підґрунтям публічного. Воно є не тільки необхідною передумовою існування публічного, але й обов'язковою умовою легітимації публічного життя і публічної свободи індивіда.

Аналіз співвідношення приватного і публічного вимагає звернути увагу ще на один прошарок суспільного життя античності. Так, в теоретичному лексиконі Аристотеля, крім понять, похідних від лексем ойкосу і полісу, вживаються терміни, похідні від грецького слова „хрема” – майно, володіння. Вигаданий Аристотелем термін „хрематистика”, не затвердився, на відміну від „економіки”, у новітніх європейських мовах. Аристотель розуміє під економікою природну господарчу діяльність, пов’язану з виробництвом необхідних для задоволення вітальних потреб споживчих вартостей. Межі цієї діяльності окреслюються розумним особистим споживанням людини.

У свою чергу, хрематистика – це „мистецтво наживати багатство”, тобто діяльність, скерована на досягнення прибутку, особливо у формі грошей. Іншими словами, хрематистика – це мистецтво накопичення капіталу.

Промисловий капітал як такий ще був відсутній в античному світі, але капітал торговельний, грошовий, лихварський вже мав місце і функціональне навантаження у цьому суспільстві. Саме на це звертав увагу Стагірит: „... у мистецтві наживати маєток, оскільки воно виявляється у торговельній діяльності, ніколи не буває межі у досягненні мети, тому що метою тут є безмежне багатство і гроші. Всі, хто займається грошовими операціями, прагнуть збільшити свої капітали до безмежності” [3, с.25-26].

Аристотель вважав таку діяльність протиприродною, але реалістично розумів її супутницею розвиненої економіки. Там, де постає обмін, обов’язково формується хрематистично-грошова комунікація. Ідея Аристотеля про природність економіки і неприродність хрематистики зазнала інверсійної трансформації. Ще в середньовіччі схоластична філософія, згідно з нею, піддавала осуду лихварство та торгівлю, як „протиприродний” спосіб збагачення. Але з розвитком ринку усі форми збагачення стали здаватися природними, відповідними протестантській етиці і природному праву.

Таким чином зазначимо, що вже в античному суспільстві почався процес формування особливої сфери соціального буття, сфери, що породжувалась приватним, але тяжіла до публічного.

Аристотель називав цю сферу хрематистикою, але пізніше, з XVII сторіччя, її стали називати економікою, а термін хрематистика був забутий. Одночасно, те що розумілося під економікою, отримало нове позначення – технологія.

Субстанцією технології була сама природа. Але не технологія була підставою суспільного життя. Технологія була лише передумовою соціуму. Субстанцією економіки стали гроші. Але не економіка визначала архітектоніку суспільства. Вона не була навіть передумовою соціальності. Економіка являє собою досить пізній продукт розвитку суспільства і виходить на авансцену історії лише разом з ринком. Економіка виявилася лише причетною до десакралізації і руйнації класичних суспільних форм.

Економіка від початку була вторинною до публічного суспільства і лише поступово, одночасно з розвитком останнього, знаходила свій сегмент у сфері публічного.

Серцевиною суспільства від початку його історії, основою і детермінантою його архітектоніки була публічна сфера, котра за своєю сутністю була сферою політики. Політичні системи, політичні процеси та інститути були тією сферою життя суспільства, де окреслювались його межі і життєздатність, вербалізовувались імперативи щодо приватного буття, орієнтирів, параметрів та стандартів розвитку особистості тощо.

Філософський аналіз політики, політичних процесів та інститутів вимагає не тільки визнання первинності політичного щодо приватного та визнання кардинальної метафізичної формули політичного детермінізму. Тим паче, що політична і публічна сфери суспільства конгруентні одна одній лише в онтологічних парадигмах Античності та Середньовіччя. В суспільствах ринкової демократії публічне і політичне вже не збігаються. Публічне стає ширшим за політичне. Економічне не тільки стає моментом публічного, але й може визначати політичне. Тому формули як політичного, так і економічного детермінізму мають релятивну істинність і релевантне значення.

Проблема філософського дискурсу політики полягає у пошуках метафізичної ланки, що поєднує феноменальний світ

політики з ноуменальним концептом політичного. Як вже зазначалось раніше, в літературі вже склалась традиція трактувати політичне в якості субстанційної основи політики. Інтерпретація політичного як певної субстанції соціальних процесів не викликає заперечень і вкладається в межі філософської дискурсивної практики.

Дійсно, політичне є субстанційною основою політики, основою усіх її змін, котре виявляє себе через шерех модусів та акциденцій. Політичне передує усім компонентам соціуму, постає до них і від них не залежить. Те, що констеляція речей і процесів в суспільстві обумовлена саме такою формулою, очевидно доводиться самим емпіричним виміром соціально-культурного буття. Можна, напевно, навіть стверджувати, що апріорність політичного є вірогідний емпіричний факт.

Складність і глибина проблеми відкривається поза межами емпіричного, з першим кроком у провалля метафізичного. Сутність, код, семантична і семіотична констеляція суспільного буття того чи іншого етносу, народу, суспільства криється у первісному онтологічному архетипі колективного несвідомого. Цей архетип являє собою об'єктивну даність, як космічний порядок і дефілада планет. Зміна архетипів непідвладна волі людей, монархів, політичних діячів, чи народів. Але детермінація суспільного та політичного життя суспільства не здійснюється безпосередньо архетипами.

Між архетипами і політикою вибудовується опосередкована ланка. Цією ланкою є міф. Саме міф постає як відображення трансцендентних імперативів архетипів колективного несвідомого. У міфі трансцендентне у незбагнений спосіб перекодовується на вербальний наратив сакрального дискурсу і ритуал дискурсивної практики.

Окреме, складне і малодосліджене питання – це питання про епістемологічну відповідність сакрального дискурсу міфу імперативам архетипів колективного несвідомого. Немає жодних підстав говорити про повну гносеологічну конгруентність архетипів і міфів. Але емпірична соціально-історична і культурна практика дозволяє зробити висновок, що розвинена і диференційована система міфів того чи іншого народу майже завжди супроводжувалась формуванням

збалансованого політичного організму, оригінальної культури і здатністю народу знаходити адекватні відповіді на виклики історії. І навпаки.

Тому логічно припустити, що міфологічні системи саме такого типу найбільш адекватно відображали імперативи архетипів колективного несвідомого.

Що таке міф? У множинності визначень міфу, що можна зустріти у вітчизняній і світовій літературі, незважаючи на їхню контроверсійність, можна виокремити два інваріантні моменти. По-перше, жоден концепт міфу не дає задовільної раціональної відповіді на питання про генезу архаїчних міфів. По-друге, будь-яке концептуальне визначення міфу супроводжується визнанням його категоричної імперативності в межах традиційно-архаїчних культур. Дійсно, чи ми вважаємо, що міфи то є лише оповіді про богів, духів та героїв, чи розглядаємо їх в якості ідеологічних продуктів давніх уявлень про навколишній світ, чи як систему узагальнень первісного людського досвіду, ми не можемо заперечити імперативно-нормативну модальність міфу.

Звертаючись до міфу, варто згадати стару методологічну апорію про співвідношення цілого і частини. Від античності до сьогодення маємо гострі дискусії щодо цієї проблеми. Вже в XIX сторіччі Гегель ніби підвів ризик під цими дискусіями, заявивши, що питання – чи передує ціле частинам, або ж навпаки – є логічним протиріччям і не може мати вирішення. У співвідношенні частини і цілого, підкреслив він, жодна з сторін не може бути розглянута без іншої. Ціле немислиме без своїх частин, а частина, розглянута безвідносно до цілого, вже не є частиною, а є іншим об'єктом.

Гегелівська діалектична конструкція мало вплинула на позиції диспутантів, але слушно підкреслила антиномічний і, головне, метафізичний характер проблеми. Питання про первинність цілого відносно частин, чи первинність частин стосовно цілого, аддитивність чи неаддитивність цілого, істинності чи неістинності холистичної парадигми, вийшло за межі суто наукових методологічних дискусій і постало як метафізична антиномія.

Ця антиномія досить рельєфно віддзеркалюється в апорії пошуків первинного начала у співвідношенні людини і суспільства. Від людини до суспільства, чи від суспільства до людини мусимо торувати шлях пізнання? Стає очевидним, що це питання є метафізичною, а не гносеологічною проблемою і відповідь на нього можна шукати лише у метафізичній площині.

Разом з тим зазначимо, що метафізичний дискурс проблеми пошуків вихідного пункту соціального аналізу не зводиться лише до апіорної диз'юнкції. Логічна суперечність антиномії людини й суспільства може бути усунута шляхом віднаходження ланки, що опосередковує і єднає протилежності, розв'язуючи діалектичну суперечність між ними. Саме до такого кроку вдається Маркс у „Капіталі”, розглядаючи товар як вихідний пункт концептуального аналізу економічної реальності і ланку, що опосередковує комунікативні зв'язки людини й суспільства.

Орієнтуючись на попередні міркування, торкаючись проблеми генези соціальної і політичної реальності, будемо виходити з того метафізичного положення, що началом первинної соціальності і ланкою опосередкування взаємозв'язку людини і суспільства є міф. Так, саме міф постає як первісна детермінанта становлення соціуму та індивіда.

Окреслюючи специфічну відмінність людини, сучасний німецький філософ Ернст Кассіер заперечував слушність визначення людини як *animal rationale* (раціональної тварини), вважаючи більш адекватним для її характеристики термін *animal symbolicum* (символічна тварина), оскільки рацію, на його думку, „дуже неадекватний термін для всеохоплюючого позначення форм людського культурного життя в усій його багатоманітності і багатстві” [7, с. 472].

Слушність позиції Е.Кассієра полягає не тільки у тому незаперечному факті, що раціональність є досить пізнім соціально-культурним феноменом, але й у тому, що саме завдяки символізації утверджується суспільна форма буття людини. Суспільство не є фізичною чи органічною природою. Воно лише постає з природи. За своєю сутністю суспільство є символічним світом, але цей світ обов'язково об'єктивується у

природних носіях і завдяки цьому отримує здатність до його сприйняття. Іншими словами, символічний світ стає посередником як у спілкуванні людини з природою, так і посередником у спілкуванні людей між собою.

Таким чином, символічна структура соціуму може розглядатись як первинна, базисна детермінанта усіх соціальних процесів комунікації, спілкування і діяльності. Разом з тим залишається відкритим питання про етіологію самого символу. Звідки і як постають символи? Думається, що символи є первинними відносно суспільних індивідів і мають буттєвий статус незалежний від їхньої свідомості. Символ є ніщо інше як феномен архетипу колективного несвідомого. Саме через символи переважно виявляють себе архетипи. Тобто архетип і символ співвідносяться як сутність і явище.

Така візія архітекτονіки трансцендентного дозволяє говорити про те, що міф є не безпосереднім відображенням архетипу. Цей процес обов'язково опосередковується символом, бо саме у символі дух архетипу обтяжується матерією і відкриває себе для духовно-практичної діяльності людей. Тому символічний світ стає субстратом розгортання міфічної сфери суспільства як системи вербального узагальнення принципів буття соціуму і способу репрезентації есенції його буття у конкретно-чуттєвих формах.

Міф утворює особливу, вищу і першу соціальну реальність, яка до того ж постає як реальність сакральна та імперативна. Вона сприймається індивідами як абсолютно істинна, значно істинніша, ніж профанна. Тоді як у реальному профанному бутті все може змінюватись, приймати невідомі форми, міф завжди пропонує зрозумілу, упорядковану і адаптовану до масової свідомості картину світу і дає ключ до розуміння мирських процесів. "Міф є організація такого світу, – зазначає М.Мамардашвілі, – в якому, що б не трапилось, все є зрозумілим і має сенс. Міф є оповідь, у межі якої вміщаються будь-які конкретні події. Тут вони стають зрозумілими і не являють собою проблеми" [8, с. 40].

В такий спосіб міф розгортається як універсальне комунікативне поле спілкування людей між собою та з зовнішнім світом. Саме на цю комунікативну функцію і

комунікативну системність міфу звертає увагу французький культуролог Ролан Барт. „Оскільки міф – це слово, то міфом може стати все, що покривається дискурсом. Визначальним для міфу є не предмет його повідомлення, а спосіб, у котрий воно висловлюється; міф має формальні межі, але не має субстанційних. Наш світ є безмежно сугестивним. Будь-який предмет цього світу може з замкнутого-німого існування перейти у стан слова, відкритися для засвоєння суспільством” [4, с. 233-234].

Універсальність і концентрованість міфу не має меж. Не існує жодного природного або соціального явища, котре не було б міфологічно інтерпретоване і не припускало б такої інтерпретації. Міфові притаманна величезна креативна, трансформаційна, сугестивна і соціокультурна потенція. Чуттєві речі отримують надчуттєві якості. Міф утворює реальність соціуму і функціонує як процес, як спосіб породження з природного субстрату людини, що екзистує в межах законів міфологічної реальності.

У міфологічній структурі суспільства підставове місце займають міфи, в котрих припускається наявність у минулому особливого періоду, коли відбулись найбільш знакові події для реципієнтів даної міфології. Це – космогонічні, соціогонічні та антропогонічні міфи, тобто міфи про створення, міфи про первістки і начала всього. З цього приводу французький культуролог-традиціоналіст Мірча Еліаде сформулював специфічний принцип міфічного світосприйняття: ”Світ і людина існують тільки тому, що надприродні істоти діяли на началі усього” [10, с. 17].

„Начала усього” – це міфічна ера, період, коли постав космос, людське суспільство, буття взагалі. „Саме тому, – пише український філософ О.Білокобильський, – міфи про створення можна з повним правом назвати онтологічними” [5, с. 66]. Головним аспектом онтологічного міфу, з точки зору запропонованого аналізу, є питання не про субстратні, а про субстанційні начала світу. Онтологічний міф не є лише оповіддю про те, як і з яких субстратів постав світ, Він є імперативною квинтесенцією, категоричним інваріантом

субстанційного буття суспільства, що об'єктивується в законах, правилах та настановах.

Значення онтологічного міфу як основи культурно-історичного буття соціуму чудово експлікує М.Еліаде, підкреслюючи, що „...”міфологічна ера” розуміється як час створення усіх людських канонів раз і назавжди. Це був період, коли встановлювалися моделі життя та встановлювалися закони, яких повинна була дотримуватись людина” [10, с. 89-90]. Ось у цій площині і формується „політичне” як субстанція усієї майбутньої політики суспільства. Онтологічні канони буття, що склалися в період міфологічної ери, не тільки задають форми соціального буття для індивідів, а й детермінують становлення необхідного для адаптації та виживання людини екзистенційно-канонічного кредо – консолідацію автономних індивідів у цілісний суб'єкт: клан, громаду, державу тощо.

Онтологічні, субстанційні міфи завдяки своїй канонічності координують дії колективу, стабілізуючи їх у часі і просторі. Вони завжди детермінують процеси формування і функціонування соціальних інститутів та легітимізують їхню формальну структуру. Публічна влада і публічна організація суспільства легітимізуються сакральною онтологією. Міф легітимізує принцип визнання влади колективом і непокору владі як посягання на світовий порядок, посягання на майбутнє усього соціуму.

Сакральні субстанційні міфи виконують одну з найважливіших функцій стабілізації та континуації соціуму як інваріанта будь-якої культури – функцію ретранслятора соціальної пам'яті суспільства. Історичний процес буття культури, соціуму, громади, держави можливий тільки за наявності комунікативної та трансляційної структур, що закодовані саме у сакральних онтологічних міфах.

Таким чином, сфера онтологічних міфів обумовлює, регулює та стабілізує публічну структуру суспільства, засади його публічно-владної організації і принципи, що покладені у ґрунт цього порядку. Ці принципи консолідують соціум, легітимізують у просторі і часі, обумовлюють внутрішні й зовнішні комунікації. Вони вкорінюються в культуру та історію як константні універсалії, ідеї, форми, патерни організації,

регуляції та стабілізації „матерії” соціальної реальності історичного процесу.

Міфічна структура онтологічних сакральних принципів організації публічних стосунків суспільних індивідів є системою апіорних для масової свідомості соціуму категоричних імперативів, відповідно до вимог яких відбувається політична діяльність суспільства і розбудовується його політична структура та організація. Ця система соціально-організаційних онтологічних імперативів є субстанцією політики, політичного життя і політичних процесів, яка узагальнюється в соціальній філософії та філософії політики категорією політичного.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Арент Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. – СПб.: Алетея, 2000. – 437 с.
2. Аристотель / Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53-293.
3. Аристотель / Политика. – СПб.: 1912. – 268 с.
4. Барт Р. *Мифологии*. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
5. Білокобильський О. Від науки до міфу. Онтологічні дослідження. – Донецьк: Апекс, 2004. – 204 с.
6. Дугин А.Г. *Философия политики*. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
7. Кассирер Э. *Опыт о человеке*. – М., 1998. – 538 с.
8. Мамардашвили М. *Введение в философию // Мой опыт нетипичен*. – СПб., 2000.
9. Політична філософія: Підручник / Є.М. Суліма, М.А. Шепеляєв, В.В. Кривошеїн, В.Ю. Полянська; За ред. Є.М. Суліми. – К.: Знання, 2006. – 788 с.
10. Элиаде М. *Аспекты мифа: Пер. с франц. В. Большакова*. – М.: Инвест – ППП, 1995. – 240 с.

*Анатолій Федь,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедрою естетики, історії та культури
Слов'янського державного педуніверситету,*

*Ігор Федь,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедрою
культурології, теле- кіномистецтва
Луганського Національного університету ім. Т. Шевченка*

ПРО МАТЕМАТИКУ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ І НЕ ТІЛЬКИ ПРО НЕЇ¹

Ключові слова: математика, культура, естетика, мораль, естетичне виховання, естетична свідомість, симетрія, пропорція, духовність.

Візерунок математика таким же чином, як і візерунки художника чи поета, повинні бути прекрасні; ідеї, як і кольори або слова, повинні гармонійно відповідати один одному. Краса є першою вимогою: у світі немає місця для некрасивої математики.

Г.Харді.

Математика і культура вбирають в себе такі сторони буття людини, які одна іншу доповнюють, ба навіть одна не існує без іншої. В кожному математичному реченні простежуються ознаки людини, її моралі, естетики і культури. Навіть в найбільш абстрактних реченнях: від переміни місць додатків сума не змінюється. Або: для всіх "а" і всіх "в" дійсно: $a + v = v + a$. Наведені математичні речення уявляють собою найбільш

¹ В запропонованій статті використано матеріал роботи на цю тему: Федь А.М. Эстетическое воспитание на уроках по основам наук. – К.: Рад. школа, 1984. – 240 с.

абстрактні форми пізнання світу, все ж вони – процес, завжди рухомий зв'язок між об'єктивно існуючими предметами і окремою особистістю. Такий зв'язок існує в рамках людського буття і продукту діяльності людини – естетичної свідомості.

Навіть якщо речення не сформульоване, в уявному світі, мислимому математично, функціонує наявна культура нашого особистого “я” як діалектична єдність ідеального і чуттєвого, як прояв загального в особливому.

“...Естетичне, – писав О.Ф.Лосєв, – є вираз тієї чи іншої предметності, даної як самодостатня споглядальна цінність і обробленої як згусток суспільно-історичних відносин” [1].

Зв'язок естетики, математики як предметної і споглядальної цінності природний, це – приклад духовно-практичної цілісності. Народившись в лоні математики, такі формальні ознаки краси як симетрія і пропорція знайшли в естетиці філософське обґрунтування і набули нових якостей в скарбниці людської духовності.

Можна припустити, що будь-який великий математик здатен розділити цілісний світ на частини і перетворити на щось ціле частину світу, що йому відкрилась, і з цього матеріалу створити нову комбінацію чисел. Таку комбінацію запропонував у своїх рівняннях, які і математики, і естетики називають прекрасними, Г. Максвелл.

Мета роботи – у зв'язку зі зміною форм і реалій буття проаналізувати деякі аспекти математичної освіти під кутом зору культури, виходячи з принципів і норм естетичного виховання.

Тим, кому доводилося гортати сторінки філософських журналів, помітили тенденцію зменшення кількості статей на морально-естетичну проблематику. В художній творчості також помітні зміни. Акцент добра і краси переноситься в дещо іншу, незвичну для представників минулого покоління площину. В творах відсутні чіткі критерії оцінок, їх домінанти пов'язані з сучасним історичним етапом суспільного розвитку, та здебільшого відсутній орієнтир на позитивно-прекрасного героя. На зламі минулого і позаминулого століття ситуація була дещо подібною. Тоді, більше як сто років тому, також у

перехідний період, Карл Каутський писав у своїй відомій книзі: “Зміст нового морального ідеалу не завжди зрозумілий. Він виявляє себе не з якогось глибокого наукового пізнання ...але з палкого бажання, енергетичного хотіння чогось іншого, ніж існуюче” [2].

Ми не будемо вдаватись до аналізу конкретних художніх творів. Хоча принагідно зауважимо, що сучасне мистецтво не силкується, як за минулих часів, перетворити світ і людину в ньому. Можливо це занадто натуралістично, але нам уявляється така картина: митець бере смичка до рук, сідає між небом і землею і під шум листопаду наповнює простір струнками гаммами, не піклуючись про те, стануть люди від тих мелодій кращими, чи ні.

Сьогодні суспільство і людина знаходяться в затяжному нарцистичному шоці, на підсвідомому рівні відбувається накопичення сил для прориву у друге “Я”, в якому – порозуміння й любов, що заблукали між своїх – чужих людей.

Між тим, параметри моралі, яка – кермо і вітрило будь-якого суспільства, у тому числі й демократичного, завжди визначалася суспільними потребами і сформульованими принципами правлячої еліти. Цю думку треба мати перед очима, особливо у той період розвитку держави, коли вона нагадує корабель без керма і вітрил, кинутий у світовий океан, в якому чергова хвиля глобалізації загрожує поглинути її разом з багатою історією і своєрідною культурою. В Україні за географічною належністю всі українці, але за відсутності відповідної політики держави в галузі виховання кількість українців, які виступають проти України і проти українців може зростати.

Подібні висновки можна зробити і стосовно естетичного виховання. Питання про об’єктивні і суб’єктивні детермінанти естетичного розвитку людини розроблені недостатньо глибоко і детально. До цього часу в теорії панує “ідеалізуючий” підхід, згідно якого не досліджується реальність естетичного розвитку, а даються надумані рецепти “яким воно має бути”. Кризовий стан нашої культури ще раз засвідчує: не виправдовує себе як той підхід, який побутував в радянській Україні, так і

сьогоденне його становище. Отже, необхідне переосмислення самого принципу “естетичне виховання”. Все вищезначене говорить про те, що сучасний рівень публікацій з означеної проблеми вимагає гостропроблемного викладення матеріалу, аналізу об’єктивного становища справи у всій суперечливості тенденцій і закономірностей, а також конкретизація естетичного виховання. Тобто нова доба вимагає виховний процес здійснювати цілеспрямовано, ґрунтуючись на єдиних принципах, нагальною стала потреба в новій системі – органічній багатогранній цілісності ієрархічно розташованих компонентів, в основі яких – краса і творчість.

Отже, питання про шляхи вдосконалення і самовдосконалення – на часі. І у оцій системній невизначеності математична мова – найбільш стала форма людської свідомості – може стати цілющим засобом людського спілкування. Адже ще Галілей зауважував: “Філософія написана в найвеличнійшій книзі, яка завжди відкрита перед нашими очима... А написана вона математичною мовою, і її букви це – трикутники, дуги та інші геометричні фігури, без яких не можна зрозуміти її людську мову; без них – хаотичне кружляння у темному лабіринті” [3]. Задовго до Галілея Платон взагалі забороняв “не геометрові” заходити до царства істини.

Філософія в моральному і естетичному вихованні знаходить свій практичний вираз і через те рано чи пізно її пряме завдання – дати молодому суспільству орієнтири до добробуту. Вдумливий аналітик помітив: добробут більшості людей залежить не скільки від освіченості, скільки від вихованості. Якщо людина дотримується здорової моралі і слідує естетичним законам, у неї буде і шана, і хороший прибуток. І саме такі практичні люди закладають перші цеглинки у будівлю цілісної держави, в якій житиме народ в єдиному пориві до щастя. Перевага виховної складової в учбово-виховному процесі – не завада у підготовці майбутніх авторів високонаукових технологій і лауреатів Нобелівських премій в галузі літератури і мистецтва. За такої умови просування України до культури високорозвинених країн стає справою не безнадійною.

Що являє собою математика в шкільному курсі навчання? Світ цифр, хитромудрих задач? Чудодійний синтез раціонального і емоційного, інтуїтивного і логічного, думки і почуття? А раптом це світ надуманої складності, безплідне гаяння часу? А можливо це робота розуму по здобуттю знань, в результаті яких відкривається таїна Сущого? Людина має всі шанси займатися одним з найвитонченіших занять. Але чи може вона похвалитись достатньо глибоким розумінням дилеми: знання заради знання, чи знання заради повнокровної, всебічної гармонії в складному глобалізованому світі?

Упевнений, що вирішення цих і подібних питань неможливе без усвідомлення математичної освіти як культурної цінності. Не зменшуючи практичного значення математичної освіти, яка, зрештою, зводиться до створення матеріальних благ, слід відразу зазначити, що стосовно шкільного навчання математиці, поняття “культура” передбачає “виробництво свідомості” в абстрактних формах. Система педагогічних прийомів, спрямованих на розвиток математичних здібностей, має на меті, зрештою, утвердження найвищої людяності, концепцію активної і дієвої людини, інтереси якої збігаються з національними пріоритетами.

Згідно з вищесказаним, математику слід викладати з точки зору культури, духовного зростання людини. “Математика відіграє суттєву роль у формуванні нашого духовного світу, – писав Г. Вейль. – Заняття математикою – на кшталт міфотворчості, літератури чи музики, це одна з найбільш притаманних людині галузей творчої діяльності, в якій проявляється її людська сутність, прагнення до інтелектуальної сфери життя, що є одним з проявів світової гармонії” [4].

Отже, не будь-яке заняття математикою становить культурний акт, а лише те, що сприяє творчості з орієнтацією на людські цінності, на причетність до гармонії. Це той вихідний рубіж, з якого ведуть початки культурні цінності математики, що впливають на розвиток краси інтелектуальної діяльності, формування різнобічних здібностей і усього іншого, що викликає почуття гармонії.

Успіх досягається, якщо мислити математику як частину загальнолюдської культури, як необхідний інструмент, за допомогою якого учні пізнають красу і гармонію оточуючого світу, відчувають насолоду, радість відкриття, захоплення. Бо ж навчається не робот, навчається людина, що прагне збагнути правду життя та наукову істину, людина з певними моральними і естетичними уявленнями, людина, яка здатна співпереживати, сміятись і плакати, засмучуватись і радіти, любити і ненавидіти. Хто з наставників шкільної дитвори не знає цих тривіальних істин, але рідко хто з дітей, виходячи з уроку, співає на повні груди гімн сорокап'ятихвилинці. Дитяча уява малює математику такою собі Королевою, вирубаною з льодового огрому. Вона уявляється поза тлом, у повній самотній відчуженості. Дивиться математика на крихітну дитину, як дивиться Снігова Королева на Кая у Андерсена – холодна, мовчазно-жорстока і через те незрозуміла.

Якщо математика у шкільному курсі навчання буде поставлена у контекст культурних цінностей і виступить як знаряддя культури – вона стане одним з найцікавіших предметів, і всі усвідомлять справедливість старої істини, яка вже давно сформульована математично досконалим і вагомо: не можна бути справжнім математиком, не будучи хоч трохи поетом.

Для людини, знайомої з працями Вітрувія, Дюрера, Леонардо да Вінчі, Лобачевського, Ейнштейна, Кравчука про зв'язок математики з культурою не варто нагадувати, як не варто нагадувати про красу Венери Мілоської. Але ми нерідко забуваємо, що математика красива, що вона містить в собі натхнення, естетичні чинники відіграють у ній досить серйозну рольову функцію: визначають характер пошуку, розвивають творчу уяву, викликають емоційний заряд.

А.Ейнштейн, замислюючись про реформу школи, наполягав на необхідності усюди, де лише можливо, застосовувати у навчанні такі елементи, які спроможні викликати переживання. При певній “підтримці” краси, що виникла на порозі математики і, скажімо, поезії, наукові положення краще будуть зрозумілими, і, зрештою, торкнуться сфер естетичних. “Сухе” академічне викладання математики веде до звуження мотиву учбової

діяльності: “Ці формули знадобляться при розрахунках у фізиці”, “Такі задачі зазвичай пропонуються в технічних університетах” і т.і. Ігнорування пізнавальних мотивів протирічить смислу і змістові математики як науки і як учбової дисципліни. Не можна кожну задачу залучити до очевидної сьогодні практичної цінності. Переважання таких форм роботи, в яких перевищена кількість “сухого” аналізу обмеженої сфери об’єктів, призводить до того, що людська уява не може пристосуватись до іншого способу мислення.

Згадаймо дещо з історії. Стародавні греки розглядали осягання математичних дисциплін як складний процес найвищої духовної проби. Не випадково термінологія античної математики співпадає з музичною термінологією. Антична наука, як показали у своїх дослідженнях І. Вінкельман і О.Ф. Лосев, наскрізь пронизана духом художньої творчості.

У цьому зв’язку згадаймо історію введення предмета математики в школу. Як відомо, впритул до ХХ ст. в Європейських країнах основну частину учбового часу відводили логіці і граматиці. Розвиток капіталізму спричинив більш раціональний підхід до людських знань. Успіхи науки і техніки до кінця ХІХ ст. настійливо поставили питання про необхідність “реальних” і “комерційних” шкіл, де замість стародавніх мов вивчали б математику і природничі науки. Але вже на початку ХХ ст. Міжнародна комісія з викладання математики на Паризькій конференції (1914 р.) у своєму рішенні застерігала, що математику не можна зводити до вузьких цілей, “...реформа викладання математики у середній школі повинна розглядатися не з точки зору інтересів майбутніх математиків чи техніків, а з точки зору загальної культури. В середній школі вивчення математики і природознавства повинно сприяти освіті людини” [5].

Отже, впровадження математичних дисциплін в курс середньої школи обумовлено не лише потребами науки і техніки, не лише необхідністю вилучити з програми мертву латину і наблизити навчання до життя, – й прагнення використати математику як “гімнастику розуму”, як частину загальнолюдської культури.

Але з часом, і в цьому переконався кожен з читачів, вимоги до техніки звели математику з її центральної орбіти і вона втратила вже в середині ХХ ст. свою гуманітарну роль, йде шляхом строгої спеціалізації. Чи не тому ХІХ Міжнародна Женевська конференція (1956 р.) у своїх рекомендації звернулася до міністерств освіти з такими словами: “Математика і притаманний їй стиль мислення повинні розглядатися як суттєвий елемент загальної культури сучасної людини... навчання математиці, тісно пов’язане з навчання інших предметів, повинно приводити учнів до розуміння ролі, яку математика відіграє в науковій і філософській концепції сучасного світу” [6].

Сліди математики позначені на всіх творіннях рук людських. Тому немає особливої потреби переконувати читача у практичному, прикладному значенні математики, взаємозв’язок наукового пізнання і техніки – факт. Математика завжди розглядалася як світоглядно-нейтральна мова, яку з успіхом використовували у будь-яких формах пізнання, особливо у тих, де можна конструювати за допомогою механічних моделей та геометричних схем.

Хоча зводити всю математику лише до практичних потреб також неправильно. “Дослідження, які проводились чистими математиками, – читаємо в огляді “Математичні науки в Канаді”, – здебільшого знаходяться збоку від практичного використання і являють собою красиві і витончені абстрактні математичні системи. Вони є розвиваючим видом мистецтва, засобом вираження якого є не слова, звуки, чи фарби, – думка. Результати в чистій математиці оцінюються не за безпосередньою користю, яку вони приносять і яка зазвичай відсутня, а за їх логічною завершеністю і за майстерністю їх виконання. Навіть якщо деякі з них абсолютно “безкорисні”, вони, безперечно, знайдуть місце серед культурних цінностей людства” [7].

Через те при вивченні математики повинні враховуватись її чисто прикладні властивості. Про це ще раз і ще нагадують авторитетні популяризатори математичного знання: “Встановити... органічний зв’язок між чистим і прикладним знанням, здорова рівновага між абстрактною загальністю і

повнокровною конкретністю – ось якою нам уявляється задача математики в майбутньому” [8].

Таким чином, спроба розглянути математику в контексті культурних цінностей і як частину культури дозволила заглибитись у соціальні проблеми буття в сьогоденній Україні, порушити питання про нагальність реформування системи естетичного виховання і таким чином змінити акценти соціалізації індивіда.

Виходячи з того, що процес підготовки підростаючого покоління до життя має дві складові – учбову і виховну, в сучасний перехідний час ми закликаємо надавати переваги вихованню, яке мислиться як пафос утвердження в думках і почуттях найвищої людяності, концепція активної і дієвої людини, інтереси якої збігаються з інтересами будівничих національних пріоритетів і державницьких устремлінь. Гасло “якість освіти”, який сьогодні пропонує Міністерство освіти і науки, повинен, на нашу думку, бути доповнений не менш важливим закликом: “якість виховання”. Політ можливий з двома крилами.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Лосев А.Ф. Две необходимые предпосылки для построения истории эстетики до возникновения эстетики в качестве самостоятельной дисциплины //Эстетика и жизнь. – Вып. 6. – М., 1979. – С. 223.
2. Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. – СПб., 1906. – С. 130.
3. Див.: Зубов В.П. Развитие атомистичных уявлений до початку XIX ст. М., 1965. – С. 209.
4. Вейль Г. Симметрия. М., 1968. – С. 9.
5. Див.: Дубнов Я.С. Содержание и методы преподавания элементов математического анализа и аналитической геометрии в средней школе. – Матем. Просвещение. – 1960. – №5. – С. 23.
6. Див.: Мат. просвещение, 1957, вып. 1. – С. 16.
7. Див. Кудрявцев Л.Д. Мысли о современной математике и ее изучении. – М., 1977. – С. 31-32.
8. Курант Р., Роббинс Г. Что такое математика? – М., 1967. – С. 21.

*Володимир Федь,
кандидат філософських наук, доцент кафедри естетики,
історії та культури Слов'янського державного
педагогічного університету*

ВЕРИФІКАЦІЯ КУЛЬТУРОТВОРЧОГО БУТТЯ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ДО СЕРЕДИНИ ХVІІІ СТ.

Ключові слова: культура творче буття, історія філософії, метод вибіркового фокусування, буття і небуття, символізм.

Найзагальніша особливість людини полягає у тому, що вона є, вона існує в просторі та часі. Буття виступає абсолютною умовою існування не тільки людини, але й речей, феноменів, явищ та їх характеристик. Буття не може існувати „як таке”, хіба що як предмет наукового аналізу, що є штучно відірваним від своїх експлікацій і тому будь-який ступінь визначеності буття пов'язаний з його опосередкуванням у матерії, русі, просторово-часових вимірах, необхідності тощо. При цьому всі форми опосередкування буття пов'язані з усвідомленням їх такими, що існують в конкретних вимірах та присутні у їх існуванні.

Буття достеменно не може розглядатись в системі суб'єктно-об'єктних відносин, оскільки воно саме визначає ці відносини і є складною системою їх інтеграції та взаємодії. І тим не менш, якщо умовно взяти буття за об'єкт, то можна визначити його модифікації, які у найбільш загальному вимірі розподіляються на буття природного і буття культурного начала. Функції природного і культурного буття в деякій мірі перехрещуються (зокрема такі функції як наслідувальна, еволюційна та ін.), а в деякій мірі розходяться. Наприклад, лише для культурного буття притаманна функція творчості, складовою якої є суто людський чинник.

Творчість та співтворчість можна розглядати як такі суттєві елементи різних форм опосередкування культурного буття, що дають можливість структурувати його на метафізичному рівні та виділити при цьому *культуротворче буття* як такий специфічний феномен культурного буття, що виступає в якості суттєвої органічно-динамічної структури різних форм опосередкування культурного буття. Культуротворче буття виступає як „наявне буття” (Гегель), що в просторово-часовому модусі може існувати як тут-тепер, так і десь-колись, в модусі матерії – в матеріальному світі, це предметний світ культури як її „тіло”, в модусі руху – динаміки та змінювальності культурних процесів.

Проаналізувати найрізноманітніші погляди на буття, що існують в історії філософії вкрай важко, це завдання окремого дослідження. Тому ми обрали метод вибіркового фокусування в аналізі поглядів на буття, акцентуємо увагу на тих положеннях, які дозволяють виявити та верифікувати специфіку культуротворчого буття у таких модусах опосередкування буття як простір і час.

Чи не першим філософом, хто у своїй послідовній космологічній системі використав термін “буття”, був Парменід (народ. бл. 540 р. до н. е.), “який вважав, що “ніщо” у цьому світі не існує, а натомість маємо завжди буття (“щось”)” [5, с. 193]. Можливо, Парменід передбачив форму земної кулі, що відбулось ще задовго до географічних відкриттів епохи Відродження, оскільки відповідно до його поглядів буття можна уявити „у вигляді великої суцільної кулі, що нерухомо покоїться у центрі світу” [2, с. 45]. І тут ми виходимо на іншу важливу проблему буття – проблему руху.

Зважаючи на те, що ідея кулі як форми буття у Парменіда була простою абстракцією, все ж зазначимо – якщо буття – куля, то як кожна куля воно просторово обмежене, тобто нерухоме. Але, теоретично, куля з часом може збільшуватись, або зменшуватись і залишатись при цьому кулею, тобто буття рухоме, динамічне у часі і просторі.

На таке положення речей звертає увагу Геракліт (бл. 540 – 480 рр. до н. е.), який визначає діалектичний принцип руху та сталості буття: світ є вічно живим вогнем, що час від часу

спалахує та згасає; в одну і ту ж річку не можна увійти двічі – все тече, все змінюється. Буття в концепції Геракліта зазнає становлення через безперервне коло змін, що мисляться в межах матеріального космосу. Тобто, якщо Парменід ще не залучає категорію часу в усвідомленні буття, то це робить Геракліт, буття для якого змінюване у часі.

У своїх філософських бесідах Парменід обґрунтував наявність нової сили, здатної утримувати людину і Всесвіт у порядку та гармонії, при цьому забезпечуючи стабільність і надійність її бутійності. Такою силою, за Парменідом, виступає необхідність, яку потрактовано як порядок – стан налагодженості і систематизованості. Заведений у Всесвіті лад речей, за Парменідом, не може раптом, за чиеюсь навіть волею змінитися, адже день завжди прийде на зміну ночі, сонце раптово не згасне, люди не загинуть водночас. Парменід визнавав за межами речей наявність предметно-чуттєвого світу як своєрідного гаранта людського існування. Невидимий світ речей – це не тільки гарант їх видимого існування, а й їх ідеалізована інтенція – найдосконаліший, найпрекрасніший і гармонійно влаштований світ, де панують Благо, Світло, Добро. Саме такий світ, що раціонально осмислюється і досягається, став називатись буттям.

Отже, починаючи з досократиків, намітилась тенденція ототожнення буття з сущим. У Платона лише ідея має статус буття, а річ – бліда копія ідеї і, відповідно, буття. Ця думка в різних варіаціях ідеалістичних тлумачень повторювалась віками, а насправді вона була лише різновидом визначення сущого і тому активно вивчалися категорії тотожності, субстанційності, трансцендентальності тощо. Зокрема, вже у Аристотеля, буття органічно пов'язується із законом тотожності – воно постає та зникає разом з тотожністю.

Християнська традиція філософствування складалась, як відомо, за доби Середньовіччя. Але складалась вона саме завдяки осмисленню фундаментальних філософських проблем, завдяки виробленню власних підходів щодо їх розв'язання. Можна припустити, що саме завдяки артикуляції проблеми буття відбулось самовизначення християнської традиції та її

світоглядне позиціонування щодо Античності, згодом Відродження¹ та всіх інших культурних епох.

Середньовіччя визнає поняття небуття, при цьому чітко розмежовуючи буття і небуття. У християнській традиції „істинним” буттям є Бог – творець світу і людини, а до „неістинного” буття належить світ та людина, при цьому розмежовується два модуси буття: *дійсне буття* (у значенні – здійснюване у певному акті) та *можливе буття* – буття потенційне, тобто розділяється сутність та існування, смисл та символ. Людина живе „неістинним” буттям, оскільки поєднує у собі божественне (буття) та гріховне (небуття) начала. Та лише у спокутливому активізмі, молитовному акті та інших християнських чеснотах людина через дійсне („неістинне”) буття прагне до можливого буття, яке у даному разі обертається „істинним” буттям.

У третій тезі доказу існування буття Божого, Хома Аквіант пише, що серед речей є такі, що можуть бути і не бути, тобто для них неможливе вічне буття і вони коли-небудь перейдуть у небуття. Плетучи арабески логічних сентенцій у доведенні буття Бога, Аквіант залучає ключові категорії необхідного та сутнісного як певного саморозгортання необхідності сутнісного: „Треба припустити якусь необхідну сутність, необхідну саму по собі, що не має зовнішньої причини своєї необхідності, але такої, що сама зіставляє причину необхідності всіх інших; на спільну думку, це є Бог” [1, с. 237-238]. Отже, на даному етапі виділяється третій модус буття – необхідність.

А необхідність у культуротворчості може експлікуватись у багатьох проявах: збереженні власного культурного світу, уникненні конфліктності культур, розв’язанні глобальних екологічних проблем та ін. Тобто у тих проявах смислу, які роблять культуру бутійною в майбутній перспективі.

У європейській культурі, на відміну від східної парадигми мислення, концептуально буття перемагає небуття. Здавалося б це положення не потребує особливих пояснень – і у Парменіда, і

¹ Тут ми розглядаємо культурну епоху як позаісторичну даність, що веде діалог не тільки з минулою, але й майбутньою традицією.

в християнстві (як і всій подальшій рефлексії) буття переймає на себе всі, так би мовити, позитивні якості, все просто – буття переважає, адже воно є Богом, Істиною, Добром, Красою... Європейська культура, з її домінуванням християнської моральності, виробила положення, стосовно якого „зло укорінене не в бутті, а в небутті; воно виникло в сфері небуття й, зайнявши примарне, фіктивне місце в бутті, повинно бути остаточно витіснене в сферу небуття, повинно бути знищене, викрите у всій нищості свого небуття, своєї фальшивості. Буття й небуття, як абсолютне і відносне, не можуть перебувати в одній площині й ні в якому розумінні не можуть бути порівнювані й зіставлявані” [3].

Проте, епоха Відродження розставила свої акценти у осмисленні проблеми буття. Зокрема, можна виділити принаймні два важливих акценти, які розвивають і якісно змінюють попередні погляди. По-перше, відбулось переміщення проблематики буття з духовної сфери у матеріальну. Відродженська модель буття формувалась з особливим зосередженням та появою навіть психологічної акцентуації (про що говорять шедеври ренесансного, та й загалом, відродженського живопису) на матеріальному бутті у всьому його різноманітті. Відбувалось культивування матеріального буття на рівні світогляду і культурних практик.

Другий акцент випливає з першого, це – фіксація буття у природі, пошук істинності існування людини як частини природи у її найпершій „природі” – природному середовищі. Так, Лоренцо Валла (1407 – 1457 рр.) у трактаті „Про насолоду” зазначає, що тільки „...те, що створила природа, може бути... святим й гідним похвали” [4]. Все це було обумовлено розвитком науки, технічних засобів виробництва, низкою географічних відкриттів і, власне самою логікою матеріального виробництва.

Це положення не втратило актуальності в сучасній культурології. Адже глобальним матеріально-просторовим виміром культуротворчого буття є природа, яка робить культуру бутійною і виступає як необхідність її майбутнього існування. Сучасна людина шукає гармонійних відносин з природою, інакше – смерть.

У західноєвропейській філософії XVII – XVIII ст. названі тенденції зберігаються і розвиваються. З одного боку, вони приводять до виникнення підходу, згідно з яким буття є предметно-сутнісним, тобто світом природних тіл, де буття набуває просторово-часової визначеності, а духовний світ, свідомість не є бутійними. Такий підхід був викликаний, серед іншого, розвитком механіки та закріпився, на нашу думку у механістично-натуралістичній моделі буття. Ця модель характеризується світоглядною парадигмою „годинника” як образу ідеальної поведінки. У відповідності до цього образу, призначення людини вбачається у точності та прогнозованості її життя.

З іншого боку, з’являється другий, гносеологічний підхід, який, на нашу думку, виявився більш продуктивним у подальшій постановці та розв’язанні проблеми буття культури. Він полягає у погляді на буття як форму свідомості та самосвідомості. І започаткував цей підхід Рене Декарт (1596 – 1650 pp.) у положенні – „*cogito ergo sum*” – „мислю, отже, існую”. Мішель Фуко розмірковуючи над картезіанською сентенцією зазначив, що „перехід від „я мислю” до „я є” здійснився в світлі очевидності, всередині дискурсу, область дій якого і містила в собі по’єднання того, що собі уявляють і того, що існує” [9, с. 223].

Якщо Готфрід Лейбніц (1648 – 1716 pp.). розумів буття виходячи з внутрішнього досвіду людини як відображення діяльності монад, що уявляються нематеріальними, самодіяльними і первинними елементами Всесвіту, при чому Бог виступає як монада монад. „Один тільки Бог, – пише Г. Лейбніц, – є первинна Єдність, або споконвічна проста субстанція. Всі монади, створені або похідні, становлять Його творіння й народжуються, так би мовити, з безперервних, від моменту до моменту, випромінювань (*fulgurations*) Божества, що обмежені сприймаючою здатністю тварі, тому що для останньої істотно бути обмеженою” [7, с. 420].

А Дж. Берклі (1685 – 1753 pp.) взагалі заперечував існування матеріального буття та обґрунтував положення „бути – це означає бути в сприйнятті”, тобто відбувається ототожнення існування та даності у сприйнятті.

Отже, виходячи з творів сучасника вищезаналізованих авторів, українського філософа Г. С. Сковороди (1722 – 1794 рр.), можна виділити три світи буття, що існують паралельно, це – мікрокосм, макрокосм та світ символів. „В Україні символізм культури та спілкування з природою, – пише С.Б. Кримський, – був доведений Г. Сковородою до ідеї третього світу, коли символи розглядаються вже не просто як засоби мови, а як формоутворення особистого буття. Такий підхід при раціональному витлумаченні виявляється співзвучним ідейним витокам сучасної концепції „третього світу” К. Поппера та граматології Ж. Дерріди” [6, с. 10-11].

Г. Сковорода пов'язує буття мікрокосму – істинне людське буття – з моральністю, яка є рятівною ланкою між буттям мікрокосму та буттям світу символів, коли людина, знаходячись на межі екзистенціального вибору, – смерті як переходу до трансцендентного буття символів, залишається жити, а не помирає у чаді свого гріха. Така людина не боїться смерті, оскільки вона є, вона присутня у існуванні культури і, по суті, сама є культурою, оскільки культура через мораль оживає в ній і в цьому смисл її буття. Свідченням цього можуть бути рядки:

Смерте страшна, замашная косо!
Ты не щадиш и царских волосов,
Ты не глядиш, гдѢ мужик, а гдѢ царь, –
Все жереш так, как солому пожар.
Кто ж на ея плюет острую сталь?
Тот, чія совѣсть, как чистый хрусталь... [8, с. 67].

На основі проведеного аналізу можна зробити **висновки** про те, що в культурі категорію руху висвітлює культуротворчість, яка є формою творчої фази осмислення та зміни формальних і змістовних характеристик простору та часу в конкретних культурно-історичних умовах.

Аристотелевський принцип „тотожності” і аквіанський „необхідності” в культуротворчому бутті можуть модифікуватись у принцип адекватності як відповідності наявного реальному. Культуротворче буття охоплює матеріальну і духовну адекватність людини і світу, людини і культури, що

знаходяться у тісному взаємозв'язку. Культуротворче буття експлікується не у наявності (існуванні) тих чи інших культурних процесів в просторі-часі як певна констатація, а їх адекватність як творча відповідність присутності людини у конкретній просторово-часовій реальності буття.

Культуротворче буття є адекватним виразом відповідності сутнісних основ культуротворчих процесів і станів принципу реальності, що через принцип належного моделює культуротворчість, актуальну в певний часовий відтинок у конкретному природно-кліматичному ареалі. Адекватність у просторовому вимірі виражається у відповідності культурних форм (матеріальності культури) просторовому вимірі природного середовища, де вони існують. В культурі ніщо не виникає несподівано, тому адекватність у часовому вимірі полягає у відповідності тим світоглядним цінностям, які існують в межах конкретного часового відтинку, а неадекватність говорить про те, що на даному етапі світоглядні цінності або є невідповідними, або пройшов надто незначний проміжок часу для їх осмислення.

Буття людини осягається в акті самопізнання, а буття культури осягається у самопізнанні культури через свідомість людини як творчого суб'єкта і учасника культурних процесів. Без нас немає культури, але й нас немає без неї. Культура проростає в нас новим смыслом і оживає кожного разу наново.

Виходячи з поглядів Г. Сковороди, можна зробити висновок про те, що культуротворче буття, будучи буттям третього світу об'єднує буття мікро- і макрокосму в єдність матерії, руху, простору і часу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аквинский Ф. Сумма теологии // Хрестоматия по культурологии. Ростов н/Д: Феникс, 2004. – С. 233-238.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. – М.: Высш. школа, 1976. – 544 с.
3. Бердяев Н.А. Философия свободы. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vchi.net/berdyaev/filos_svob/05.html
4. Валла Л. О наслаждении // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5-и т. – Т.І. – С. 486-497.

5. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика /Вибрані твори: [Пер. з нім]. – К.: Юніверс, 2001. – 288 с.
6. Кримський С.Б. Заклики духовності ХХІ століття. – К.: Вид. дім „КМ Академія”, 2003. – 32 с.
7. Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах: Т. I. – М.: Мысль, 1982.
8. Сковорода Г. Сад божественних пісней // Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 60-90.
9. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – 200 с.

ББК 87.8 г

Ігор Федь,

*доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри
культурології, теле- кіномистецтва Луганського
національного університету ім. Т. Шевченка*

ТВОРЧИСТЬ І ЗДОРОВ'Я В СИСТЕМІ КЛАСИЧНОЇ КИТАЙСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ І МЕДИЦИНИ

Ключові слова: „п'ять стихій”, мікрокосм, макрокосм, китайська естетика і медицина, фрейдизм, естетичне почуття, естетичний акт.

Умови контексту класичної китайської естетики і медицини до українських реалій зумовлені подоланням того типу цивілізації, що проголосила пріоритет техніки, яка породила людину, що прагне задоволення свого індивідуального егоїзму, комфорту й споживання.

У свій час до вивчення означеної проблеми зверталися Дубровін Д.А., Тексіду О., Овечкін А.М., Конрад М.І. та інші, які довели, що медицина в Китаї знаходиться в системі здоров'я і краси, що є надзвичайно актуальним питанням у глобалізованому світі на зламі другого і третього тисячоліття.

Китайська філософія збагатила світову культуру новими, дещо відмінними від європейської, поняттями. Поняття У-Сін – одне з основних у китайській філософії, і яке питання не

порушував би вчений, він обов'язково зачепить теорію п'яти першоелементів, або як її ще називають, "п'яти стихій", або – "п'ять рухомих начал". Авторитетний дослідник китайської культури Д.А. Дубровін [1] вважає, що згідно з теорією У-Сін, у духовній сфері людини "працюють" духи: шень, хунь, мислення, побажання.

За допомогою названих духів стає можливим віднайти "злі духи", тобто симптоми поразки окремих органів. Прояв захворювання в психоемоційній сфері можна вивчати як явище об'єктивне, а не лише суб'єктивне: кожен пацієнт – це особистість, її емоційна напруга впливає на всі процеси організму людини. Все це й дає підставу пояснити міметичний вплив художнього твору на рецепієнта, як структурування патологічної домінанти і залучення її складових частин у знову створювані функціональні системи. З точки зору медицини таке пояснення проблеми дозволяє зрозуміти інформаційний вплив на людину естетичних засобів. З точки зору естетики можна пояснити гедоністичну дію мистецтва, морфологічний субстрат якого – енкефалійна система. Отже, інформація про те, що існує взаємодія між емоційною напругою і фізіологією організму надзвичайно важлива, оскільки емоційні фактори простежуються в історії будь-якого захворювання. Можна відмітити певний паралелізм між деякими положеннями класичної китайської естетики і аристотелевим розумінням мимезису. Термін "наслідування взірцеві" був вживаний також у пізніх моністів (IV-III ст. до н.е.), коли вони розмірковували про предмет відображення художнього твору.

Як пригадуємо, Аристотель по вертикалі визначав три види наслідування зразкам: кращим, гіршим і звичайним. Моністи дещо з інших позицій (по горизонталі) розглядають ці речі: "Наслідування зводиться до того, що за взірць беруться такі судження, які були вірними у схожих обставинах" [2]. Іншими словами, наріжним каменем вважається не взірць і його, взірця, властивості, а спроможність застосовуватись в даних обставинах, тобто його утилітарність. Це дозволяє говорити про первинну обробку інформації засобом підбору взірця для наслідування, що розширює межі наслідування, дає змогу залучити усі взірці ("кращі, гірші, звичайні" –

Аристотель), виходячи з ситуаційного моменту. Отже, теорія художньої творчості китайців була такою ж глибокою, як і грецька, тобто діяли вони в руслі аристотелевого мимезису.

Хоча зазначені філософсько-естетичні концепції сягають у глибоку давнину, їх практичне застосування відбулося у другій (III-VIII ст.) і особливо в третій (IX-XVII ст.) періоди китайської естетики, саме тоді, коли формувалася її термінологія. Так, наприклад, *сінь*, що означає центральний ментальний орган, є родовою категорією системи *чань* (дзен) буддизму. Його призначення – миттєве просвітлення. Виходячи з цього, позачасова вічність є лише мить (*Хой-нен*), народжена боротьбою протилежностей. При цьому незаповнений штрихами простір художньої картини мав велике навантаження, більше, ніж саме відображення. Цим стверджувався принцип натяку і недомовленості, що розвивало у глядача фантазію, а ще – залучало до співтворчості, естетичного переживання. Як вже відзначалось, подібні теоретичні висліди дозволяють структурувати патологічну домінанту і дають можливість позбутися хвороби. З точки зору філософії мозку цим і пояснюється катарсичний ефект мистецтва.

Категорія "*сінь*" визначала сутність естетичного ідеалу китайця, який зводився до кінцевого числа гексограм "*І цзіна*" ("Книги перемін"). Згідно названих чинників (теорія тріади), основні категорії (Небо, Земля) об'єднуються між собою в категорії Людина. Записані за законами *інь-ян* (говорячи сучасною мовою, за законами двоїчної системи) вони створюють так звану *Тай Цзи* ("*Велика межа*") [3]. Названий абсолют не має форми і не може мати просторово-часових вимірів, подібно *Дао* в даосизмі та *Єдиного* в *чань* (дзен) буддизмі. Він для нас цікавий тим, що його чинники пізнаються не раціональним, а емоційним почуттям. Тому вони швидше піддаються не стільки логічному, скільки раціоналістичному й естетичному почуттю.

Як тільки *Тай-цзи* стає предметом пізнання, він виявляється в поняттях: *лі* (першопринцип); *цзі* (сила *Інь* і *Ян*) і *сінь* (початкова природа, серце). На різних рівнях ці категорії виступають як синоніми Абсолюту. Центральним стає поняття "*лі*". Воно не бутійне, і як і Абсолют, не має форми.

Перебуваючи у всіх феноменах, *лі* не ділиться на частини, а в найдрібнішій частині предмету реалізує себе повністю. Ось чому прагнення художника втілити першопринцип у квітці орхідеї має під собою підґрунтя. У європейській традиції поняття "*лі*", як трансцендентне начало об'єктів зовнішнього середовища, більш близьке до кантівського тлумачення поняття "речі у собі". Вічність і спокій – ось головні атрибути *лі*. Людина, що схильна до постійності і спокійної урівноваженості, ближча до Абсолюту, ніж пристрасна і діяльна. (У європейському Середньовіччі: чим більше людина діє, тим більше вона накоїть зла, прогрішить).

Друга важлива категорія *сін* (форма) може проявлятися у двох іпостасях: "*сін ер ся*" (нижче форми) – в явищах і в "*сін ер шан*" (вище форми) – в сутностях. *Сін* розуміється у цьому випадкові як ідея, межа, яку утворюють речі. Явище "нижче форми" є феномени світу, однаково розповсюджуються і на людину. Процес самовдосконалення у такому випадку уявляється як "осягання речей, будівничість знань". Таким чином речі зовнішнього світу поставали реальними лише як предмети думки.

Наступна категорія "*ці*". Відрізняє її те, що вона має просторово-часові параметри, тобто атрибути буття. Але це не означає, що перед нами матеріальна одиниця. Головна сутність *ці* в духовній сфері, з нею пов'язане почуття духовної організації особистості. Структура *ці* може бути уявленою як об'єднання сил *Ян* та *Інь*. У цілому, під *Ці* розуміють достатньо багатозначну категорію китайської філософії. "Великий тлумачний словник китайських ієрогліфів" подає біля тридцяти його значень. Але в цілому, коли говорять про *Ці*, то розуміють фундаментальну субстанцію, яка лежить в основі Всесвіту, де все існує завдяки її змінам і порухам.

Названа категорія є родовою і для медицини. Усі захворювання людини вона зводить до порушень циркуляції *Ці* по каналах тіла. Але якщо художник створив світ образів і об'єднав їх в певною мірою завершену, логічно виважену систему і таким чином вплинув на *ці*, то медик досягає своєї мети голковколанням. І в результаті виходить парадокс –

художник користується логічно вивіреними методами, а медик – мистецтвом.

Велика межа "*Тай-цзи*" також знайшла відображення в системах лікування, оздоровлення і профілактики захворювань. Найбільш відомі системи – це *Тай-цзи-цюань* (кулак великої межі) – оздоровча гімнастика тіла і духу (якою і сьогодні займаються мільйони людей усього світу), і деякі інші (*Тай-цзи Гунь*, *Ба-гуа гжан*). Філософія оздоровчих рухів надзвичайно універсальна і безмежно життєстійка. Загалом нескладна гімнастика (спрощений комплекс налічує 24 позиції), але досягти досконалості виконання вправ практично неможливо, хоча вони і впливають на здоров'я навіть новачка. Логіка концепції лікарської дії Великої межі полягає ось у чому. Більшість захворювань (неврастенія, виразка шлунку та дванадцятипалої кишки, підвищення артеріального тиску та інше), є причиною нервових стресів, які призводять до функціональних розладів і різних систем внутрішніх органів. Передую цим хворобам поганий настрій і нездорові емоції. А Велика Межа вимагає повного психічного розслаблення, тобто досягнення такого стану, при якому кора головного мозку майже повністю не втручається в роботу організму, і симпатична й парасимпатична нервові системи діють згідно з функціональними особливостями внутрішніх органів, саморегуляція яких доходить до гармонії *Інь* і *Ян*. Будучи світоглядною основою традиційної китайської медицини, *Інь* і *Ян* становлять дві сторони будь-якого явища або предмету. Це жіноче і чоловіче начало, спокій і рух, тінь і світло, негативно і позитивно заряджені частинки, отже не можуть існувати одне без одного і не можуть не проникати одна в одну, набуваючи протилежної сутності. Що ж стосується людського організму, то його структури – це *Інь*, його функції – *Ян*. Все життя людини – це *Інь* і *Ян*. *Інь* народжує *Ян* *Ян* продовжує: тобто, будь-який стан починається зі стану спокою і станом спокою завершується, а будь-який спокій співвідноситься з рухом.

Отже, згідно "Книги перемін" (І-Цзин) існує вища межа, яка розподіляється у світі на дві сили: позитивну та негативну: *Інь* і *Ян*, Небо і Землю. В їх взаємодії, як уже мовилось, народжується Людина, в якій об'єднується Небо і Земля. Ця

тріада утворює вісім різних поєднань у вигляді "Гуа" (триграм). У свою чергу вони утворюють гексограми в шестидесяти чотирьох можливих комбінаціях. "Книга перемін" вказує, що гексограми характеризують ритми будь-яких взаємовідносин і процесів. "Небо і Земля є моїми Небом і Землею, а метаморфози космосу є моїми метаморфозами" [4], – писав Ян Цзянь. Цілком очевидно, з естетичної точки зору автор тлумачачи гармонію людини з оточуючим світом і осмисливши таку єдність художньо, практично моделює ситуацію, яка може постати і випробувати його фізичні і моральні якості. Бо ж будь-який художній текст можна звести до гексограми, як і будь-який метод лікування. Цей приклад ще раз підтверджує істину китайської філософії: лікування – це мистецтво, а мистецтво – це лікування. Зупинимося на проблемі органічної єдності деяких ідей китайської філософії з класичним психоаналізом.

З точки зору З.Фрейда (1856-1939), суспільна функція художника базується на його чуттєвому, а не раціональному пізнанні світу і дає "можливість матеріалізувати інстинктивне життя найбільш глибоких рівнів психіки" [5]. Думка основоположника психоаналізу дає можливість зрозуміти, які мімітичні види мистецтва спроможні впливати на людину і дозволяє простежити механізм такого впливу. Але, як відомо, З.Фрейд, не дивлячись на те, що його узагальнення носило філософсько-естетичний характер, спеціально не займався питаннями естетики, названий механізм впливу біологічної суті на створювану ним концепцію так і лишається *terra incognita*. Сьогодні, у зв'язку з розвитком біології і відкриттям морфологічного субстрату життя – генетичного коду (дезоксирибонуклеїнова кислота), з'являється можливість логічного тлумачення проблеми.

У статті "Поет і фантазія" З.Фрейд вперше з точки зору психоаналізу робить спробу показати механізм матеріалізації підсвідомих ідей психіки і їх зростання до рівня естетичного ідеалу. На жаль, ця проблема залишалась невирішеною. Одночасно виявилася відома обмеженість методу дослідження. Це було пов'язано з тим, що структурування підсвідомого на *Id*; *Ego*, *Super Ego* само собою не внесло ясності в розуміння тонкощів художнього образу. Вийшла досить примітивна

конструкція, за допомогою якої можна було аналізувати лише спрощену модель. Найбільше досягнення названої моделі – аналіз сюжету художнього твору. Бо, як писав Г.Рід про З.Фрейда: "... хороша тема для нього більш цікава, ніж хороший витвір мистецтва" [5].

На нашу думку можна поглибити уявлення про підсвідоме психоаналітиків (Фрейда, Юнга, Берклі та інших) понятійним апаратом класичної китайської естетики. Такий підхід можливий, адже естетика *чань*-буддизму, як ми бачили, займається позафеноменальними явищами, що може розумітись як звернення до підсвідомого. З іншого боку, естетика стародавнього Китаю має загальний понятійний апарат з класичною китайською медициною і через те найбільш адекватно може бути представлена як біологічною, так і естетичною проблематикою.

Вище ми відзначили, яких функцій набули *Ці*: практично ми маємо справу з категорією, універсальною субстанцією, до якої можуть бути зведені усі процеси сприйняття, співпереживання і творчості. Окрім того, з точки зору китайської медицини *Ці* визначає і здоров'я людини. Така загальність понять дає підставу ще раз переконатись: тісний зв'язок між естетикою і здоров'ям людини – це не декларативна заява, а глибинна сутність усієї китайської філософії. І справді, порушення циркуляції *Ці* викликає фізичні недуги, та їм, за логікою китайських мислителів, передували моральна невірноваженість і чуттєва дисгармонійність. Практичний інтерес викликає те, що естетичні феномени як глибинні структури більш вразливі і з цієї причини їх порушення передається хворобі тіла.

В подальшому для свого аналізу ми використаємо структуру підсвідомого, що запропонував Е.Берн [6]. Та вже відразу зазначимо, що основні види порушень циркуляції *Ці* (підсилення, блокування, уповільнення) відповідають структурі підсвідомого теорії Е.Берг (Дитина, Дорослий, Батьки) і З. Фрейда (*Id*; *Ego*; *Super Ego*). Використання такої аналогії дає можливість інтерпретувати реакцію людини на зовнішній подразник не як випадковий чи непізнаваний процес, а як

найбільш закономірну відповідь, обгрунтовану біологічним її станом.

Такі аналогії можуть застосовуватись для аналізу як східного, так і західного стилю культури. Вони дозволяють глибше зрозуміти вчення про наслідування (мімесіс). Нагадаємо: наслідування у Платона і Аристотеля було далеким від розуміння механічного копіювання – воно тлумачилось як фундаментальний засіб, що сприяє вияву творчої індивідуальності художника і одночасно вважалось предметом залучення індивіда до соціального і культурного досвіду. У цьому контексті цікавий і паралелізм між Аристотелем і З.Фрейдом.

Але продовжимо раніше розпочату думку. Герой твору як відкрита саморегульована система не може розглядати своє здоров'я інакше як естетичний феномен. Він сконструйований з огляду утилітарних потреб художника і реципієнта, які потребують у багатьох випадках адекватного відображення довкілля. Можливо, зважаючи на природу художнього образу, ми висловились дещо категорично – художник не копіювач життя – але, все ж, адекватне відображення дійсності у вимірах самої дійсності було і буде надзавданням кожного прекрасного майстра. Як ми бачили, стародавні (китайці і греки) робили по-своєму: вони розглядали людину як мікрокосмос, що є частиною у всіх її частинах макрокосмосом. А якщо так, то для художника не на останньому місці стоять і суто біологічні проблеми.

Прагнення адекватного відображення дійсності базується на тому, що естетичні почуття, як правило, виникають на конкретній і реальній основі, тобто не завдяки загальним поняттям, а саме існуючі предмети і явища стимулюють їх появу. Власне кажучи, названа предметна конкретність визначає характер, забарвленість естетичного почуття. Естетичне почуття, як результат оцінки, має, за словами Б.М. Теплова, "незрівняно більшу спонукальну силу, ніж оцінки, що просто повідомляються і засвоюються". Моменти злету естетичних почуттів безпосередньо пов'язані з фізіологічним станом людини: переживаннями, які підсилюють кровообіг, рухомість і т.і., естетичні переживання несуть у собі оціночне ставлення до

естетичного предмету (художнього образу), під дією якого воно виникає. Накопичені уявлення, синтетизація багатобарвних естетичних переживань створюють високе поле фізіологічної і естетичної напруги, яка викликає естетичну насолоду, як гармонію складних естетико-фізіологічних реакцій. А для того, щоб відбувся естетичний акт, (котрий, безперечно, включає фізіологічні процеси), людина повинна сприймати художній світ як реальність (в мистецтвознавстві це називають "другою реальністю"), а не як продукт діяльності будь-кого. На фізіологічному рівні мислення "від конкретного – до абстрактного" пояснюється другою сигнальною системою, відкритою І.П. Павловим.

Ці роздуми мають прямий стосунок до понятійного апарату китайської класичної естетики. Намітивши за допомогою названого апарату невідомі явища у вигляді відкритої системи за теорією У-Сін, відразу звертаємо увагу на випадковість подразників реального життя. Реально існуючі речі в їх комплексі (коли їх сприймають) нерідко призводять до пасивної естетичної емоції. На відміну від означеного споглядання високохудожній твір спрямовує усі подразники в одне русло.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Дубровин Д.А. Трудные вопросы классической китайской медицины. – Л.: Аста-Пресс, 1991. – С.11.
2. Древнекитайская философия. Собр. Текстов. В двух т. Т. 2. – С. 94.
3. Давній філософський трактат "Іцзін" тлумачить вираз "Велика межа" як одвічну форму Всесвіту, яка лежить в основі появи усього живого, тобто "те, що передує Землі і Небу, і воно неподільне, це форма первісного хаосу". /Див.: Стаменко П. Нескінченні таємниці Великої межі // Всесвіт. – 1989. – № 10. – С.80.
4. История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. 2. – М.: Искусство, 1985. – С. 44.
5. Див.: Рид Г. Искусство и бессознательное //Современная книга по эстетике. – М.: Иностран. литература, 1957. – С. 209.

6. Берн Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. – СПб.: Лениздат, 1992. – С. 16 – 20.

ББК 60.028.1

*Ганна Осипова,
старший викладач кафедри українознавства,
Донецький державний університет управління*

ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Ключові слова: культура, духовність, духовна педагогіка, особистість, моральна свідомість.

Нині відбувається радикальна зміна пріоритетів у структурі системи цінностей усього людства, про що яскраво й ґрунтовно писав Пітирим Сорокін у фундаментальній 4-томній праці «Соціокультурна динаміка»: почуттєва система цінностей руйнується, самознищується, народжуючи із своїх глибинних надр «ІДЕАЦІОНАЛЬНУ» культуру нового циклу із цінністю надчуттєвої реальності – через Бога, душу, моральний закон.

Духовність людини є способом включення її в ноосферу на основі колективної енергії, яка перебуває поза окремим людським тілом і безпосередньо впливає на історію суспільства, поведінку окремих особистостей і розвиток планети загалом.

Мислителі В. Франкл та М. Гайдеггер описують духовну людину як таку, що вона як духовна сутність виходить за межі свого тілесного, її духовність виявляється лише тоді, коли вона піднімається над собою і стає відношенням сама до себе.

Сучасні українські філософи сміливо підходять до проблеми духовності людини в часи зміни раціоналістичної традиції Аристотеля – Маркса на ірраціоналістичні концепції Юма, Камю та інших, в часи змагання (агону) між ними, хоча це, на думку професора С. Б. Кримського, час від часу призводить до «катастрофи у пізнанні». М. В. Гоголь знищив останню частину

«Мертвих душ», усім серцем прагнучи «небесного громадянства», закликав: «Будьте не мертві, а живі душі...».

«Людина економічна» (лат. *homo economicus*) у часи формування ринкової економіки України з її моральним нігілізмом, приземленим прагматизмом: «Був людиною – став товаром» – не може стати щасливою, навіть казково розбагатівши серед інших «нових українців» чи «нових росіян». Така особистість неминуче, рано чи пізно зіткнеться з породженим нею світом злоби, агресії, ненависті, сумнівів, заздрості, образи, страху, горя, страждання та інших стресів. О. Сугоняко пише про «змалілий час України», бо «кругообіг зла твориться у наших серцях».

Кінець ХХ ст. виплекав плеяду вчених-гуманістів, які теоретично осмислюють та практично втілюють у життя проблему духовного ренесансу людини й суспільства через різні науки: педагогіку, психологію, філософію, етику, релігієзнавство, соціологію тощо.

Провідні педагоги світу, зокрема й українські, все гостріше ставлять питання про необхідність плекання духовно-моральної особистості молодшої генерації демократичної України на засадах християнської моралі. Так, Гр. Ващенко розробив національну систему освіти, головним елементом якої є християнська мораль.

Як писав геніальний любомудр Г. С. Сковорода, людина народжується двічі – фізично й духовно. Біля духовної колиски стоїть духовний наставник – учитель, який стає дитині другим батьком, матір'ю, бо прищеплює їй високі моральні якості віри, надії, любові, глибокої поваги до рідної землі, свого роду, народу, держави. Духовне народження Г. С. Сковорода вважав істинним, оскільки людина осягає «божественне в собі», а зародки духовності людини існують в її серці від народження («філософія серця»), але вони не одразу усвідомлюються, бо їм протистоять могутні сили темної тілесності, все антисоціальне в людині.

Вищою метою духовної педагогіки (педагогіки духовності) слід вважати сприяння максимально ефективному духовному розвитку особистості. Це, у свою чергу, формуватиме духовну культуру суспільства, яка об'єктивно

виявляється через форми суспільної свідомості: науку, мистецтво, мораль, релігію.

Наука – це сукупність наукових знань людини в системі духовної культури, які представлені у спеціальних текстах із знаково-символічною формою вираження змісту пізнавально-теоретичної сфери свідомості.

Мистецтво – естетична форма суспільної свідомості, здатна до діалогічного спілкування через багатоманітні асоціації.

Мораль – особлива форма регуляційної діяльності з відповідною формою світогляду, яка виступає у формі моральної свідомості.

Релігія (релігійна віра) – об'єктивована форма релігійної свідомості людини.

Усі форми суспільної свідомості забезпечують саморозвиток духовного потенціалу особистості в цілісності та гармонійності. Про це знали античні мислителі у формулі: єдність, благо, істина, краса.

Концепція гуманізації освіти включає прагнення до виховання молодшої генерації демократичної України на основі вищих духовних цінностей на рівні: людина – природа – суспільство – космос.

Сучасна наука на порозі XXI ст. робить все нові й нові відкриття в осмисленні глобальних проблем світобудови, наближаючись до істини, зокрема через нову науку інформаціологію, яку розвивають академіки І. Й. Юзвішин та Е. В. Євреїнов, висунуті на здобуття Нобелівської премії у 1997 р.

Ці вчені зробили «відкриття фундаментальних законів інформації, розробку основоположного принципу розподіленої обробки інформації та його реалізацію».

Інформаціологія – принципово нова фундаментальна наука, створена в результаті вивчення, аналізу й синтезу фундаментальних наукових явищ, процесів природи. Вона розкриває небачені обрії розвитку світового співтовариства на єдиній фундаментальній інформаційній основі. Тим самим вона сприяє науково-революційному прориву в інформаційне майбутнє людства й створенню єдиного світового розподіленого

інформаційно-стільникового співтовариства – нової інформаційної цивілізації.

Особливу увагу представників гуманітарної сфери привертає феноменальне відкриття фундаментального явища природи – інформації, яка є генералізаційно-єдиною первісною субстанцією всесвіту.

Чи не про Вищий розум Платона йдеться? Терміни можуть бути різними, але людство зримо й реально зупинилося на порозі таких відкриттів, які дозволяють «розуміти, математично описувати раніше невідомі мікро- и макромірні процеси матеріалізації й дематеріалізації у Всесвіті».

Нова фундаментальна наука пояснює єдину інформаційну будову Всесвіту.

Прогресивні діячі світу закликають до глобального підходу до питань освіти, науки, політики, культури, духовного й фізичного здоров'я людини й людства, до осмислення цілісності світу й формування безконфліктного цивілізованого суспільства, до пріоритету духовно-моральних цінностей на шляху Миру, Гармонії, Краси, Радості, Любові, Здоров'я.

Доктор біологічних наук, член-кореспондент АЕІН, президент Сибірської науково-практичної асоціації екології людини з Новосибірська С.В.Сперанський є одним із засновників нового напрямку в науці – ЕНЮ (енергоінформаційний обмін), де визначаються нові, магістральні вектори розвитку людства через особливі підходи до розвитку «тонкого світу» – світу духовності. Як бачимо, інформаціологія, ЕНЮ, інші наукові напрямки кінця ХХ ст. торують шлях у нове тисячоліття через космологічний світогляд (синтез науки, релігії, філософії).

Поєднання вищих цінностей світського й релігійного інформаційного потоків може дати чудові духовно-інтелектуальні плоди – через плекання *homo spiritus* (лат.) – людини духовної. Вона зможе стати активним співучасником усіх процесів через усвідомлення своєї місії як богоподібної істоти. Людина духовна ніколи не втомиться шукати істину, сенс життя, ніколи не стане рабом обставин, навчиться розрізняти добро і зло, красу й потворне. Акумулятором духовності мають виступати релігія, мораль, наука, мистецтво, культура.

Порятунок – у нас самих, у відродженні абсолютного виміру культури – гуманізму та теоцентризму, які здатні породити із хаосу новий гармонійний космос людського буття, зробити людину щасливою, здатною до творчості й життєтворчості во славу Бога й України. У Т. Г. Шевченка стверджується святість душі й слова:

*...Жива
Душа поетова святая,
Жива в святих своїх речах,
І ми, читая, оживаєм,
І чуєм Бога в небесах.*

У ХХ ст. могутньо зазвучав хор мислителів-просвітителів, які стурбовані падінням духовності, моральності у суспільстві. Серед них назвемо релігійного філософа П. Тейяра де Шардена, який розробляє ідею еволюційного розвитку Всесвіту, зв'язує появу й розвиток людини з еволюцією, визначеною Богом. Мислитель поєднує діалектику буття з пантеїзмом, розчиненістю Бога в світі. Він пише про любов до особистісного і в особистісному: «Що ж це означає, як не те, що в остаточному підсумку планетаризація людства для свого правильного здійснення передбачає наявність – окрім Землі, яка поступово стягується, окрім людської думки, яка організовується й ущільнюється, – ще й третього фактора? Я розумію під ним сходження на нашому внутрішньому горизонті вищої свідомості, до якої прямують всі окремі свідомості світу і в якій вони зможуть любити одна одну: сходження Бога». Автор мріє про нову Землю: «Ісус, центр, до якого все прагне, дозволь нам усім, якщо це можливо, знайти місце серед обраних, святих монад, котрі одна за одною вилучаються твоєю опікою з нинішнього хаосу, мало-помалу з'єднуються в тобі, щоби утворити нову Землю».

До філософів приєднуються й педагоги, ритори, представники інших гуманітарних наук, творчо розв'язують проблему екології, духовності дитини, підростаючого покоління. Нині з'являються численні навчальні заклади нового типу, із прогресивними технологіями навчання, виховання

креативності особистості, духовно багатой й гармонійної. Тут працюють ентузіасти-новатори, які несуть духовне слово правди, любові тим, хто цього потребує в першу чергу, – дітям.

На противагу заїжджим місіонерам, великий творчий потенціал мають власні педагогічні кадри, які творять дивосвіт душ і з врахуванням національної ментальності, традицій народу, його культури.

Хочемо поділитися враженням і про цікавий, оригінальний досвід формування духовної риторичної особистості у Московській риторичній школі відомого педагога-ритора, методиста доцента Іванової Софії Пилипівни, яка свого часу приїжджала з лекціями на Україну, в Київ, має тут своїх послідовників.

Вона – автор численних публікацій з методики лекційної пропаганди, риторики, автор інтегрованого курсу «Вступ до храму слова», який читає в Московській гімназії на основі «Закону Божого», духовної риторики, поезики. На цій базі видано оригінально оформлену, цікаву книгу – посібник з риторики «Введение во храм слова. Книга для чтения с детьми и дома» (М., 1994). Тут ставиться благородна й висока мета – формування духовно-моральної особистості громадянина Вітчизни. З цією метою тісно пов'язані такі три завдання: ознайомлення дітей з мовленнєвими стилями рідної мови на найвищих взірцях класичної та духовної літератури, розвиток індивідуальних здібностей до мовленнєвої творчості, закладення основ християнської свідомості та поведінки.

Цієї триєдиної мети авторка успішно досягає, бо послідовно й цілеспрямовано творить духовну основу дитини на базі двох животворящих потоків – текстів духовної та художньої літератури: фрагменти з Біблії, життя святих, молитви, вірші, фрагменти кращих творів поетів Золотого та Срібного століть, доповнюючи книгу творами учнів гімназії, де цей курс створено й апробовано.

Жанр книги можна визначити як класичну бесіду виховно-навчального гомілетичного красномовства, у формі вільного, демократичного, часом інтимізованого діалогу наставника й учнів (згадайте бесіди Сократа й Учня у «Діалогах» Платона).

Методичну основу посібника зміцнюють, поглиблюють різноманітні коментарі автора, завдання, питання, адресовані дітям (1 частина) й методичні коментарі дорослим (2 і 3 частини).

На наш погляд, ця книга органічно увійде не лише в освітні заклади, але й у кожную родину, сприяючи духовно-інтелектуальному зростанню всіх членів сім'ї, зміцнюючи підвалини моральної єдності членів родини на засадах любові до євангельського слова, до класичної поетичної та риторичної спадщини.

С. П. Іванова – відомий, досвідчений педагог-ритор, орієнтує юного «талановитого читача», з яким вона на «ти», до самостійності у розв'язанні низки важливих питань, спонукає шукати потрібні книги, вибирати необхідні тексти, розвивати мовне чуття, риторичну культуру через божественний логос – слово, яке вводить дитину до храму духовності. Слово розуміється нею як засіб для вираження ідей, понять, суджень, почуттів, як виразник національного духу і, перш за все, – Духу.

На нашу думку, в Україні послідовно розширюється інноваційне поле психолого-педагогічних, дидактико-філософських досліджень, які спрямовані на звеличення Духу людини, її інтелектуальне й духовно-моральне зростання в ім'я істини, добра, краси. Зокрема, велику роботу розгортає Православне педагогічне товариство при Свято-Макаріївській церкві у м. Києві, яке об'єднує педагогів та представників церкви на засадах християнської культури, освіти, етики. Тим самим науково-творча еліта нової України виражає свою соціальну позицію в суспільстві, виявляє свою глобальну відповідальність, співпричетність до абсолютного масштабу людської цивілізації та культури, спираючись на унікальну етико-філософську, художньо-поетичну спадщину титанів духу рідного народу, серед них і Г. С. Сковороди, який звеличував духовне начало людини в таких глибоких і мудрих роздумах: якщо прикрашаєш та одягаєш тіло, то не забувай і серця. Є дві людини в людині одній та два батька – небесний і земний, і два світи – видимий і невидимий, первісний та тимчасовий, і дві натури – божественна й тілесна.

Пізнання людського серця (духу), наповнення його людяністю як основою «сродності» є прямим шляхом до загального істинного щастя, є Шляхом до Храму.

Академік І. А. Зязюн у промові «Філософія серця» у християнському віровченні Г. С. Сковороди і П. Д. Юркевича», виголошеній на Міжнародній духовно-світській конференції «2000 років з Різдва Христового» (Запоріжжя, січень 1997 р.) акцентував увагу священнослужителів, науковців-освітян, представників державної влади на тому, що держава повинна виховувати своїх громадян так, щоб вони були джерелом її сили, свободи і розквіту. Вона повинна знаходити опору в мужності й мудрості своїх громадян, а не в насильстві над ними. Тому лише Дух людини є метою виховання. Усе інше – лад, політика, держава, церква – є лише засобами правдивого служіння людині, якій прийшов прислужити сам Син Божий.

Отже, сьогодні прийшов час осмислити істину: від людини розумної людство розвивається до людини духовної (ноосферної) – істинна лише така стратегія життєтворчості, збереження й плекання в людині Людини.

Кожну епоху розвитку людства визначає тип моральної свідомості, який виступає як домінуючий для даного часу, певного народу, конкретних соціально-економічних, політичних, культурних умов.

Нова ситуація в суспільстві диктує нові завдання, зокрема культурно-освітні, з метою формування духовної особистості, яка стоїть на порозі ХХІ ст. як на перехресті, перед вибором шляху до щастя, до реалізації своїх потенцій в ім'я добра.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Сагая Г.М. Риторика: Риторика. К.: Видавничий Дім «Ін Юрс», 2000.
2. Сагая Г.М., Єрмаков І.Г. Основи зв'язків із громадськістю. – К., 1997.
3. Язык и моделирование социального взаимодействия / Сост. В.М.Сергеев, П.Б.Паршин. – М., 1987.
4. Ямбург Е.А. Воспитание историей. – М., 1989.

*Галина Сімченко,
редактор аналітично-інформаційного журналу „Схід”*

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА Й МАРКСИСТСЬКА КРИТИКА ІДЕОЛОГІЇ

Ключові слова: світогляд, ідеологія, постмодернізм, марксизм, міологія, релігія, суспільна психологія, метамова.

На нинішньому етапі існування як самого постмодернізму, так і його теоретичного осмислення, із упевненістю можна сказати лише те, відзначає І.П. Ільїн, - що він оформився під впливом певного "епістемологічного розриву" із світоглядними концепціями, що традиційно характеризуються як модерністські [1]. Теоретики постмодернізму підкреслюють кризовий характер постмодерністської свідомості, вважаючи, що своїм корінням він сягає епохи кардинальної зміни природно наукових уявлень рубежу XIX-XX ст. (або навіть глибше), коли був істотно підірваний авторитет як позитивістського наукового знання, так і раціоналістично обґрунтованих цінностей буржуазної культурної традиції. Однак ця ретроспектива навряд чи може розглядатися як реальна, оскільки, по-перше, теоретики пост-досить далекі від природознавства, не знають його складного математичного апарату, щоб глибоко оцінити сутність змін, що відбуваються в теоретичній фізиці; по-друге, шукана криза була прекрасно асимільована самою наукою і при цьому авторитет науки анітрохи не постраждав. Що стосується культурних цінностей, то їхній просвітительський зміст було зметено світовими війнами. Тотальність відчуження 19 століття мала цілком домашній характер, людина ще була помітна, але в пророчому баченні Ніцше стала займати місце всього лише "перехідної ланки" між мавпою й надлюдиною. Відповідно, вся сукупність її суспільних поглядів, сама апеляція до здорового глузду, настільки типова для критичної практики ідеології Просвітництва, стала розглядатися як спадщина "помилкової

свідомості" буржуазної раціоналістичності. У результаті фактично все те, що називається "європейською традицією", сприймається постмодерністами як традиція буржуазно-раціоналістична, і тим самим тією чи іншою мірою неприйнятна. Це, у свою чергу, означає, що практика постмодерну сама наперед задана і, отже, ідеологічна, і базується - у тому числі - на ірраціональному факті відторгнення від усього "буржуазно-раціоналістичного". Очищення дискурсу від владних розривів різного роду центризмів не відбулася. Усе європейське культурно-теоретичне мислення залишається в ракурсі сформованої традиції, що показала чималий потенціал самовідновлення й самокритики.

Класична філософська традиція Платона-Аристотеля-Гегеля-Гайдеггера виробила чітке розуміння того, що жодна декларація про розрив не повинна сприйматися буквально. Так само слід сприймати заяви самих фігурантів філософського процесу, які ніяк не можуть порозумітися щодо відстоюваних ними самими напрямків. Як приклад тут можна навести полеміку між Гуссерлем і Гайдеггером про пріоритет у трактуванні феноменології. Кожний із цих видатних мислителів відстоював саме своє бачення феноменології як істинне.

Самокритика буржуазної культури також яскраво продемонстрована К. Марксом, що відразу визначив ідеологію як специфічно помилкову свідомість, носії якої, будучи людьми освіченими, разом з тим, у своїх уявленнях неминуче пов'язані з імпліцитною догматикою, системою просвітительського вірування у фетиші нової язичницької міфології.

Р. Барт в "Міфологіях" (1957) [2] розглянув міф та ідеологію як родинні поняття, відносячи їх до "метамови". Барт не проводив між цими феноменами семіотичного розмежування, визначаючи ідеологію як уведено в рамки загальної історії й відповідну певним соціальним інтересам міфічну побудову. "Найкраще, - пише Барт, - як мені здалося із самого початку, передає суть всіх цих лжеочевидностей поняття міфу; тоді як я вкладав у слово "міф" цілком традиційний зміст, хоча вже тоді в мене склалося тверде переконання, з якого я спробував витягти всі логічні висновки: міф - це свого роду мова" [там само]. Цю специфічність можна було легко спостерігати в період

функціонування радянської ідеології - у передовицях газети "Правда", у документах партійних з'їздів і конференцій. Настільки ж одіозна риторика характерна й для сучасного етапу квазідемократичних маніпуляцій суспільною свідомістю з боку влади й безлічі карликових партійних утворень, що з'явилися. Проте, відзначимо, що це одіозність різного гатунку. Одна справа – продумана й відшліфована радянська риторика, зафіксована в реальній практиці міфологізованої історії, що має характер героїчного епосу. Предмет тут поданий у нерозчленованому, сукупному вигляді саме як особливий зміст. Якщо ми хочемо філософськи вловити його сутність поза минулими й тимчасовими тлумаченнями, то вже на першому етапі пізнання потрібно не поспішати з оцінками й готовими думками. Разом з тим, безумовно, є випадки, коли саме процедура встановлення протокольності події потребує певної оцінки й чітких формулювань. При цьому оцінювальне судження буде виглядати таким лише зовні, по суті ж воно несе цілком об'єктивну змістовність і реальну визначеність.

І є одіозність звичайного, тобто вульгарного типу. У цьому випадку, це означає таку ідеологічну форму, що виконана за канонами найближчих політичних цілей боротьби за владу всіма способами й не має стосунку не те що до істини, а й до простої правильності. Відсутність правильності говорить про те, що йдеться вже не про тлумачення фактів, яке можна заперечити, а про продукування надуманих фактів, сперечатися про які взагалі безглуздо, саме через їхню ілюзорність. У свою чергу, звідси випливає, що ідеологія починає служити самій собі, а суспільний суб'єкт уже створив таку традицію, де поняття істини, адекватності й елементарної сумлінності суджень перетворилися на порожні назви.

Ідеології властива загальна хибність, - це положення, фактично, стало стійким мовним виразом: "...дивлячись на святкові вітрини самозрозумілого, мені хотілося розкрити ідеологічний обман, що таїться в них" [2, с.3]. Марксове тлумачення, таким чином, виявилася історично точним й послужило лейтмотивом наступних концептуальних осмислень теми ідеології. А. Баллаєв порушує питання про ключову категорію, в ракурсі якої Маркс мислить ідеологію: "Оскільки

ми маємо справу з гегелівською філософською традицією, то вправі поставити питання так: під якою загальною категорією проходить у Маркса будь-яке міркування про ідеології?" [3]

На підставі стандартного списку джерел (куди входили окремі фрагменти з першого розділу "Німецької ідеології", з "18 брюмера Луї Бонапарта" - про крамарів й ідеологів-крамарів, висловлювання Ф.Енгельса в одному зі своїх пізніх листів про ідеологію як "помилкову свідомість" [там само]) у марксизмі, а потім й в інших напрямках суспільної думки ідеологічною стали вважати будь-яку теоретично оформлену свідомість, що має наочну класово-соціальну детермінацію, виражає класові інтереси й здатна впливати на суспільну свідомість і масову поведінку. При цьому в цілому марксизм розумів ідеологію як "помилкову свідомість", тобто відбувалося протиставлення ідеології істині. У руслі підходу, що сформувався, виявилися й впливові в ХХ столітті спроби розвинути марксистський варіант розуміння ідеології, пов'язані з діяльністю А.Грамши й Л.Альтюссера. Щось аналогічне переважало у нашій вітчизняній літературі, що досліджує творчість Маркса, за деякими виключеннями. Тому для більш адекватного філософського розуміння природи ідеології, – підкреслює Баллаєв, – корисно знову, з довірою до текстів і підозрілістю до їхніх поверхневих інтерпретацій, звернутися до Маркса.

Маркс полемізує в "Німецькій ідеології" з Фейербахом і Штірнером, які вважали, що люди створюють собі, так само як ідеали людини або образи бога, нескінченну безліч подібних "ідолів", "кумирів", яким підкоряються й поклоняються. Формування феномена ідеології при цьому природно впливає з факту зростаючої відчуженості соціального індивіда. Ці відчужені "сутності" або "ідоли" для поклоніння й підпорядкування, є те, що Маркс позначив загальним терміном "ідеологія" [там само].

Однак Маркс перераховує практично всі форми суспільної свідомості як ідеологічно задані. Чи означає це, що таке положення було завжди в людській історії, або воно виникло на певному етапі цивілізаційного розвитку як результат значеннєвої деформації цих форм? Ми вважаємо, що ідеологічна напередзаданість не є неодмінною й невід'ємною атрибутивною

рисом суспільної свідомості, а починає наростати в точній кореляції з фактором відчуження, що є головним джерелом виникаючої самоілюзії суспільства. При цьому справа далеко не обмежується просто якоюсь ілюзорністю як наслідком омани або нерозуміння справжнього стану справ, навпаки, ця ілюзорність стає рушійним мотивом реального розвитку світу. Всі великі історичні досягнення супроводжувалися масовою ідеологічною обробкою народів, надихали їх на тривалі екстремальні зусилля далеко не побутового рівня. Викриття якоїсь ідеології як помилкової й/або ілюзорної означає зміну, насамперед, цільових характеристик розвитку. Але це означає також, що, або одна ідеологія приходить на зміну іншій, або виникає ціннісний вакуум, що є набагато важчим станом для суспільства, ніж будь-яка "тоталітарна ідеологія".

Загальна мінливість ідеологічних форм свідомості виникає не через недогляд людей або злі наміри якихось тіньових сил, але здійснюється системно-необхідним чином. Цей аспект також чітко виділений у роботах Маркса: "Якщо у всій ідеології люди і їхні відносини виявляються поставленими на голову, немов у камері-обскурі, то це явище так само виникає з історичного процесу їхнього життя..." [4, с.25]. Звідси випливає необхідність розробки концептуалізованого образу історії, її філософії, що дозволяє наочно представити весь механізм перевертання дійсності, якщо при цьому не постане більш серйозна проблема. Така проблема може виникнути, якщо ми дійдемо висновку, що самі слова про "механізм перевертання" не відповідають "справжньому стану справ", і випливають із колишніх пояснювальних, тобто в остаточному підсумку, ідеологічних схем. До того ж, може з'ясуватися, що й сам "справжній стан справ" у колишньому повсякденному значенні просто відсутній.

Ця особливість не пройшла непоміченою дослідниками феномена ідеології. Грицанов А.А. у своїй статті про ідеологію у фундаментальній енциклопедії з історії філософії [5], наводячи позицію С. Жижека з цього питання, пише наступне: "За Жижеком, "фундаментальний вимір" ідеології наступний: "ідеологія - це не просто "помилкова свідомість", ілюзорна репрезентація дійсності, швидше ідеологія є сама ця дійсність,

що уже повинна розумітися як "ідеологічна", - "ідеологічною" є соціальна дійсність, саме існування якої припускає не-знання з боку суб'єктів цієї дійсності, не-знання, що є сутнісним для цієї дійсності. Тобто такий соціальний механізм, сам гомеостаз якого припускає, що індивіди "не усвідомлюють, що вони роблять". "Ідеологічне" не є "помилкова свідомість" (соціального) буття, але саме це буття - тією мірою, якою це буття має підставу в "помилковій свідомості" [там само].

У зв'язку із цим характерна позиція Хюбнера [6], що розрізняє міфи й міфологію, причому в тому відношенні, що міф тлумачиться як "система мислення й досвіду", "система реальності", а міфологія лише свідомо й неадекватно копіює міф у мові метафор, аналогій, сюжетів. Сам міф, за Хюбнером, не є копія чогось, він є первинною реальністю, що існує сама по собі.

Для ідеології такого розходження об'єктивного й відображеного існування провести в мовному позначенні не вдається, і це побічно є свідченням того, що ідеологія ретельно затушовує свою природу, утруднюючи проведення аналізу. Проте, її природа дана найзрозуміліше тому суб'єктові, що приступає до справи її з'ясування усвідомлено й здатний простежити її дію у всіх ідеологічних феноменах.

Отже, можна стверджувати, що ідеологічна форма свідомості відштовхується лише від себе самої, вона не має потреби виводити свої положення з попередньої традиції, якимось чином реально їх на ній вибудовувати й доводити. Р. Барт про подібний процес писав так: "Подібно до того, як буржуазна ідеологія характеризується зреченням буржуазії від свого імені, так і суть міфу визначається втратою речами своїх історичних властивостей; у міфі речі втрачають пам'ять про своє виготовлення (виділено мною - авт.). До міфологізації зовнішній світ являє собою діалектичний взаємозв'язок різних видів людської діяльності, вчинків; після міфологічної обробки він постає у вигляді гармонійної картини незмінних сутностей. Відбувається ось що: реальність перевертають, витрушують із неї історію й заповнюють природою; у результаті речі втрачають свій людський зміст і починають означати лише те, що людина до них непричетна" [2].

Ми поширюємо це положення Барта і на ідеологізацію суспільного буття. Ідеологізація та міфологізація виступають, таким чином, як зречення від історичної даності, від її значеннєвої наповненості. При цьому виникає ефект присутності такої реальності, що здатна систематично породжувати ілюзію про саму себе й включати цю ілюзорність у власний зміст. Відштовхування від себе самої свідчить, по-перше, про повноту й самодостатність, по-друге, про її догматичну замкнутість, що веде до вузькості свідомості ідеологічно налаштованого суб'єкта.

Наступний факт побічно стосується мовної (знакової) сутності ідеології, вказуючи на те, що це дійсно певна метамова, яка має бути піддана знаково-символічному аналізу відносно свідомості індивіда.

Але, як показано багатьма дослідниками, ідеологія має власну метамову, тобто систему пояснюючих універсальних положень, що відрізняються, разом з тим, настільки ж універсальною зрозумілістю, як міф і релігія. У процесі формування метамовних положень індивід виявляється захопленим відповідною сутністю - ідеологічною, релігійною, міфологічною. У цій якості повної самовіддачі він реалізує свою усвідомленість у єдності її логічного, емоційного й повсякденного компонента. При цьому особливе значення має споконвічна відкритість індивіда, що проявляється в щирості, раціональності і небайдужості, тобто в постійній самокритиці відповідно до сформульованих суджень. Сам факт такої відкритості свідчить про невідчуженість індивіда від своєї сутності й в історії західної культури вона масово зникла до середини XIX століття, що зафіксовано в знаменитій тезі Маркса про Фейєрбаха щодо сутності людини.

Відповідно, домінування ідеології у структурі суспільної свідомості з кінця XIX – на початку XX століть обумовлювалося зростаючою одномірністю суспільного індивіда, що замінює духовність, переплутану ним до того ж із церковною релігійністю, на тотальну ідеологізацію своєї свідомості, що помилково розуміється ним як справжня натхненність.

Свою легітимність ідеологізація одержала самовільно, шляхом апеляції до науковості, що до XIX століття вийшла на

перший план за значимістю, переконливістю й поширеністю порівняно з іншими сферами суспільної свідомості. Свою протизавагу - релігію - ідеологія дискредитувала й усунула, таким чином, єдиного опонента, що діє в тому ж соціально-культурному просторі, з історичної арени.

Постійне апелювання до науки визначає якість сутестії, індоктринації - тим більше, що індивід історично ще недавно був переконаний релігійною практикою й догматикою. Відмінність між релігією й ідеологією - при всій їхній зовнішній подібності, відзначеною рядом дослідників, - у наявності ґрунтового вихідного внутрішнього досвіду самопізнання й осяяння в релігії й відсутності такого в ідеології, де все подано раціоналістично вивірено, раціонально й пов'язане із практичними політичними цілями. У цьому випадку спрацьовує історична пам'ять про колишню домінуючу форму свідомості, і в нову (форму) переноситься уявлення про наявність фундаментального внутрішнього досвіду, що, однак, у цьому випадку є сумнівним.

З іншого боку, таке положення (загальна ідеологізація, що впливає із закритості суб'єкта і являє собою перетворену форму його духовності) не завжди має обов'язковий загальноісторичний характер. Так, наприклад, становлення духовної сторони християнського віровчення, яку ми бачимо в діяльності батьків церкви перших століть нашої ери, відбувається - у цілому - у рамках відкритості індивіда, що чітко простежується в працях Аврелія Августина. Він формує не скільки відповідні поняття, скільки малює значеннєву образність його змісту. Це визначає цілісність міркувань, можливість їхньої самокритики й продуктивного сумніву. Все це є у Августина, особливо характерна при цьому загальна недогматичність його міркувань, що залишає реальну можливість для сумнівів: «Отже, я бачу, що час є певна тривалість. А чи бачу? Чи не здається мені, що бачу? Ти покажеш мені це, Світло та Істина» [Кн. 11, XXIII, 30].

В образі фіксується й практика міркувань, й проявляються глибинні підстави як логічного дискурсу, так й емоційно-духовного відношення. Ця підстава виявляється через повну захопленість індивіда проблемою, вираженою в постійній

апеляції до Бога як умови того, що думка не втратиться у виникаючих антиноміях розуму, і утримається від поспішних і найближчих узагальнень, хибно побачивши в них остаточно знайдену істину.

Гайдеггер у зв'язку з такою захопленістю попереджає, що "непотаєнністю, у якій показується або вислизає дійсне, людина не розпоряджається" [7, с. 233]. З одного боку, тут він говорить про певний вид відкритості і зрозумілості, а з іншого - уточнює, що в цій зрозумілості можливе вислизання дійсності від людини. Останнє означає, що непотаєнність, якою людина не володіє, може завести її від істини ще далі. Непотаєнність потребує розпізнавання. Якщо відбувається захопленість дійсністю, де відкривається суще, треба пам'ятати про її автономії, перебуваючи в стані самоперевірки. З іншого боку, непотаєнність є основним значенням терміну алетейя, істина. Аналіз Гайдеггера формує парадоксальне судження, що істина здатна завести від самої себе. Він загострює цю суперечність, говорячи, що суть істини є не-істина.

Мислитель не користується терміном діалектика, що досить симптоматично, але його судження в найвищому смислі діалектичне, оскільки воно містить протиріччя й немає прагнення відразу ж розкласти його на остаточно набір формально-несуперечливих інтерпретацій. Чому ж Гайдеггер уникає визначального терміна? Тут проявляється властивий справжній філософії характер метафілософічності, що змушує її формувати істиннісну інтенцію (само)пізнання, але не об'єктивувати її повністю в мові спостережень (тобто в мові буття). Неостаточна об'єктивація змісту має доповнюватися зустрічним пізнавальним зусиллям суб'єкта, у результаті якого здійснюється шуканий акт повного і чіткого усвідомлення. Іншими словами, метафілософічність дійсного, істиннісного судження залишає пізнання не виконаним до кінця, і це невиконання є необхідною умовою його подальшого розвитку.

На протигагу цьому ідеологізація свідомості передбачає адекватну й повну передачу універсально узагальненого значеннєвого ряду понять/суджень, що найбільш вичерпно покривають увесь необхідний зміст суспільного й особистісного буття. Це забезпечує, по-перше, чисту совість індивіда, оскільки

він отримує в розпорядження повністю легітимний канон дії й розуміння; по-друге, його буття стає прозоро зрозумілим і легким, що створює примарне відчуття нарешті досягнутої дійсної волі. Таким чином, ідеологізація, що відбувається в період зростаючого відчуження суспільного індивіда на зміну практиці чистої духовності, несе відчуття стану волі, що є найсильнішим мотивуючим фактором посилення й поширення процесу ідеологізації суспільного буття/свідомості.

Відзначимо у зв'язку із цим найважливішу особливість ідеології. Це її здатність морального виправдання поставлених цілей, що зайвий раз підкреслює її необхідність у тому суспільстві, у якому індивід не впевнений у правомірності особистої дії, де він існує в стані відчуження й не здатний самотійно й відповідально приймати рішення.

У цьому контексті, ідеологія, насамперед, відбиває стан суспільної психології, що формується під впливом конкретно-історичної соціальної реальності. Генетично вона виростає із суспільної психології. І щодо цього не можна не погодитися з тезою Г.В. Плеханова про те, що "усі ідеології мають загальний корінь - психологію даної епохи" . Однак вивчення генези ідеології не означає, що можна редукувати її до цієї психології. Провідною рисою ідеології є не її "відображаюча" сторона - у протилежному випадку вона була б розділом наукового знання - а сторона активно впливаюча, формуюча, у тому числі й у цій самій психології.

Ідеологія, разом з тим, здатна здобути значну соціальну активність і значимість за допомогою психологічної мотивації (потреби дії або утримання від дії). З іншого боку, психологія нерозривна й не мислима без дії, що може бути або безпосередньо пов'язано з певним світоглядом, або бути неусвідомленим, автоматичним і рефлексивним. "Суспільна психологія - вважає, наприклад, А. Ковальов - впливає на ідеологію як безпосередньо, будучи об'єктом відбиття, так й опосередковано, через психологію ідеолога... З іншого боку, ідеологія служить засобом формування соціальної психології. Ідеологія формує не тільки знання про суспільний розвиток, установки, відносини, але й почуття мас" [8]. Це судження А. Ковальова містить протиріччя. Він начебто хоче виразити

взаємозв'язок ідеології й суспільної психології, однак допускає неточність, коли стверджує, що об'єкт відбиття може впливати на саме відбиття. Об'єкт не впливає, він пасивно відбивається в знанні про нього суб'єкта. Впливає суб'єкт пізнання - на той самий об'єкт. На відбиття впливає суб'єкт, що формує його. Але те, що він написав "з іншого боку" - вірно, враховуючи те, що ідеологія несе не "знання про суспільний розвиток" як таке, а виражає кращий напрямок розвитку суспільства з погляду посилення ролі держави.

Таким чином, публічно зрікаючись ідеологічної традиції і проголошуючи незалежність суспільної дії від певної ідеї чи доктрини, і марксизм, і постмодернізм утискують себе у нові догмати, які проявляються у:

- декларативних заявах про незалежність від будь-якої ідеології, про хибність та ілюзорність останньої;

- побудові нової системи оцінювання на відповідність новій істині;

- появі своєрідної метамови, яка спершу актуалізує певну ступінь суспільної свідомості – ідеологічну, релігійну, міфологічну, а потім легітимізує лише ідеологічну, як найсучаснішу і найбільш придатну до презентацій суспільного дискурсу у вигляді наукового, релігійного, історичного тощо.

У цьому контексті найважливішою особливістю ідеології виступає її здатність морального виправдання будь-яких поставлених цілей і спонукання індивіда на дію і вчинок заради ідеї. Впроваджуючи певну практику або міркування, суб'єкт ідеології вже не рефлексує з приводу власних дій, і не порушує питання про вихідний стан ідеолога й, тим більше, об'єкта його впливу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ilin_Mod/17.php

2. Барт Р. Мифологии / Р. Барт: Пер. с франц., вступ. Ст. и коммент. С. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996. – 314 с.

3. Баллаев А.Б. Проблема идеологии в творчестве Карла Маркса / А.Б. Баллаев // Российская академия наук. Институт философии. История философии № 3. – – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/i_ph_3/_03.html

4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К.Маркс , Ф. Энгельс Избр. соч.: В 9 т. Т. 2. – С. 20.

5. Грицанов А.А. Идеология / А.А. Грицанов / История философии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Grican/_52.php

6. Хюбнер К. Истина мифа. / К.Хюбнер: Пер. с нем. И. Касавина – М.: Республика, 1996. – 448 с. — (Мыслители XX века).

7. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — 447 с. Основной текст: с. 221 — 238, примечания: с. 420–423.

8.Ковалев А. Г. Предмет и проблемы социальной психологии // Вопросы марксистской социологии. Труды социологического семинара. – Л.: Изд. ЛГУ, 1962.

СУСПІЛЬСТВО

ББК 74.04 (4Укр-4Дон)

Ігор Тодоров,

*доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних
відносин та зовнішньої політики Донецького
національного університету*

ОСВІТА ДОНЕЧЧИНИ В ЄВРОАТЛАНТИЧНІЙ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

*Ключові слова: євроатлантичні цінності та інтеграція,
права людини, свобода, верховенство права, НАТО, національна
і загальноєвропейська безпека, державний суверенітет,
стабільність, економічний розвиток.*

Євроатлантична інтеграція України є суттєвим фактором зміцнення її національної безпеки, покликаним сприяти розвитку демократичних інститутів, громадянського суспільства, захисту прав і свобод людини, і, таким чином, відповідає життєво важливим інтересам Українського народу. Геостратегічне і геополітичне становище України як складника єдиного європейського простору визначає її місце в європейських справах, зумовлює вагомую роль Української держави у створенні нової архітектури загальноконтинентальної безпеки, серцевиною якої покликана стати Організація Північноатлантичного договору. Євроатлантична інтеграція України має на меті гарантувати її незалежність, територіальну цілісність, суспільний прогрес, запобігати виникненню нових загроз стабільності і безпеці на європейському континенті.

Визначальними чинниками успішного просування України цим курсом є досягнення відповідності політичним критеріям підготовки до членства та базовим принципам держав – членів Організації Північноатлантичного договору, таким як плюралістична демократія, верховенство права, дотримання прав людини, та іншим відповідним положенням, викладеним у

Плані дій щодо членства (ПДЧ), що схвалений Вашингтонським самітом навесні 1999 року.

Виходячи з політичних реалій сьогодення, українська політична еліта та експертне середовище розглядає Організацію Північноатлантичного Договору як основу загальноєвропейської системи безпеки і підтримує процес її розширення. Проте в українському суспільстві існує стале неприйняття Альянсу як такого. Розширення НАТО є еволюційним процесом, відкритим для співробітництва з іншими державами, що сприяє зміцненню європейської стабільності і безпеки в контексті загальноєвропейській інтеграції.

Євроатлантична інтеграція України з майбутнім членством в Альянсі надасть можливості для рішення таких важливих проблем як:

- одержання надійних гарантій державного суверенітету, політичної незалежності, територіальної цілісності та непорушності державних кордонів, створення сприятливих умов для економічного розвитку України як невід'ємної частини єдиного європейського економічного простору, зміцнення регіональної і європейської стабільності й безпеки;

- гарантування національної безпеки найбільш ефективним з політичної, військової, економічної і фінансової точок зору способом;

- сприяння входженню України в інші європейські і світові структури.

Національні інтереси України стосовно НАТО визначаються з огляду на ту роль, яку Організація Північноатлантичного договору відіграє у підтриманні міжнародного миру, стабільності і безпеки, сприянні покращенню загального клімату довіри в Євроатлантичному регіоні, створенні нової системи регіональної безпеки в Європі, виробленні підходів до проблем роззброєння і контролю над озброєннями та запобігання розповсюдженню зброї масового знищення.

Найважливішим документом у двосторонній співпраці, що регулює і визначає характер відносин на сучасному етапі, є Хартія про особливе партнерство між Україною і НАТО, що була підписана під час Мадридського саміту 9 липня 1997 року

[1]. Розвиток відносин особливого партнерства супроводжується розширенням і поглибленням співробітництва між Україною і НАТО у різних вимірах – політичному, військовому та невійськовому. Реалізуючи курс на євроатлантичну інтеграцію і прагнучи до поглиблення особливого партнерства з НАТО, Україна виходить з того, що кінцевою метою її євроінтеграційної політики є вступ до цієї організації як основи загальноєвропейської структури безпеки.

Бурхливі події політичного життя України останніх трьох років, відверті маніпулятивні спекуляції на тему євроатлантичної інтеграції примусили багатьох забути, що курс на вступ до Організації Північно-Атлантичного Договору було взято ще за часів Президента Леоніда Кучми. Саме під його головуванням 23 травня 2002 року Рада Національної Безпеки і Оборони України затвердила Стратегію відносин України з НАТО. В цій Стратегії була зазначена кінцева мета – повноправне членство України в Альянсі. Заявлений у цьому документі стратегічний курс на вступ нашої країни до НАТО чітко підтверджував сповідування Україною євроатлантичних цінностей. Це історичне рішення виходило з тієї головної обставини, що необхідність ефективної реалізації життєво важливих національних інтересів нашої держави в сучасних умовах робить подальше її перебування у статусі невизначеності щодо ключової регіональної структури колективної безпеки неможливим, оскільки фактично може завести країну у стан відносної безпекової ізоляції з усіма наслідками для її розвитку і добробуту [2].

Принципове значення мало затвердження Указом Президента України Програми інформування громадськості з питань євроатлантичної інтеграції України на 2004-2007 рр. Метою цієї програми було підвищення рівня поінформованості громадян України про євроатлантичні інтеграційні процеси, НАТО, його розвиток, переваги членства в цій організації, напрями, стан та перспективи співробітництва України з НАТО; підвищення рівня обізнаності молоді щодо євроатлантичної інтеграції України; залучення громадян, громадських і політичних діячів України, представників НАТО та держав – членів НАТО до обговорення актуальних питань, напрямів,

організаційних форм співробітництва України з НАТО; забезпечення підтримки державної політики євроатлантичної інтеграції громадянами України. Виконання Програми мало забезпечити одержання громадянами України об'єктивної інформації про євроатлантичні інтеграційні процеси, цілі, принципи та основні напрями діяльності НАТО, переваги членства в цій організації, стан та перспективи євроатлантичної інтеграції України; усвідомлення громадянами України значення для національних інтересів реалізації цілей державної політики у сфері євроатлантичної інтеграції; формування широкої громадської підтримки курсу України на євроатлантичну інтеграцію та, зокрема, набуття Україною членства в НАТО [3]. Проте програма фактично не виконувалася, бо до 2007 року було відсутнє бюджетне фінансування.

Варто зазначити що уряд В.Януковича своїм розпорядженням N 960-р від 8 листопада 2007 р. ухвалив Концепцію Державної цільової програми інформування громадськості з питань євроатлантичної інтеграції України на 2008-2011 роки. В ній зокрема було зазначено, що згідно із статтею 8 Закону України «Про основи національної безпеки України» курс на вступ до НАТО є одним з основних напрямів державної політики з питань національної безпеки. У цих умовах важливого значення набуває широке інформування громадськості з питань євроатлантичної інтеграції. Водночас громадськість потребує роз'яснень щодо наслідків вступу України до НАТО. Протягом останніх років унаслідок нестачі в українському інформаційному просторі об'єктивної інформації з питань НАТО, наповнення його упередженими негативними оцінками процесів євроатлантичної інтеграції, пропагандистського впливу, спрямованого на дискредитацію цієї ідеї, спостерігається зниження кількості прихильників курсу євроатлантичної інтеграції серед населення України. При цьому широко експлуатуються як застарілі, так і нові стереотипи негативного ставлення до цієї організації [4]. Така оцінка в документі, під яким стоїть підписи лідера Партії регіонів України з одного боку, викликає повагу, а з іншого – обурення в контексті подій початку 2008 року. Отже, безумовно, що

успішність курсу України на євроатлантичну інтеграцію багато в чому залежить від його підтримки з боку суспільства. У цьому сенсі велика відповідальність покладається на такий невід'ємний елемент громадянського суспільства як недержавні громадські організації та державні установи, зокрема загальноосвітню школу.

У Донецькому національному університеті в минулому році був зrealізований проект Міністерства освіти і науки України «Розроблення методологічного забезпечення системи підготовки вчителів, викладачів загальноосвітніх шкіл та вищих навчальних закладів, студентів та школярів з актуальних питань євроатлантичної інтеграції України» в контексті загальнодержавних організаційно-аналітичних і науково-методичних заходів Цільового Плану Україна – НАТО на 2007 рік. Підготовка відповідного проекту була обумовлена відсутністю належного навчально-методологічного забезпечення факультативних курсів загальноосвітніх навчальних закладів; недостатньою поінформованістю шкільної молоді щодо євроатлантичних процесів у східних та південних регіонах України; наявністю сталих негативних стереотипів щодо мети та діяльності НАТО.

Підготовлений в межах проекту під редакцією доктора історичних наук, професора О.В.Крапівіна навчальний посібник «Безопасный мир» (російською мовою) був рекомендований до друку Колегією Головного управління освіти і науки Донецької обласної державної адміністрації (протокол № 9 від 26 жовтня 2007 року). В посібнику було визначено, що сучасний світ переживає переоцінку системи цінностей, напрацьованої людством. Ми живемо на зламі цивілізацій. Процеси глобалізації, євроінтеграції, демократизації є глобальними за масштабом і поглиблюються та поширюються з великою швидкістю. Жодна держава, економіка, суспільство не можуть стояти осторонь цих процесів та явищ. Великі транснаціональні корпорації втягують у ці процеси пересічних громадян. Сучасні міжнародні відносини також є складними та різноманітними. Разом з тим вічними залишаються питання війни та миру, збереження стабільного розвитку людської цивілізації. Саме цій проблемі присвячений навчальний посібник «Безпечний світ»

для учнів 10-11 класів загальноосвітніх навчальних закладів. Авторський колектив книги на простих та доступних прикладах пояснює складні поняття міжнародної, національної безпеки, глобальні проблеми людства, розкриває багатогранну структуру Північноатлантичного Альянсу, його роль у підтриманні безпеки в Європі.

Сучасна національна школа має потребу в таких виданнях. Матеріали посібника будуть цікавими не тільки для вчителів освітньої галузі «Суспільствознавство», але й для педагогічної громадськості в цілому, оскільки посібник має великий виховний потенціал. Посібник містить питання для кожного розділу та адаптовані фрагменти офіційних джерел. Ці матеріали можуть бути використані учнями на уроках всесвітньої історії в 11 класах, на факультативних заняттях, під час підготовки до олімпіад, конкурсів, турнірів, МАН, а також під час гурткової роботи та виконання учнівських проєктів.

Завдання курсу полягає у тому, щоб розкрити особливості міжнародної безпеки та визначити місце України в інтеграційних процесах сучасності, довести переваги євроатлантичного вектора інтеграції України із урахуванням суспільних викликів та геополітичних ризиків національної безпеки України.

В результаті вивчення курсу учні повинні: визначати теоретичні підходи до вивчення проблем сучасної міжнародної безпеки; усвідомлювати історичне підґрунтя проблем сучасної міжнародної безпеки; визначати місце і роль міжнародних організацій в контексті підтримки міжнародної безпеки; розглянути еволюцію діяльності НАТО як головного гаранта безпеки в євроатлантичному регіоні; характеризувати основні етапи співпраці України з Організацією Північноатлантичного Договору.

Європейська і євроатлантична інтеграція, приєднання до родини демократичних і вільних народів Європи – основна стратегія зовнішньої політики нашої держави. Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття виник якісно новий набір загроз міжнародної безпеки. «Старі» загрози (ті, які могли привести до міждержавного ядерного конфлікту й широкомасштабної війни із застосуванням звичайних озброєнь між провідними

державами світу), що виникли через суперництво між найбільш потужними у військовому плані країнами, а також їхніми союзниками, почали втрачати колишню актуальність. Із цього випливає, що більшість таких небезпек сьогодні перебувають в прихованому стані. До «нових» загроз відносять тріаду, що включає міжнародний тероризм, поширення зброї масового знищення й засоби її доставки, а так само внутрішньодержавні збройні конфлікти. У зв'язку із цим перераховані вище процеси тісно пов'язані із проблемами міжнародних організацій.

У межах вищезгаданого проекту також було здійснено видання посібника з євроатлантичної інтеграції для студентів вищих навчальних закладів [5].

У 2008 році в Донецькому національному університеті було проведено ряд досліджень, присвячених вивченню соціально-економічної і політичної ситуації в регіоні. Підводити підсумки і робити будь-які висновки в цьому напрямку поки ще зарано, можна тільки підкреслити, що процес розвитку Україна – НАТО – ЄС відносин на сучасному етапі багато в чому неоднозначний: на нього сильно впливає різне ставлення до НАТО та ЄС населення Сходу і Заходу України, протистояння президентських структур, Уряду і Верховної Ради України, а також негативне ставлення Росії до західноєвропейського зовнішньополітичного вектору України [6].

У цьому ж 2008 році в Донецькому національному університеті взялися за розробку амбітного проекту з назвою «Підготовка і удосконалення методологічного та інформаційного забезпечення викладання актуальних питань євроатлантичної інтеграції України в загальноосвітній школі». Метою цієї розробки є запровадження у загальноосвітніх закладах навчальних курсів з міжнародної безпеки, визначення ролі та діяльності Організації Північноатлантичного договору та євроатлантичної інтеграції України; удосконалення вже існуючих та видання нових навчально-методичних та інформаційних матеріалів із зазначених проблем. Проект є продовженням роботи, що вже була розпочата науково-інформаційним Центром міжнародної безпеки та євроатлантичної співпраці. Передбачено розроблення підручника для учнів 10-11 класів загальноосвітніх шкіл

«Безпечний світ» українською мовою (загальний наклад – 1000 примірників) та методичного посібника для вчителів загальноосвітніх шкіл (загальний наклад – 250 примірників, українською та російською мовами) з метою удосконалення методологічного та інформаційного забезпечення викладання актуальних питань євроатлантичної інтеграції України в загальноосвітній школі на загальноукраїнському рівні. Вирішено запровадження експериментального спецкурсу для школярів старших класів з питань міжнародної безпеки.

Актуальність проекту полягає у необхідності впровадження у програми загальноосвітніх навчальних закладів факультативного курсу з питань міжнародної безпеки, євроатлантичної інтеграції України та співробітництва Україна-НАТО. Школярі є представниками принципово нового покоління українських громадян, які були народжені вже в добу незалежності та мають бути абсолютно вільними від пострадянських стереотипів і відкритими до розуміння нових концепцій безпеки. Вони є майбутнім України, тому необхідно створити такі умови для їхнього навчання, які допомогли б їм об'єктивно та самостійно сформувати свій світогляд. Цей проект стане ще одним кроком у напрямку підвищення рівня обізнаності представників даної цільової групи. Так само важливо, що впровадження пілотного проекту координується та за сприяння Управлінням освіти Донецької обласної державної адміністрації. Кінцевий інформаційний продукт буде містити наукові розробки з питань міжнародних відносин та євроатлантичної інтеграції України. Передбачається розповсюдження продукту по загальноосвітніх навчальних закладах Донецької області та інших регіонів України.

Інший освітнянський проект «Розробка методологічного та інформаційного забезпечення викладання курсів міжнародної та європейської безпеки, євроатлантичної інтеграції України у вищій школі з урахуванням специфіки східних регіонів» має на меті впровадження вдосконалених курсів з міжнародної безпеки та євроатлантичної інтеграції з урахуванням специфіки викладання у ВНЗ Донеччини, поліпшення рівня обізнаності студентської молоді щодо євроатлантичного напрямку зовнішньої політики України, видання науково-інформаційного

Вісника «Євроатлантична Донеччина», популяризація ідеї євроатлантичної інтеграції України через надання неупередженої інформації з зазначених питань під час розробки та впровадження методологічного та інформаційного забезпечення відповідних навчальних курсів.

Таким чином, завдяки реалізації вищезазначених проєктів має бути поліпшена поінформованість шкільної та студентської молоді щодо євроатлантичних процесів в Україні, в першу чергу індустріального Сходу – Донеччини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Хартія про особливе партнерство між Україною і Організацією Північноатлантичного Договору. Офіційний сайт Ради Національної Безпеки і Оборони України. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rnbou.gov.ua>.

2. Про стратегію України щодо організації Північноатлантичного договору від 8 липня 2002 р. Указ Президента України. Офіційний сайт Національного Центру Євроатлантичної Інтеграції. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nceai.gov.ua>.

3. Державна Програма інформування громадськості з питань євроатлантичної інтеграції України на 2004 – 2007 роки// Інтернет-представництво Президента України. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua>.

4. Про схвалення Концепції Державної цільової програми інформування громадськості з питань євроатлантичної інтеграції України на 2008-2011 роки. Розпорядження Кабінету Міністрів України від 8 листопада 2007 р. N 960-р. Офіційний сайт Кабінету Міністрів України. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.km.gov.ua>.

5. Безопасный мир: учебное пособие для учащихся 10-11 классов / Под ред. д-ра ист. наук, про. Крапивина А.В. – Донецк: Центр международной безопасности Донецкого национального университета, 2007. – 148 с.; Крапивін О.В., Тодоров І.Я. Євроатлантична інтеграція України. Навчальний посібник. – Донецьк: «Вебер» (Донецька філія), 2008. – 328 с.; Тодоров І., Чернова Г. Методичний посібник для самостійної роботи студентів з спецкурсу «Євроатлантична інтеграція України» (за вимогами кредитно-модульної системи). – Донецьк: ДонНУ, 2008. – 30 с.; Тодоров І., Гончарова І. Навчальна програма

факультативного курсу «Безпековий світ» для учнів 10-11 класів. – Донецьк: ДонНУ, 2008. – 33 с.

6. Новини Центру. Сайт Науково-інформаційного Центру Міжнародної безпеки та євроатлантичної співпраці Донецького національного університету. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://intsecurity.org>.

ББК 86.29 (4Укр-4Дон)

Ігор Козловський,

*голова Донецького обласного відділення Української
асоціації релігієзнавців, керівник Центру релігієзнавчих
досліджень та міжнародних духовних стосунків
Донецького університету штучного інтелекту, доцент*

АНАЛІЗ СТАНУ ТА ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ І ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У ДОНЕЦЬКІЙ ОБЛАСТІ У 2007 РОЦІ

***Ключові слова:** Донеччина, релігійні організації, конфесії,
служителі культу, культові споруди, релігійне середовище,
тенденції.*

1. Релігійна мережа, основні тенденції та перспективи розвитку

На території Донецької області станом на 1 січня 2008 року з правом юридичної особи діє 1504 релігійні організації 49 конфесій, а саме: 1439 релігійних громад, 20 релігійних центрів і управлінь, 9 монастирів, 1 лавра, 23 місії, 1 братство, 11 вищих духовних навчальних закладів. У 2007 році релігійна мережа зросла на 71 юридичну особу, що є 107, 5 % в порівнянні з 2006 роком (у 2006 році зареєстровано – 66 юридичних осіб, у 2005 році, як і у 2004 році по 43 юридичні особи).

94,7 % всіх релігійних організацій області складають християнські конфесії. В області також діють 22 мусульманських, 18 іудейських, 11 буддійських релігійних організацій,

7 релігійних громад Міжнародного Товариства Свідомості Крішні, 4 релігійні громади Всесвітньої чистої релігії, 2 релігійні громади «Наука Розуму» та по одній релігійній громаді РУНВіри, Церкви Нового Єрусалиму, індуїстського тантризму та Церкви Останнього Заповіту (Віссаріонівці).

На Донеччині продовжують свою діяльність послідовники бахаїзму, Церкви Об'єднання (муністи), Саї-Баби, Трансцендентальної Медитації (ТМ), Фалунь-Гунь, Церкви Сайєнтології, послідовників Ошо Раджніша, Майстра Сіа-Сіасвіт тощо, які поки що не вирішили питання набуття прав юридичної особи або зареєстровані як громадські організації та в своїх статутах уникають будь-яких згадувань про релігію.

У Донецькій області офіційно зареєстровано 9 монастирів (6 УПЦ, 2 УГКЦ, 1 УПЦ-КП, 1 буддійський) та 1 лавра (УПЦ).

Святогірська Лавра проводить широку духовно-просвітницьку, соціальну та добродійну діяльність. На горі збудовано новий дерев'яний скит та встановлено великий поклінний Хрест. При монастирі діє свічний завод та підприємство для виготовлення аудіо- та відеокасет, поліграфічних виробів та ікон. Планується відкриття спеціального центру для паломників, в якому для дітей будуть проводитися бесіди з історії Церкви та рідного краю, а також буде працювати православний відеолекторій. Очолює духовну обитель єпископ Святогірський Арсеній (Яковенко).

Продовжує свою діяльність жіночий монастир на честь чудотворного образу Касперовської ікони Божої Матері, який було відкрито у 1997 році в місті Макіївці. Жіноча обитель утворилась на місці старої психіатричної лікарні. За десять років свого існування багато чого змінилось у монастирі. Крім збільшення числа насельниць, розвитку духовного життя й становлення традицій, монастир змінився й зовні. На сьогодні, крім Свято-Одигіївського монастирського храму, на території обителі діє освячений в 2004 році храм на честь Касперівської ікони Божої Матері, а також храм на честь Святого Апостола і Євангеліста Іоанна, храм Святого Хрестителя Господня Іоанна й побудований в 2006 році храм на честь Святителя Інокентія Херсонеського. Намісниця Свято-Касперовської обителі – схимігуменя Марія (Воропаєва). На цей час в монастирі 60

послушниць – це молоді дівчата від 14 до 20 років. Духовником обителі є насельник Святогірської Свято-Успенської Лаври архімандрит Серафим (Лаврик), особисте піклування про монастир здійснює вікарій Донецької єпархії, єпископ Макіївський Варнава (Філатов).

У селі Сергіївка Слов'янського району діє жіночий монастир на честь Сергія Радонезького Горлівської єпархії УПЦ. В обителі є два храми – Преподобного Сергія Радонезького та Мученика Віктора, а також келійний корпус та трапезна. За п'ять років існування монастиря цю обитель відбудовували не тільки віруючі люди, які знайшли в монастирі духовне втішання, але й підприємства Донбасу. У монастирі проживають 30 насельниць. Свято-Сергіївський монастир очолює ігумена Феодосія (Мельникова).

У селі Микільське Волноваського району продовжують свою діяльність Свято-Василівський чоловічий (очолює архімандрит Аліпій (Бондаренко) та Свято-Миколаївський жіночий монастирі (очолює старша сестра – монахиня Анна (Морозова). При монастирях є Будинок милосердя (з домовим храмом преподобного Самсона Странноприїмця), де мешкають понад 100 осіб похилого віку, лікарня, майстерні. При Свято-Василівському монастирі продовжує свою діяльність духовна школа для юнаків, які бажають присвятити себе монастирському життю, познати ази православ'я.

У м. Донецьку діє жіночий монастир на честь Іверської ікони Божої Матері. Головна святиня Свято-Іверського монастиря зроблена на Горі Афон, яка є точною копією чудотворної Іверської ікони Божої Матері, що створена афонським іконописцем на кипарисовій дошці. Очолює монастир старша сестра – монахиня Михайла.

Слід відзначити, що Успенський Святогірський чоловічий монастир (м.Слов'янськ) УПЦ-КП не діє. Крім того, Донецько-Маріупольська єпархія УПЦ-КП зареєструвала розпорядженням голови Донецької облдержадміністрації ще у 2001 році дві релігійні парафії як монастирі (Святителя Ігнатія Маріупольського грецького православного чоловічого монастиря с. Кам'янка Тельманівського району та Святої Трійці

грецького православного жіночого монастиря с. Андріївка Тельманівського району), які свою діяльність досі не розпочали.

Що стосується двох монастирів УГКЦ, то у звітний період певну діяльність проводив монастир у с. Званівка Артемівського району (настоятель ієромонах о. Софрон (Попадюк)). Монастир УГКЦ міста Донецька не діє, але в м. Донецьку продовжують свою діяльність чорниці сестри-служебниці з Бразилії, які проводять досить активну катехизацію.

У Донецькій області діє 23 релігійні місії, що на 2 більше в порівнянні з минулим роком. Всі вони представлені протестантськими конфесіями (ЄХБ, ХВЄ, церкви Повного Євангелія, Церкви Христової, Божої Церкви ХВЄ та Асоціації незалежних церков ЄХБ). Дуже активно євангелізаційною та доброчинною діяльністю займаються такі місії: «Ковчег» (ЄХБ м. Макіївка), «Дорога до серця» (ЄХБ м. Харцизьк), «Ковчег» (ХВЄ м. Слов'янськ), «Можливість» (ХВЄ м. Маріуполь), «Асамблея Божа в Україні» (ХВЄ м. Донецьк), «Розділи з голодним хліб твій» (Церква Повного Євангелія м. Макіївка), «Місто-Сховище» (ХВЄ м. Донецьк), місія «Синій Хрест» (ЄХБ м. Макіївка) та християнська доброчинна місія «Євангелія для України» при Духовному центрі співробітництва незалежних релігійних громад Церкви Христової «Благовіст».

Протягом останніх 10 років не діють такі місії: «Ріки води живої» (Церква Повного Євангелія, м. Краматорськ), «Медична асоціація» (ЄХБ м. Донецьк).

Діяльність місій не дуже впливає на загальну ситуацію на Донеччині і є лише допоміжною для релігійних центрів, управлінь та громад.

З моменту реєстрації (1995 р.) так і не розпочало свою практичну діяльність єдине в області Спасо-Преображенське православне братство УПЦ-КП, керівником якого є протоієрей о. Сергій Лехман. До теперішнього часу іде робота по відсудженню приміщення колишньої вечірньої школи, на базі якої розташована канцелярія Кальміуської паланки Українського козацтва (керівник – М. Пантелюк). На цей час справа розглядається у господарському суді.

Табл. 1. Аналіз складу служителів культу релігійних громад у 2007 році

Назва конфесії	Всього служителів	Освіта					Вік			
		Світська			Духовна		До 30	31-54	55-60	Більш 60
		Незакінч. сер.	Середня	Вища	Середня	Вища				
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
УПЦ	621	-	564	57	523	98	121	392	61	47
УПЦ – КП	51	-	41	10	9	4	13	36	2	-
УАПЦ	3	-	3	-	2	-	-	3	-	-
Російська істинно-православна церква	1	-	1	-	-	-	-	1	-	-
Інші православні релігійні громади	6	-	4	2	-	-	1	5	-	-
УГКЦ	25	-	18	7	11	8	3	20	2	-
РКЦ	9	-	9	-	5	2	2	7	-	-
Всеукраїнський Союз об'єднань ЄХБ	136	-	98	38	64	74	6	58	47	25
Інші релігійні організації ЄХБ	62	-	56	6	17	14	5	36	7	14
Євангельські християни	31	-	27	4	8	6	1	27	3	-
Всеукраїнський Союз церков ХВС	89	-	61	28	11	25	11	68	7	3
Союз вільних церков ХВС	28	-	25	3	8	6	7	18	2	1
Союз Церкви Божої	21	-	16	5	4	5	6	15	-	-
Центр Божої Церкви ХВС України	12	-	10	2	5	2	-	12	-	-
Інші релігійні організації ХВС	19	-	19	-	2	4	2	14	3	-
Церкви Повного Євангелія	52	-	47	5	6	4	9	42	1	-
Українська християнська євангельська Церква	105	-	70	35	37	66	41	56	8	-

Продовження таблиці

Інші харизматичні релігійні організації	8	-	7	1	8	-	7	1	-	-
Українська уніонна конференція церкви АСД	80	-	58	22	68	8	19	56	2	3
Свідки Єгови	115	-	75	40	-	-	10	82	15	8
Церква Христова	98	-	44	54	27	29	51	47	-	-
Новоапост. Церква	1	-	-	1	-	-	-	1	-	-
Церква Ісуса Христа Святих Ост. Днів	43	-	18	25	-	-	9	34	-	-
Німецька еванг. лютеранська церква	3	-	-	3	-	-	-	2	1	-
Українська лютеранська церква	2	-	1	1	-	-	-	2	-	-
Іудеї	18	-	12	6	6	2	2	16	-	-
Мусульмани	17	-	6	11	4	2	-	17	-	-
Міжнародне т-во Свідомості Кріпни	5	-	4	1	-	-	1	4	-	-
Буддисти	9	-	3	6	-	-	6	3	-	-
Інші релігійні громади орієнталістського напрямку	2	-	1	1	-	-	-	2	-	-
Рун віра	2	-	-	2	-	-	-	2	-	-
Вірменська апост. церква	3	-	3	-	1	-	-	3	-	-
Інші окремі, незалежні релігійні організації	11	-	5	6	-	-	3	6	2	-
Всього	1688	-	1306	382	826	359	336	1088	163	101

Значних змін в підготовці служителів культу не відбулося.

Переважає більшість служителів культу є громадянами України. На території області у 2007 році постійно проводили своє служіння 19 служителів культу з-за кордону (4 ксьондза РКЦ з Польщі, 1 монахія УГКЦ з Бразилії, 8 равинів з Ізраїлю,

2 пастора ХВС з Бразилії, 1 пастор ХВС з Гани, 2 імама з Туреччини, 1 президент місії ЦІХСОД з США).

На території Донеччини зареєстровано з правами юридичної особи 11 вищих духовних навчальних закладів таких конфесій:

ЄХБ – 2 (Донецький християнський університет, теологічна семінарія),

Церква Повного Євангелія – 3 (Біблійні інститути),

Церква Христова – 3 (Біблійні інститути),

Мусульмани – 1 (Український ісламський університет),

Іудеї – 1 (Єшива),

Товариства свідомості Крішні – 1 (Ведична академія культури свідомості Крішні).

У 2007 році духовні навчальні заклади продовжували працювати у звичайному ритмі. Якщо у 1998 році фактично діяло лише 2 (Донецький християнський університет та Біблійний інститут “Слово життя”), у 1999-2001 роках – 7, то у 2003-2007 роках активно працювало вже 9. З 1995/96 навчального року (як неодноразово було інформовано) зареєстровані, але не діють 2 духовних навчальних заклади (Біблійний інститут “Рема” м. Маріуполь та Біблійний інститут “Христос для України” м. Краматорська). Загальна кількість слухачів очної та заочної форми навчання – 781 особа.

Для богослужбової діяльності переважна більшість релігійних організацій забезпечена приміщеннями, але це здебільшого пристосовані приміщення (931 приміщення пристосовані під молитовні, з яких орендованих – 579). За період 1992/2007 років на Донеччині було збудовано 185 культових споруд. У стадії будівництва знаходяться ще 65.

У звітному періоді керівництвом Донецької та Горлівської єпархій УПЦ було освячено перші камені для будівництва 20 храмів УПЦ, а саме: Свято-Духівський та Пантелеймонівський храми у місті Донецьк; Нерукотворного Спаса та Хрестово-здвиженський храми, Богоявленський та Благовіщенський храми у місті Горлівка; Климентівський храм у місті Макіївка; Свято-Георгіївський храм у місті Єнакієве, храм Сергія Радонезького у місті Харцизьк; Свято-Покровський храм та Борисо-Глебський храм у місті Маріуполь; Свято-Успенський

храм у місті Зугрес; Троїцький та Покровський храми у місті Краматорськ; Свято-Духовський та Введенський храми у селищі Водяне м. Добропілля; Лаврентія Чернігівського у місті Красний Лиман; Св. Костянтина та Олени у селищі Оленівка Волноваського району; Покровський храм у с. Гришине Красноармійського району; Всіхсвятський храм у селі Мінеральне Ясинуватського р-ну.

Після прийняття Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» органи виконавчої влади та місцевого самоврядування активно включилися в процес розв'язання церковно-майнових проблем. З метою вирішення цього питання у 1992 році відділом у справах релігій було підготовлено рішення виконкому Донецької облради від 12.02.92 №29/1 “Про передачу культових споруд та майна, яке знаходиться на балансі місцевих рад Донецької області, релігійним громадам”. Відповідно до цього рішення впродовж 1992-2007 рр. було повернуто у власність або передано у користування практично всі культові споруди (понад 447). У 2007 році Донецькою облдержадміністрацією поновлено графік повернення колишніх культових споруд, які не використовуються або використовуються не за призначенням. Згідно з цим графіком передбачається передача Святогірській Свято-Успенській Лаврі корпусів №№ 6 та 20, у яких знаходиться музей та дирекція історико-архітектурного заповідника.

У Донецькій області знаходяться 14 культових будівель, що належать до пам'яток історії та культури, і підпорядковані Українській православній церкві. Керівництво Донецько-Маріупольської та Горлівсько-Слов'янської єпархій УПЦ зорієнтоване на участь у заходах захисту майна на зазначених об'єктах та укладення охоронних договорів.

У минулому році було освячено 11 нових культових споруд. Місцеві органи виконавчої влади, керівники підприємств різних форм власності, громадські організації брали активну участь у відбудові, реконструкції чи зведенні нових храмів (будівництво у м. Донецьку – Свято-Преображенського кафедрального собору (УПЦ), костьолу РКЦ, Покровського храму УГКЦ; храмів Марії Магдалини та Свято-Михайлівський у місті Авдіївка; храму Петра і Павла у місті

Ясинувата; храму Олександра Невського у селищі Красний Партизан Ясинуватського району; Свято-Михайлівського храму у місті Макіївка; Свято-Успенського та Свято-Іова Почаївського храму у місті Костянтинівка; храму Свято-Серафимівського у місті Слов'янськ).

Спільно з міськвиконкомами, райдержадміністраціями та бізнесовими структурами відділ відшукує варіанти надання посиленої доброчинної допомоги релігійним громадам. Наприклад на Донеччині відроджено лиття дзвонів. Підприємство ТОВ “Корнер-М” м. Донецька виробляє дзвіниці і дзвони з іконами, які звучать не тільки у Донецькій області, а й в Одеській, Харківській областях та Віфлеємі. Ці дзвони отримали диплом на виставці у м. Києві. Студія СП “Дизайн” м. Донецька займається реставрацією храмів, ікон та позолотою куполів.

2. Процеси, що відбуваються в релігійному середовищі

Картина зростання релігійної мережі Донецької області має такий вигляд: якщо у 1991 році з правом юридичної особи діяло 216 релігійних громад, у 2000 році – 970 релігійних громад, то у 2007 році – 1439 релігійних громад. За роки незалежності України мережа зросла майже в 6,7 разів.

В області найбільш строкатою щодо конфесійних напрямків є картина у таких містах як Артемівськ, Горлівка, Донецьк, Костянтинівка, Краматорськ, Макіївка, Маріуполь, Слов'янськ, у Волноваському, Мар'їнському та Старобешівському районах.

На території Донецької області найбільш масовою конфесією є православна – 690 релігійних організацій, з яких: 589 релігійних організацій Української православної церкви (Донецько-Маріупольська та Горлівсько-Слов'янська єпархії), 89 релігійних організацій Української православної церкви Київського Патріархату (Донецько-Маріупольська єпархія), 4 громади Української автокефальної православної церкви (3 громади належать до Харківської єпархії УАПЦ та 1 до Київської єпархії УАПЦ), 1 громада Руської православної старообрядницької церкви (Білокриницької згоди), 1 громада

Руської істино-православної церкви, 1 громада – Руської древлеправославної церкви, 1 – церкви Преображення Божої Матері – (Богородична церква) та 4 – незалежні православні громади.

Дві основні гілки православ'я УПЦ та УПЦ-КП на Донеччині виконують певні функції у суспільстві та відіграють відповідну роль, вступають у різні відносини з іншими елементами суспільства та з державними органами, мають свої певні інтереси та позиції щодо тих чи інших сфер суспільного життя.

Перш за все, це чисто релігійні функції, пов'язані із задоволенням релігійних потреб громадян. Після семидесятирічного панування державного атеїзму, розповсюдження православних цінностей у суспільстві має величезне значення, що сприяє духовному, моральному та культурному оздоровленню суспільства. Аналіз змін у релігійній мережі області, починаючи з 1988 року і по цей час показує, що активне зростання кількості православних громад починається з 1989 року. Це підтверджується статистичними даними щодо змін у релігійній мережі Донецької області. Так, у 1988 році з правом юридичної особи діяли **89** православних громад УПЦ (у 1989 – **101**, у 1990 – **133**, у 1991 – **145**, у 1992 – **153**, у 1993 – **160**, у 1994 – **172**, у 1995 – **189**, у 1996 – **214**, у 1997 – **257**, у 1998 – **301**, у 1999 – **353**, у 2000 – **389**, у 2001 – **412**, у 2002 – **448**, у 2003 – **461**, 2004 – **478**, у 2005- **497**), у 2006 році – **540**, а у 2007 році – **581**.

УПЦ продовжує залишатися найбільш авторитетною і впливовою конфесією в області. Донецько-Маріупольську єпархію очолює з 1997 року митрополит Донецький і Маріупольський Іларіон (Шукало Р.В.) та з 2007 року Горлівсько-Слов'янську єпархію очолив єпископ Горлівський та Слов'янський Митрофан (Нікітін А.В.), який за рішенням Священного Синоду УПЦ 27 січня 2007 року був рукопокладений у єпископи та 28 січня відбулася його архієрейська хіротонія. Продовжується зростання кількості парафій цієї церкви. Так, у 2007 році їх кількість збільшилась на 39 одиниць, або на 57,4 % від усіх зареєстрованих громад за 2007 рік (у 2006 році було зареєстровано 46 громад).

Митрополит Донецький та Маріупольський Іларіон активно бере участь не тільки у церковних, але й у громадських заходах. Так, Донецькою єпархією разом з місцевими органами влади та громадськими організаціями було проведено черговий V Фестиваль слов'янської культури та писемності, а також дитячий фестиваль „Пасха красная”, фестиваль дитячої та юнацької творчості «Искорка Божия», фестиваль «Весенний Благовест», який було присвячено 75-річчю Донецької області. На протязі року були проведені виставки художньої творчості такі як: „Мистецтво-Храму”, «Величит душа моя Господа», „Пасхальний вернисаж”, „Страдавшему и воскресшему Христу”, зустрічі в православному центрі «Свет Радонежа», в православній вітальні „Неугасимая лампада”, в якій брали участь понад 60 художників, театральних діячів, письменники, журналісти, студенти та священнослужителі. У листопаді 2007 року стартувала п'ята за рахунком інтелектуально-пізнавальна гра «Паламник», в якій взяли участь понад 100 дітей – вихованців недільних шкіл.

За останні роки майже у всіх великих містах області були збудовані невеликі типові церковні споруди. Це дає можливість віруючим відправляти свої релігійні потреби.

Крім цього майже всі православні парафії здійснюють добротинну діяльність у вигляді надання безкоштовного харчування для малозабезпечених верств населення, проводять душпастирську роботу у військових частинах, лікарнях, у будинках для престарілих громадян та в'язницях.

Одним з пріоритетних напрямків соціальної діяльності Донецької єпархії УПЦ є робота з молоддю (проведення семінарів, конференцій), яка реалізується завдяки розвинутій діяльності духовних центрів у таких містах, як Горлівка, Донецьк, Красноармійськ, Маріуполь, Макіївка, Краматорськ та інші. На Донеччині недільні школи є майже у кожній парафії. 14 січня 2007 року святкувалася перша річниця діяльності єпархіальної недільної школи, в якій навчаються найкращі учні з усіх парафій. У школі вивчають біблійні історії, катехізис, історію Церкви, церковні співи, церковно-слов'янську мову. У Донецькій єпархії видаються журнали для дітей “Радость моя” та «Шишкин лес», журнал “Живой родник” та газета “Донбасс

Православний”, які 28 липня, в день вшанування пам’яті святого рівноапостольного князя Володимира в Києві, були відзначені як найкращі церковні видання року. У 2007 році в номінації «Найкраще єпархіальне Інтернет-видання» став сайт Донецької єпархії «Донбасс православний».

Влітку 2007 р. 300 дітей Донеччини побували у православному таборі «Добродетельный град» на березі Азовського моря. Там проводились ранкові та вечірні молитви, відбувалися богослужіння, паломницькі поїздки.

Під час ювілейних заходів, присвячених 75-річчю Донецької області, 6 червня 2007 року Президент України В.А.Ющенко вручив митрополиту Донецькому та Маріупольському Іларіону орден «За заслуги» II ступеня.

У 1993 році на Донеччині діяли дві громади УПЦ-КП, кількість яких поступово зросла до 85 у 2007 році.

Донецько-Маріупольську єпархію УПЦ-КП з травня 1999 року очолює архієпископ Юрій (Юрчик Ю.Ю.), один з засновників у свій час перших парафій УПЦ-КП на Донеччині. У 2007 році зареєстрована 1 нова громада УПЦ-КП, це 1,5 % від всіх зареєстрованих. На чолі з архієпископом Юрієм керівництво УПЦ-КП бере активну участь у громадському житті області. Це участь у різдвяних концертах, у публічних богослужіннях, в яких приймали участь представники різних конфесій, таких як вшанування пам’яті жертвам Голодомору 1932-1933 рр. та інше. Церква підтримує міжнародні зв’язки з українською православною діаспорою Америки та Англії. Архієпископ Юрій є також засновником англіканської єпископальної церкви та релігійної громади незалежної православної церкви, він також підтримує стосунки з керівниками релігійних громад протестантського напрямку. Так, разом з благодійним фондом «Східноєвропейська місія» Донецько-Маріупольська єпархія УПЦ-КП брала участь у заходах щодо розповсюдження Біблії у закладах місць позбавлення волі.

Протягом останніх 5 років міжконфесійних негараздів між УПЦ та УПЦ-КП на території області не зафіксовано.

Жодного впливу на релігійну ситуацію в області не мають старообрядницька та древлеправославна церкви, а також парафії УАПЦ і римсько-католицької церкви.

У Донецькій області діють 12 релігійних громад РКЦ (одну зареєстровано у звітному році), які розташовані у таких містах як Донецьк, Макіївка, Маріуполь, Горлівка, Артемівськ, Красноармійськ та Єнакієве. Польська діаспора Донеччини та інші віруючі, які сповідують католицизм, повністю задовольняють свої духовні потреби. Найбільш гучним заходом у 2007 році є здійснення віруючими католиками паломництва з міста Донецька до міста Маріуполя, яке підтримала Донецька облдержадміністрація.

На чолі з єпископом Донецько-Харківського екзархату Степаном Меньком продовжують свою діяльність громади УГКЦ (28). Громади УГКЦ проводять благодійну та душпастирську роботу. Так, наприклад, надавалася грошова допомога дітям-сиротам, батьки яких загинули у шахтах; продовжують працювати безкоштовні їдальні на територіях храмів; для оздоровлення дітей було організовано 2 літні табори у Приазов'ї та Карпатах; створений благодійний фонд "Карітас-Донецьк", метою якого є надання медико-соціальних послуг інфікованим дітям. Керівництво УГКЦ підтримують міжнародні зв'язки з релігійними громадами Німеччини, Італії, Бразилії.

У звітному році не спостерігалось активності у діяльності громад ЄХБ та обласної пресвітерської ради об'єднання церков ЄХБ. Як і раніше продовжується євангелізаційна та церковна робота, яку проводить голова об'єднання, найстаріший старший пресвітер Карпенко С. Ф., який займає цю посаду з 1974 року, та заступник старшого пресвітера і його син С. С. Карпенко. Карпенко Сергій Степанович водночас є президентом місії ЄХБ "Ковчег" та пастором громади ЄХБ. Він очолює Східноукраїнську баптистську теологічну семінарію. У 2007 році продовжувався конфлікт між пастором В.І.Семеновим та обласним об'єднанням, а саме: через реорганізацію громади (частина членів громади підтримує пастора Семенова у виході зі складу об'єднання церков ЄХБ та друга частина членів громади не підтримує цього рішення) та майнових питань. На теперішній час ця справа знаходиться у відповідних судових органах.

Разом з місцевими територіальними центрами релігійні громади ЄХБ беруть активну участь в соціальній та благодійній діяльності серед населення. Так, наприклад, у місті Макіївці постійно надається допомога реабілітаційно-виховному центру «Проліски», дитячому будинку сімейного типу «Карпусь», організації ветеранів війни та праці. За ініціативою служителів організовуються і проводяться доброчинні обіди для малозабезпечених знедолених громадян та інше.

Нових тенденцій в діяльності громад ХВЄП у 2007 році не було. Продовжується активність у контактах з одновірцями з-за кордону, у тому числі з іншими християнськими конфесіями. Аналогічні процеси відбуваються у споріднених з ХВЄП рухами – в Церкві Божої та Божої Церкви в Україні. У протестантських церквах цих напрямків ведеться робота зі створення реабілітаційних центрів, оздоровчих таборів, молодіжних клубів та притулків для сиріт.

У діяльності церков Повного Євангелія і особливо тих, які належать до Української Християнської Євангельської церкви (на чолі з архієпископом Л.М. Падун), не зафіксовано нових тенденцій. Продовжується проведення гучних духовних заходів в палацах культури, спорту, на стадіонах і парках. Діють Біблійний інститут та приватна освітня школа, яка була відкрита ще у 2003 році. Кількість зареєстрованих громад у 2007 році в порівнянні з 2006 роком збільшилось на 1. У вересні 2007 року в місті Донецьку була проведена Всеукраїнська християнська конференція Української християнської євангельської церкви «Слово життя», в якій брали участь громадянин Швеції: пастор, євангеліст Карл Густав Северин, старший пастор Української християнської євангельської церкви, пастор церкви “Слово життя” м. Донецька – Леонід Падун, представники органів державної влади, основних політичних сил України (О.Турчинов, В.Стретович) та релігійні діячі. На конференції віруючі були ознайомлені зі станом та перспективами розвитку свободи совісті й державно-церковних відносин в Україні. Також на конференції відбулася презентація міжнародного проекту – приміщення майбутнього Духовного центру Української християнської церкви «Слово життя» на 6,5 тис.

стаціонарних місць, будівництво якого розпочнеться у II кварталі 2008 року.

Альтернатива цьому рухові серед інших новітніх течій – діяльність релігійних громад Донецького обласного управління (епархії) Протестантської церкви України.

У 2006 році відбувся розкол Духовного центру “Нове покоління”. З нього вийшли 3 релігійні громади на чолі з архієпископом С.Яковлевим. На теперішній час архієпископ С.Яковлев очолює 51 релігійну громаду Донецького обласного управління (епархії) Протестантської церкви України, з яких 42 діють поза реєстрацією.

Зберігається високий рівень євангелізаційної активності членів громад Свідків Єгови. Вони регулярно проводять свої конгреси у містах Донецьк, Горлівка, Краматорськ, Артемівськ. Серед учасників конгресів – віруючі Донецької і Луганської областей та служителі з м. Львова. Активність реєстрації у звітному році значно зменшилась. Якщо у 2001 році вони вийшли на 1 місце (за 2001 рік було зареєстровано 24 нових громади) то у 2007 році нових громад не зареєстровано.

Знизилась активність зростання кількості громад Церкви Христової. Їх кількість у 2007 р. збільшилась на 1 одиницю. Подовжується діяльність 2-х Біблійних інститутів (Український Біблійний інститут при Християнському центрі незалежних Церков Христових в Україні та Біблійний інститут “Благовіст” при Духовному центрі співробітництва незалежних громад Церкви Христової в Україні). У звітному році зареєстровано ще один духовний учбовий заклад, а саме – Біблійний інститут «Беар Велі», який діє при християнському центрі співробітництва незалежних громад Церкви Христової в Україні. Значна активність простежується у діяльності доброчинних християнських місій “Євангеліє для України” та “Надія Єремії” при Духовному центрі співробітництва незалежних релігійних громад Церкви Христової в Україні “Благовіст”.

Громади Церкви Ісуса Христа Святих Останніх днів продовжують проводити доброчинні вечори за участю представників інших конфесій. Також приймають активну

участь у заходах, які проводяться у рамках програми, затвердженою Радою керівників релігійних організацій.

Не зафіксовано ніяких нових тенденцій в діяльності Новоапостольської та німецької євангелічно-лютеранської церков, в громадах буддистів, кришнаїтів, “Науки Розуму”, “Нового Єрусалиму”, РУНВіри, Церкви Божої Матері Преображення, Церкви Останнього Заповіту тощо. Їх діяльність не дуже впливає в цілому на релігійну ситуацію і ніякого особливого занепокоєння не викликає.

Активізували діяльність громади іудеїв, які увійшли в Регіональне Духовне об'єднання іудейських громад Донбасу на чолі з головним рабином Донбасу Іцхаком Пінхасом Вищецьким. У 2007 році у м. Донецьку продовжує свою діяльність єврейський громадський центр, в якому працюють центр дитячого мистецтва, курси з вивчення єврейських традицій, майданчик для розвитку творчого потенціалу у дітей, спортивний зал тощо. Відкриття центру, яке відбулося у 2006 році, є знаменною подією в культурному та релігійному житті області.

На цей час на території області проживає понад 35 тисяч осіб, що сповідують іслам. У вищих і середніх навчальних закладах регіону навчається близько 1100 іноземних студентів – вихідців з країн арабського світу.

Станом на 1 січня 2008 року на території Донеччини діють з правом юридичної особи 22 мусульманські організації, з яких 3 – незалежні. Зростає авторитет і активність мусульманських громад. Розширення релігійної мережі мусульманських громад у Донецькій області пов'язано з такими факторами, як те, що в нових демократичних умовах вони можуть вільно задовольняти свої релігійні потреби у вигляді створення релігійних громад, а також зростанням національної усвідомленості національних меншин, що сповідують іслам.

Ситуація в середовищі мусульман Донецької області у 2007 році визначалася боротьбою за лідерство між керівниками мусульманських організацій Духовного управління мусульман України (ДУМУ, м. Київ, керівник громадянин Лівану Ахмед Тамім) та Духовного Центру Мусульман України (ДЦМУ, м. Донецьк, керівник громадянин України Рашид Брагін). Зараз

до ДЦМУ входить 24 мусульманські громади в Україні (9 з них функціонує на території Донецької області, тобто 35% від загальної кількості).

Продовжують свою діяльність релігійна мусульманська громада „Нур Аллах” (м. Макіївка), що займає незалежну позицію та знаходиться в пошуку більш тісних контактів з Духовним управлінням мусульман Європейської частини Російської Федерації (м. Уфа) та Донецька міська громадська організація «Аль-Амаль».

У жовтні 2007 року в місті Маріуполь відбулося відкриття мусульманської мечеті та ісламського культурного центру, названого на честь турецького султана Сулеймана Великого та його дружини Роксолани. У заходах брали участь гості із Туреччини.

Громади, які підпорядковані ДУМУ, діють у м.м. Донецьку, Слов'янську, Артемівську, Артемівському районі тощо. Етнічно це, здебільшого, не тільки поволзькі татари, а й турки-месхетинці, які масово емігрували у Донецьку область з Узбекистану наприкінці 80-х – початку 90-х років XX століття внаслідок етнічних конфліктів. Турки-месхетинці оселилися компактно у Слов'янському і Артемівському районах Донецької області і зразу ж розпочали своє активне релігійне життя. Певна напруга, що постійно виникає у них з керівництвом ДУМУ, підштовхує їх до ідеї створення самостійного духовного центру. Консультації і переговори з цього приводу вже ведуться за участю ісламських організацій Туреччини.

На території Донецької області у 2007 році не зафіксовано організованої діяльності сатаністів та представників інших деструктивних релігійних течій.

3. Міжнародна діяльність релігійних організацій

У 2007 році релігійними організаціями Донецької області було запрошено 155 представників релігійних організацій з 18 країн світу.

За кількістю запрошених це найменший показник за всі роки незалежності України. Традиційно для Донеччини діапазон коливань з 1994 року був постійно у межах 610-680 запрошених

з 30-40 країн світу, але ця тенденція вперше різко пішла на зниження вже у 2000 р., коли кількість запрошених складала 591 представник релігійних громад з 23 країн світу, 2001 р. – 531 з 28 країн світу, 2002 р. – 483 з 25 країн світу, 2003 р. – 453 з 21 країни світу, 2004 р. – 415 з 16 країн світу, 2005 р.- 355 з 18 країн світу, 2006 – 192 з 18 країн світу. Якщо порівняти з аналогічними даними за 2006 рік, то зменшення запрошених у 2007 році відбулося на 37 осіб або на 19,3 %. Значною мірою це пов'язано з цілою низкою причин, а саме: по-перше, виросло молоде покоління служителів в Україні, які вже самостійно і без допомоги іноземних місіонерів спроможні проводити євангелізаційно-місіонерську роботу; по-друге, в зв'язку з активізацією та кваліфікаційним ростом практичної та організаційної діяльності релігійних центрів та управлінь (19) і духовних навчальних закладів (11) Донецької області, відбувається процес упорядкування запрошень іноземців для організації духовної допомоги.

Аналіз показує, що найвища активність по запрошенням іноземців вже традиційно припадає на 1 півріччя. У минулому році за 1 півріччя кількість запрошених склала 96 іноземних діячів або 61,9% від усіх запрошених (для порівняння – на 1 півріччя 2007 року 129 осіб або 67% від усіх запрошених, у 2005 році – 180 запрошених або 50,7%, у 2004 р. було 268 запрошених, або 64,5%; у 2003 р. було 243 іноземних місіонерів, або 53,6%; у 2002 р. було 297 запрошених, або майже 61,5%, у 2001 р. було 356 запрошених, або майже 67%; у 2000 р. – 378 осіб, або 64%; у 1999 р. – 457 ос. або 61,9%; у 1998 р. – 68,8% від усіх запрошених). Це пов'язано з більшою активністю релігійних громад саме у I півріччі (релігійні свята, євангелізаційні заходи, конференції тощо).

Аналіз показує, що, як і в минулі роки, найбільшу кількість запрошених у 2006 році склали громадяни США – 98 або 63,3% від загальної кількості запрошених (для порівняння у 1994р. – 73,4%; у 1995р. – 73,2%, у 1996р. – 71,3%, у 1997р. – 61,7%, у 1998р. – 71,2%, у 1999 р. – 62,2%, у 2000р. – 64%, у 2001р. – 70,2%, у 2002 р. – 61,5%, у 2003 р. – 46,3%, у 2004 р. – 67,2%, у 2005 р. – 74 %, у 2006 – 62,5% від загальної кількості).

Як і у минулому році найбільша кількість запрошених була по лінії ЦІХСОД (мормони) – 98 іноземних діячів (для порівняння: у 1994 р. – 71, 1995 р. – 41, 1996 р. – 28, 1997 р. – 51, 1998 р. – 72, 1999 р. – 90, 2000 р. – 78, 2001 р. – 67, 2002 р. – 76, 2003 р. – 69, 2004 р. – 74, 2005 р. – 114, 2006 р. – 78 запрошених). Слід визначити, що різко скоротилась кількість запрошених по лінії Церкви Христової – 14 запрошених осіб. Ця тенденція зменшення кількості запрошених представників Церкви Христової розпочалася ще з 1998 року (для порівняння: у 1994 р. – 258, 1995 р. – 279, 1996 р. – 261, 1997 р. – 260, 1998 р. – 214, 1999 р. – 214, 2000 р. – 187, у 2001 р. – 211, 2002 – 154 осіб, але у 2003 р. – 92 особи, 2004 р. – 118, 2005 р. – 112 запрошених, 2006 р. – 52 запрошених), але в 2007 році – не найменший показник за всі роки. У звітному періоді процентне відношення запрошених склало 9% від загальної чисельності (для порівняння: у 1994р. – 40%, у 1995р. – 44,4%, у 1996р. – 42,3%, у 1997р. – 38,2; у 1998р. – 35,2%, у 1999р. – 29%, у 2000р. – 31%, 2001р. – 39,7%, 2002 р.- 31,8%; але у 2003р. – 20,3%, 2004 р. – 28,5% , 2005 р. – 32%, 2006 р. – 31,5% від загальної чисельності). А якщо врахувати, що на 01.01.96 р. – громад Церкви Христової на Донеччині було лише 9, на 01.01.99 р. – 32, на 01.01.2000 р. – 43, на 01.01.2001 р. – 49, на 01.01.2002 р. – 53 релігійні громади, на 01.01.2003 – 57 релігійних громад, на 01.01.2004 – 59 релігійних громад, на 01.01.2006 – 62 релігійні громади, на 01.01.2007 – 63 релігійні громади, на 01.01.2008 – 69 релігійних організацій, в які увійшли 2 Духовних центра, 3 місії та 3 Духовних навчальних заклади, то стає зрозумілим, що вплив американських місіонерів на становлення і розвиток громад Церкви Христової значно зменшився. Що стосується збільшення кількості запрошених іноземних діячів по лінії ЦІХСОД, то це пов'язано з активізацією діяльності Донецької місії ЦІХСОД.

Як і в попередні роки, у 2007 році переважна більшість закордонних релігійних діячів була запрошена християнськими протестантськими організаціями 80,6 від загальної кількості запрошених (у 1994 р. – 97,8%, у 1995 р. – 97,9%, у 1996 р. – 97,4%, у 1997 р. – 96,7%, у 1998 р. – 93,8%, 1999 р. – 96,6%,

2000 р. – 95,3%, 2001 р. – 97,3%, 2002 р. – 91%, 2003 – 87,4%, 2004 р. – 84%, 2005 р. – 95%, 2006 р. – 89,5 %).

Як вже стало традиційним у останні роки, більшість запрошених закордонних місіонерів приїждить з місіонерсько-проповідницькою метою або для участі у міжцерковній співпраці. Спостерігається тенденція різкого зменшення кількості закордонних діячів, які приїздили лише з місіонерською та проповідницькою метою – 76 запрошених, або 49% від загальної кількості запрошених (у 1996 р. – 513 ос. або 83,3%; у 1997 р. – 504 ос. або 74%, у 1998 р. – 399 ос. або 65,5%, 1999 р. – 260 ос. або 35,2%, 2000 р. – 201 ос. або 34%, 2001 р. – 169 ос. або 31,8%, 2002 р. – 130 або 26,9%, 2003 р. – 120 або 26,4%, 2004 р. – 98 осіб або 23,6%, 2005 р. – 93 ос., або 26%, 2006 р. – 65 ос., або 33,8%).

4 березня 2007 року у Палаці молоді “Юність” м. Донецька відбулася міжконфесійна конференція християнських церков “Да будет все едино”. На цю конференцію були запрошені члени делегації Південної Кореї, до складу якої увійшли: Президент Генеральної Асамблеї Пресвітеріанських церков, Президент Всекорейського чоловічого товариства, ректор Московської Пресвітеріанської духовної академії, а також відомі богослови та інші науковці. Цього ж дня аналогічна конференція відбулась і у місті Торез Донецької області. Всього по області у цих заходах брали участь біля 1500 осіб.

З 13 по 15 березня у м. Донецьку в приміщенні Біблійного центру “Слово життя” відбулася щорічна Всеукраїнська молитовна конференція Української Християнської Євангельської Церкви, в якій взяли участь пастори та служителі з п’ятнадцяти областей України, м. Києва та Севастополя, а також Ізраїлю.

З 16 по 18 березня у приміщенні Палацу спорту “Дружба” Донецьке обласне управління Української Християнської Євангельської церкви (“Слово життя”) відбулася християнська конференція “Євангеліє – Сила Бога до спасіння”. Почесними гостями та учасниками конференції стали архієпископ Української Християнської Євангельської церкви Л. Падун, єпископ Донецького регіону Української Християнської

Євангельської церкви В.Бабанов, проповідники з Вірменії А.Симонян та В.Рудий (всього понад 3000 віруючих).

22-27 травня та 6, 7 жовтня на міському стадіоні “Блюмінг” міста Краматорська пройшли конгреси релігійної громади Свідків Єгови. У заходах взяв участь керівник релігійної організації Свідків Єгови у Польщі Войчех Умінські.

20-22 квітня 2007 року в приміщенні Біблійного центру “Слово життя” відбулася всеукраїнська молодіжна конференція Української Християнської Євангельської церкви. Основними спікерами на конференції були: старший єпископ УХЄЦ Л. Падун та молодіжний пастор Ремі Хайдал (Упсала, Швеція). В конференції взяли участь більше 1000 молодих людей з України та Російської Федерації.

З 4 по 10 червня Християнська Євангельська церква “Ковчег” м. Донецька проводила публічні богослужіння в приміщенні готелю “Шахтар”, в яких брав участь громадянин Південної Кореї – пастор Парк Сунг Су.

26 червня 2007 року в приміщенні Донецького політехнічного технікуму буддистська громада Карма Кагью м. Донецька проводила заняття з мешканцями міста за участю лами Оле Нідала (США).

З 19 липня по 4 серпня в дитячому оздоровчому таборі “Яструбок” м. Святогірська перебувала делегація місіонерів Церкви Христової США (8 осіб). Під час свого візиту іноземні релігійні діячі займалися розповсюдженням дитячої релігійної літератури та організацією занять з вивчення Біблії з дітлахами.

З 21 липня по 4 серпня дитячий оздоровчий табір “Червона гвоздика” м. Святогірська відвідала група місіонерів Церкви Христової (15 осіб) з метою організації євангелізаційних занять для юнаків та розповсюдження релігійної літератури.

21-23 вересня 2007 року в приміщенні Палацу спорту “Дружба” м. Донецька відбулася Всеукраїнська християнська конференція Української Християнської Євангельської церкви, в якій приймали участь громадянин Швеції пастор-євангеліст Карл Густав Северін, старший єпископ Української Християнської Євангельської церкви Л. Падун, представники органів державної влади та основних політичних сил України (О. Турчинов, В. Стретович). На конференції віруючі були

ознайомлені зі станом і перспективами розвитку свободи совісті і державно – церковних відносин в Україні.

Буддистська релігійна громада “Ваджрасангха” м.Краматорська активно співпрацює з Японським міжнародним духовним орденом “Ніппондзан-Мьоходзі” та з монастирем, розташованим у м. Еліста (Калмикія, Росія).

Протягом звітнього року Християнська церква “Слово життя” м. Краматорська (незалежна) продовжувала співпрацювати з Добродійною організацією “Британські Відкриті Двері Допомоги на Схід”, з англійським об’єднанням “Ньюс франтирус” та із швейцарською церквою “Word of Life”, за сприяння яких здійснюється добродійна програма “Милосердний Самарянин”. Ця програма включає розповсюдження гуманітарної допомоги серед лікарень, будинків-інтернатів, будинків для людей похилого віку, товариств інвалідів тощо, а також організацію щотижневих добродійних обідів для малозабезпечених.

Релігійні організації, які входять до складу Донецького обласного об’єднання церков ХВЄ, активно співпрацюють з німецькою місією “Аруе” у сфері надання гуманітарної допомоги лікарням, будинкам-інтернатам, будинкам для осіб похилого віку тощо.

Також протягом 2007 року християнським місіонерським товариством “Світло Воскресіння” здійснена програма прийому представників іноземної організації “Donetsk Ministry Ink» на території виправних колоній Донецької області. У рамках цієї програми надавалась гуманітарна допомога, проводились богослужіння та душпастирська робота з засудженими.

Протягом року продовжував свою діяльність створений на базі Донецько-Харківської екзархії Української Греко-католицької церкви Благодійний фонд “Карітас-Донецьк”, який має тісні міжнародні зв’язки з громадами Канади, Німеччини та Італії. Цей проект діє з жовтня 2003 року, його метою є надання медико-соціальних послуг інфікованим дітям з асоціальних родин. В рамках цього проекту створено медико-соціальний центр “Карітас” для інфікованих дітей на базі дитячої поліклініки.

Релігійні громади Християн Віри Євангельської (Союз Вільних церков ХВЕ) активно підтримували зв'язки з Українсько-Шведсько-Американською місією “Від серця до серця”. У рамках цієї співпраці релігійні діячі відвідували місця попереднього ув'язнення і відбування покарань, де розповсюджували релігійну літературу та здійснювали душпастирську роботу.

Християнська церква “Рема” міста Макіївки Донецької області також протягом року продовжувала свою співпрацю з швейцарською церквою “Hilfsaktion Martyrerkirche” (Допомоги Страждаючій Церкві), в рамках здійснюваної церквою “Рема” аналогічної доброчинної програми “Розділи з голодним хліб твої”.

Релігійні громади Церкви Христової активно співпрацюють зі “Східноєвропейськими місіями”, керівний орган яких знаходиться в США. У рамках цієї співпраці протягом 2007 року виникало багато благодійних заходів з розповсюдження безкоштовної релігійної літератури серед засуджених, мешканців будинків-інтернатів, будинків для престарілих та загальноосвітніх шкіл.

У 2007 році більшістю релігійних громад Донецької області протестантського напрямку з залученням віруючих з дружніх зарубіжних церков у рамках проведеної щорічної Всеукраїнської благодійної акції “Милосердя” було організовано надання адресної допомоги у вигляді продуктів харчування, одягу та взуття малозабезпеченим громадянам та багатодітним сім'ям, а також організаціям соціального захисту, будинкам-інтернатам, будинкам для людей з розумовими та фізичними вадами, серед інвалідів, ветеранів війни та праці тощо.

4. Гуманітарна діяльність релігійних організацій

З боку закордонних релігійних організацій у Донецьку область протягом 2007 року постійно надходила гуманітарна допомога через місцеві релігійні організації. Здебільше це було медобладнання та ліки, пристосування для інвалідів, одяг б/к¹,

¹ б/к – було у користуванні.

продукти харчування, релігійна література, комп'ютери та канцелярські товари, будівельні та інші матеріали.

Найбільш активними в цій сфері були такі країни-постачальники: США, Німеччина, Швеція, Данія, Італія, Ізраїль, Норвегія, Канада, Греція, Нідерланди, Швейцарія, Великобританія. З інших країн гуманітарних надходжень практично не зафіксовано. Найбільш активними конфесіями, які офіційно отримували на протязі 2007 році гуманітарну допомогу, були переважно протестантські: ЄХБ (Донецьке обласне об'єднання церков ЄХБ, братство незалежних церков та місій ЄХБ та незалежні громади ЄХБ), ХВЄП (Донецьке обласне об'єднання церков ХВЄП та Союз вільних церков ХВЄВ), євангельські християни (незалежні громади), Церкви Повного Євангелія (як незалежні так і ті, що входять до різних союзів церков Повного Євангелія), громади Церкви Христової (як ті, що входять до Духовного центру співробітництва незалежних релігійних громад Церкви Христової в Україні "Благовіст" так і ті, що підтримують Християнський центр співробітництва незалежних громад Церкви Христової в Україні) та громади Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Майже вся гуманітарна допомога у Донецьку область надходила або на адресу релігійних організацій, або завдяки зусиллям українських та закордонних релігійних центрів на адресу громадських гуманітарних організацій.

Одяг, продукти харчування, ліки, медобладнання та релігійна література традиційно були найбільш розповсюдженою формою гуманітарної допомоги протягом звітного року.

Загальна вага надходжень становила близько 200-250 т. (на суму 18000 тис. грн.). Це майже однакова цифра у порівнянні з 2006 роком, де сума гуманітарних надходжень склала також 200-250 т. (на суму 20000 грн.). Аналіз показує, що триває значне зниження кількості гуманітарних надходжень у порівнянні з попередніми роками. Так, наприклад, у 2005 році кількість гуманітарних надходжень складала 430-450 т. (на суму 30000 тис. грн.), 2004 (450-500 т), у 2003 році (400-420 т), у 2002 році (756 т). Одягу та взуття надійшло приблизно 50-70 т. (2006 р. – 80-100 т. у 2005 р. – 130-155 т., у 2004 р. 160-170 т., у 2003 р.

– 120-150 т), продукти харчування 90-100 т. (2006 р.- 120-140, у 2005 р. – 150-200 т., у 2004 р. – 200-230 т., у 2003 р. – 120-150 т), ліки та медобладнання 35-40 т. (2006 р. – 30-35 т., у 2005 р. – 50-70 т., у 2004 р. – 70-80 т., у 2003 р. – 50-70 т), інші надходження 25-40 т. Зменшення кількості гуманітарних надходжень в порівнянні з попередніми роками пояснюється тим, що більшість гуманітарної допомоги купується за кошти іноземних релігійних діячів на місці.

Розподіл гуманітарної допомоги здійснювався традиційно.

Продукти харчування, одяг та взуття розповсюджувались як серед віруючих, так і серед населення, або направлялись у будинки інвалідів, дитячі будинки та територіальні центри тощо.

Ліки та медобладнання передавались безпосередньо у лікарні або відкривались доброчинні медичні пункти допомоги (так, наприклад, при Духовному центрі “Нове Покоління” постійно діє центр для реабілітації людей з наркотичною залежністю), аналогічні центри діють майже при всіх релігійних громадах Донецчини.

Релігійну літературу громади розповсюджували у виправних закладах, будинках-інтернатах, будинках для осіб похилого віку, лікарнях або залишали у себе.

Багато гуманітарної допомоги разом із доброчинними зборами українських віруючих використовувалось через різні спеціальні програми місій, окремих церков, об’єднань тощо. Це можна простежити на прикладі деяких релігійних організацій. Так, релігійна громада Християнської Церкви “Рема” міста Макіївки у рамках доброчинної програми “Розділи з голодним хліб твій” продовжувала проводити велику роботу з розподілу гуманітарної допомоги. При цій громаді зорганізовано та діє притулок, в якому можуть тимчасово перебувати неповнолітні діти з кризових сімей. За звітний період ця місія допомогла майже 2 тис. осіб продуктами харчування. Щотижнево, як і в минулому році, по четвергах місія “Розділи з голодним хліб твій” влаштовувала доброчинні обіди на 70-100 осіб. Місія також надавала допомогу міським лікарням, інтернатам для глухих дітей та окремим громадянам-інвалідам у вигляді ліків та медичного обладнання.

Громадою Церкви Божої “Добра звістка” міста Слов’янськ відкрито благодійний фонд соціальної опіки дитини “Вітрила надії”, де надається допомога дітям із кризових родин, які тимчасово утримуються в центрі на повному забезпеченні (близько 100 ос.). Церквою надано допомогу місцевій школі-інтернату № 3 у придбанні світильників на загальну суму 1500 грн., міському урологічному відділенню у придбанні халатів, медичних інструментів на суму 2000 грн. Також надано допомогу Територіальному центру соціального обслуговування самотніх та непрацездатних громадян. Парафіянами цієї церкви роздано понад 70 продуктових наборів на загальну суму 1000 грн.

Церква Божа “Ісуса Христа” міста Краматорська опікується вихованнями дитячого будинку при Фонді порятунку, фінансово підтримує міський реабілітаційний центр для реабілітації людей з наркотичною залежністю. Крім цього, Церква Божа “Ісуса Христа” надала допомогу дитячому будинку фонду “Спасіння” у вигляді одягу та продуктів харчування, малозабезпеченим громадянам міста та області, а також постійно надає підтримку реабілітаційному центру та онкологічному відділенню міської лікарні.

Релігійна громада помісної церкви “Блага вість” міста Єнакієве (ХВЕ) провела добродійну акцію з розповсюдженням гуманітарної допомоги (одяг б/к, взуття б/к, продукти харчування та канцелярські прилади) серед малозабезпечених громадян міста. За допомогою дружніх церков з США та Англії 12 дітей міста, які були слухачами недільної школи, відвідали Швецію. Також цією церквою влітку організовано відпочинок дітей-сиріт в дитячих таборах Азовського моря та Сіверського Дінця. Церквою постійно проводяться благодійні обіди для дітей з малозабезпечених сімей, а у літні місяці для цих дітей діють християнські табори. Також проходять благодійні акції з наданням подарунків дітям з місцевих шкіл та дитячих садків.

При Донецькій Центральній громаді Церкви Ісуса Христа Святих Останніх днів, яка входить до складу Регіонального Управління ЦІХСОД в Україні, продовжує діяти соціальна програма “Адаптація”, метою якої є пошук роботи для молоді. Ця громада підтримує тісні зв’язки з Америкою та Росією.

Релігійна громада іудеїв міста Донецька створила мережу постійно діючих закладів безкоштовного харчування для людей похилого віку, які належать до соціальнонезахищених верств населення, а також “Обіди на колесах” з доставкою їжі додому.

Завдяки зусиллям Духовного центру співробітництва незалежних релігійних громад Церкви Христової в Україні “Благовіст” медичні установи міста Краматорська отримали понад 50 найменувань виробів медичного призначення, серед яких: інвалідні візки (80 шт.), функціональні ліжка (12 шт.), інкубатори для новонароджених (4 шт.), серцеві монітори (3 шт.), хірургічні інструменти та гігієнічні засоби тощо. До Дня захисту дітей церквою надано гуманітарну допомогу будинкам-інтернатам для дітей з фізичними вадами – милиці, ліжка, підгузки, ортопедичне взуття тощо. У жовтні Церквою Христовою міста Краматорська передано медичним установам міста 50 функціональних ліжок з електроприводом та 8 інвалідних візків.

При релігійній громаді Християн Віри Євангельської “Джерело життя” м. Димитрова (Донецьке обласне об’єднання церков ХВС) утворена група милосердя “Світло свічі”, яка щотижня відвідує хворих травматологічної лікарні, надає матеріальну допомогу для придбання ліків та продуктів харчування хворим, а також матеріально підтримує малозабезпечених громадян міста похилого віку. Також цією церквою у дитячому відділенні Димитрівського терцентру була розповсюджена гуманітарна допомога для дітей з малозабезпечених сімей у вигляді канцелярських наборів інших подарунків, організовані щомісячні “солодкі столи”. У літню пору року для дітей-сиріт організовано християнський оздоровчий табір. При церкві діє клуб “Суперкнига”, який відвідують багато дітей-сиріт та дітей з неблагонадійних сімей, в якому по неділях дітей харчують гарячим обідом та солодощами.

На базі християнського місіонерського товариства при Релігійному управлінні Асоціації місіонерських церков євангельських християн України та благодійного фонду “Світло Воскресіння” працює салон одягу, де безкоштовно

розподіляється одяг та взуття для малозахищених верств населення, надається допомога канцелярським приладдям тощо.

Під керівництвом Духовно-просвітницького центру Української православної церкви постійно проводяться гуманітарні програми, зокрема, на кожне свято серед дитячих будинків, шкіл-інтернатів, дитячих садків та шкіл розподіляються подарунки для дітей та солодощі.

Більшість релігійних організацій Донеччини взяли активну участь у Всеукраїнській доброчинній акції “Милосердя”.

Релігійні організації Донеччини постійно проводять активну доброчинну роботу серед населення власними силами.

Як і всі останні роки, у 2007 році найбільш активними в цій сфері були: УПЦ, УПЦ-КП, Донецьке обласне об'єднання церков ЄХБ, обласне об'єднання церков ХВС, Союз Церкви Божої в Україні, Духовний центр християнських Церков Повного Євангелія України, місії “Розділи з голодним хліб твій” (ЦПЄ, м. Макіївки), “Ковчег” (ЄХБ, м. Макіївка), “Ковчег” (ХВС, м. Слов'янськ), “Дорога до серця” (ЄХБ м. Харцизьк), “Місто-Сховище” (ХВС, м. Донецьк), громади ЄХБ, ХВС, ЄХ, Церкви Христової, Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, іудеї, мусульмани тощо.

Так наприклад, релігійними громадами ЦІХСОД було проведено доброчинну акцію, у рамках якої подаровано районним дитячим будинкам міста Донецька шкільне приладдя, зимовий одяг, взуття та меблі. Також лікарням міста надано медикаменти та медичне обладнання, матраци, комплекти білизни, інвалідні коляски згідно з їхніми заявами.

Релігійною громадою “Світ Євангелія” м. Дружківки (Асоціація незалежних церков ЄХБ) відкрито реабілітаційний центр для людей з алкогольною та наркотичною залежністю, який діє з січня 2003 року. За часи роботи цього центру реабілітацію пройшли 80 осіб. Також церквою проводяться доброчинні обіди для дітей з малозабезпечених сімей, влітку організуються табори сімейного типу для малозабезпечених та багатодітних родин міста.

При релігійній громаді церкви Євангельських християн-баптистів м. Сніжне відкрито притулок для самотніх людей похилого віку та бездомних громадян. Також віруючі цієї

церкви кожну середу обходять всі лікарні міста, під час таких відвідувань надається психологічна підтримка хворим та роздаються продуктові набори.

При Церкві Божій “Любов Христа” в рамках проекту “Діти вулиць” створено дитячий притулок, який розраховано на проживання 25-30 дітей. При цій же церкві, починаючи з 1997 року діє Центр реабілітації та адаптації для людей, залежних від наркотиків та алкоголю. За 8 років свого існування в Центрі пройшли реабілітацію понад 700 осіб.

При підтримці релігійної громади Церкви Євангельських християн-баптистів міста Макіївки влітку працював денний табір для дітей з малозабезпечених та неблагонадійних сімей. Ця церква активно займається доброчинною діяльністю: надає допомогу самотнім мешканцям міста, дітям-інвалідам, малозабезпеченим родинам та ін.

При релігійній громаді ЄХБ “Блага Звістка” відкрито Християнський реабілітаційний центр “Свобода”, в якому люди проходять лікування від алкогольної та наркотичної залежності. У 2007 р. в ньому знаходилися на повному утриманні близько 15 осіб. Також при церкві діє недільна школа. Крім цього парафіяни церкви займаються заготівлею дров для самотніх мешканців міста похилого віку.

Релігійна громада ЄХБ “Ковчег” м. Красногорівки щонеділі організовує благодійні обіди для людей похилого віку на 40-50 осіб в місцевому кафе “Вогник”.

На базі біблійного товариства “Раффа” продовжує працювати створений громадою євангельської християнської церкви “Нове життя” Християнський сімейний центр, де проводяться сімейні вечори, театралізовані вистави, а також організовано безкоштовні курси з вивчення англійської мови, які можуть відвідувати всі бажаючі.

Релігійна громада церкви “Ісуса Христа” та церква “Христа Спасителя” м. Краматорська (Союз Церкви Божої) продовжує опікуватися вихованцями дитячого будинку при Фонді порятунку. Також надається фінансова підтримка міському реабілітаційному центру для наркозалежних і хворих на алкоголізм та онкологічному відділенню міської лікарні. Дитячий будинок “Антошка”, інтернати та онкологічний

диспансер міста також постійно відчують підтримку та піклування з боку цих церков.

Доброчинна християнська місія “Розділи з голодним хліб твій” м. Макіївки ХПЄ постійно співпрацює з міжнародною доброчинною організацією “Британські відкриті двері допомоги на схід” (Великобританія) та отримує гуманітарну допомогу для більшості релігійних організацій, реабілітаційних центрів, будинків “Малюків” та територіальних центрів соціального обслуговування населення.

Релігійна громада християнської церкви “Рема” міста Макіївки тісно співпрацює зі службою у справах дітей райадміністрації Радянського району Макіївської міської ради. Згідно з розробленим графіком члени церкви в навчальних закладах міста збирають інформаційні дні та проводять інформаційні акції з метою попередження негативних явищ серед молоді (наркоманія, алкоголізм тощо) з демонстрацією документальних фільмів навчального характеру. Церква організувала та утримує притулок, в якому можуть тимчасово перебувати неповнолітні з кризових сімей.

Євангельська християнська церква “Нове життя” міста Макіївки активно співпрацює з спеціалістами служби у справах дітей з малозабезпечених сімей та дітей, що опинились у складних життєвих обставинах, допомагаючи їм продуктами харчування та медикаментами. Громада багато уваги приділяє багатодітним сім’ям, співпрацюючи з районною радою багатодітних сімей. Таким сім’ям безкоштовно надаються продукти харчування, одяг, канцтовари, влаштовуються доброчинні обіди. На базі церкви створено медичний кабінет, в якому хворі можуть отримати безкоштовні ліки. Щосереді працює перукарня, яка безкоштовно надає свої послуги малозабезпеченим верствам населення.

Донецький корпус Армії Спасіння, який нараховує 35 осіб, опікується 20 громадянами похилого віку (забезпечує їх одягом, їжею, ліками та медичною допомогою). Корпус Армії Спасіння співпрацює з Донецькою Службою Спасіння та допомагає людям похилого віку та немічним.

Протягом року продовжував свою діяльність і реабілітаційний центр “Республіка Пілігрим”, який

зорганізовано при релігійній громаді “Церква Добрих Змін” міста Маріуполя (Союз Церкви Божої). За часи існування центру через його двері пройшло понад 1000 дітей, яких було підібрано на вулиці або взято з неблагонадійних сімей.

При релігійній громаді Адвентистів сьомого дня м. Сніжне відкрито філію фонду “Тавифа”, з метою надання безкоштовної допомоги людям похилого віку, самотнім засудженим та інвалідам. Надання допомоги здійснюється за рахунок членів церкви та добровільних пожертв.

Українська Православна церква також робить вагомий внесок в духовний розвиток регіону: будуються храми при шахтах та лікарнях, працюють недільні школи, організовується дозвілля дітей і молоді. Налагоджена тісна взаємодія з медичними та виправними закладами – при лікарнях і тюрмах улаштовані храми та молитовні кімнати, ведеться активна соціальна та добродійна робота.

Майже всі парафії УПЦ області зі своїх благодійних фондів впродовж року виділяли кошти на щоденне безкоштовне харчування соціально-незахищених верств населення в їдальнях при храмах. Так, наприклад, релігійними громадами Української православної церкви Мар’їнського району разом із місцевими сільськогосподарськими підприємствами щонеділі влаштовуються безкоштовні обіди більш ніж на 1000 осіб. Також забезпечується безкоштовне харчування в шкільних їдальнях для дітей з малозабезпечених та багатодітних сімей.

На сьогоднішній день, завдяки зусиллям благодійного фонду “Витязь” в м. Горлівка, ведеться робота з безпритульними дітьми. Благодійний фонд “Надія” м. Красноармійська залучає таких дітей до занять в Центрі православного виховання.

У селі Микільське Волноваського району при Свято-Василівському монастирі відкрито будинок “Милосердя”, в якому мешкають понад 100 осіб похилого віку, лікарня та майстерні. Також при монастирі діє духовна школа для юнаків, які бажають пізнати ази православ’я.

Протягом року продовжив свою діяльність православно орієнтований табір для дітей Донбасу в селі Нескучное Великоновосілківського району, якій відкрився у липні 2006

року на базі Дитячого оздоровчого центру “Дружба”. У літні місяці в ньому безкоштовно відпочило 300 дітей віком від 7 до 15 років з різних міст Донецької області.

У єпархіальному будинку “Милосердя” УПЦ-КП села Греково-Олександрівка Тельманівського району Донецької області постійно мешкають 35 осіб похилого віку, які були узяті на повне забезпечення. В церквах УПЦ-КП Тельманівського району надавались гарячі обіди та зимовий одяг малозабезпеченим верствам населення.

6 вересня у м. Сніжне на меморіальному комплексі “Савур-Могила” пройшли урочистості з нагоди 62-ї річниці визволення Донбасу від німецько-фашистських загарбників, у яких взяли участь представники органів влади, ветерани та духовенство Української Православної Церкви.

Як і в минулі роки продовжував свою діяльність добротинний фонд “Карітас-Донецьк” (УГКЦ), основними завданнями якого є допомога знедоленим, колишнім в’язням, хворим на СНІД, сиротам та ін. Також, при цьому фонді діє проект “Допомога дітям вулиць”, який складається з двох основних частин: безпосередня робота з дітьми на вулиці через надання медико-соціальних послуг дітям, що жебракують, живуть без опіки дорослих. Така робота ведеться з мобільної станції, яка носить аналогічну назву – “Допомога дітям вулиці”. Другою частиною цього проекту є робота з дітьми та членами їх родин, яка ведеться безпосередньо у соціальному центрі. Надалі центром планується впровадження групової роботи, а саме: вчити дітей різноманітним видам прикладного ремесла та творчості. Починаючи з листопада, працівниками цього центру здійснюються щоденні виїзди в райони скупчення дітей вулиць. Там дітям надаються гарячі обіди, медична допомога, теплий одяг та взуття.

Також, Українською Греко-католицькою церквою м.Донецька організовано проект “Допомога ВІЛ-інфікованим дітям”, в рамках якого закуплені та передані лікарням міста медичне обладнання, гігієнічні засоби та дитячий одяг, надається психологічна допомога батькам хворих дітей; для оздоровлення дітей влітку було організовано 2 літні табори у Приазов’ї та Карпатах. Також на базі цієї церкви діє проект

“Домашня опіка над дітьми-інвалідами”. На територіях храмів УГКЦ продовжують працювати безкоштовні їдальні для нужденних.

Релігійними громадами області ведеться робота з реабілітації засуджених через духовне відродження та надання гуманітарної допомоги майже у всіх закладах відбування покарань, а саме: Церквою ЄХБ “Голгофа”, християнським місіонерським товариством “Світло Воскресіння”, церквою адвентистів сьомого дня, релігійною громадою “Посольство Боже”, релігійними громадами Свідків Єгови. Християнською місією “Скеля віків” при Всеукраїнському Союзі об’єднаних ЄХБ розроблена ціла програма із залученням іноземних місіонерів. Також має свою програму і християнська місія “Євангельське милосердя”.

У 2007 році постійно надавала допомогу у вигляді харчових наборів малозабезпеченим громадянам та інвалідам мусульманська громада м.Донецька “Зірка Пророка”.

Майже всі релігійні громади області проводили душпастирську роботу у будинках інвалідів і престарілих, дитячих будинках та інтернатах, закладах попереднього ув’язнення й відбування покарання.

З 18 по 24 серпня в рамках заходів зі святкування 75-річчя Донецької області “Можливість, доведена справою” релігійні громади Церкви Божої міста Донецька провели заходи програми “Христос з’єднує нас”, присвяченої духовному розвитку Донбасу.

У серпні у всіх релігійних організаціях Донеччини пройшли панахиди в пам’ять жертв катастрофи російського літака Ту-154, який загинув 22 серпня під с. Суха Балка. У траурних заходах приймали участь родичі загиблих, керівництво та духовенство області.

З 20 по 24 листопада 2007 року релігійні організації області прийняли участь у заходах з нагоди 75-річчя голодомору у 1932-1933 рр. Майже всі конфесії області на своїх богослужіннях провели поминальні молитви жертвам голодомору та прийняли участь у жалобному мітингу й покладанні квітів до пам’ятника “Жертвам політичних репресій

і голодомору” у м. Донецьку на Рутченковському полі та мітингу-реквієму біля пам’ятника Т.Г.Шевченка.

Благодійний фонд Східно-Європейської місії разом з Донецькою єпархією Української православної церкви Київського патріархату провели спільну акцію – вихованці 5 шкіл-інтернатів міста Донецька отримали солодкі подарунки та екземпляри яскравої “Біблії для дітей”. Ця акція була присвячена Дню Святителя Миколая.

Продовжували роботу медичні доброчинні центри церков Євангельських Християн м. Донецька, Макіївки, Церкви Христової мм. Яснуватої, Маріуполя, Авдіївки тощо.

ББК 88.5

Володимир Куєвда,

*кандидат психологічних наук, завідувач лабораторії
історії психології ім. В.А. Роменця Інституту психології
ім. Г.С. Костюка АПН України, м. Київ*

ПСИХОЛОГІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА КОРПОРАТИВНОЇ КУЛЬТУР: АНТАГОНІЗМ ЧИ ГАРМОНІЯ?

Ключові слова: традиційна культура, корпоративна культура, етнос, психологія, настановлення, ментальність.

Відповідь на питання, винесене у заголовок статті, ховається у міждисциплінарних надрах на стику психології, етнології, культурології, соціології, економіки. Чи актуальною є сама постановка проблеми? Адже у сучасних українських умовах розвитку бізнесу майже аксіоматично утвердилася думка про доцільність застосування відпрацьованих і перевірених часом західних менеджерських моделей. Вони, за уявленнями їхніх ідеологів, настільки універсальні у своїх прагматичних домаганнях, що нібито плідно лягають на будь-який етнічний ґрунт. Адже головне – досягнення очікуваних економічних показників, передбачуваних бізнес-планами. При цьому роль

корпоративної культури в процесі рішення економічних, і загалом, життєвих проблем, не згадуючи навіть про традиційну культуру, виглядає переважно периферійною. Спочатку звернімося до фактів і непорушних наукових істин.

За свідченням американських джерел серед високоприбуткових компаній 88% мали підрозділи або окремих осіб, безпосередньо відповідальних за організацію процесу повноцінного функціонування корпоративної культури (у їхньому викладі – впровадження «вищих цінностей»), 65% – спеціальні програми ув'язування цих цінностей із заходами з підвищення продуктивності праці, 58% – цільові курси підготовки персоналу для прийняття таких цінностей. У той же час серед компаній із середнім або низьким рівнем рентабельності ці показники були, принаймні, удвічі нижчими. Ті компанії, які чітко усвідомлювали роль культурних факторів, досягали за останні 30 років 11-ти відсоткових темпів приросту прибутку, що дало 23-кратне його збільшення, у порівнянні з 5, 3-кратним збільшенням загальної маси прибутку всіх американських фірм, не говорячи вже про низькоприбуткові компанії (1, с. 29). Такий аргумент у цифровому еквіваленті, навіть узятий виокремлено, цілком заслуговує на увагу.

У сучасних українських умовах значимість корпоративної культури актуалізується ще й тим, що чимало західних маркетингових технологій не приживаються на українському ґрунті, чим підігриваються чутки про нашу незрілість, чи наоскомлений міф про наш, начебто особливий менталітет, жорстко, за методиками інформаційно-психологічних воєнних дій втовкмачений в масову свідомість «вільними» масмедіа. Саме такі джерела, а також психологічна природа «неприживлюваності» становлять одну сторону проблеми.

Другий бік проблеми ховається ще більш глибоко, настільки, що створюється враження його повної відсутності. Йдеться про традиційність як форму етнічного буття, що визначає саму сутність середовища функціонування корпоративної культури, а також, (і це, мабуть, найважливіше!) етнопсихологічні особливості репрезентантів цієї культури – працівників фірми, компанії. Додамо тут – і споживачів менеджерсько-маркетингової культури, тобто нас з вами.

Складність полягає в тому, що наша свідомість, сформована в ідеологічному середовищі уявного національно знеособленого зразка, не зазнавши радикальних змін донині, в ієрархії життєвих цінностей національному, етнокультурному, як і раніше, відводить непримітне місце. Ідеологія глобалістів аж ніяк не сприяє збалансованому підходу у формуванні світоглядних настановлень. Разом з тим, **людини поза етнічною належністю просто не існує**. Питання зводиться лише до повноти й виразності етнічного прояву, можливості «зчитування», розпізнавання глибинних ментальних характеристик. Саме таку концепцію сповідують найостанніші та найавторитетніші наукові джерела (2, с. 289-316).

Зрозуміло, таке категоричне твердження вимагає переконливої аргументації, що передбачає розкриття психологічної сутності поняття «етнос», тобто «народ». Дослідники корпоративної культури визнають актуальність морального вигляду, навичок міжособистісного спілкування й системи ціннісних орієнтацій, що становлять мотиваційне ядро поведінки конкретного етнокультурного утворення, а не абстрактних людських спільнот.

Країни з різними культурними традиціями дають, поряд із загальними для всіх національних економік і соціально-політичних систем характеристиками, моделі менеджменту в різних культурах з істотно відмінними рисами. Уже економісти змушені визнати, що етнопсихологічні особливості національної економіки, самобутність історичних, соціальних і психологічних умов суспільного розвитку не дозволяють запозичити й механічно переносити на наш ґрунт без радикальних змін моделі й методи закордонного бізнесу. Адже сучасні ринкові відносини є результатом тривалого еволюційного й революційного розвитку суспільства, держави, особистості [1].

Однак подібні загальні положення не змінюють ситуацію й не загрожують симптому «неприживлюваності» корпоративної культури; безсумнівно, потрібні поглиблені підходи, що пояснюють і обґрунтовують **необхідність розвитку системи корпоративної культури на етнічному корінні, у етнокультурному середовищі, а не на зовнішній її оболонці**. Перш ніж звернутися до емпіричної аргументації й реальних

життєвих прикладів, проаналізуємо теоретичні передумови, зокрема з метою пересвідчитися у непорушності самої психологічної природи етносу.

Що ж таке етнос і, головне, чому він такий. Незаперечним є дефініційне положення про зміст цього феномена як спільноти людей, сформованої в процесі історичного розвитку у вигляді стійкої системи, що протиставляє себе іншим аналогічним спільнотам за принципами «ми – не ми», «свої – чужі», «ми такі, а інші – інші» і т.п. В основі єднання лежить несвідоме почуття взаємної симпатії й вищої доцільності системних взаємозв'язків саме такого культурного типу людей.

Мабуть тому, якщо навіть людина не співвідносить себе з основними об'єктивованими ознаками етносу (територіальної, мовної спільноти, етнічної самоназви, побутової культури або способу життя, меншою мірою спільністю економічного життя), подібні підсвідомі настановлення виявляють її системний зв'язок з етнічною спільнотою, відбиваючи у свідомості людей об'єктивно існуючу цілісність етносу як системи.

Отже, у руслі поставленої нами проблеми дуже важливим видається те, що етнічна належність є не тільки, а може бути не стільки результатом свідомості, скільки відбиттям певної біофізичної реальності.

Етнос, не належить до явищ соціальних, тому існує за всіх формацій та соціально-політичних режимів. Важко не погодитися із тлумаченням його Л. Гумільовим як біологічної одиниці, що таксономічно розглядається нижче виду, як *population*, а сам етнічний поділ людства – як один зі способів адаптації до ландшафтів. Учений переконаний, що цей феномен належить до біогеографічних, а не історико-соціальних явищ і повинен розглядатися як природна форма існування *Homo Sapiens*. На його переконання, розмежування між етносами визначається не мовою, не расою, не релігією або культурою, а “лише стереотипом поведінки, що є вищою формою активної адаптації людини до ландшафту” (3, с. 82).

Оскільки поведінкова модель етнофора передається від покоління до покоління через механізм умовно-рефлекторної знакової наступності у вигляді побутових стереотипів (звички, схильності, смакові вибірковості, особливості умов фізичного

комфорту, звичаї, обряди), то можна стверджувати, що визначальні риси етнотипу мають психофізіологічну основу. Тому горцєві незатишно в степу, а степовика тіснять гори, представник одного етносу з повною байдужністю спостерігає за буяннєм бур'яну в городі, а іншого – з останніх сил до останньої смітинки прочісує угіддя ще й тому, щоб не зажити дурної слави в односельців. У нинішній Україні розхожими стали іронічно-жартівливі (не злісні!) жартування з дачників, які набагато більше витрачають коштів на замиські поїздки, вкладання сил та енергії в обробку городу, ніж знімають із нього врожаю, однак така економічно нерентабельна діяльність, мабуть, невикорінювана, тому що диктується особливостями ментальних схильностей етнопсихотипу, і виявляє вищий рівень, сказати б, духовної рентабельності як генерального оберегу етнічної ментальності. Безсумнівно, тривала адаптація людини до біохімічного складу, скажімо, грузинського ґрунту й кліматичних умов Грузії визначають не тільки смакову палітру національної кухні, неприйнятної, до речі, для постійного вживання усередненим українцем, білорусом, німцем, але й зовнішній образ національного столу – невід'ємного чинника етнічного способу життя, самої сутності етносу. Вироблювані в такому середовищі психологічні настановлення становлять інтегральний показник вектора спрямованості етносу в середовищі інших етносистем.

Взаємодіючи з ландшафтом і техносферою, етнос є однією з граней розвитку географічної оболонки планети, за аналогією з географічними катаклізмами, що перебудовують цю оболонку. Як симбіоз властивих йому соціальних і природних елементів, він є їхньою органічною цілісністю різних за здатностями й орієнтаціями, за продуктами їхньої діяльності, географічного середовища, етнічного оточення тощо.

Таким чином, етнос має розглядатися як етнопсихологічне середовище, поле із властивими йому характеристиками, серед яких особливо виділяється почуття ритму, що здобувається в етнічному середовищі. Це забезпечує інтуїтивне вловлювання розбіжності «своє» і «чуже». Від народження дитина володіє успадкованим від прашурів генотипом і фенотипом, які можуть визначати темперамент, швидкість і характер реакцій,

самобутність світовідчування, абстрагування, неповторність світотворчих та світоглядних уявлень, ба, навіть способу роздумування як наріжної ментальної характеристики народу. Так, етнокультури з ідеографічним (образним, ієрогліфічним) письмом уявляють світ, наділені способами мислення зовсім іншими, ніж представники культур з лінійним (алфавітним) письмом. У міру входження дитини в життя її біологічне поле починає коливатися в унісон з полями навколишнього середовища у вигляді своєрідної біоритмічної резонансної системи. Тому в етнічній належності визначальною є система виховання, емоційного контакту з родинним оточенням. Сьогодні й не фахівцям відома гостра потреба не відлучати немовляти від матері ні на годину, всупереч усталених «роддомівській» практиці, оскільки узаконені акушерські «технології» є загрозою для здоров'я дитини від народження.

Наукові відомості про формування ембріона людини в донатальний період пояснюють його «приреченість» бути копією батьків або родового типу **як психофізіологічне їхнє продовження**. До формування конкретно-логічного мислення, певного рівня свідомості адаптація до етносередовища відбувається в емоційній, чуттєвій сфері, чим автоматично закладаються в підсвідомість етнокультурні матриці поведінки, естетичних, і загалом життєвих цінностей. Приписи української етнопедагогіки зобов'язують матір не відпускати від себе дитини «ні на крок» до певного віку, після досягнення якого, у міру формування етнотипового комплексу дитині не личить «триматися за спідницю матері».

Навіть побіжні відомості про сутність етнічної природи людини видаються переконливими для того, щоб погодитися з даремністю спроб механічного перенесення навіть найдосконаліших моделей корпоративної культури в чужорідне етнічне середовище. **Не трансформуючи, не традиціоналізуючи їх відповідно до непростих етнопсихологічних вимог, ці моделі залишаються механічними придатками на рівні бездушних технологій, інструкцій, регламентів, ускладнюючи симптом «неприживлюваності» у хронічну хворобу, що ставить хрест на перспективах успішного бізнесу.**

Забігаючи наперед, природно поставити питання про вічне донорство традиційної культури на користь корпоративної. Викладені сутнісні характеристики етносу залишають нерозкритими культурологічні механізми забезпечення його вигляду як найвищої цінності, узагальненого життєвого ідеалу. Основоволожним тут є дія традиції – вищого закону спадкоємності, соціально-психологічної закономірності, що здійснює визначальний моделюючий вплив на всю без винятку життєдіяльність людини, чим забезпечується її етнокультурний образ.

Основним джерелом життєвої активності людини виступає складна система життєвих потреб від забезпечення водою до самих піднесених і найвитонченіших духовних, фантастичних пошуків. Ступінь повноти задоволення потреб співвідноситься зі ступенем досягнення радісного, щасливого стану, **що прямо залежить від досконалості методів їхнього задоволення й доцільного визначення ієрархії життєвих цінностей, устремлінь.**

Саме тут виявляє себе **провідна функція традиції – забезпечення якісного відбору, сепарація досвіду попередніх поколінь із однією метою: визначення найдосконаліших методів забезпечення потреб, загалом життєдіяльності.** Уточнимо, що інтенсивний відбір ведеться не тільки з арсеналу попереднього досвіду поколінь, але й з бурхливого потоку інноваційних пропозицій з наступним засвоєнням, або відсіюванням недоцільних зразків. Пам'ятаючи про головну мету цієї публікації, **впору замислитися над двома питаннями:**

чи вся система соціально орієнтованого бізнесу не є повною тотожністю головної функції традиції?

чи не є корпоративна культура органічною складовою традиційної культури, якщо, звичайно, ми ставимо за мету оволодіння нею для блага людини, а не використовувати псевдокультурний ерзац для посилення антисоціальних тенденцій мінливої й безперспективної розподільчої моделі капіталізації, що загрожує основам державності.

Співвідносячи поняття «традиція» і «культура», виходимо з того, що культура (від лат. Cultura – оброблення, виховання, утворення, розвиток шанування, схиляння) у найширшому

значенні є узагальненим досвідом задоволення життєвих потреб, організації й розвитку людської життєдіяльності, представлений у продуктах матеріальної й духовної праці, у системі соціальних норм і установ, у духовних цінностях, у сукупності ставлень людей до природи, між собою й до самих себе.

Доцільні результати досвіду, як система психічних переживань, об'єктивуються в конкретних знаннях, поданнях, навичках; будучи освоєними, вони стають звичними автоматизмами, стереотипами поведінки й життєвих установок у вигляді готовності, схильності до певного типу вчинків, устремлень. Підкоряючись традиції, стереотипізований досвід формує дуже складну знакову систему методів забезпечення життєвих потреб людини, що проявляється в ньому індивідуальною своєрідністю, характерологічними особливостями в нерозривному зв'язку з етнокультурним середовищем як зовнішньою системою символів.

Вони виступають у формі умовних жестів, міміки, графічних символічних зображень, побутових і святкових атрибутів, побутових норм, правил (ступінь охайності кухні, зміст і декор повсякденного й обрядового стола, скільки і які квіти в будинку, хліб на столі подом донизу, чітке розмежування застосування кухонного рушника й вишиваного рушника й т.п.) і ще практично, нескінченна безліч складно організованих елементів, підсистем, об'єднаних у могутню систему, цільний організм, ім'я якому – символічне письмо, мова. Саме його знання й тонке розуміння, сприйняття на синкретичному рівні забезпечує інтуїтивне розпізнавання приналежності, етнічну самоідентифікацію. У подібних характеристиках психологічного середовища варто шукати стрижень традиційної культури.

Крім практичних оптимальних рішень, прийомів щоденного побуту в ній представлені всі п'ять органів почуттів у вигляді окремо узятих або узагальнених образів-символів, що відбивають складний почуттєвий досвід колірної, звукової, смакової, тактильної гами, казково дивний мир нюху. **Нічого немає в нашому розумі, свідомості такого, що б колись не відбилося й відтворилося у наших почуттях. Гармонія раціонально-чуттєвих співвідношень – неодмінна умова психічного й фізичного здоров'я.** Відомий французький

мислитель М.Фуко застерігає: **руйнування системи символів навколишнього середовища неминуче веде до руйнування самої людини.**

Звідси випливає низка важливих висновків.

1. Незбалансована раціоналізація свідомості загрожує вульгарним прагматизмом, користолюбством, нездатністю тверезо оцінювати стан функціонування корпоративної системи з урахуванням перспективи, що неминуче веде до банкрутства;

2. Незнання або погане розуміння традиційної культури (мови символів) споживача вироблених товарів і послуг, партнера, просто середовища функціонування корпорації обертається неякісними внутрішньокорпоративними й міжкорпоративними зв'язками;

3. Пригуплене почуття «свого» знижує загальний тонус діяльності, знижує ступінь взаємної довіри, унеможливорює впевнені прогнози, не тільки розраховувати, але й почувати складні явища попиту, пропозиції й багато чого іншого.

Спроба узагальненого осенсування «великого немо» традиційної культури, етнічної ідентифікації й самоідентифікації неодмінно приводить до іншого феномена – зародження й формування етнічної національної свідомості й самосвідомості як неодмінної умови розвитку українського бізнесу, на відміну від «бізнесу в Україні». Це, вочевидь, становить чи не наріжний камінь усіх державотворчих зусиль в Україні.

Говорячи про ужитковість корпоративної культури в контексті традиційної, можна відзначити лише її постановочні питання, починаючи з поняттєво-категоріального апарату, структури, різновидів, функціонального поля, параметрів прояву тощо. Тему варто розглядати, на нашу думку, у форматі корпоративної організації суспільства взагалі з ранжуванням провідних мотивацій корпорування, починаючи від численних утворень (партії, суспільства), включаючи первинні осередки (сім'я, рідня), звичайно з акцентом на бізнесі.

Узагальнене визначення корпоративної культури в профільних джерелах формулюється як набір найважливіших припущень, прийнятих членами організації й виявлених у цінностях, що заявляються організацією, задають людям орієнтири їхньої поведінки і дій; ці ціннісні орієнтації

передаються членам організації через символічні засоби духовного й матеріального оточення організації. В основі корпоративної культури, за Е.Шейном, лежать ті ідеї, основні цінності, які розділяються членами організації. Це ядро, що визначає все інше. Із цінностей впливають стилі поведінки, спілкування, загалом, усе, що стосується біхевіористики. Приймається положення про те, що подібно до національної культури, вона формується на засадах спадкоємності, що визначальний вплив мають формальні лідери, керівництво компанії, а також іноді й неформальні. Таке визначення відбиває широту й глибину погляду на проблему, у якому переважають прикладні практичні акценти. Мабуть звідси починається складність розуміння культури, що зводиться до її тлумачення в побуті як засобу організації роботи, управлінської діяльності.

Імпортвані нам зразки корпоративної культури для кожної із західних країн – явище звичне, оскільки давно пещене, є результатом безперервного оптимізування середовища й способів розв'язання корпоративних завдань і, **що найбільш важливо – невід'ємної складової їхньої традиційної культури**. На нї робили ставки й у періоди кризи, і в часи процвітання. Камерність стилю спілкування вищого керівника на рівні чаркування на вечірці, не прямо, але побічно таки впливає на прибуток, генеруючи психологічний затишок у стінах фірми, поглиблюючи відданість її ідеї. Чи потрібно це в українських реаліях – дотепер не знають навіть фахівці. Багато практиків-бізнесменів, набувши певний досвід впровадження у своїх фірмах корпоративної культури, дійшли висновку, що в умовах нашої ідеології «трудоголіків» вона іноді не тільки не сприяє, але навіть заважає бізнесу. Більше того, подібні «панські витребеньки», начебто викликають надмірні вимоги в підлеглих, тоді як результатів можна досягти звичним потогінним методом.

Отже, співвідношення усвідомлено й неусвідомлено сформованої корпоративної культури у вітчизняних й іноземних компаніях має таке вираження: 20% – усвідомлено сформована серйозна корпоративна культура, 80% – існуюча, але практично неусвідомлювана. У західних компаніях – 70% усвідомлено й 30% – ні. Східні компанії дають показник усвідомленого ставлення до культури до 90% [5].

Звернемося за прикладом до однієї із кращих київських торговельних фірм по продаж оздоблювальних керамічних і сантехнічних виробів, популярної серед киян, де, зважаючи на все, корпоративна культура не є порожнім звуком. Як виглядають окремі кінцеві показники її діяльності з погляду споживача послуг? Об'єктивно, тут дуже багато зроблено для обслуговування на рівні сучасних вимог.

Просторі, виробничі приміщення з високотехнічно обладнаними виставковими стендами, стабільний комп'ютеризований зв'язок з усіма виробничими підрозділами, компактно розташовані склади, сучасний дизайн інтер'єру, вільні під'їзні колії, супутні послуги, різноманітний асортимент товарів... Тут необхідно зупинитися. Вам потрібний комплект матеріалів для капітального ремонту ванни й ін. санітарних приміщень. І отут починається проблема. Відомо, що в Києві абсолютна більшість каналізаційних стояків – чавунні. Імпортні, наприклад, унітази із системою відводів розраховані на пластикові стояки, щільного з'єднання не виходить із відомими результатами. Годинна спроба досить увічливих менеджерів-консультантів безуспішна, оскільки їх знання теоретичні і поверхові, а тим часом розібрана стара каналізація заливає сусідів. Як завжди, виручає базар, пропонуючи ущільнювальну муфту, що може бути встановлена при нездійсненних умовах, і тільки винахідливість майстра через добу дає втішливий результат. Майже день підбирається композиція облицювальної плитки для ванни, але, виявляється, стенд-стендом, а в наявності немає такої німецької плитки. Ситуація обростає чутками про навмисне притримання німецьких виробів, оскільки продовжує діяти декадник знижок на німецькі вироби. З пучком чеків потрібно обійти чотири склади, щоб одержати шипці для обробки плитки й не одержати відповіді навіть від довідкової служби, втратити багато часу й із четвертої спроби, методом проб і помилок отримати там, де вже був пару разів. Пятнадцятиградусний мороз, очікування на вулиці в черзі за плиткою 20 хв. Стає жаль охорону й продавців, адже вони кожен робочий день так потерпають від служби в зразковій фірмі.

Список подібних вражень може бути збільшений набагато, включаючи широкий засніжений полірований гранітний майданчик, на якому за порівняно короткий час двічі розтягся працівник, але й цього досить для висновків. Мова йде про спроби перенесення організаційних технологій у виробниче середовище з істотно відмінними уявленнями про норми, допуски, культуру організаційно-технологічних циклів, словом про корпоративну культуру. Але ж приклад узятий із кращої фірми.

Фахівці з менеджменту єдині в тім, що культура забезпечує тип зв'язку компанії із зовнішнім середовищем і в значній мірі визначає характер відносин працівників усередині неї. При цьому можна із упевненістю стверджувати, що їхні поведінкові моделі ніяк не зумовлюються інструктивними, регламентуючими документами; швидше, якісь рушії, що вловлюються слабо, у вигляді особистісно-етнокультурного потенціалу забезпечують їхнє натхнення, визначають кожному з них вибір напрямку й оптимальні варіанти рішення завдань.

Такі, слабо об'єктивовані, доступні розумінню лише фахівцеві, джерела привабливих професійних характеристик часто не одержують належної оцінки. У більшості випадків перевагу мають методи керівництва «з боку» у вигляді розробки й формулювання цілей, заохочень і упередження порушень, формулювання проблем, розподілу завдань, розробки функціонально-технологічних циклів, регламентів професіо-поведінкових зразків, рясне забезпечення інструктивними матеріалами тощо.

Сьогодні стає усе більше очевидним, що подібні тейлористські підходи складання проектів і наступного непохитного проходження їм не тільки себе не виправдують, але й найчастіше проявляють себе гальмами виробничого, організаційного циклу, поза сумнівами поступаючись концепції керівництва «зсередини». Вони змушують всіх, задіяних у функціональний цикл, освоювати належні загальноприйняті норми й цінності, приймаючи їх за базу для підсвідомого відбору оптимальних зразків поведінки, що й становить сутність зовнішнього прояву корпоративної культури. Глибинні ж

психологічні механізми її лежать у надрах формування традиційних стереотипів звичайної етнічної культури.

Можна провести розходження між ідейними компонентами (норми, цінності, основні приписи, та ін., що визначається розумом) і «поведінковими» компонентами (ритуали, легенди, символи, поведінку в побуті, корпоративний імідж, стосунки з колегами й клієнтами. Такий прояв корпоративної культури можна порівняти з культурою цілого народу. Він є зовнішнім проявом якоїсь більш глибокої субстанції, про яку часто ніхто навіть і не підозрює. «Тільки так ми й можемо чинити», – можна почути в таких випадках [6, с. 112].

Викладене вище є прекрасним доказом вимушеного визнання теоретиками менеджменту непорушності концептуальних положень етнології, етнічної психології. Саме глибинна архетипічна природа наших життєвих настановлень виступає потужним цементуючим компонентом етнізації простого набору «суми людей», виявляючи їхню схожість і розходження, забезпечуючи досягнення, які неможливо було б досягти тільки за допомогою структурних зв'язків. Відбиваючи сутність традиційності, такі психологічні настановлення демонструють свою непорушність і високий ступінь самозбереження, вимагаючи до себе безумовної поваги. Відзначимо, що «Оксфордський енциклопедичний англійський словник» 1991 року у визначенні поняття «підприємець» вагоме місце відводить володінню основами корпоративної культури, відзначаючи обов'язковими наявність творчої фантазії та інтуїції, творчої уяви, як посередників між технологією й реальними ринками, необхідність глибокого проникнення в психологію природного конкретного етнічного середовища, для забезпечення гармонійного контакту з ним.

Особливо наголошується на необхідності таланту творчо синтезувати інформацію із зовнішнього та внутрішнього середовища, що пов'язано з необхідністю точно зчитувати в особливій етнокультурній формі закодовані шари інформації, що співвідносяться у філософському тлумаченні з «тонкими енергіями», однак здатні іноді відігравати вирішальну роль у досягненні мети. Психологічними проявами їх є поведінкові стереотипи, те саме, що «розуміння з напівслова», не усвідом-

леного прагнення сприяти або забороняти, мотивування побутовізму «так хочеться», амбівалентних сприйнятів «некрасивий, але симпатичний», «хоч і поганий, але «свій» та ін.

Повчальним тут буде вітчизняний традиційний досвід функціонування братств, ремісничих цехів, цехових об'єднань. Особливо корисним видається аналіз культури окремих персоналій, наприклад, князя Костянтина Острозького, могутніх братів Миколи й Федора Терещенків, Богдана Івановича Ханенка, «зразкового українського фермера», що досяг численних вершин у своїй торгово-промисловій діяльності й таких же вершинах меценатства. Уже сьогодні потрібно по крупинці збирати безцінні зерна дійсно корпоративної культури.

Тим часом, аналізувати вже є що на тлі привнесених реальностей. Вже є що узагальнювати. Скажімо, банк «Хрещатик» одне зі своїх корпоративних свят організував в урочищі Лісники під Києвом. Оголошена й узгоджена з обласними форма одягу – народні строї, зміст гуляння вщерть наповнений: рукомесництво, лозоплетіння, ігри, обряди, вікторини на основі фольклору з царини пристойного обходження у взаєминах, справжнього гумору, розучування пісень, танців, знайомство з особливостями українського менталітету тощо.

Потрібні повноцінні дослідницько-вжиткові програми, достатні засоби й зацікавлені, високопрофесійні творчі колективи, здатні озброїти нашого підприємця необхідними знаннями, навичками, фаховими посібниками, підготовленими на вітчизняному матеріалі й досвіді, що розкривають усю складність корпоративної культури як органічного відгалуження бездонної традиційної культури.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Фаткин Л., Петросян Д., Фаткина Н. Бизнес и управленческая культура // Бизнес. – 1996. – №8-9/ – С. 32-33; №11. – С. 28-29.
2. Енциклопедія етнокультурознавства / За ред. Римаренка Ю. І. – К.: Вид. Держ. акад. КККМ, 2000. – 236 с.
3. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990. – 278 с.

4. Иванова С. Корпоративная культура. Традиции и современность // Галицькі контракти. – 2000. – № 19.
5. Жаліл Б. Найкращий спосіб позбутися особистого життя // Галицькі контракти. – 2000. – № 45.
6. Виссема Х. Менеджмент в подразделениях фирмы (предпринимательство и координация в децентрализованной компании): Пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, 1996. – 288 с.
7. Демб А., Нойбауер Ф.-Ф. Корпоративне управління: Віч-на-віч з парадоксами / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – 302 с.

ПЕДАГОГІКА

ББК 74.580

*Олександр Богданов,
старший викладач,*

Донецький державний університет управління

ТЕСТУВАННЯ ЯК ЗАСІБ КОНТРОЛЮ ЗАСВОЄННЯ ЗНАНЬ У ВИЩІЙ ШКОЛІ

Ключові слова: тестування, стандарти освіти, кредитно-модульна система, модернізація освітньої системи.

У теоретичній та практичній педагогіці важливе місце належить контролю за результатами навчання.

Традиційна система контролю орієнтована в цілому на виявлення здатності утримувати в пам'яті знання та відтворювати їх на вимогу педагога. Таким чином, перевіркою встановлюється лише те, про що запитує педагог. Це породжує формалізм та суб'єктивізм в оцінці підготовленості учнів.

Мабуть, найактуальніша на сьогодні проблема – об'єктивізація та стандартизація контролю в освіті. Традиційні форми і методи контролю серйозно критикуються, і починає складатися інша система діагностики рівня сформованості знань та вмінь учнів – тестування.

На сьогодні Україна суттєво відстає від європейських країн у дослідженнях цієї проблеми [1, 3, 5]. Науковий рівень тестування (розробка тестів, проведення тестування, обробка і надання результатів в Україні поки що не відповідають міжнародним стандартам у галузі тестування. А це стає справді нагальною потребою, в світлі рішень на загальнодержавному рівні відносно перспектив не залежного тестування в подальшому.

Викладачі середньої та вищої школи відчують потребу в тестах і намагаються складати їх самостійно як так звані «неформальні тести» для своїх конкретних цілей та груп. Не маючи елементарних знань та методів класичної теорії тестів, вони неминуче припускаються при цьому серйозних помилок.

Тільки в останній (2008) на загал успішне застосування методу тестування при вступі до вишів відкрило йому широку перспективу.

Метою статті є визначення сутності тестового контролю у навчальному процесі вищої школи з урахуванням власного досвіду (на прикладі Донецького державного університету управління).

Виклад основного матеріалу. Основним принципом діагностики рівня сформованості знань та вмінь студентів методом тестового контролю можна назвати **принцип науковості конструювання дидактичних тестів та точності оцінки**.

В основу діагностики повинна бути покладена система тестового контролю як упорядкована сукупність взаємопов'язаних елементів, яка містить пропедевтичний, тематичний, підсумковий, резидуальний тестові контролю.

Пропедевтичний контроль. Аналіз наукової літератури [2, 4] свідчить, що пропедевтичному діагностуванню приділяється менше уваги, а інколи він зовсім відсутній, хоча попереднє виявлення рівня знань і навченості є необхідною ланкою педагогіки.

Виявлення обсягу початкових знань студентів з конкретної дисципліни, оцінка цих знань у кількісному та якісному відношеннях, визначення їхньої частки від усієї навчальної програми забезпечує пропедевтичну діагностику за допомогою спеціально розроблених тестів. Такі тести повинні містити завдання, які дозволяють виявити орієнтацію студентів з основних термінів, понять, положень дисципліни, що вивчається, рівень традиційних «побутових» знань та ерудицію у відповідній галузі наукового знання.

При тематичному контролі тексти використовуються в режимі контролю та в режимі навчання. У цьому випадку тестування дозволяє реалізувати наступні функції: здійснення

зворотного зв'язку, діагностування розвитку дидактичного процесу, визначення особистого рейтингу студента, оцінка результатів навчального процесу.

Застосування тематичного тестового контролю виконує роль стимулу регулярної навчальної роботи студента протягом семестра.

Підсумковий тестовий контроль після завершення навчання з усього курсу виконує роль елемента загальної системи діагностики рівня засвоєння знань та вмінь студентів, який дозволяє систематизувати та узагальнити навчальний матеріал. Він організується як особистісно-орієнтований процес на основі пропедевтичного діагностування та прогнозування діяльності студентів і передбачає свободу вибору у визначенні ступеню складності тестів.

Резидуальний (залишковий) контроль дозволяє виявити сформований та закріплений рівень знань та вмінь студентів у галузі конкретного наукового знання через певний термін після завершення вивчення певної дисципліни.

Одним із суттєвих обмежень застосування тестування є обмеження на відповіді. Через цю обставину аналіз способів вирішення завдань та мисленнєвих операцій, які використовує учень, у більшості випадків є ускладненим або взагалі неможливим. Ця обставина свідчить про те, що тестування не можна розглядати як ідеальний та єдиний метод об'єктивного діагностування знань та вмінь. Під час навчання тестування обов'язково повинно поєднуватися з іншими формами і методами контролю.

Власний досвід використання тестів під час викладання навчальних дисциплін «Українська мова професійного спілкування» та «Документування» у Донецькому державному університеті управління протягом 2002-2007 років дозволив виявити дві групи найбільш суттєвих недоліків тестів:

1) вони не виключають випадкового вибору відповідей навздогад або методом виключення;

2) при тестовому контролі не задіяний мовленнєвий апарат, що унеможлиблює дослідження логіки міркування учня.

Однак і в межах існуючих обмежень діагностування рівня сформованості знань та вмінь учнів методом тестування є найбільш ґрунтовним, надійним та об'єктивним.

Вища школа як соціальний інститут покликана надати студентам міцні наукові знання, напрацювати навички та вміння застосовувати їх на практиці і в подальшому житті. Вирішення цього соціального завдання безпосередньо пов'язане із вдосконаленням форм, методів, засобів навчання. Суттєву роль у досягненні вимог до результатів навчання студентів і до вдосконалення навчально-виховного процесу відіграє перевірка знань та вмінь. Найголовніша функція при цьому – контролююча, яка полягає в контролі знань та вмінь, визначенні базового рівня підготовки, засвоєнні обов'язкового мінімуму змісту дисципліни.

Крім контролюючої функції, перевірка знань передбачає також навчальну, розвивальну, виховну функції і окремо – завдання управління навчальним процесом. Традиційно виділяють поточну, тематичну, підсумкову перевірку знань студентів, яку здійснюють за допомогою різних форм, методів, прийомів.

Тестова перевірка має ряд переваг порівняно з традиційними формами і методами, вона природно вмонтована у сучасні педагогічні концепції, дозволяє більш раціонально використовувати зворотний зв'язок зі студентами і визначати результати засвоєння матеріалу, зосередити увагу на прогалинах у знаннях та внести відповідні корективи. Тестовий контроль забезпечує одночасну перевірку знань студентів усієї групи та формує в них мотивацію для підготовки до кожного заняття, дисциплінує студентів. Термін «тест» визначається як система завдань специфічної форми, визначеного змісту, зростаючої важкості, яка дозволяє об'єктивно оцінити структуру та якісно виміряти рівень підготовленості учнів.

Основні вимоги до завдань тестів у вищій школі:

- 1) повинні належати до однієї теми чи дисципліни;
- 2) бути взаємопов'язаними між собою (послідовність у термінології);
- 3) бути взаємодоповнюючими та упорядкованими за труднощами або за логікою;

4) форма тесту повинна бути уніфікованою, звичною, зручною;

5) терміни та поняття у тестах повинні бути загальновідомі і відповідати вимогам навчальної програми;

6) послідовність тестових завдань повинна визначатися за принципом «від простого до складного»;

7) завдання повинні бути стислими.

За кількістю завдань існують стислі (до 20 завдань), середні (від 20 до 500 завдань), довгі (більше 500 завдань) тести.

За рівнем засвоєння знань, умінь, навичок тести класифікують на 3 рівні.

Тести першого рівня розподіляють на тести пізнання, тести розрізнення, тести співвіднесення, тести-завдання з вибірковими відповідями.

У тесті пізнання студент дає одну з альтернативних відповідей («так – ні», «є – не є» тощо). У завданні обов'язково фігурує об'єкт, про властивості або характеристики якого студент повинен мати уявлення.

Тести розрізнення разом із завданням містять відповіді, з яких учень повинен обрати одну чи кілька.

Тести співвіднесення пропонують знайти подібність чи розбіжність у вивчених об'єктах і при цьому порівнювані властивості або параметри обов'язково наявні у завданні. Оформлені таким чином тести мають назву вибіркової.

Тести-завдання з вибірковими відповідями. У завданні формулюється умова завдання та всі необхідні вихідні дані, а у відповідях представлено кілька варіантів результату рішення у числовому або буквенному вигляді. Студент повинен розв'язати завдання і показати, яку відповідь із запропонованих він одержав.

Застосування тестів першого рівня доцільне для проміжного контролю знань студентів в межах викладання окремого курсу.

Перевірку засвоєння на другому рівні можна здійснювати за допомогою наступних тестів – відтворення інформації, розв'язання типових задач.

За оформленням тести відтворення інформації поділяють на тести-підстановки та конструктивні тести.

Тести-підстановки можуть містити у завданнях різноманітну інформацію (словесний текст, креслення або схему, графік тощо), в яких пропущено певні складові (наприклад, суттєву частину слова або фрази, умовні позначення, лінії чи елементи зображення тощо). Для розв'язання завдання студент повинен відтворити в пам'яті і заповнити «пропуски».

Завдання конструктивних тестів вимагають від студента самостійного конструювання відповіді (наприклад, відтворити формулювання, дати характеристику, виконати креслення тощо).

Таким чином, тести другого рівня доцільно використовувати на проміжному контролі знань студентів з основних розділів курсів, без знання яких загальне засвоєння дисципліни ускладнене чи взагалі неможливе. Так наприклад при вивченні дисципліни «Документування» такий контроль необхідний після вивчення теми «Оформлення документів за державними стандартами», оскільки вона є базовою для всіх подальших тем. Такими ж базовими темами при вивченні дисципліни «Українська мова професійного спілкування» є теми «Документ як вид ділового тексту» та «Усне ділове мовлення».

Тести третього рівня (підсумкові) при відповіді на запитання потребують використання засвоєних вмінь та навичок в нових умовах, у невивченій ситуації, у практичній діяльності. Такі тести можна застосовувати як завдання на практичних заняттях або під час підсумкового контролю за весь вивчений курс. Створення таких завдань вимагає особливої майстерності педагогів.

Педагогічний тест – це система фасетних знань певного змісту, зростаючої складності, специфічної форми, яка дозволяє якісно оцінити структуру та ефективно виміряти рівень знань, умінь, навичок і уявлень. Такий тест є своєрідним вимірювальним інструментом певної роздільної здатності та точності. При цьому слід пам'ятати, що властивість фасетності (параметризація словарного значення за кількома засадами) у гуманітарному знанні реалізувати складніше через слабку формалізацію та неартикулярність. Тестові завдання можуть мати різні форми, але основними в світі є чотири: закрита, відкрита, на відповідність, на встановлення послідовності. Найважливіші характеристики при розробці педагогічних тестів

– це складність завдання (співвідношення учнів, які успішно виконали завдання, до загальної кількості протестованих), розрізнявальна здатність завдання (диференціація учнів, які засвоїли та не засвоїли навчальний матеріал), надійність (точність педагогічних оцінок, постійність, стабільність, стійкість результатів тестування), валідність (комплексна характеристика тесту як обґрунтованість, значущість його результатів, адекватність тесту цілям оцінювання).

Основні переваги перевірки знань студентів за тестами:

1. **Швидкість обробки одержаних результатів.** Врешті-решт, за умови відпрацьованої технології можна довести цей процес до повністю автоматизованої перевірки із забезпеченням максимальної об'єктивності. Але водночас відчуються втрати щодо культури мовлення та глибини засвоєння знань студента. Традиційні методи в цьому випадку приносять більше користі.

2. **Об'єктивність одержаної оцінки, її незалежність від того, хто здійснює тестування.** Але дана оцінка не може бути усвідомлена як оцінка саме сукупності знань студента через те, що існує категорія студентів, які традиційно не спроможні ефективно демонструвати свої знання через тестову методику (наприклад, «тугодуми» чи «тестофоби»).

Недоліки використання тестової перевірки знань студентів:

1. **Підміна навчальних цілей.** Повний перехід виключно на тестову перевірку знань студентів швидко зробить не засвоєння, а саме контроль основною метою діяльності студента.

2. **Звуження змісту навчального предмету.** У вищому навчальному закладі існують предмети, зміст яких важко охопити системою тестів. Навіть в межах одного предмету не всі теми рівномірно перевіряються за допомогою тестів (наприклад, змістовий модуль «Усне ділове мовлення» з навчальної дисципліни «Українська мова професійного спілкування»). Майже відсутні тестові завдання на перевірку вміння логічно мислити й міркувати.

3. **Зниження рівня кваліфікації викладача.** Використання готових тестів суттєво полегшує роботу викладача, звільняє його від рутинної роботи, створює умови для творчості. Але при цьому виникає проблема підтримання рівня професійної (предметної) кваліфікації. Перевірка тестових завдань та контрольних робіт

здійснюється в автоматичному режимі і не надає професійного навантаження. Самий навчальний простір, який покривається тестовими завданнями, складає лише частину навчального предмету. І якщо викладач не буде використовувати спеціальних і додаткових засобів для свого професійного розвитку, він майже неминуче почне деградувати.

Висновки. Застосування тестового контролю знань у перехідний період до навчання за кредитно-модульною системою навчання у вищих навчальних закладах можна беззаперечно використовувати в якості проміжного контролю. Контроль з усього курсу і підсумковий контроль доцільно проводити в письмовій формі.

Підсумковий контроль із дисциплін соціально-гуманітарного циклу можна проводити у тестовій формі вибірково (окремі дисципліни, окремі змістові модулі, окремі теми в межах змістових модулів) після серйозного аналізу і колективного обговорення в межах профільної кафедри.

Активне використання тестового контролю потребує також прийняття професійних стандартів освіти, за якими буде визначатися ефективність впровадження тестування. А це, в свою чергу, призведе до суттєвої перебудови навчально-виховного процесу у середній школі, змін у системі підготовки педагогічних кадрів для середньої і вищої школи, до активного впровадження комп'ютерних та інформаційних технологій у навчальний процес середньої і вищої школи. Впровадження тестових технологій контролю на всіх рівнях неможливе без підвищення психометричної культури усіх суб'єктів процесу модернізації освітньої системи і потребує чіткого аудиту усього комплексу заходів, пов'язаних із впровадженням тестових технологій, з боку міжнародних освітянських організацій.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Безверха В.Є. Тестовий контроль знань учнів старших класів з гуманітарних предметів: Дисертація ... кандидата педагогічних наук. – К., 1996.
2. Адаптивні тести: статистичні методи обробки результатів тестового контролю знань / Федорук П.І. // Математичні машини і системи. – 2007. – № 3, 4. – С. 122 – 138.

3. Олександр Виноградов. Тести як соціальна інновація в Україні. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.fulbrifht.org.ua

4. Блинова О.Є. Психодіагностика: психометричні основи конструювання тестів: Навч. пос. для студ. – Херсон: ПП Вишемирський В.С., 2007. – 176 с.

5. Удосконалення змісту й технологій оцінювання якості підготовки майбутніх фахівців відповідно до вимог Європейської асоціації: Матеріали регіонального науково-практичного семінару / За ред. Г.В.Терещука. – Тернопіль: вид-во ТНПУ ім .В.Гнатюка, 2007. – 160 с.

УДК 004:378.147

ББК 74.580

Тетяна Золотарьова,

*кандидат економічних наук, доцент кафедри
інформаційних технологій*

Ірина Дрозд,

старший викладач кафедри інформаційних технологій

Ніна Загорець,

*кафедри інформаційних технологій
Донецький державний університет управління*

ТЕХНОЛОГІЇ ДИСТАНЦІЙНОГО НАВЧАННЯ У РАМКАХ БОЛОНСЬКОГО ПРОЦЕСУ

Ключові слова: дистанційне навчання, Болонський процес, вища освіта, Європейський освітній простір, комп'ютеризація навчання.

Роль дистанційного навчання (ДН) істотно зростає при формуванні єдиного Європейського освітнього простору у рамках Болонського процесу у зв'язку з обраною тенденцією зі створення глобальних відкритих освітніх і наукових систем, які в першу чергу призначені для розвитку системи накопичення й поширення наукових знань у студентському середовищі. Тому

своєчасним було прийняття державної програми "Інформаційні й комунікаційні технології в освіті й науці" на 2006-2010 роки. Важливою складовою частиною програми є забезпечення дистанційного навчального процесу у вищих навчальних закладах, що базується на загальній комп'ютеризації бібліотек, створенні сучасних баз даних, знань і розвитку інформаційно-комунікаційних мереж у навчальних закладах. Стримуючими факторами широкого розвитку ДН є відсутність законодавчої бази, слабка забезпеченість комп'ютерною технікою й каналами зв'язку, а також проблеми організаційно-методичного характеру. Якщо ВНЗ досить добре обладнаний комп'ютерною технікою й сформувалася організаційна структура мережі, то наступним етапом має бути створення оптимальної організаційної структури ДН.

Сьогодні на українському ринку досить добре представлені різні типи систем дистанційного навчання, але про широке застосування дистанційних технологій в освіті поки що говорити зарано. Частково, дана проблема пов'язана з відсутністю методик з дистанційного навчання. Так, наприклад, українські науковці В.Д. Циделько, Н.О. Яремчук і В.В. Шведова запропонували свою модель тестового контролю в системі дистанційного навчання, що дозволяє автоматизувати й удосконалити процес обробки результатів тестування. У свою чергу їх російські колеги О.С. Козлов та О.М. Куликова запропонували дослідження проблем організаційно-методичного характеру, з якими зіштовхуються вузи при створенні власної системи ДН. У даній статті ми маємо на меті розглянути комплексний підхід до використання дистанційних технологій в освітній системі ВНЗ.

Оскільки система ДН, як правило, є новою послугою вузу, то виникає необхідність розробки декількох сотень курсів, що являють собою навчально-методичні матеріали ДН. Для ефективної практичної реалізації системи ДН у вузі необхідна організаційна структура, що поєднує в собі проектний й адміністративний підхід і, відповідно, має двох керівників з кожного напрямку.

Керівник від адміністрації, наприклад, в особі проректора з навчально-методичної роботи, визначає завдання, програму

впровадження, штат, вартісні характеристики надаваних послуг, здійснює контроль діяльності працівників, стежить за ефективністю виконання програми, взаємодією з іншими підрозділами, а також здійснює оперативне керівництво.

У свою чергу координатор проектів ДН вирішує наступні завдання:

- формування програми впровадження ДН;
- розробку навчально-методичних матеріалів ДН;
- організацію й забезпечення набору матеріалів;
- залучення тимчасових співробітників в особі авторів методичних матеріалів;
- контроль за ходом реалізації й оперативне перепланування програми.

Як правило, залежно від масштабів вузу, передбачається для виконання перерахованих функцій близько 18-20 людино-годин на добу, що особливо важливо на початковому етапі.

Так, наприклад, для реалізації проекту координаторові потрібні наступні ресурси:

- технічна група, що включає адміністратора, операторів і дизайнерів системи;
- методична група, що включає методиста-постановника, операторів комп'ютерного набору і верстки, дизайнера сайту (порталу), консультантів-менеджерів; ресурс порталу ДН і його постійний хостінг.

Таким чином, реалізація системи ДН у вузі досить витратна й вимагає створення власного відділу ДН зі штатом працівників не менше 10 осіб. Створення повноцінного відділу у свою чергу вимагає великої кількості фахівців технічного профілю з високою заробітною платою, чого ВНЗ часто дозволити собі не може. У зв'язку із цим фактично навчально-методичні матеріали для ДН готує в електронному варіанті викладач – носій знань, а потім працівники відділу ДН надають форму, що відповідає стандартам даного навчального закладу, тобто роль оператора набору, програміста й WEB-дизайнера може виконати сам носій знань. У цьому випадку працівники відділу проектування системи ДН вузу будуть виступати в ролі технічних консультантів.

Можлива й інша конфігурація – виконання носієм знань тільки творчих функцій укладача навчальних і методичних текстів (курсів лекцій, посібників, підручників тощо) з подальшим використанням для їх постановки в мережу Інтернету відомих бібліотек, які мають своїх операторів і менеджерів. У цьому випадку ДН набуває міжвузівського виміру.

Окрім перерахованих моментів реалізація системи ДН у вузі припускає наявність розробленої методики дистанційного навчання в режимі On Line з урахуванням специфіки підготовки фахівців. Онлайнове навчання в повному обсязі має включати п'ять блоків:

- інформаційний блок, представлений, наприклад, у вигляді навчальних посібників, що мають модульну структуру;
- контрольний блок, представлений, наприклад, у вигляді тестів і системи оцінювання їхніх результатів;
- комунікативний блок, що дозволяє у вигляді оперативного зворотного зв'язку вести діалог зі студентами, підключеними до мережі Інтернет;
- інструктивний блок, що дозволяє виконувати індивідуальні й контрольні роботи відповідно до запропонованої інструкції;
- керуючий блок, що об'єднує всі перераховані вище блоки.

Сучасні інформаційні технології та існуючі напрацюнки методичних матеріалів дозволяють уже зараз в онлайнному режимі реалізовувати інформаційні й контрольні блоки.

При створенні інформаційного блоку необхідно враховувати наступні вимоги:

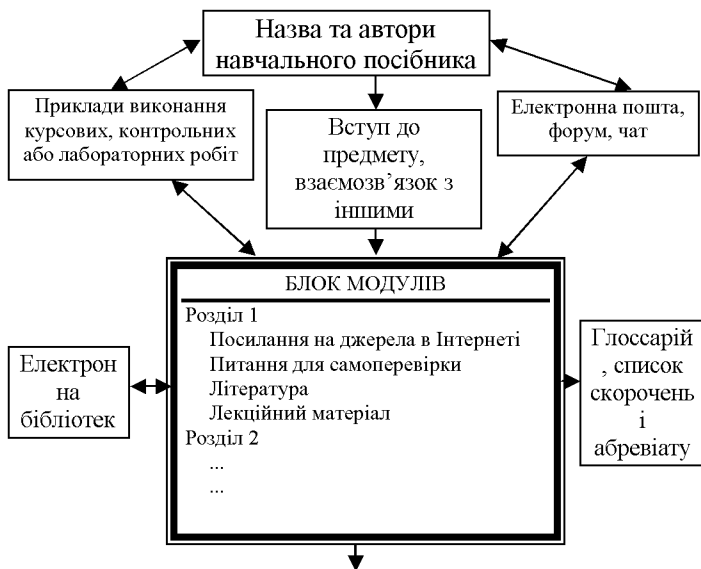
- чітко сформульовані цілі, задачі і програма навчання;
- вироблена стратегія подання матеріалу;
- можливість вибору студентом власної стратегії навчання за допомогою використання гіпертекстових технологій і мультимедійних засобів;
- організація дискусій за допомогою WEB-конференцій й СНАТ-системи;

- виклад матеріалу невеликими порціями, з не до кінця розкритою темою й моментами повторення в новому інформаційному блоці.

Таким чином, електронний навчальний посібник може мати вигляд WEB-сайту, прив'язаного до реальних даних, динамічних і постійно зростаючих у кількісному і якісному відношенні. Надалі, досліджуючи статистику найбільш популярних маршрутів пересування по WEB-сторінках курсу, його можна легко змінювати, робити більш доступним і популярним, відстежувати успішних студентів.

Зауважимо, що правильний підхід до створення дистанційних підручників – це запорука успіху в створенні власної системи дистанційного навчання вузу. Іншою, на нашу думку менш продуктивною версією ДН, є переведення стандартних навчальних посібників в електронні копії з розміщенням їх на WEB-сайтах (порталах).

Поширення одержала наступна структура підручників для ДН (рис. 1.):



Напрацьовки по даному навчальному посібнику
База рефератів, кур- Найбільш поширені за- Пакет анкет
сових робіт, презентацій питання і відповіді на них

Досвід дистанційного навчання показав, що викладач має здійснювати контроль знань студентів після вивчення кожного модуля, тобто самостійна робота студента має бути досить регламентована, наприклад, методом введення системи штрафів за невчасно виконані завдання по модулю. Крім того, має бути розроблена система здачі модулів. Для реалізації такого підходу розробляється блок контролю, що повинен містити наступну інформацію:

- графік проходження модульних тем з даної дисципліни, форми й дати звітності;
- тести;
- індивідуальні завдання;
- завдання для виконання контрольних або лабораторних робіт;
- графік консультацій;
- стандартні рекомендації з підготовки й оформлення робіт;
- перелік штрафних санкцій з порушень графіка звітності, дисципліни поведінки тощо;
- портфель студента, що містить усе ним виконане по кожному модулю.

Як правило, блок контролю містить всі тестові питання по кожному модулю. Тестування студента переважніше проводити за типом тесту з випадковим порядком видачі запитань. Аналогічний підхід можна використати при видачі завдання для виконання контрольної або лабораторної роботи. Тести й лабораторні роботи повинні виконуватися тільки в комп'ютерному класі в присутності лаборанта або викладача. З розвитком мультимедійних технологій така вимога може бути замінена.

Реалізація комунікативного блоку на першому етапі може бути вирішена за допомогою WEB-сайтів кафедр, на якому представлені портфелі викладачів із вказівкою часу роботи в режимі On Line.

Таким чином, система ДН базується на максимальному використанні комп'ютерів у навчальному процесі. Даний підхід досить привабливий й, безсумнівно, має вигоду в дидактичній подачі матеріалу, надійності контролю знань, освоєння сучасних інформаційних технологій й ознайомлення студентів з

науковими досягненнями. Але, реалізуючи програму дистанційного навчання у вузі, варто пам'ятати, що в цьому випадку сприйняття студентом інформації істотно відрізняється від традиційного, тобто зникнення традиційних методів навчання може привести до втрати переваг безпосереднього контакту з викладачем з реальними предметами, об'єктами й суб'єктами суспільства.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ніколаєнко С. Інформаційна революція в освіті! // Вища школа. – 2005. – №5.
2. Козлов А.С., Куликова Е.Н. Проектные подходы в дистанционном обучении. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mosgu.ru>, <http://www.mgsu.ru>
3. Циделко В.Д., Яремчук Н.А., Шведова В.В. Основные направления мониторинга дистанционного обучения / Тезисы 7 международной научно-методической конференции „Вища технічна освіта: проблеми та перспективи розвитку в контексті Болонського процесу”.
4. IMS Content Packaging Specification./IMS 2003. – Version 1.1.3. Final Specification. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.imsproject.org>

ББК 30 р 30

Микола Мухонад,

*кандидат технічних наук, доцент Донецького
національного технічного університету*

ЗАХОДИ АКТИВІЗАЦІЇ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ВИКЛАДАЧІВ І СТУДЕНТІВ НА КАФЕДРІ ГІРНИЧО- ЗАВОДСЬКОГО ТРАНСПОРТУ І ЛОГІСТИКИ ДОНЕЦЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ТЕХНІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Ключові слова: вища освіта, комп'ютерні технології, навчальний процес, мегауніверситет.

Досвід роботи показує, що сьогодні необхідно значно підвищити якість навчального процесу, як на кафедрі, так і в

університеті вцілому. Як наголосив нещодавно ректор Донецького національного технічного університету на одній із Міжнародних конференцій, в недалекому майбутньому на базі Дон НТУ стане функціонувати перший у Донбасі технічний Мегауніверситет, навчальний процес у якому буде вестись за новими формами і технологіями.

З урахуванням цих вимог на кафедрі гірничо-заводського транспорту і логістики ГЗТ і Л протягом 5 років намагаються вести навчання по новому. Вивчення курсу «Рудниковий транспорт» ведеться за традиційно-дистанційною технологією, яка дозволяє широко використовувати комп'ютерну техніку й Internet, застосовувати модульно-рейтингову систему контролю і оцінку знань курсу.

Організація навчального процесу з курсу «Рудниковий транспорт» ведеться у відповідності до програми (табл. 1).

Для цього на кафедрі створена спеціально обладнана аудиторія (рис.1).

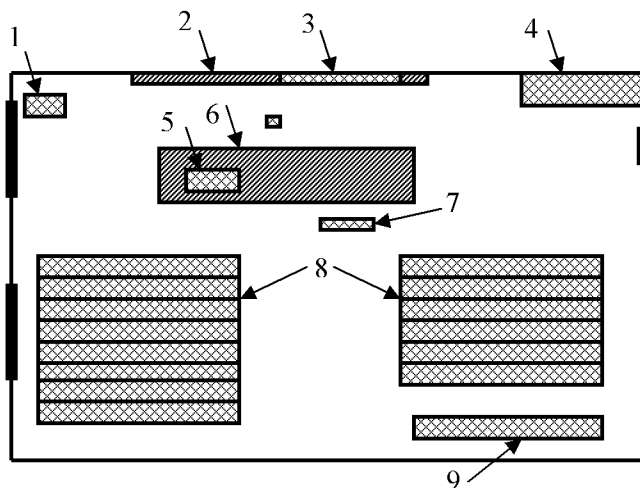
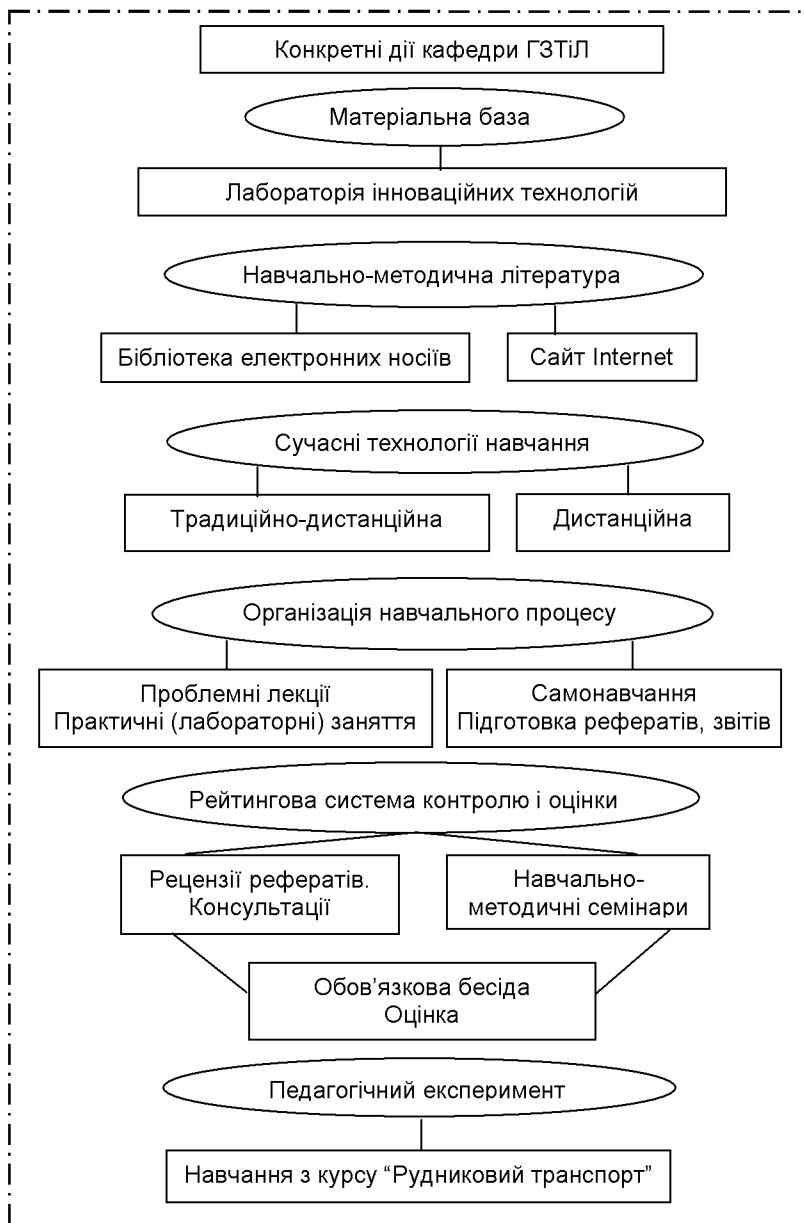


Рис.1. Розміщення інформаційних і комп'ютерних засобів у лабораторії

1. Кафедра. 2. Дошка. 3. Екран. 4. Бібліотека паперових носіїв. 5. Комп'ютер. 6. Стіл. 7. Мультимедійний проектор.
8. Парти. 9. Бібліотека електронних носіїв.

Таблиця 1. – На шляху до технічного Мегауніверситету



Для функціонування лабораторії при вивченні курсу «Рудниковий транспорт» підготовлені на електронних носіях методичне забезпечення і навчально-методична література (рис.1) та сайт Internet (рис.2).

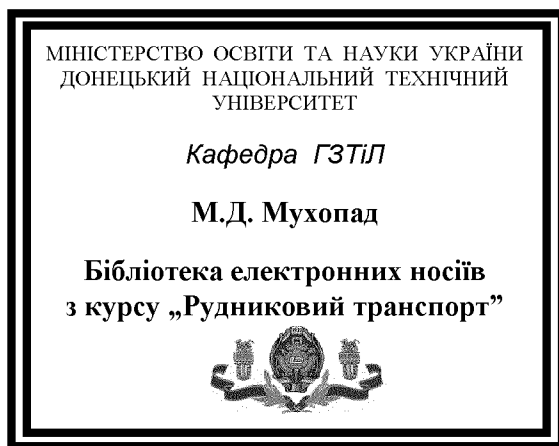


Рис.1. Комплекти навчально-методичної літератури



Рис.2. Сайт Internet

На електронних носіях розроблені також технологія і організація дистанційного і традиційно-дистанційного навчання (рис.3).



Рис.3. Дистанційне та традиційно-дистанційне навчання

По вказаних розробках на кафедрі ГЗТ і Л з курсу «Рудниковий транспорт» протягом 5 років проводиться педагогічний експеримент (рис.4).

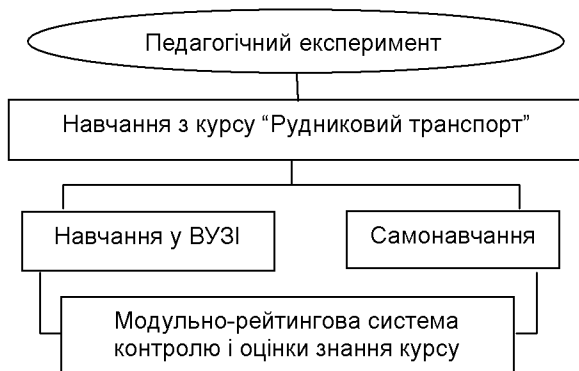


Рис.4. Структурна схема організації педагогічного експерименту

Прийняті на кафедрі заходи дозволяють вести навчальний процес з курсу «Рудниковий транспорт» на європейському рівні, планувати і контролювати роботу студентів не тільки у вузі, а і поза ним.

Заслужовують уваги навчально-методично семінари, які проводяться два рази за семестр в період модульного контролю. На семінарах кожний студент групи має можливість з теми курсу виступити з доповіддю та відкрито захистити свої розробки.

Отже, широке використання в навчальному процесі комп'ютерної техніки і Internet, навчання за традиційно-дистанційною технологією активізують творчу діяльність викладачів та студентів, і на цій базі безумовно, значно підвищується якість навчального процесу.

ББК 74.2 р 30

***Володимир Федчик,**
старший викладач*

Донецького державного університету управління

ФОРМУВАННЯ В МАЙБУТНЬОГО ВИХОВАТЕЛЯ ПІДРОСТАЮЧИХ ПОКОЛІНЬ ДОСВІДУ ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ І ПОВЕДІНКИ

***Ключові слова:** фаховий портрет викладача, компетентність, моральні імперативи, реформа шкільної освіти, стиль викладання, стиль керівництва, педагогічне мислення, психолого-педагогічна освіта.*

Педагогічний вищий навчальний заклад і загальноосвітня школа служать одній справі: вони забезпечують виконання в країні завдань загальної середньої освіти дітей і молоді. Різниця виявляється лише в розподілі праці: школа безпосередньо здійснює процес навчання і виховання підростаючого покоління, а педагогічний ВНЗ готує для неї кадри, озброює їх необхідними знаннями, уміннями і навичками, щоб цей процес

відбувся і проходив успішно. І природно, як будуть підготовлені вищим навчальним закладом фахівці до навчання і виховання дітей, так в основному і школа зможе виконувати свою соціальну функцію, що постійно ускладнюється.

Криза традиційної середньої і вищої освіти в Україні є наслідком глобальної світової кризи. За оцінками спеціалістів, вона виявляється, зокрема, в суперечностях між потребами сучасного суспільства та рівнем підготовленості випускників шкіл і вищих навчальних закладів, між новими цілями й завданнями та застарілими формами управління і функціонування вищої освіти, у розбіжностях інтересів і можливостей суб'єктів освітнього простору [6, 24–37; 7, 15; 8, 45-65].

В останні роки дедалі помітнішим стає відставання школи від тих високих вимог, що висуваються об'єктивним ходом будівництва інформаційного суспільства, завданнями соціально-економічного і культурного розвитку України. Ця обставина, як і серйозні хиби в практичному здійсненні реформи загальноосвітньої і фахової школи, свідчить про явне неблагополуччя й у підготовці вчительських кадрів, і у створенні в школах необхідних умов для творчої діяльності кожного спеціаліста, для його фахового й загальнокультурного зростання. Сьогодні українська школа особливо потребує учителя, який відрізняється спроможністю до постійного творчого пошуку, високим професіоналізмом, умінням приймати сміливі і самостійні рішення [1; 2; 3; 4; 5; 7].

Здійснення зрослих вимог до роботи педагогічного вищого навчального закладу передбачає, насамперед, створення в ньому сприятливих умов для найповнішого засвоєння кожним студентом знань і умінь педагогічної культури, для виховання в майбутніх учителів спроможності швидко орієнтуватися в будь-якій обстановці на уроці і в позакласній роботі, у стислі строки опановувати високу майстерність навчання і виховання.

Професіограма вчителя української школи – дуже широке поняття, яке включає безліч аспектів. Однією із найважливіших структурних якостей особистості українського вчителя, поряд із моральною зрілістю, широкою науковою ерудицією і постійною зацікавленістю у створенні необхідних умов для успішного

навчання і виховання кожного школяра, повинна бути *всебічна педагогічна озброєність*, яка передбачає:

- досконале знання вчителем загальних (основних) положень педагогічної і психологічної наук;

- ясне уявлення сутності і закономірностей навчального і виховного процесу, взаємозв'язків навчання, виховання і розвитку особистості на кожному віковому етапі;

- вільне володіння методами вивчення особистості школяра, уміння проектувати розвиток кожного учня як індивідуальності;

- ґрунтовну методичну озброєність як для ведення навчальної і виховної роботи, так і для виконання суспільно-політичної і суспільно-педагогічної функції, добре володіння педагогічною технікою, мистецтвом організації співробітництва з учнями в будь-якій реальній ситуації;

- глибоку переконаність у необхідності і великій значущості психолого-педагогічних знань, фахових умінь і навичок, прагнення й уміння кваліфіковано користуватися ними в повсякденній практиці, у будь-якій педагогічній обстановці як необхідним «інструментом» своєї навчальної і виховної роботи;

- особисту вихованість, тактовність, високу вимогливість до себе.

У процесі навчання вчитель будь-якого фаху повинний не тільки повідомляти певний обсяг знань і перевіряти як ці знання засвоєні учнями. Навчальний процес в українській школі передбачає виконання вчителем і низки інших відповідальних завдань. Це формування на основі глибоких наукових знань і досвіду моральної поведінки наукового світогляду учнів; розвиток у них пізнавальних сил і здібностей – пам'яті, мислення, уяви; формування і розвиток пізнавальних інтересів, мотивів відповідального ставлення до навчальних занять; виховання звички до розумної, творчої праці; формування широких духовних потреб, і насамперед прагнення й уміння постійно займатися самоосвітою, самовихованням.

Отже, вищі навчальні заклади, які готують учительські кадри, покликані давати майбутнім спеціалістам шкільної навчально-виховної роботи ґрунтовну психолого-педагогічну освіту, необхідну всебічну педагогічну підготовку.

Але навчальна робота – лише одна (хоча й основна) частина багатогранної діяльності українського вчителя. Крім ведення уроків, у нього ще багато інших обов'язків, пов'язаних як із формуванням особистості школярів у системі позакласних занять, суспільно корисної праці дітей, так і зі створенням умов для більш сприятливої діяльності школи, наприклад робота з батьками, громадськістю та ін. Все це вимагає від учителя – причому з перших днів його перебування в загальноосвітній школі – ґрунтовної і всебічної фахової підготовки, яка за змістом і спрямованістю повинна бути підготовкою педагогічною.

Правильно поставлена педагогічна освіта і повинна сформувати в майбутніх учителів необхідні знання, навички й уміння, що входять до поняття педагогічної озброєності як найважливіша складова професіограми українського вчителя.

Лише той випускник педагогічного вишу зможе успішно проводити навчання в тісному зв'язку з вихованням і розвитком особистості кожного учня, хто сам як спеціаліст і освічений, і педагогічно вихований у найширшому розумінні цього слова. Тому аудиторні і позааудиторні заняття на кожному факультеті в цілому повинні, поряд з озброєнням студентів необхідними знаннями, уміннями і навичками, всіляко сприяти розвитку в майбутніх учителів розумових, пізнавальних здібностей, без чого неможливі справді педагогічна творчість, уміння учителя швидко аналізувати педагогічну обстановку в живому шкільному процесі і самостійно приймати оптимальне рішення.

Друге, не менш важливе завдання ми вбачаємо в тому, щоб навчально-виховний процес у вищій школі допомагав майбутнім учителям зростати і розвиватися морально. Адже всебічна педагогічна озброєність включає і цілий ряд якостей, тісно пов'язаних із моральним обличчям українця: доброту, порядність, чесність, милосердя, вірність слову, справжній гуманізм.

Давно відомо, що будь-яка освіта, у тому числі і вища педагогічна, лише тоді дієва, коли поєднується з двома якостями людини – із добре розвинутим розумом і справжньою моральною вихованістю. Брак першої якості набагато знижує роль освіти або освіченості людини, робить її спроможною в основному лише до механічного виконання волі інших, у кращому випадку бути акуратною у реалізації вимог тих або

інших правил, інструкцій, узагалі всяких розпоряджень. Творчість, ініціатива, пошук, самостійність мислення тут, як правило, себе не виявляють, а якщо і виявляють, то носять примітивний, наслідувальний характер.

Несформованість же другої якості, тобто відсутність належної моральної вихованості, ще небезпечніша: як помічено народом, знання без совісті може розтрощити душу. Освічена людина, у якої не виховані належні моральні підвалини, громадянське сумління, найчастіше готова використовувати здобуті знання в суугобо прагматичних, особистих цілях, на шкоду іншим людям, товариству.

Сучасному українському суспільству вкрай потрібні люди не тільки високоосвічені, але й високморальні, люди, готові до творчої праці на будь-якій ділянці господарського, економічного, політичного та культурного будівництва незалежної держави. Тому особливо актуальним є завдання формування нової генерації вчителів, які б постійно показували приклад високої моральної вихованості і були спроможними прищепити кожному учневі готовність до активної творчої праці.

Цілком зрозуміло, яке важливе значення для педагогічної, фахової підготовки вчителя має відповідна організація занять з педагогічних і психологічних дисциплін. І нам належить ще багато чого зробити, аби викладання цих дисциплін, включаючи викладання методики шкільних курсів, найбільшою мірою відповідало сучасним вимогам, вимогам реформи шкільної освіти. Важливо також, щоб у процесі модернізації змісту програм з педагогіки і психології, яка здійснюється у зв'язку з реформою вищої і середньої фахової освіти, повніше враховувалася необхідність більш чіткої орієнтації цього змісту на теперішні й майбутні потреби загальноосвітньої школи. А суть цих потреб у тому, щоб молодий учитель, тобто випускник педагогічного вищого навчального закладу, умів не тільки добре проводити уроки, але й цілеспрямовано організовувати життєдіяльність школярів у всіх її формах і розумних виявах.

Проте педагогічна підготовка майбутнього вчителя визначається не тільки організацією власне психолого-педагогічних лекцій, семінарів і практичних занять, озброєнням студентів знаннями в галузі педагогіки і психології в процесі

викладання. Тут багато шляхів, і кожний із них відіграє важливу роль у формуванні вчителя, шкільного педагога.

Учити студентів педагогічної майстерності, наприклад, у навчальній роботі ми повинні не тільки повідомленням тих або тих теоретичних положень, але й *стилем свого викладання у вищому навчальному закладі*, причому з усіх навчальних дисциплін. Якщо студент не бачить справжньої педагогічної майстерності в нашій роботі або така майстерність буде характерна лише для занять з педагогіки і психології, належного ефекту ми не досягнемо.

Ідея формування в майбутніх учителів *педагогічного мислення*, ідея підготування педагогічно грамотних спеціалістів шкільної справи повинна бути однією з головних у викладанні кожної навчальної дисципліни, передбаченої планом педагогічного вищого навчального закладу: чи ведемо ми курс філософії літератури або, скажімо, географії – майбутній учитель повинний бачити перед собою не тільки спеціаліста в галузі тієї або іншої науки, але й не меншою мірою педагога-майстра.

Для цілеспрямованого формування здібностей до вчительської праці, для педагогічної підготовки майбутніх учителів важливо в педагогічному вищому навчальному закладі буквально все: культура організації і проведення лекцій, семінарів і практичних занять з усіх навчальних дисциплін, позааудиторних заходів, особисті якості професорів і викладачів, і насамперед їхнє ставлення до власних занять, готовність зрозуміти студента, своєчасно стати йому на поміч.

Крім високого науково-теоретичного рівня всього навчального процесу, дуже велике значення має сила прикладу викладача педвишу *як людини і педагога*. Той, хто взяв на себе сміливість піднятися на трибуну вищого навчального закладу, що готує вчителів і вихователів, мусить бути завжди на рівні вимог, які визначаються його становищем викладача саме вищої педагогічної школи. Кожне заняття – лекція, семінар, консультація та ін. – повинне надовго залишатися в пам'яті майбутнього вчителя як приклад справжнього служіння справі просвітництва, високої педагогічної майстерності, як зразок справжньої фахової педагогічної зрілості, уміння здійснювати принцип педагогіки співробітництва.

На лекціях та інших заняттях в усіх своїх викладачів, тобто на заняттях з будь-якої дисципліни в педагогічному виші, майбутній учитель повинний бачити живе, творче застосування положень педагогічної науки – дидактики, теорії виховання, – як і положень психології при організації навчального процесу. Він, майбутній учитель, у кожного зі своїх викладачів передусім повинний бачити практичне застосування нових дидактичних теорій і концепцій, знахідок в галузі методики. Лекція або семінар з будь-якої дисципліни в педагогічному виші повинні учити студента не тільки нового з галузі досліджуваної науки, але й тому, як найефективніше організувати пізнавальну діяльність кожного присутнього на цьому занятті, як краще застосовувати положення педагогіки, психології і методики про прийоми оптимізації навчального процесу, про формування в учнів мотивів правильного ставлення до навчання, як установлювати постійний зворотний зв'язок у процесі занять. Будь-яке заняття з майбутніми вчителями повинне учити їх високої культури спілкування, справді людської уваги до учнів.

І тільки тоді, коли студент – завтрашній учитель – буде одержувати на кожному занятті і з кожної навчальної дисципліни переконливі приклади широкого застосування викладачами педагогічних принципів та інших положень теорії навчання і виховання, тільки тоді зникне ґрунт для формалізму в педагогічних знаннях вихованців, тільки тоді їхні знання в галузі педагогіки і психології стануть справжнім інструментом учительської діяльності, тільки тоді зникне всяка можливість для вияву авторитарності в педагогічній діяльності.

У цьому ми вбачаємо *суть педагогізації навчального процесу* в педагогічному виші. І якщо в деяких інших вищих навчальних закладах, скажімо технічному, сільськогосподарському тощо, навчальне заняття може часом обмежитися лише виконанням однієї освітньої функції, а саме повідомленням певної суми знань або їх закріпленням, то у виші педагогічному навчальне заняття з будь-якої наукової дисципліни має принаймні два обов'язкових призначення: і передати наукову інформацію (або домогтися її засвоєння), і бути переконливим прикладом майстерного виконання вимог наукової теорії і методики організації навчального процесу (наприклад, показати

майбутнім учителям, як треба керувати пізнавальною діяльністю учнів, як виховувати в них інтерес до конкретної навчальної дисципліни, як розв'язувати на практиці інші дидактичні і виховні завдання). Не підлягає сумніву, що в умовах педвишу сама педагогічна наука є не тільки одним із предметів навчального плану, але й основою організації всієї навчально-виховної роботи зі студентами, обов'язковою основою діяльності колективу кожної кафедри, причетної до підготовки вчителів.

Вищий навчальний заклад, що готує вчительські кадри, кожний його професор і викладач покликані озброювати своїх студентів мистецтвом співробітництва з учнями, *педагогічного співробітництва*, і ця викликана самим життям вимога повинна бути піднесена до рангу *найважливішого принципу дидактики і теорії виховання*.

Справжній навчальний процес (як і процес виховний, якщо можна хоча б умовно розділити це єдине ціле) здійснюється лише тоді, коли обидві його сторони – вчитель і учень – спрямовані одна до одної, знаходяться у зв'язку співробітництва, спільного пошуку кращого варіанта рішення, раціонального шляху до істини. Тепер ми маємо чимало переконливих прикладів умілого здійснення принципу співробітництва в практиці відомих і часом маловідомих широкій громадськості педагогів-новаторів, і кращим прикладом, свого роду еталоном застосування і розробки педагогіки співробітництва є чудовий досвід професора Ш. А. Амонашвілі.

На заняттях у викладачів вищої педагогічної школи майбутній учитель повинен бачити не тільки зразки справжньої вищої майстерності в здійсненні завдань навчального процесу, але й постійний приклад турботливого ставлення педагога до кожного студента, до його успіхів і невдач у засвоєнні програмового матеріалу. Саме у вищому навчальному закладі майбутній учитель може навчитися уміння гуманно ставитися до своїх вихованців, яких він згодом зустрине, виявляти необхідний педагогічний такт у спілкуванні з класом, наполегливо домагатися, щоб в умовах середнього загального навчання кожний вихованець добре учився. Таким чином, важливою

рисою педагогічної підготовки студентів має стати набуття ними *досвіду педагогічної поведінки*.

Педагогічний досвід поведінки – це, мабуть, не що інше як сукупність педагогічних знань, умінь і навичок, які визначають характер фахових звичок і мислення молодого спеціаліста. Найчастіше цей досвід відбивається в таких виявах особистості, як інтерес людини до учительської професії і школярів, поважне ставлення до шкільного розпорядку, прагнення до удосконалювання своєї педагогічної діяльності та ін.

Формуванню в студентів досвіду педагогічної поведінки сприяє весь уклад життя вищої школи. І тут ми вбачаємо головне в тому, щоб педагогічний вищий навчальний заклад, що готує кадри вихователів підростаючих поколінь, був у всіх відношеннях зразком для загальноосвітньої школи. Саме в усіх відношеннях: і в педагогічній організації навчально-виховного процесу, і в культурі змісту оформлення приміщень, і в дотриманні вимог навчальної, трудової дисципліни. Без цього не можна сформувати особистість по-справжньому педагогічно підготовленого вчителя. Зауважимо, наприклад, що студент, який може спізнюватися на заняття і навіть пропускати їх, не швидко стане гарним організатором навчальної дисципліни в школі (та й чи стане взагалі?).

Очевидно, що педагогічний виш повинний бути прикладом для загальноосвітньої школи й у сфері моральних відносин, у здійсненні вимог високих принципів гуманістичної моралі, у всій своїй діяльності, у виробничому і громадському житті. І це передусім стосується відносин викладачів із студентами, керівництва підготовкою студентів до своєї майбутньої учительської роботи.

Якщо спробувати дати найзагальнішу класифікацію, то можна виділити два стилі керівництва діяльністю викладачів, співробітників і студентів:

а) стиль, що ґрунтується на глибокій повазі до особистості кожного, стиль, в основі якого лежать довіра, віра в найкращі сили людини, те, що А. С. Макаренко називав «оптимістичною гіпотезою». Такий стиль виключає окрик, голе адміністрування, придушення самостійності, необережність у виборі засобів

впливу, бо зазвичай зорієнтований на використання методу переконання;

б) другий стиль – стиль диктату, різкої і грубої вимогливості, найчастіше без усякої спроби розібратися в обставинах, інакше кажучи, стиль керівництва, коли підлеглий розглядається тільки як механічний виконавець, коли йому фактично відмовляється в праві на самостійність та ініціативу.

Перший стиль справді педагогічний, оскільки він сприяє формуванню особистості творчої, гуманної, ініціативної. Другий позбавлений можливості досягати таких цілей, при ньому створюється лише видимість активної діяльності підлеглих та їхньої суворой дисциплінованості.

Ми вважаємо дуже важливим у педагогічному виші *учити майбутніх учителів науки людинознавства*, тобто уміння працювати з людьми, прислухатися до їхньої думки, піклуватися про них, знаходити і розвивати в людині найкраще. І тут найважливіша роль належить стилю відносин викладачів із студентами, стилю керівництва ними, як і стилю відносин між викладачами, відносин між керівниками і підлеглими. Чесність і правдивість в усьому, принциповість, поєднання вимогливості з глибокою повагою – ці істини гуманістичного виховання повинні сприймати вихованці не тільки на спеціальних навчальних заняттях, але й під впливом всього укладу життя ВНЗ, усталених взаємин між усіма членами великих педагогічних колективів. У цьому – запорука забезпечення гарної педагогічної підготовки майбутніх учителів, оволодіння ними культурою педагогічного, високоморального, справді людського спілкування.

Особлива роль у формуванні в студента досвіду педагогічного мислення і поведінки належить *педагогічній практиці*. У процесі її проведення уточнюються і закріплюються теоретичні знання, набуваються фахові уміння і навички, не менше значення має і те, що студентові надається можливість на ділі перевірити придатність своїх особистих даних до виконання складних вчительських обов'язків.

Спостереження показують, що можливості педагогічної практики майбутніх вчителів у період їхнього перебування у виші далеко не вичерпані. Тут необхідний постійний і більш тісний зв'язок студента зі школою, із її класами, із дитячими

організаціями, учнівським колективом, із навчальною і позанавчальною роботою.

Практика студентів, їхня особиста участь в організації різноманітної роботи з учнями повинні, на нашу думку, являти собою один із найважливіших елементів постійного співробітництва вищого навчального закладу з загально-освітніми навчальними закладами, у тому числі і з професійно-технічними училищами. Такий зв'язок не може надовго перериватися і здійснюватися лише протягом точно визначеної кількості тижнів, установлених навчальним планом. Життя майбутнього вчителя поза постійним зв'язком із конкретним навчальним класом, групою уявляється таким же неефективним для фахового зростання, як теоретична підготовка без регулярної роботи з книгою.

Дуже цінним у цьому зв'язку слід вважати досвід деяких педвишів, у яких на рівні факультетів встановлений обов'язковий день відвідування кожним студентом школи, його роботи з учнями і вчителями. Такий день строго позначений у тижневому розкладі занять, причому для кожного курсу і кожного відділення. Його знають у підшефних школах і класах. Спільними зусиллями вишу і школи до нього готуються найцікавіші заходи.

Постійна педагогічна практика студентів не обмежується питаннями навчальної і виховної роботи зі школярами. Вона включає також участь студентів (разом із викладачами вишу і вчителями школи) у науково-дослідній роботі, і насамперед у вивченні ефективності різноманітних методичних засобів і прийомів у реальній обстановці класу, учнівського колективу.

Життя показало, що співробітництво вишу зі школами не є лише засобом надання допомоги вчительським колективам. Це співробітництво не менш важливе для самого педагогічного вишу, для удосконалювання його навчальної, виховної, методичної і наукової праці. Показниками успішності такого співробітництва є і своєчасність вивчення й узагальнення кафедрами кращого шкільного досвіду, і актуальність тематики науково-методичної діяльності вишу, і постійне поліпшення якості навчально-виховної роботи в педагогічному вищому навчальному закладі й у школах міста та області.

Одним із важливих аспектів цього співробітництва вишу і шкіл є організація спільних зусиль щодо охорони і неодмінного підвищення громадянського і фахового авторитету кожного вчителя, як молодого спеціаліста, так і досвідченого. У змісті нормативних курсів з педагогіки і спецсемінів зі школознавства, на всіх практичних заняттях студентів у школі і під час керівництва практикою випускників-стажистів стало усе більше приділятися уваги ролі вчителя в шкільному навчально-виховному процесі, створенню в кожному педагогічному колективі обстановки шанобливого ставлення до вчителя – до його думки, його громадянської позиції, до прийнятих ним рішень, обстановки справжньої турботи про належну висоту вчительського імені, про створення оптимальних умов для справді творчої діяльності вчителя, для задоволення його духовних і матеріальних потреб.

Ці питання мають бути широко представлені в *спільній роботі педвишу й органів освіти з вчительством області*, особливо з керівниками шкіл.

Наполегливо проводиться думка, що для найповнішого вияву таланту вчителя в його нелегкій праці щодо навчання і виховання потрібні, крім високих особистих якостей самого педагога, ще принаймні такі неодмінні умови, як забезпечення його всім необхідним для постійного зростання фахового й загальнокультурного рівня; надання йому можливості використання у своїй роботі будь-яких форм і засобів педагогічної організації навчально-виховного процесу, які сприяють усебічному розвитку особистості кожного школяра; забезпечення недоторканності часу вчителя, відведеного шкільним розпорядком для виконання покладених на нього функцій і обов'язків педагога.

Ми вважаємо вкрай потрібним проведення відповідними кафедрами глибоких і всебічних *наукових досліджень*, пов'язаних із виявленням умов, за яких весь навчально-виховний процес оптимально сприяє формуванню в майбутніх учителів педагогічного мислення і досвіду педагогічної поведінки.

Особливої ваги у вищому навчальному закладі повинна набути методика ведення занять з урахуванням досягнення неодмінної мети – готувати не просто грамотних людей, а широко

освічених учителів, спеціалістів, які мають педагогічне мислення. Не менше треба зробити і щодо перегляду змісту навчальних дисциплін під цим же кутом зору: якою мірою навчальний матеріал, приклади, що наводяться в тексті посібника для студентів, пов'язані з педагогічною діяльністю, із процесом навчання і виховання підростаючого покоління. Відзначимо одразу, що ця ділянка роботи являє собою справжню цілину, не заторкнуту педагогічною наукою. Адже програми багатьох дисциплін майже не мають психолого-педагогічної орієнтації. Ідея про таку саме орієнтацію взагалі ніяк не закладена в системі викладання загальних спеціальних дисциплін у сучасному педагогічному вищому навчальному закладі.

Програми з літератури для педагогічних вишів не наполягають на вивченні хоча б найвідоміших класичних творів світової літератури про школу, хоча кращі твори про школу чудово знайомлять із психологією дитини, вводять у коло шкільних проблем, в атмосферу дитинства. Це – прекрасна художня педагогіка. На філологічному факультеті педагогічного вищого навчального закладу спеціально не вивчається навіть дитяча література, хоча б ті твори, що зазначені в списку для позакласного читання школяра. Здобувши педагогічну освіту, молодий учитель може не знати книг, що читаються дітьми в школі. І викладачів факультету важко обвинувачувати в цьому, оскільки їх не орієнтує на вивчення настільки важливих творів навчальна програма сучасного ВНЗ.

Аналогічні недоліки в орієнтації змісту виучуваного на підготовку спеціалістів із педагогічним мисленням наявні й у програмах педагогічного вишу з інших навчальних дисциплін. Усе це актуалізує завдання проведення спеціальних наукових досліджень, у яких, на нашу думку, важливо брати участь викладачам усіх педагогічних вишів. Такі наукові дослідження повинні, природно, мати своїм результатом видання праць, що відбивають конкретні шляхи розв'язання завдань значного поліпшення педагогічної озброєності майбутніх учителів засобами всього навчально-виховного процесу у виші, і насамперед засобами викладання кожної навчальної дисципліни. Тому у посиленні шкільного, педагогічного акценту

у викладанні дисциплін ми вбачаємо один із шляхів реалізації вимог і шкільної реформи, і перебудови роботи вишу.

Формування в майбутнього вихователя підростаючих поколінь досвіду педагогічного мислення і поведінки, на наш погляд, тісно пов'язане з *педагогічною фаховою орієнтацією учнівських загальноосвітніх шкіл*. Без цієї роботи важко розв'язати питання про залучення до навчання в педагогічні вищі навчальні заклади справді талановитих дівчат і юнаків. Багаторічна практика проведення вступних іспитів поки досягає лише однієї мети – з'ясувати, як засвоєний абітурієнтом програмовий матеріал за середню школу. Визначити ж у вступників схильність до учительської роботи ці іспити достатньою мірою не можуть. Тому так потрібні орієнтація учнів на вчительську професію і їх добір безпосередньо в школі, і не тільки в старших, але й у середніх класах. Необхідна серйозна, уміла робота вчительських колективів із можливо великою кількістю підлітків, юнаків та дівчат. І керівництво цією роботою повинне стати однією з найважливіших завдань кожної кафедри й ректорату педагогічного вишу.

Таке керівництво тим більше допоможе справі, чим більше вчитель, школа переконуються в тому, що їхня профорієнтаційна робота з учнями дійсно необхідна, що її результати неодмінно враховуються при прийомі до вишу, інакше кажучи, за умови, якщо з думкою школи посправжньому рахуються. Всемірне стимулювання шкільної профорієнтаційної роботи – це те головне, що потрібне тепер для успішного добору в педагогічний виш найздібніших абітурієнтів, а значить, і для забезпечення потреби шкіл у висококваліфікованих кадрах. Треба всерйоз брати до уваги шкільні рекомендації вступникам до педагогічного вишу, так само всерйоз, як і атестати про середню освіту.

Таким чином, формування в майбутнього вихователя підростаючих поколінь досвіду педагогічного мислення і поведінки є одним із важливих напрямків підготовки сучасного вчителя в педагогічному виші, основними складовими якої є: психолого-педагогічна освіта і моральне виховання студентів, формування в них педагогічного мислення і досвіду педагогічної поведінки, спільна робота педагогічного вишу й органів освіти з

учительством області (організація наукових досліджень, проведення навчально-методичних і виховних заходів, педагогічна фахова орієнтація учнів загальноосвітніх шкіл). Причому основними принципами дидактики і теорії виховання у вищій школі повинні стати педагогічне співробітництво і всебічна педагогічна озброєність майбутніх учителів.

Очевидно, що система педагогічної освіти України потребує комплексного реформування з огляду на нові виклики часу. Лише зміна філософії підготовки майбутнього учителя, новий погляд на навчально-виховний процес здатні принести бажаний результат. У цьому контексті формування в майбутнього вихователя підростаючих поколінь досвіду педагогічного мислення і поведінки може стати основою не тільки для підготовки конкурентоспроможного учителя ХХІ ст., але й для оновлення змісту навчально-виховної роботи загальноосвітньої школи, що в остаточному підсумку відкриє нові можливості для піднесення інтелекту української нації і приведе до покращення іміджу української держави у світі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Кн.1: Особистісно орієнтований підхід: теоретико-технологічні засади: Навч.-метод. видання. – К.: Либідь, 2003. – 280 с.
2. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Кн.2: Особистісно орієнтований підхід: науково-практичні засади: Навч.-метод. посібник. – К.: Либідь, 2003. – 344 с.
3. Д'юї Джон. Демократія і освіта. – Львів: Літопис, 2003. – 294 с.
4. Лозова В.І., Троцько Г.В. Теоретичні основи виховання і навчання: Навчальний посібник / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Харків: „ОВС”, 2002. – 400 с.
5. Основи психології: Підручник / За заг. ред. О.В. Киричука, В.А.Роменця. – К.: Либідь, 1997. – 632 с.
6. Павловський Кшиштоф. Трансформації вищої освіти в ХХІ столітті: польський погляд. – К.: Навчально-методичний центр „Консорціум із удосконалення менеджмент-освіти в Україні”, 2005. – 230 с.
7. Слєпкань З.І. Наукові засади педагогічного процесу у вищій школі: Навч. посіб. – К.: Вища шк., 2005. – 239 с.

8. Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы / Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2003. – 232 с.

ББК 74.00

Володимир Федчик,

старший викладач

Донецького державного університету управління

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ВИКОРИСТАННЯ ПРИЙОМІВ ПЕДАГОГІЧНОГО ВПЛИВУ

Ключові слова: педагогічний вплив, класифікація впливів, світогляду вчителя, особистість учня.

Основною ланкою соціалізації індивіда є виховання, під яким розуміють процес свідомого, цілеспрямованого й систематичного формування особистості, здійснюваний у межах і під впливом соціальних інституцій (родини, виховних і навчальних закладів, установ культури, суспільних організацій, засобів масової інформації тощо) з метою її підготовки до повноцінного життя й самореалізації в суспільстві, до життєдіяльності в різних сферах соціальної практики (професійно-трудової, сімейно-побутової, суспільно-політичної й культурної) та до виконання певних соціальних функцій, прийняття соціальних ролей.

У змісті виховання особистості дитини пріоритетними в наш час визнаються ідеї свободи, рівності, національної та особистої гідності, шанування родинних зв'язків, формування працелюбності, взаємодопомоги і самодисципліни, заощадливості, потреби здобувати знання і вміння у всіх видах праці, ставлення до свого життя і життя інших людей як до вищої цінності [2–7; 11; 15; 17].

Для успішного розв'язання виховних завдань, що стоять перед українською школою на теперішньому етапі її розвитку, необхідне знання психологічних особливостей учня й уміння

цілеспрямовано впливати на його особистість. Однак програми з педагогіки і вікової психології педагогічних навчальних закладів не передбачають спеціального розділу про індивідуальний підхід до учня, про різноманітні прийоми педагогічного впливу на нього або приділяють вивченню цих тем явно недостатньо уваги.

Метою цієї статті є спроба комплексного розгляду теоретичної проблеми прийомів педагогічного впливу, що в остаточному підсумку дасть можливість заповнити прогалину у фаховій підготовці студентів педагогічних навчальних закладів України.

Успішне виховання учня потребує правильного розуміння законів розвитку особистості і тих умов, що сприяють вихованню загальнолюдських цінностей особистості (доброті, милосердя, толерантності тощо), стимулюванню її внутрішніх сил до саморозвитку і самовиховання. Як відомо, ще К. Маркс визначив сутність людини як «сукупність усіх суспільних відносин» [10, 160]. А.С. Макаренко співвідносно до завдань виховання блискуче розвив цю думку в ученні про інструментування.

У кожного учня формуються певні порівняно тривкі взаємини з батьками і шкільним колективом. Крім того, у повсякденному житті і діяльності він вступає в різноманітні відносини з іншими людьми і колективами. Ці відносини інтенсивно ним переживаються і впливають на його поведінку, формують і шліфують ті або інші риси його характеру. Макаренко доводить, що характер взаємовідносин, у які вступає вихованець, має вирішальне значення у вихованні. Від цих взаємин залежить його діяльність і повсякденна поведінка, виникнення тих або інших почуттів, думок і в цілому якості його життєвого досвіду.

Правильна поведінка закріплюється у формі позитивних рис характеру і звичок, неправильна – у негативних. Тому великого значення набуває організація гарних учинків, правильної поведінки вихованців. З негативними ж учинками необхідно боротися, використовуючи в кожному окремому випадку відповідні методи. А. С. Макаренко дійшов переконання, «що доторкатися до особистості треба з особливо

складним інструментуванням» [9, 170], щоб учень себе почував передусім громадянином, а не об'єктом виховання.

Аналіз висловлень А. С. Макаренка переконує нас у тому, що в поняття «інструментування» включаються характерні взаємостосунки між учнем, з одного боку, вихователем і колективом – з другого, які дають певний виховний ефект. Він створював різноманітні інструментування, до яких удавався епізодично, час від часу. Наприклад, коли вихованець Петренко спізнився на завод, Антон Семенович зробив зауваження командирові загону, у якому працював Петренко. Наступного запізнення зауваження було зроблено всьому загону. Безпосередньо до порушника дисципліни він не звертався, Петренка не карав. Проте сформована в загоні складна взаємозалежність викликала необхідність пред'явити Петренкові серйозні звинувачення, що ганьблять честь загону, і він глибоко пережив справедливі закиди товаришів.

Такий педагогічний прийом названий А. С. Макаренком «рівнобіжною педагогічною дією» і розглядається ним як складне інструментування в підході до особистості. Макаренко створив багатий арсенал нових прийомів педагогічного впливу: метод «вибуху», «вияв обурення», «іронія». Він майстерно користувався і відомими, поширеними прийомами: «переконанням», «осудом», «покаранням». Хоча педагогічна система Макаренка і зазнала впливу з боку радянської тоталітарної ідеології, ідея „інструментування” може бути переосмислена і розвинена в умовах реалій сучасної України.

Різнманітні прийоми педагогічного впливу формуються емпірично, у процесі педагогічної діяльності. Вчитель, аналізуючи свою роботу, відзначає і відбирає випадок і умови успішного впливу на вихованців. Про них він розповідає, ділиться своїм досвідом у статтях, виступах. Подібні факти становлять надзвичайний інтерес і велику цінність, оскільки вони відібрані в лабораторіях педагогічної майстерності.

Для того щоб поширити досвід кращих вихователів, необхідна його систематизація, наукове узагальнення, точне формулювання відповідних прийомів впливу. Як справедливо підкреслює К. Д. Ушинський, «практика, факт – справа одинична, і якщо у вихованні визнавати слухність однієї

практики, то навіть і така передача порад неможлива. Передається думка, виведена з досвіду, але не самий досвід» [16, 19–20]. Ушинський закликав вчителів знайомитися з різноманітними прийомами, щоб свідомо вибрати найприйнятніший для кожного окремого випадку.

Проблема прийомів педагогічного впливу посідає важливе місце в науково-педагогічній літературі. У підручниках з педагогіки розглядаються прийоми «переконання», «осуд» і «покарання». Ряд прийомів індивідуального впливу на учнів вдало узагальнили в художній формі українські письменники

Теоретична проблема прийомів педагогічного впливу виникла із потреб практики виховання. Узагальнення прийомів педагогічного впливу й утворення відповідних понять проводиться в цій статті на основі ідей А. С. Макаренка про педагогічне інструментування, необхідне в підході до вихованців.

У формуванні моральних звичок виділяються два основних етапи: перший етап – виховання свідомості, тобто правильного розуміння вихованцями того, як треба себе поводити, як діяти в тих або інших умовах; другий етап – досягнення вихованцями правильної поведінки. Таким чином, для розвитку моральних звичок, як і для розвитку рис характеру, необхідні спеціальні, багатократні вправи в правильній моральній поведінці.

Відправним положенням у використанні прийомів педагогічного впливу є констатація певної вади в поведінці учня і прагнення викоринити її, розвиваючи позитивні якості.

Кожний прийом педагогічного впливу зумовлюється взаємодією трьох чинників.

1. Особливість створюваної педагогічної ситуації. Наприклад, при «вияві доброти, уваги і турботи» учень, що скоїв проступок, уражений несподіваною увагою вчителя, оскільки розуміє, що своєю поведінкою такого ставлення не заслужив. При «удаванні байдужості» педагогічний ефект створюється внаслідок контрасту між очікуваною розгубленістю вчителя і його повним самовладанням.

2. Зміст тих почуттів, що народжуються в школяра в новій педагогічній обстановці і стають основою виникнення нових

мотивів поведінки і подолання власних вад. Наприклад, «вияв доброти, уваги і турботи» викликає в учнів радість, подяку, вдячність, прихильність до вчителя, прагнення справити йому приємність своєю гарною поведінкою. «Удавана байдужість» породжує розчарування і досаду у зв'язку з невдалою витівкою і в той же час повагу до вчителя за його витримку і спритність.

3. Об'єктивні фізіологічні і психологічні закономірності, на основі яких у школяра виникають ті або інші думки і почуття і позитивні зміни в його свідомості. Так, вдячність і подяка, характерні при «вияві доброти, уваги і турботи», виникають унаслідок певних взаємостосунків, які є одним із важливих джерел розвитку людських почуттів. Педагогічний ефект при «удаваній байдужості» пояснюється законами утворення і гальмування умовних рефлексів. Бешкетний учинок, не отримавши очікуваного підкріплення, утрачає свій зміст і ґрунт для повторення.

Таким чином, прийом педагогічного впливу – це спосіб організації певної педагогічної обстановки, у якій на основі відповідних фізіологічних і психологічних закономірностей у школярів з'являються нові думки і почуття, що спонукають їх до гарних учинків, подолання своїх вад.

Роботу педагога з учнями, здійснювану в школі, прийнято поділяти на навчальну і виховну. Навчальна робота регламентується навчальним планом і програмами, виховна – проминає за планом, складеним класним керівником і схваленим дирекцією школи. Як навчальна, так і виховна робота проводиться з усім класом і розрахована однаковою мірою на всіх учнів; деякі види позакласної і позашкільної роботи ведуться з невеличкою групою дітей (наприклад, гурткова робота). Тим часом для учнів процес засвоєння матеріалу і нових форм поведінки складний і тернистий. Учителю часто стикається з непередбаченими і небажаними явищами, повз яких він не може пройти: один учень зовсім відстав у навчанні і «геройствує» на уроках, інший зарозумілий, третій радує відмінними відповідями, але егоїстичний, четвертий замкнутий, п'ятий, захоплюючись спортом, закинув навчання і т.д. Таким чином, виникає необхідність в індивідуальному підході для боротьби з цими вадами.

Прийом педагогічного впливу не виділяється як окремий захід, а органічно поєднується з повсякденною навчально-виховною роботою. Індивідуальний підхід вимагає від учителя глибокого вивчення особливостей кожного учня: його поглядів, інтересів, темпераменту, характеру, здібностей, а також умов його життя.

Педагогічні заходи і методи виховання дуже різноманітні, зазначає К. Д. Ушинський: «Щоб свідомо вибрати засоби для досягнення мети виховання і бути впевненим, що вибрані нами засоби кращі, для цього слід передусім ознайомитися із самими цими засобами» [16, 149].

У цій статті узагальнено 25 прийомів педагогічного впливу: переконання, заохочення, вияв доброти, уваги і турботи, вияв умінь і переваги вчителя, активізація потаємних почуттів дитини, опосередкування, фланговий підхід, пробудження гуманних почуттів, моральна підтримка і зміцнення віри у власні сили, організація успіху в учінні, довіра, залучення до цікавої діяльності, вправа, рівнобіжна педагогічна дія, розпорядження, приязний докір, натяк, удавана байдужість, іронія, розвінчування, удавана недовіра, вияв обурення, осуд, покарання, вибух.

Запропонована класифікація прийомів полегшує їхнє практичне використання, але вона деякою мірою умовна, тому що, незважаючи на різноманіття прийомів, вони чітко між собою не розмежовуються.

Зазначені прийоми можна розглядати з трьох точок зору:

По-перше, враховується, чи є вплив учителя на учня *прямим або непрямим*. Серед розгляданих прийомів лише „рівнобіжна педагогічна дія” являє собою непрямий вплив.

По-друге, береться до уваги, чи спричинює вплив *повільні* або *стрімкі* (наприклад, при застосуванні прийому „вибух”) докорінні зміни у свідомості вихованця.

По-третє, враховується *зміст й емоційне забарвлення зароджуваних почуттів*, а також спосіб виникнення позитивних змін у поведінці учня.

Одні прийоми сприяють поліпшенню поведінки на основі почуттів, які надихають учня: радість, подяка, повага до вчителя, замилювання його уміннями, віра у свої сили. Такі

прийоми (переконання, заохочення, вияв доброти, уваги і турботи, вияв умінь і переваги вчителя, активізація потаємних почуттів дитини, опосередкування, фланговий підхід, пробудження гуманних почуттів, моральна підтримка і зміцнення віри у власні сили, організація успіху в учінні, довіра, залучення до цікавої діяльності, вправа) можна умовно назвати «конструктивними». Названі вони так тому, що сприяють розвитку нових рис характеру, позитивних почуттів і нових думок, які мобілізують приховану енергію учня на добрі справи.

Інші прийоми, що сприяють подоланню негативних якостей, які сформувалися в минулому досвіді виховання, можна назвати «гальмівними». До цієї групи належать такі прийоми: рівнобіжна педагогічна дія, розпорядження, приязний докір, натяк, удавана байдужість, іронія, розвінчування, удавана недовіра, вияв обурення, осуд, покарання, вибух. Ці прийоми викликають переважно неприємні почуття: сором і ніяковість, розчарування, прикрість, жаль, каяття і на їхній основі намір утриматися надалі від негожих учинків.

Таким чином, конструктивні прийоми сприяють появі і зміцненню позитивних форм поведінки, а гальмівні – придушенню негативних. У підході до учня необхідне розумне поєднання одних і інших прийомів.

При використанні прийомів педагогічного впливу яскраво розкривається особистість учителя. Причому успішність всієї виховної роботи зумовлюється безпосередньо такими педагогічними якостями вихователя, як: віра в безмежні можливості виховання; повага до вихованця і вимогливість до нього; розуміння душевного стану вихованця; розкриття мотивів зовнішніх обставин учинків учня.

Ще І.П. Павлов довів, що завдяки винятковій пластичності вищої нервової діяльності людини... «ніщо не залишається нерухомим, непіддатливим, а все завжди може бути досягнуте, змінюватися на краще, аби були здійснені відповідні умови» [13, 454]. Для вихователів не втрачає своєї значущості й дотепер положення К.Маркса: «Якщо характер людини створюється обставинами, то треба, отже, зробити обставини людяними» [10, 160]. Таким чином, можливості виховання насправді є безмежними, педагогічний же оптимізм учителя виявляється в

поведінці з усіма учнями, а щодо «важких» учнів – у створенні умов для їхнього перевиховання.

Повага до іншої людини визнається в сучасному суспільстві за моральну норму поведінки. У діяльності вчителя повага до учня набуває особливого змісту, викликає довіру, щирість, сприйнятливність до його порад, пропозицій. Грубе ж поводження з учнем, неповага до його особистості породжує образу, озлоблення і навіть прагнення зробити щось у супереч бажанням, указівкам вихователя. Учень перестає рахуватися з учителем, навіть якщо його вимоги справедливі. Ставлення до учителя нерідко переноситься і на предмет, який він веде, і навіть на ставлення учня до школи.

Порушення дисципліни, проступки учня найчастіше виступають виразно. Але для вибору прийому педагогічного впливу необхідно розібратися в душевному стані учня, яким зумовлене порушення, оскільки різні переживання нерідко виявляються в поведінці однаково. Наприклад, зниження успішності може бути викликане душевною травмою, захопленням цікавою діяльністю, впливом поганої компанії, важкою сімейною обстановкою. Щоб зрозуміти душевний стан учня, учитель повинний ознайомитися з умовами його життя і вдумливо їх проаналізувати. Спостережливність і проникливість учителя допоможуть йому уловити тонкощі настрою учня, що виявляються в його поведінці.

Вчинки учня оцінюються вихователем, колективом, оточенням як гарні, шляхетні або погані, низькі. Від характеру вчинку залежить підхід вихователя до учня. А для правильної оцінки вчинку необхідно розкрити мотиви, тобто внутрішні причини, що спонукали до нього. Найчастіше мотиви приховані від зовнішнього погляду. Велику допомогу для їхнього розуміння може зробити сам учень, розповідаючи відверто шанованому вихователю про те, що трапилося. Від мотивів поведінки слід відрізнити зовнішні обставини, що визначили небажаний учинок.

Таким чином, у педагогічному оптимізмі виявляється світогляд учителя, виражаються риси його характеру: увічливість, делікатність, доброзичливість, повага до особистості вихованця. Розуміння ж душевного стану учня,

розкриття мотивів і зовнішніх обставин його поведінки пов'язане зі спостережливістю, проникливістю вчителя.

З метою активного використання прийомів педагогічного впливу в конкретних обставинах виховного процесу учитель повинен усвідомити такі загальні психологічні вимоги або методичні принципи виховання.

Принцип включення особистості у значущу для неї діяльність (найчастіше провідну для певного віку, але не обов'язково!), оскільки лише у такий спосіб педагог може сподіватися на повноцінну активність вихованця, яка в умовах організованого виховного процесу забезпечить його саморозвиток.

Принцип зміни соціальної позиції учня передбачає закладання в соціальну технологію виховного процесу умов, які дають вихованцеві змогу обирати різні соціальні позиції (різні ролі й статусні сосунки з іншими), вільно переходити від однієї з них до іншої. Ідеальні умови для реалізації зазначеного принципу виникають при застосуванні ігрових методів виховання, де зміна ігрової ролі відповідає й зміні соціальної позиції вихованця.

Принцип цілеспрямованого творення емоційно збагачених ситуацій приписує, насамперед, стимулювання переживань дитини як психологічного механізму, найбільш комплементарного формуванню її соціальних настанов і ціннісних орієнтацій.

Принцип демонстрації наслідків учинку вихованця для референтної групи (особи), тобто людей, ставлення й оцінка з боку яких для нього важливі. Емпірично встановлено, що дієва демонстрація бід і радощів тих людей, для кого не байдужий вихованець, усвідомлення ним того зла або добра, джерелом якого для них він став, тягне за собою перетворення його смислових установок і ціннісних орієнтацій.

Принцип розвитку особистісної і соціальної рефлексії вихованця передбачає систематичне спонукання його до усвідомлення й аналізу своїх намірів і характеру поведінки, її впливу на почуття й ставлення навколишніх, прогнозування їхніх соціальних очікувань, зустрічних дій з метою дальшої саморегуляції своєї соціальної поведінки та оптимізації взаємовідносин з іншими людьми.

У процесі застосування різноманітних прийомів педагогічного впливу виявляється також моральна спрямованість учителя, різноманітні риси його характеру: гуманізм, доброта, чуйність (емоційні риси характеру); витримка, самовладання, рішучість, цілеспрямованість, ініціатива (вольові риси характеру); спритність, кмітливість, спостережливість (інтелектуальні риси характеру).

Досягнення позитивного результату при використанні педагогічного прийому залежить від ставлення, зокрема довіри, учня до вихователя. Ці почуття виникають при щирій і глибокій зацікавленості вчителя в долі учня. Діти добре відчують живу участь і готовність вихователя прийти їм на поміч, вони не терплять фальші, байдужості, адміністрування.

Риси характеру вчителя, що виявляються в процесі використання прийомів педагогічного впливу, закріплюються й удосконалюються в його педагогічному досвіді. Таким чином, творчою діяльністю не тільки досягаються гарні результати у виховній роботі, але і розвиваються особисті якості вчителя.

Успіх у вихованні не можна пояснити тільки впливом особистості вчителя. Макаренко підкреслює, що «вихователі – люди звичайні», «виховує не сам вихователь, а середовище», «вихователь тільки живий діяч, мета якого – бути регулятором зовнішніх щодо нього і до вихованця господарських і побутових явищ» [8, 699.]. Хоча ми і визнаємо важливу роль „середовища” у вихованні дитини, однак не можемо повністю погодитися з Макаренком про роль вихователя у цьому процесі і цінність індивідуального впливу на формування характеру і світогляду дитини. Отже, сила вихователя виявляється в правильній організації ставлення школяра до навчання, до різноманітних видів діяльності (гурткової, суспільної), його взаємостосунки із колективом, із більш широким суспільним середовищем.

Вимоги до виконання учнями навчальних обов’язків порівняно нескладні і по суті їм зрозумілі. Проте досить часто вони їх не виконують. Джерела порушень бувають найрізноманітніші.

У кожного учня є вже невеличкий життєвий досвід, певні переконання, почуття, інтереси, якісь формовані риси характеру, особливості темпераменту, здібності. Використання прийому

педагогічного впливу досягається збагачення свідомості учня. На основі виниклих почуттів він у новій педагогічній обстановці по-іншому оцінює свою поведінку, а здійснюваний правильний учинок прокладає новий шлях, яким вихованець незабаром зможе впевнено йти.

Вплив одного прийому може надалі підкріплюватися іншими позитивними впливами. Деякі прийоми самі включають серію впливів («організація успіху в учінні», «моральна підтримка і зміцнення віри у власні сили», «вправа»).

Позитивний ефект прийому педагогічного впливу забезпечується в тому разі, коли прийом правильно підбраний і використаний. Це можна визначити за тими почуттями учня, які у нього виникли. Байдужість учня свідчить про те, що застосований прийом не справив належного впливу, а поява в нього почуття озлоблення, недовіри до вчителя означає, що або була допущена педагогічна помилка, або прийом вираний невдало.

Від педагогічної обстановки залежить зміст нових почуттів, що з'являються в школярів: замилювання або ніяковість, сором. На виникнення почуттів, їхню силу і дієвість дуже впливає несподіванка в поведінці вчителя, яка викликає подив учня. Контраст між очікуваною і справжньою поведінкою учителя справляє сильне, часом приголомшливе враження, викликає розгубленість учня. У стані подиву він стає значно податливішим впливу.

А.С.Макаренко, розробляючи технологію педагогічного процесу, неодноразово підкреслював значення подиву і сам блискуче ним користувався. Шаблон у підході до учня викликає нудьгу, притуплює його чутливість і до позитивних результатів не приводить. Однак прагнення викликати подив учнів не повинне перетворитися на погоню за чисто зовнішнім ефектом. Подив значно посилює ефект того позитивного за змістом почуття, що народжується у відповідній обстановці, але самотійного значення не має. Вплив несподіванки пояснюється виникненням у школяра орієнтувального рефлексу, який загальмовує ряд умовних рефлексів, що належать до минулої поведінки. Розчищається, таким чином, ґрунт для утворення нових, позитивних за змістом рефлексів.

Досягти значних змін у свідомості школяра – справа складна і досягається при поєднанні різноманітних прийомів педагогічного впливу. Поєднання прийомів відбувається по-різному. Можна відзначити одночасне використання прийомів. Коли учень відстав у навчанні, перестав ним цікавитися, утратив надію виправитися, застосовують «організацію успіху в учінні» і «моральну підтримку і зміцнення віри у власні сили». В іншому випадку вчителька дозволяє учениці брати участь у танцювальному гуртку, за умови, що вона виправить оцінки з читання. Тут поєднуються прийоми «опосередкування» і «залучення до цікавої діяльності».

Можливе поєднання прийомів у певній послідовності відповідно до динаміки розвитку особистості. Одні прийоми більш доречні на початковому етапі впливу на учня, другі допомагають доводити справу до переломного моменту, треті підкріплюють здобуту педагогічну перемогу. Наприклад, якщо учень погано учить і поводиться зухвало, прагнучи бешкетництвом звернути на себе увагу, то можна «уявною байдужістю» послабити його інтерес до подібних витівок, а потім «залученням до цікавої діяльності» з урахуванням його здібностей дати йому можливість захопитися корисною справою і виявити себе, тобто використати «моральну підтримку і зміцнення віри у власні сили». А потім «організацію успіху в учінні», поки учень не почне добре навчатися.

Силу і дієвість застосовуваних прийомів важко заздалегідь точно визначити. Вони залежать від особистості учня і багатьох обставин, які цілком не можуть бути відомі й ураховані вчителем. Спостережливість дає йому можливість стежити за розвитком особистості і правильно оцінити одержувані результати.

Описані в цій статті прийоми педагогічного впливу на учнів доцільно вивчати в рамках спецсемінару або спецкурсу для студентів педагогічних вузів, розрахованого на 36–54 годин.

На першому занятті рекомендуємо викласти стислі відомості про прийоми педагогічного впливу, їх місце в системі навчально-виховної роботи з учнями. Перед студентами необхідно поставити мету не тільки засвоїти різноманітні прийоми педагогічного впливу, але й прагнути під час педагогічної прак-

тики самостійно їх застосовувати. Загальну ж характеристику прийомів і принципів їх застосування на практиці ефективніше, на наш погляд, давати після вивчення всіх прийомів.

На кожному занятті слід вивчати по два нових прийоми педагогічного впливу, за винятком «покарання» і «вибуху», яким краще відвести по окремому заняттю.

Теоретична характеристика кожного прийому на занятті ілюструється і конкретизується відповідними завданнями, що включають текст і запитання до нього. Причому тексти, які відбивають досвід передових учителів, відбираються з періодичної преси і творів художньої літератури.

Запитання до тексту завдання мають бути спрямовані на виявлення ряду елементів, знання яких необхідне для розкриття сутності прийому педагогічного впливу і його основних рис: характер провини учня; об'єктивні умови педагогічного прийому: індивідуальні особливості учня, сімейні умови, займане ним місце в колективі; особливість створеної вчителем нової педагогічної ситуації; розвитку яких почуттів учня сприяла нова педагогічна обстановка; об'єктивні прояви в поведінці учня, які свідчать про намічувані зсуви в його свідомості; проникнення в таємниці майстерності вчителя, виявлення характерних рис його особистості, що сприяють успіху педагогічного впливу.

Аналіз того або іншого завдання потребує ознайомлення студента з теоретичним матеріалом відповідного прийому.

Студенти самостійно аналізують приклади кожного прийому і наводять аналогічні приклади з власного досвіду, із педагогічної практики, згадують окремі епізоди зі свого шкільного життя.

Наприкінці спецсеминару проводиться залік. Вивчення прийомів педагогічного впливу значною мірою допомагає студентам під час педагогічної практики приділити належну увагу індивідуальному підходові до учнів, поєднуючи його з різноманітними видами позакласної роботи.

Комплексно розглянувши теоретичну проблему прийомів педагогічного впливу на учнів, ми дійшли таких висновків.

1. Узагальнення прийомів педагогічного впливу й утворення відповідних понять доцільно проводити на основі ідей А. С. Макаренка.

2. Відправним положенням у використанні прийомів педагогічного впливу є констатація певної вади в поведінці учня і прагнення викоринити її, розвиваючи позитивні якості. У зв'язку з цим виникає необхідність в індивідуальному підході для боротьби з виявленими вадами вихованців, який вимагає від учителя глибокого вивчення особливостей кожного учня: його поглядів, інтересів, темпераменту, характеру, здібностей, а також умов його життя.

3. Прийом педагогічного впливу не виділяється як окремий захід, а органічно поєднується з повсякденною навчально-виховною роботою.

4. Вибір кожного прийому педагогічного впливу визначається, по-перше, особливістю створюваної педагогічної ситуації, по-друге, змістом тих почуттів, що народжуються в школяра в новій педагогічній обстановці і стають основою виникнення нових мотивів поведінки і подолання власних вад, по-третє, об'єктивними фізіологічними і психологічними закономірностями, на основі яких у школяра виникають ті або інші думки і почуття і позитивні зміни в його свідомості.

5. Прийоми педагогічного впливу сприяють або появі і зміцненню позитивних форм поведінки учнів (конструктивні прийоми), або придушенню негативних (гальмівні прийоми). У підході до вихованця необхідне розумне поєднання одних і інших прийомів. При цьому в процесі виховної роботи особливу увагу слід звертати на характер впливу учителя на учня (прямий чи непрямий), змін у свідомості вихованця (повільні чи стрімкі), змісту й емоційного забарвлення зароджуваних почуттів, а також на спосіб виникнення позитивних змін у поведінці учня.

6. Описані в цій статті прийоми педагогічного впливу на учнів доцільно вивчати в рамках спецсемінару або спецкурсу для студентів педагогічних вузів, розрахованого на 36–54 годин.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бабанский Ю.К., Поташник М.М. Оптимизация педагогического процесса: (В вопросах и ответах). – 2-е изд., перераб. и доп. – К.: Рад. школа, 1983. – 287 с.
2. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Кн.1: Особистісно орієнтований підхід: теоретико-технологічні засади: Навч.-метод. видання. – К.: Либідь, 2003. – 280 с.
3. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. Кн.2: Особистісно орієнтований підхід: науково-практичні засади: Навч.-метод. посібник. – К.: Либідь, 2003. – 344 с.
4. Д'юї Джон. Демократія і освіта. – Львів: Літопис, 2003. 294 с.
5. Державна національна програма „Освіта” („Україна ХХІ століття”). – К., 1994. – 61 с.
6. Кремень В.Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати. – К.: Грамота, 2005. – 448 с.
7. Лозова В.І., Троцько Г.В. Теоретичні основи виховання і навчання: Навчальний посібник / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Харків: „ОВС”, 2002. – 400 с.
8. Макаренко А.С. Сочинения: В 7 т. – Т. 1. – М.: АПН РСФСР, 1957. – 783 с.
9. Макаренко А.С. Сочинения: В 7 т. – Т. 5. – М.: АПН РСФСР, 1958. – 588 с.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.3. – М.: Госполитиздат, 1955. – 629 с.
11. Медвідь Л.А. Історія національної освіти і педагогічної думки в Україні: Навч. посіб. – К.: Вікар, 2003. – 335 с.
12. Основи психології: Підручник / За заг. ред. О.В. Киричука, В.А.Роменця. – К.: Либідь, 1997. – 632 с.
13. Павлов И.П. Полное собрание трудов. – Т.3. – М.; Л.: АН СССР, 1949. – 603 с.
14. Павловський Кшиштоф. Трансформації вищої освіти в ХХІ столітті: польський погляд. – К.: Навчально-методичний центр „Консорціум із удосконалення менеджмент-освіти в Україні”, 2005. – 230 с.
15. Слєпкань З.І. Наукові засади педагогічного процесу у вищій школі: Навч. посіб. – К.: Вища шк., 2005. – 239 с.
16. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения: В 6 т. – Т.1. – 1988. – 414 с.
17. Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы / Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2003. – 232 с.

ПОВІДОМЛЕННЯ

ББК 76.174 (4Укр)

*Людмила Назарова,
кандидат економічних наук, заступник начальника
управління у справах преси та інформації Донецької
обласної державної адміністрації*

ВИДАВНИЧО-ПОЛІГРАФІЧНА ГАЛУЗЬ ДОНЕЧЧИНИ У 2007 РОЦІ

Ключові слова: книговидання, книгорозповсюдження, видавці, поліграфічні підприємства, книжкова ярмарка, виставка.

В Донецькій області до комплексу підприємств поліграфії, книговидання та книгорозповсюдження згідно із статистичними даними входить:

- понад 270 підприємств, які здійснюють поліграфічні послуги, серед них 1 – обласної комунальної власності;
- біля 50 книжкових видавництв і видавничих організацій, у тому числі 2 державних підприємства;
- біля 450 книготорговельних одиниць.

У даний час управлінню підпорядкована 1 друкарня, яка знаходиться в загальній власності територіальних громад сіл, селищ, міст Донецької області.

Одним з основних завдань управління інформації та зв'язків з громадськістю є внесення суб'єктів видавничої справи до Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції та контроль за дотриманням ними чинного законодавства.

Станом на 01.01.2008 р. на території Донецької області зареєстровано 270 суб'єктів видавничої справи. З них 48

видавців, 76 виготівників, 60 розповсюджувачів та 86 суб'єктів, які провадять два і більше видів діяльності. Крім цього, за період ведення Державного реєстру управлінням було внесено 156 суб'єктів, Держкомтелерадіо України – 114.

Постійно надається методична та практична допомога поліграфічним підприємствам області по впровадженню нормативних документів з організації виробництва, охорони праці, новітніх технологій та матеріалів.

Розвиток поліграфічних підприємств в області здійснюється шляхом опанування нових видів продукції та впровадження сучасних технологій. Потужності поліграфічних підприємств області дозволяють виготовляти майже всі види поліграфічної продукції. Зважаючи на важливість процесу, управління інформації та зв'язків з громадськістю постійно надає допомогу поліграфічним підприємствам з цього приводу. Певні кроки зроблені на шляху удосконалення технологічного процесу випуску газетної продукції. Адже саме газети на сьогодні на багатьох підприємствах залишаються основним видом продукції.

В регіоні на випуску газетної продукції спеціалізуються 5 потужних підприємств: ЗАТ “Донецькбланквидав” (друкується 75 найменувань газет), АТЗТ “Видавництво “Донеччина” (45 найменувань), ЗАТ “Редакція газети “Донбас” (40 найменувань), АТЗТ “Поліграфічне підприємство “АПП”, м. Краматорськ (25 найменувань), ЗАТ “Газета “Приазовский рабочий” (20 найменувань).

Для розвитку та зміцнення конкурентоспроможності продукції у видавничо-поліграфічну галузь області необхідно вкладати інвестиції. Так, продовжується реалізація інвестиційних проєктів на ТОВ „Друкарня „Новий світ” (м. Донецьк) та в „Поліграфічній компанії “Профі-прес” (м.Макіївка). Заходи в рамках інвестпроєктів надали можливостей зазначеним підприємствам якісно покращити парк поліграфічного обладнання, у зв'язку з чим розширилася асортиментна група поліграфічної продукції.

Закономірно, що поряд з потужними сучасними підприємствами досить важко витримати конкуренцію невеликим друкарням. Але в області вжито певних заходів для їх підтримки. Офсетне друкарське обладнання придбали поліграфічні підприємства м.м. Селидове, Волноваха, Сніжне, Артемівськ.

Одним з напрямків діяльності управління є координація роботи видавничо-поліграфічних підприємств області стосовно впровадження державних стандартів і технічних умов у видавничій справі, а також контроль дотримання вимог чинного законодавства з питань охорони праці. Ці питання розглядаються на семінарах.

Протягом 2007 року підприємствами книговидавництва області було видано 925 найменувань книжкової продукції загальним накладом 3857,6 тис. примірників. З них українською мовою – 245 найменування (26,5 % від загальної кількості) загальним накладом 1562,1 (40,5 %) тис. примірників. Особливо треба відзначити книги, що видані до 75-річчя Донецької області - книгу у двох томах “Донеччина” та Антологію творів майстрів художнього слова Донбасу.

Має місце тенденція до зміни тематичної структури книжкової продукції. Так, в останні роки збільшується кількість книг для дітей, проте художня література в обсягах виробництва складає біля 45 %

В Донецькій області триває дія розпорядження голови облдержадміністрації від 15.09.2006 № 436 „Про заходи щодо розвитку книговидавничої справи в області у 2006-2008 роках”, яким затверджено склад комісії з питань сприяння вітчизняному книговидавництву і книгорозповсюдженню в Донецькій області. З жовтня 2006 року комісією було розглянуто 30 видавничих проєктів місцевих авторів та профінансовано 12 з них. Значні обсяги зазначеної літератури було розповсюджено, у першу чергу, серед бібліотек системи Міністерства освіти і науки України та Міністерства культури і туризму України в

Донецькій області та обласних універсальних наукових бібліотек усіх інших регіонів України.

В області триває робота Донецького регіонального відділення пошуково-видавничого агентства „Книга Пам'яті України”. Обласною редакційною колегією “Книги Пам'яті” у 2007 році видано 16-17 томи книги.

Протягом звітнього періоду обласною редакційною колегією серії книг “Реабілітовані історією” видано четвертий том книги “Реабілітовані історією. Донецька область”, а також здійснювалася редакційна підготовка 5-го тому. Окрім цього, до 75-х роковин голодомору в Україні підготовлено книгу про наслідки голодомору на Донеччині, презентація якої відбулася в обласній універсальній науковій бібліотеці 20 листопада 2007 року.

В містах та районах області на місцевих каналах проводяться радіо- та телепередачі, присвячені новинкам книжкового ринку. Облдержтелерадіо-компанією за власними матеріалами та такими, що надаються управлінням, впроваджено щотижневую радіопередачу, присвячену новинам видавничого ринку.

За інформацією з міст та районів області у загальноосвітніх навчальних закладах, бібліотеках, палацах культури і клубах проводилися свята української книги, зустрічі з авторами і видавцями вітчизняної книги, книжкові виставки до: Міжнародного дня рідної мови, Дня слов'янської писемності і культури, Всеукраїнського дня бібліотек.

Майже всі комунальні засоби масової інформації міст та районів області започаткували спеціальні книжкові рубрики. Окрім цього, Донецька обласна державна телерадіокомпанія, телерадіокомпанія “Інфоцентр” (м. Селидове), КП ДМРР “Радіо Горлівки”, радіо “Меридіан” (м. Краматорськ) та інші висвітлюють новини вітчизняного книжкового ринку у своїх передачах.

До видавничо-поліграфічного комплексу Донецької області на 01.01.2008 входить близько 450 юридичних та фізичних осіб – книготорговців. Протягом 1991-2001 років в області

скорочувалася кількість спеціалізованих книгорозповсюджуючих підприємств. Так, у 1990 році вона складала 100, у 1995 – 60. Але з 2002 року кількість спеціалізованих підприємств книгорозповсюдження почала збільшуватися, на сьогодні вона становить 87. Серед них відсутні підприємства комунальної або державної власності, всі 87 підприємств – суб'єкти приватної власності.

Кількість книжкових магазинів в області після певного скорочення почала зростати. Збільшується і кількість приватних підприємців, що здійснюють розповсюдження видавничої продукції.

В області функціонують видавничо-книготорговельна фірма „Альфа” та ТОВ НВП „Ідея” (м. Донецьк), які успішно провадять свою діяльність з книгопостачання та комплектування бібліотек 17 областей України разом. Підприємства зарекомендували себе як надійні партнери з висококваліфікованим персоналом. Враховуючи те, що асортимент книжкової продукції змінюється постійно, а планове книговидавання практично відсутнє в Україні, на книгопостачальницькі організації покладаються такі завдання як: оперативність виконання замовлення, повнота замовленого асортименту, безоплатна доставка, прийнятні ціни, досвід роботи з формування фондів бібліотек. Всі ці вимоги зазначені підприємства виконують в повному обсязі. Окрім цього, ТОВ НВП „Ідея” має в Україні власну мережу книжкових крамниць.

Управління постійно приділяє значну увагу виставковій діяльності. Так, управління надає організаційну підтримку спеціалізованому виставковому центру „ЕкспоДонбас” щодо залучення учасників до міжнародної спеціалізованої виставки „Реклама. Поліграфія. ЗМІ”.

З метою відродження духовності та культурної спадщини у травні-червні відбувається традиційний щорічний регіональний фестиваль „Преса і книга Донеччини”, який 2007 року був присвячений 75-річчю заснування Донецької області.

В рамках фестивалю традиційно відбуваються наступні заходи: нагородження найкращих колективів і працівників галузі з нагоди Дня працівників видавництв, поліграфії та книгорозповсюдження; книжковий ярмарок; конкурси „Книга Донбасу”, „Преса Донбасу”, „Поліграфічна якість”, урочистий прийом в облдержадміністрації до Дня журналіста, свято журналістів у парку ім. О.С. Щербакова. Крім того, у фестивальний період дні місцевої преси відбуваються у містах і районах області.

Протягом 2007 року управління брало участь у таких виставкових заходах, як: III Київська міжнародна книжкова виставка-ярмарок, XIII Міжнародна спеціалізована виставка “Поліграфія-2007”, Київська міжнародна книжкова виставка-ярмарок “Книжкові контракти”. Спільні стенди „Донеччина книжкова”, „Поліграфія Донеччини” склалися з кращих зразків видавничої продукції провідних підприємств області. А сама продукція мала значний попит серед фахівців видавничо-поліграфічної галузі та відвідувачів виставкових заходів. За підсумками 2007 року видавці та поліграфісти Донеччини отримали понад 30 Почесних грамот Державного комітету телебачення і радіомовлення України, Всеукраїнської асоціації виробників поліграфічної продукції та ін.

«Донецький вісник НТШ» за 2001-2008 рр.

Том 1. 2001 р., 106 с. – Філософія, Політологія, Літературознавство, Мовознавство, Історія, Природничі науки і медицина.

[http://vesna.org.ua/txt/donvisn/ t1/index.html](http://vesna.org.ua/txt/donvisn/t1/index.html)

Том 2. 2002 р., 220 с. – *Цикл гуманітарних наук*: Філософія, Суспільство, Історія, Українська мова та література. *Цикл природничих наук*: Хімія, Математика, Науки про Землю, Медицина.

<http://vesna.org.ua/txt/donvisn /t2/index.html>

Том 3. 2003 р., 136 с. – Хімія, Техніка, Науки про Землю, Медицина, Психологія.

<http://vesna.org.ua/txt/donvisn/t3/ index.html>.

Том 4. 2003 р., 284 с. – Філософія і політика, Українська мова та література, Книгодрукарство, Історія.

<http://vesna.org.ua/txt/donvisn/ t4/index.html>.

Том 5. 2004 р., 604 с. – *Наукова сесія у Донецьку*: Філософія, Політика і геополітика, Громадянське суспільство, Історія, Мова, Література, Медичні науки, Психологія, Хімія. *Наукова сесія в Луганську*: Мова та література. *Шевченківські читання в м. Краснодарі*: Історія, Народознавство, Літературознавство, Музейна справа. *Шевченківські читання в м. Слов'янську*: Мова та література.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 6. 2005 р., 232 с. – Філософія, Психологія, Політика, Культура, Педагогіка.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 7. 2005 р., 264 с. – Мовознавство, Літературознавство.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 8. 2005 р., 188 с. – Історія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 9. 2005 р., 200 с. – Техніка, Гірнична справа, Хімія, Медицина, Біологія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 10. 2006 р., 124 с. – Хімія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 11. 2006 р., 252 с. – Мовознавство, Літературознавство.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 12. 2006 р., 256 с. – Історіографія і джерелознавство (до вивчення історії України), Вітчизняна історія, Історія української діаспори і світу.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 13. 2006 р., 252 с. – Філософія, Культурологія, Політологія, Педагогіки.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 14. 2006 р., 112 с. – Біологія, Біофізіологія, Медицина, Психологія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 15. 2006 р., 160 с. – Науки про землю, Гірництво, Ґрунтознавство, Економіка, Соціологія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 16. 2007 р., 240 с. – Мовознавство.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 17. 2007 р., 280 с. – Літературознавство.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 18. 2007 р., 288 с. – Історія України, Історія та культура Кубані.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 19. 2007 р., 132 с. – матеріали конференції “Микита Шаповал – видатний державний діяч, вчений, патріот”, присвяченої 125-річчю від дня народження Микити Шаповала.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 20. 2008 р., 248 с. – Медицина, Медична педагогіка, Психологія, Біологія, Рослинознавство, Екологія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 21. 2008 р., 120 с. – Хімія.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 22. 2008 р., 260 с. – Мовознавство.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Том 23. 2008 р., 292 с. – Література.

<http://vesna.org.ua/txt/nau.html>

Наукове видання

**ДОНЕЦЬКИЙ ВІСНИК НАУКОВОГО
ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА (Т. 24)**

Комп'ютерна верстка

Ю. Молодан

Коректор і редактор

Г. Сімченко

Підп. до друку 05.11.2008. Формат 60х84 1/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman Сут. Друк різнографний. Ум. друк. арк. 14,6.
Обл.-вид. арк. 11,9. Наклад 200 прим. Зам. 08-11.

Східний видавничий дім
83086, м. Донецьк, вул. Артема, 45
тел/факс (062) 338-06-97, 337-04-80
e-mail: svd@stels.net