

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА  
Інститут філософської освіти і науки  
Інститут педагогіки і психології  
ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ  
«АКАДЕМІЯ РОЗВИТКУ ПСИХОЛОГІЧНОЇ  
НАУКИ І ПРАКТИКИ»

**ІФОН**  
10 РОКІВ

# ГУМАНІТАРНИЙ КОРПУС

Випуск 3

*Збірник наукових статей  
з актуальних проблем  
філософії, культурології,  
психології, педагогіки та історії*

Київ 2014

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

Інститут філософської освіти і науки

Інститут педагогіки та психології

ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ  
«АКАДЕМІЯ РОЗВИТКУ ПСИХОЛОГІЧНОЇ НАУКИ І ПРАКТИКИ»

*До 10-річчя  
Інституту філософської освіти і науки  
НПУ імені М.П. Драгоманова*

*До 50-річчя кафедри культурології  
НПУ імені М.П. Драгоманова*

# ГУМАНІТАРНИЙ КОРПУС

Випуск 3

Збірник наукових статей з актуальних проблем  
філософії, культурології, психології, педагогіки та історії

Київ  
«Генеза» • 2014

УДК 159.9+1+37+93](063)  
ББК 88я431+87я431+74я431+63я431  
Г94

**Гуманітарний корпус:** [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії] – Випуск 3 / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова; ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики» / упорядники: Кучеренко Є.В., Русаков С.С. – К. : Генеза, 2014. – 368 с.

*Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова (протокол № 5 від 10 грудня 2014 року)*

#### **Редакційна колегія:**

**Артамонова Л.М.** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії Вітчизни Самарської державної академії культури та мистецтв (Росія).

**Бойчук М.А.** – доктор філософських наук, професор НПУ імені М. П. Драгоманова.

**Бондар В.І.** – доктор педагогічних наук, професор, дійсний член НАПН України, директор Інституту педагогіки і психології НПУ імені М.П.Драгоманова, завідувач кафедри психології і педагогіки НПУ імені М. П. Драгоманова, заслужений працівник освіти України.

**Дробот І.І.** – доктор історичних наук, професор, директор Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова, завідувач кафедри історії та філософії історії НПУ імені М.П.Драгоманова, заслужений діяч науки і техніки України.  
**Долинська Л.В.** – кандидат психологічних наук, професор, заступник директора Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова з наукової роботи та міжнародних зв'язків, завідувач кафедри психології НПУ імені М. П. Драгоманова, заслужений працівник освіти України.

**Матвієнко О.В.** – доктор педагогічних наук, заступник директора Інституту педагогіки і психології НПУ імені М. П. Драгоманова з наукової роботи, професор кафедри педагогіки та методики початкового навчання НПУ імені М. П. Драгоманова.

**Матюгін І.Ю.** – доктор педагогічних наук, засновник «Школи ейдетики» в Москві (Росія).

**Меднікова Г.С.** – доктор філософських наук, професор кафедри культурології НПУ імені М. П. Драгоманова.

**Митник О.Я.** – доктор педагогічних наук, завідувач кафедри практичної психології НПУ імені М. П. Драгоманова.

**Можейко М.О.** – доктор філософських наук, професор, професор Інституту теології імені святих Мефодія та Кирила Білоруського державного університету (Білорусь).

**Приходько Ю.О.** – доктор психологічних наук, професор, професор кафедри психології і педагогіки Інституту педагогіки і психології НПУ імені М. П. Драгоманова, академік Академії наук вищої школи України.

**Синьов В.М.** – доктор педагогічних наук, професор, дійсний член НАПН України, директор Інституту корекційної педагогіки і психології НПУ імені М. П. Драгоманова, президент Асоціації корекційних педагогів України.

У збірнику подано наукові статті за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Філософія і релігія в просторі сучасної культури» (7-8 листопада 2014 р.) та III Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції «Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців» (20 жовтня – 16 листопада 2014 р.)

В працях аспірантів, студентів та молодих вчених з України, Польщі, Білорусі та Росії висвітлено актуальні теоретичні та прикладні проблеми психології, філософії, культурології, історії, педагогіки, а також представлено міждисциплінарні пошуки та здобутки.

ISBN

#### **Упорядники:**

**Кучеренко Є.В.** – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології і педагогіки НПУ імені М.П. Драгоманова.

**Русаков С.С.** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології НПУ імені М.П. Драгоманова, заступник директора Інституту філософської освіти і науки НПУ імені М.П.Драгоманова з соціально-виховної роботи.

Друкуються за оригінальними авторськими текстами.

Редакційна колегія не несе відповідальності за авторську редакцію поданих матеріалів та не завжди поділяє думку авторів.

© Автори статей, 2014

© Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2014

© ГО «Академія розвитку психологічної науки і практики», 2014

© Видавництво, 2014

## ДЕРРИДА И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ТОПИКЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ

Азарова Юлия Олеговна

канд. филос. наук, доц.,  
ХНУ имени В. Н. Каразина  
Azar2005@yandex.ru

В начале 1990<sup>х</sup> годов религия становится главной темой в творчестве Деррида. Одна за другой выходят его книги, посвященные религии: «Как избежать разговора: денегации» (1992), «Дар смерти» (1992), «Кроме имени» (1993), «Вера и разум: два источника “религии” в пределах только разума» (1996), а также многочисленные статьи и интервью: «Триалог в Иерусалиме» (1986), «Диалоги на Капри» (1994), «Круглый стол в университете Вилланова» (1994).

*In prima facie*, поворот Деррида к религии кажется парадоксальным, т. к. его ранние работы традиционно квалифицируются как не-религиозные или даже анти-религиозные. Вместо того, чтобы нанести решающий и сокрушительный удар по религии, поздний Деррида неожиданно защищает ее, предлагая новое понимание теологической проблематики.

*Religious turn* иногда оценивают как отступление от принципов деконструкции. Однако, на самом деле, «поворот Деррида к религии представляет собой генеалогическое и стратегическое переформулирование его основных идей» [3, с. XIII]. Поворот связан с разработкой нового «апоретического понятия *генерализированной религии*» [3, с. 434].

Данное понятие находится в одном ряду с такими хорошо известными концептами деконструкции, как «всеобщий текст», «прото-письмо», «прото-след», etc. Подобно тому, как «всеобщий текст» – это текст в наиболее широком, генерализированном смысле слова, т. е. текст до каких-либо дисциплинарных или жанровых различий; так и «всеобщая религия» – это религия, существующая до каких-либо форм вероисповедания и конфессиональных различий.

Предмет анализа Деррида – не просто религия, а «религия» в генерализированном смысле слова. Деррида не случайно помещает слово «религия» в кавычки. Он подвешивает, приостанавливает, заключает в скобки метафизическое содержание религии с тем, чтобы показать ее как фундаментальное событие человеческого опыта.

Здесь религия фигурирует как феномен культуры, репрезентирующий духовную жизнь человека. В силу такой фундаментальности религия будет всегда возвращаться. Следовательно, поворот

к религии, который мы наблюдаем сейчас, – это не первое и не последнее ее возвращение

Таким образом, хотя обращение Деррида к религиозной проблематике происходит в поздний период, оно не приводит к значительному изменению проекта деконструкции. Рассматривая религию в генерализированном смысле слова, Деррида не отступает от своей прежней программы, а скорее дополняет и завершает ее.

Базовый текст в религиозном повороте Деррида – «Вера и знание: два источника “религии” в пределах только разума». Основная задача книги: «анализ вечного возвращения религии» [1, с. 5]. В «религии», пишет Деррида, есть нечто такое, что делает ее главным компонентом человеческого бытия. Это нечто крайне сложно тематизировать. Чтобы понять специфику «религии», Деррида ставит два ключевых вопроса:

Первый вопрос – как осмыслить «религию»? Это очень трудный вопрос. Да, существует западная философская традиция, изучающая религию, но она определяет религию в христианском контексте, поэтому ее ответ не будет универсальным. Как преодолеть частное видение религии? Как описать «религию» в абсолютном смысле слова?

Второй вопрос – существует ли всеобщая «религия»? Может ли она выйти за рамки парадигмы христианства или за рамки религий откровения? [1, с. 14]. Есть ли религия *по ту сторону* религий Авраама (иудаизма, христианства, ислама)? Кто ее Бог? Какой теологический проект она представляет?

Данные вопросы, в свою очередь, порождают другие важные вопросы: Имеет ли шанс такой проект? Реализуем ли он? Каковы его ставки, результаты и перспективы? [См.: 1, с. 14]. Поиск исчерпывающего ответа на них заставляет нас иначе взглянуть на мир, историю, цивилизацию, общество.

Предлагая свой ответ на ключевые вопросы, Деррида считает, что *религия должна быть осмыслена только в пределах разума*. Философ отмечает, что «даже если мы не в состоянии *знать* определенных вещи, т. к. упираемся в предел досягаемости их нашим знанием, мы все равно способны *мыслить* их» [2, с. 73].

Дифференцируя модус *знания* и модус *мышления*, Деррида утверждает, что мы можем принять религию в генерализированном смысле слова, даже если она превосходит наш исторический, национальный или конфессиональный опыт. Для этого нужно еще раз внимательно взглянуть на два источника религии – веру и разум.

Вера и разум – это две способности души человека, активно участвующие в познании Бога. Вера опирается на откровение, разум – на знание. Традиционно вера и разум противопоставляются друг другу. Однако, по мнению Деррида, это действие не правомерно, т. к. они имеют общий исток.

Рассматривая дистинкцию между верой и знанием, Деррида формулирует идею общего истока, «*первичной связи, которая предшествует любому конкретному сообществу, любой позитивной религии, любому онто-антропо-теологическому горизонту*» [1, с. 16]. Здесь точка зрения Деррида кардинально отличается от позиций, принятых в западной философии.

Например, Кант в «Критике чистого разума» ограничивает знание для того, чтобы дать место вере. Для Канта, знание – ограничено, т. к. имеет свой логический предел; вера же – безгранична и, следовательно, превосходит знание. Хайдеггер в «Феноменологии и теологии», напротив, подчеркивает ограниченность веры.

Деррида отвергает подобную редукцию. Вера и знание равноправны. Поэтому они не «снимают» друг друга. Их исток требует иного *epoche*. Таким истоком, по мнению Деррида, является *перформативность* [1, с. 16]. Свидетельство, обещание, клятва, завет, которые составляют ядро религии, в равной мере, присущи рациональному мышлению, философии и науке.

Вера и разум перформативны по своей сути. Они используют перформативные акты, которые, фактически, создают идеи, дискурсы, контексты, высказывания. Без свидетельства и откровения нет религии; без конвенции и суждения – нет мышления. «Именно перформативность служит их общей почвой и основанием» [1, с. 28].

Однако, подчеркивает Деррида, хотя перформативность есть общий исток веры и рационального мышления, они по-разному используют перформативные акты. Вера и знание предлагают различные типы ответа в зависимости от того, кто их конечный адресат.

Вера держит ответ перед Богом. Бог – это первичный и абсолютный адресат. Как источник всех адресов ... Бог является *трансцендентальной машиной адресации*, абсолютным свидетелем, присутствующим в мире до начала бытия» [1, с. 28]. Бог – это свидетель, которого призывает человек, событие, история, цивилизация. Если Бога нет, тогда всё теряет смысл своего существования.

Но «Бог – не единственный адресат перформативного акта. Другой адресат – разум» [1, с. 28]. «Разум – это философия и наука», или «техно-наука как критическая история производства знания» [1, с. 28]. Разум есть то, к чему апеллирует человечество в создании своего проекта мироустройства.

Хотя, на первый взгляд, два адресата принципиально различны, они тесно связаны друг с другом, и свидетельство (в ряде случаев) может быть адресовано им обоим. «Религия и разум развиваются в тандеме, исходя из общего истока: перформатива, или клятвенного свидетельства, призывающего нас ответить *перед другим*» [1, с. 28].

Именно такой общий исток, утверждает Деррида, позволяет нам рационально осмыслить «религию», а также объяснить логику

отношений между верой и знанием, показав, почему «мы *верим* в то, что уже *знаем*» [1, с. 40] или почему вера присутствует в каждом поступке человека, определяя его ориентацию в мире.

Вера и знание – не идентичны, но структурно подобны, экзистенциально гомологичны. Они обнаруживают себя в одной и той же ситуации, – в опыте свидетельства (*перед* Богом и *перед* разумом). Сближение веры и знания по параметру опыта свидетельства Деррида называет «квази-трансцендентальной перформативностью» [1, с. 63].

Квази-трансцендентальная перформативность – это условие возможности любой религии. Она показывает, что парадигмальная связь веры и знания работает тогда, когда содержит в себе третье *трансцендентальное* звено – Бога, который выступает абсолютным референтом всего, происходящего в мире.

Здесь Бог не просто (видимо) *отсутствует* в своем (невидимом) *присутствии*, но становится *элементом этого мира*. Человечество и Бог объединяются формулой «n+Один» [1, с. 65]. Именно она служит «самим источником религиозного» [1, с. 65], «первым и последним словом» [1, с. 65]. Формула «n+Один» учреждает сам порядок религии, веры и истины.

Таким образом, предлагая свою экспликацию проблемы веры и знания, Деррида развивает совершенно новую оптику видения привычных теологом. Деконструктивистский анализ понятий «Бог», «сакральное», «обещание», «свидетельство» значительно расширяет горизонт классической философии религии.

#### **Список использованных источников:**

1. Derrida J. Faith and Knowledge: the Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone [transl. by Samuel Weber] // Derrida J., Vattimo G. Religion: Seminars. – Cambridge: Polity Press, 1998. – P. 1–79.
2. Kearney R. On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean Luc Marion // God, the Gift and Postmodernism / Ed. by John Caputo and Michael Scanlon. – Minneapolis: Indiana University Press, 1999. – 322 p.
3. Vries H. de. Philosophy and the Turn to Religion. – Baltimore: John’s Hopkins University Press, 1999. – 502 p.

**«ВІДКРИТИЙ» ТВІР У. ЕКО  
В КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЧНИХ СТРАТЕГІЙ  
СУЧАСНОЇ МУЗИКИ**

***Балакірова Світлана Юріївна***

*канд. філос. наук, доцент НТУУ «КПІ»*

*84sb@ukr.net*

Інноваційна специфіка естетичних стратегій музичного авангарду ХХ-ХХІ століть пов'язана з маніфестацією «нової» музичної свідомості, формуванням нових концепцій музичного твору, нових форм музичної комунікації, що репрезентовані в творах інтуїтивної та медитативної музики, в явищах алеаторики, полістилістики, в композиціях електронної й «конкретної музики». У контексті комунікативної парадигми перспективним є розгляд семіотичної концепції «відкритого» твору Умберто Еко, що сформувалася під впливом стратегій серіальної та постсеріальної музики П. Булеза, А. Пуссера, Л. Беріо, К. Штокгаузена та інших композиторів авангардної орієнтації.

Появу відкритої структури як втілення принципів відкритості, рухливості, незавершеності в сучасному мистецтві Еко розглядає в контексті кризи європейської свідомості, світоглядних змін, що відбулися в другій половині ХХ століття під впливом наукових відкриттів й динамічних процесів соціокультурного розвитку. Обґрунтовуючи концепцію «відкритого» твору як відкритої структури, Еко звертається до феномену відкритої форми в музиці та аналізує визначення серійності, що належить французькому композитору П. Булезу [1]. Булез розглядає серійність як таку «форму полівалентного мислення», що заперечує формообразуючи принципи класичного музичного мислення, оскільки серійне мислення здійснюється за допомогою відкритих полівалентних структур. На відміну від оперування завершеними структурами класичного тонального мислення, принцип серійності передбачає оперування відкритими структурами задля актуалізації композиторської думки. Цей принцип організації музичного тексту створює нові форми естетичної комунікації, які ініціюють активну діяльність виконавців та слухачів як співавторів твору-тексту. Адже твір завершується завдяки активній герменевтичній діяльності реципієнта як суб'єкта музичного дискурсу, який у процесі естетичного сприйняття не тільки інтерпретує численні коди, але начебто виконує цей текст на кшталт музичного твору. Принципово важливим є те, що полівалентна структура відкритого твору створює новий тип



сприйняття художнього тексту, новий тип комунікації між автором і реципієнтом. Автор твору-тексту як «поля різних інтерпретаційних можливостей» (Еко) апелює до майже «ідеального» читача, здатного актуалізувати рівень співавторства. Цей тип взаємодії між автором і читачем є особливою комунікативною стратегією, яку італійський вчений називає віртуальною комунікацією, віртуальним спілкуванням. Зазначимо, що Еко пропонує застосовувати текстувальну стратегію «відкритого» твору в якості певної методологічної стратегії не тільки в аналізі музичних творів, але й у дослідженні серійності як продукування відкритих структур в різних видах сучасного мистецтва.

В алеаторичних композиціях відкритість структури, незавершеність, постійне продукування завжди нового твору-тексту, варіабельність повідомлення репрезентуються через застосування принципу обмеженої імпровізаційності в контексті фіксованої партитури. Різною мірою цим принципом алеаторики користуються більшість композиторів авангардної, постмодерністської орієнтації, зокрема Л. Беріо, П. Булез, М. Кагель, Дж. Кейдж, К. Штокгаузен та ін. У цьому контексті констатуємо, що теорія «відкритого» твору Еко корелює з концепцією «відкритої форми» або «момент-форми» німецького композитора К. Штокгаузена. Інноваційність організації часопростору в «момент-формах» пов'язана з втіленням принципу децентричності, що змінює логіку розгортання музичної форми класичного твору. Відмовившись від лінійного рішення проблеми простору та часу, Штокгаузен втілює вертикальний вимір часу, створюючи поліцентричну структуру, в якій кожен момент триває нескінченно як «тут і зараз». За Штокгаузенем, «відкриті форми» актуалізують онтологічний вимір музичного твору, а процес естетичного сприйняття такого твору дорівнює медитації, вивільненню інтуїтивних рівнів свідомості реципієнта. Поетика «відкритих» форм створює нові комунікативні ситуації, в яких текст не тільки умовно завершується в процесі означування реципієнтом на правах виконавця та співавтора, актуалізуючи рівень «гри з текстом», але й проживається в тотальності буття. Елементи імпровізаційності й випадковості, непередбаченості відкритих форм відіграють важливу роль і в створенні пародійних творів-акцій інструментального театру М. Кагеля та в його анти-операх. Складна структура цих «аудіовізуальних композицій» пов'язана з взаємодією різних знакових систем, що термінологічно репрезентується німецьким композитором через принцип «інтегральної діалектики музики й жести». У творах-текстах інструментального театру музиканти не тільки виконують партитуру, але й розігрують музичний текст як певну театральну ситуацію за допомогою театральних засобів виразності, застосовуючи у процесі виконання твору рухи, жести, звуки нему-

зичного походження, вигуки, фальшивий спів, деформовані звуки та ін. Принципи відкритої форми репрезентуються в творах інструментального театру через застосування імпровізаційних елементів як способу активного залучення виконавців та слухачів до створення твору-тексту. За таких умов можна стверджувати, що Кагель не створює партитуру в класичному її розумінні, а дає лише необхідні настанови і вказівки виконавцям, що більше стосуються створення конкретних ситуативних умов звучання, тим самим здійснюючи стратегію відкритого, завжди мінливого, множинного тексту. До того ж, композитор запрошує слухачів брати активну участь у створенні ігрової ситуації через експресивні форми реакції на пародійний музичний текст у вигляді різнорідного галасу, сміху, свисту слухачів, що виникають у процесі сприйняття перформативного твору.

Таким чином, розгляд концепції «відкритого» твору У. Еко в контексті естетичних стратегій сучасної музики дозволяє виявити комунікативну специфіку музичного дискурсу, визначити роль реципієнта як співавтора й суб'єкта естетичної комунікації. Рівень герменевтичної діяльності слухача є принципово важливим для здійснення комунікативної стратегії «відкритого» твору, актуалізації «віртуальної комунікації» між автором і реципієнтом у процесі рецепції музичного твору.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко; [пер. с итал. В. Г. Резник и А. В. Погоняйло]. — СПб: «Симпозиум», 2006. — 544 с.

## БИБЛИОТЕКА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: КЛАССИКА-НЕКЛАССИКА-ПОСТНЕКЛАССИКА

**Барма Олег Анатольевич**

*магистр пед. наук, преподаватель УО «БГУКИ»*

*(Республика Беларусь)*

*barma\_oleg@mail.ru*

Библиотека как феномен культуры прошла в своем историческом развитии ряд принципиально отличающихся друг от друга этапов становления, что позволяет говорить о библиотеке как о простой системе в классической культуре, о библиотеке как саморегулирующейся и саморазвивающейся системе в неклассической и постнеклассической культуре соответственно. Данное деление может быть соотнесено с типами системной организации осваиваемых объектов, предложенными В.С. Степиным, в рамках построения методологических принципов изучения классической, неклассической, постнеклассической типов научной рациональности. Переход от одного типа рациональности к другому может быть рассмотрен как результат рефлексивного осмысления глубинных ориентаций культуры, в контексте формирования мыслительных стратегий фиксирующих «единую картину мира», уменьшенной моделью которой является сама библиотека. Данная установка получила свое научное осмысление в работах представителей философии и культурологии (М.А. Можейко, Е.В. Никонорова, М.Ю. Опенков), педагогики и филологии (Е.Ю. Гениева, Г.В. Заломкина), творческой интеллигенции, которые рассматривают библиотеку как «познавательную модель» по А.А. Коблякову, «смысловую модель мира» по Н.Ф. Федорову, «знак космогонии культуры» по Н.А. Городнюк.

Процесс изучения библиотеки как феномена культуры может быть рассмотрен в рамках формирования мышления в контексте трансформации рациональности, что вполне закономерно, т. к. «возникновение каждого нового типа рациональности свидетельствует о наличии глубоких внутренних противоречий в мировоззрении и культуре в целом» [2, с. 84], отмечает О.В. Архипова, и заключает в себе «не набор некоторых «специфически», взятых в изоляции друг от друга черт, а систему связанных во многих плоскостях элементов, взаимообуславливающих и взаимоотражающих смыслы друг друга» [5, с. 29], констатирует А.А. Ивин. По оценке Т.Д. Суходуб смена рациональности «...определяется, безусловно, многими факторами – и трансформацией опыта человека, и его возможной разнопредметностью, изменением социокультурных контекстов человеческого бытия,

сменой образа жизни и ценностных приоритетов поколений, но результирующей всех этих причин выступает все-таки культура мышления человека определенной эпохи» [10, с. 520].

В классическом, неклассическом, постнеклассическом типах культуры сложилась своя доминантная система мышления. По оценке В.С. Степина, схему классика-неклассика-постнеклассика, «применяют при характеристике различных форм и видов познавательной деятельности» [9, с. 163]. М.А. Можейко, применяя данную схему для обозначения различных типов философствования, указывает не на исторически сложившиеся типы философствования, а на сосуществующие в культуре стратегии мышления [7]. А.П. Краснопольская рассматривает типы рациональности «как альтернативные и сосуществующие когнитивные модели, схемы мышления и одновременно опирающиеся на них коммуникативные стратегии, на основе которых в культуре формируются специфические культурные порядки, установки и механизмы трансляции социально значимого опыта» [6, с. 127].

### ***Библиотека как феномен классической культуры***

В классической культуре библиотека рассматривается как устоявшаяся модель мира, состоящая, по словам Х.Л. Борхеса, «из огромного, возможно, бесконечного числа шестигранных галерей» [3, с. 312], представляющих собой с одной стороны, упорядоченную систему социально (культурно) артикулированных (то есть принципиально не природных) объектов, созданных в процессе выявления и эксплицитного рассмотрения аксиологических оснований всего мироздания, с другой стороны, систему, находящуюся в абсолютном порядке и гармонии, и, одновременно, являющуюся пространством для смысловых конфигураций в рамках научного осмысления мира.

Структурно-модельный характер античной космологической концепции (в которой определенное значение, жестко соотноситься с конкретным денотатом) был символически зафиксирован в библиотечной архитектуре, в учении о содержании и организации работы, в правилах поведения субъекта. Функционирование библиотеки как простой системы предполагало, что ответы на поставленные вопросы уже даны, их только необходимо найти с помощью уже предложенного инструментария и отведенного для этого времени. Библиотека через тексты передает своему реципиенту систему мировоззренческих координат, исходя из которых, человек воспринимает явления первичной и вторичной действительности и сводит их в своем сознании воедино. Классический тип познания основан на субъект-объектном отношении (объект – библиотека, субъект – лицо, осуществляющее смысловые практики осмысления феномена «библиотека»), которое можно представить в виде монолога, и представление будет оправдано, если мы будем рассматривать процесс выстраивания когнитивных

процессов изучения библиотеки как трансляция логики субъекта на объект, где историческое развитие объекта рассматривается субъектом как последствие эволюционного развития всего общества.

### ***Библиотека как феномен неклассической культуры***

В контексте неклассической культуры библиотека рассматривается как саморегулирующаяся система, в которой, в отличие от классического типа культуры, пространство, текст и сам субъект включены в систему эволюции библиотеки. Как отмечает М.И. Акилина, в контексте изучения библиотеки как феномена культуры в неклассическом типе рациональности, происходит «переосмысление причинности, признается вероятностный детерминизм, допускается нежесткость причинно-следственных связей, важную роль при описании динамики системы играют категории случайности, потенциального возможного и действительного» [1, с. 39], благодаря этому библиотека начинает рассматриваться как динамическая, развивающаяся система. В качестве неклассического типа мышления принимается идеографический – «парадигмальная установка культурной традиции на видение реальности в качестве неунифицированной и, соответственно, не подлежащей познанию посредством поиска общих закономерностей, и осмыслению посредством общих понятий» [1, с. 39]. По мнению О.В. Архиповой, для системных объектов неклассической культуры «характерна направленность на рефлексивную деятельность в отношении к человеческому сознанию», что как постулирует автор «неклассическая культура фактически отрицает представление классической науки о существовании предметов самих по себе, независимо от человека как субъекта познания, вне социокультурного контекста» [2, с. 155].

Неклассический тип познания основан на субъект-субъектных отношениях, что кардинально трансформирует и модель познания, и актуализацию смыслов. Неклассическая картина мира, зафиксированная в текстах и в сознании субъекта, трансформируется, поскольку изменяется принцип позиционирования познающего субъекта по отношению к реальности. Субъект уже не универсален, а конкретен и единичен в своем бытии, поэтому рефлектирует свое участие в смыслообразовании. Библиотека помогает субъекту осуществлять процесс взаимодействия с миром, при осознании последним контекстуальности и субъективности опыта познания. Субъект-субъектные отношения во всем их многообразии объединяет общее понимание в контексте диалога. Можно говорить о разных типах выстраивания диалога между субъектом и библиотекой как смысловой моделью мира, направленной на познание мира в его универсальной, статической форме или констатация факта его многомерности и постоянной изменчивости, что позволяет доминировать библиотеке над субъектом познания.

### ***Библиотека как феномен постнеклассической культуры***

В постнеклассической культуре стали осмысливаться «нелинейные, неопределенные и нестабильные системы, в естественных, и в гуманитарных науках» [8, с. 111]. В проблемное поле культурологии были введены синергетические и постмодернистские исследовательские инструментари, выступающие в качестве методологической основы самоорганизации нелинейных динамических сред. Особое внимание исследователей было уделено использованию в гуманитарных науках явлений, отвергавшихся ранее научным сообществом: хаотичность, поливариантность, неустойчивость. В контексте культурологический штудий в рамках перечисленных выше исследовательских парадигм, библиотека характеризуется открытостью; постоянным обменом информацией с внешней средой; уровневой организацией элементов; способностью усложняться, порождать новые уровни в процессе саморазвития, исходя из этого, по мнению Е.Н. Гусевой, может быть рассмотрена как «гетерогенная, слабо предсказуемая или непредсказуемая (партикаузальная), имеющая в своем составе структуры как экстракаузальные, деятельность которых задается внешними причинами, так и интеркаузальными, деятельность которых определяется их внутренними свойствами» [4, с. 17]. Постнеклассический тип рациональности фундированный презумпцией переосмысления всех ранее сложившихся инструментариев осмысления окружающего мира обществом в целом и индивидом в частности, рассматривает библиотеку как сложную самоорганизационную системой, которая по организации оказывается равной субъекту, а по масштабам намного превосходит его. Библиотека воспринимается как «метатекст» по В.П. Леонову, где субъекту не достаточно владеть инструментарием для поиска информации, он нивелируется в пространстве объекта, до роли медиума, посредством которого элементы библиотеки получают новое смыслопорождение: информация компилируется в зависимости от нужд субъекта и возможностей библиотеки, но в отличие от аналогического процесса в контексте классики и неклассики, в постнеклассике оно рассматривается как интерпретация уже имеющегося, существующего. В этом случае предполагается рассмотрение библиотеки как ризоморфного лабиринта, в котором нельзя выделить смысловой центр или периферию, каждая идея, каждая смысловая доминанта, зафиксированная в источниках, является одновременно и началом и концом, и под воздействием постоянно возникающих случайных факторов эволюционирует в сторону своего усложнения. Мышление субъекта становится абстрактным и отвлеченным, что позволяет говорить о формировании постнеклассического типа мышления – нелинейного, в рамках которого архитектоника библиотеки теряет свою классическую структурность, и становится хаотичным, ризоморфным пространством.

Таким образом, трансформация классической рациональности в неклассическую, а затем и в постнеклассическую есть процесс замещения форм сознания, познания, а также смещения старых и утверждения новых мировоззренческих платформ культуры, одной из которых является библиотека. Как феном определенного этапа развития культуры, библиотека, через систему организации познавательной деятельности субъекта, оказывает влияние на формирование определенного типа мышления и его дальнейшую трансформацию.

### **Список использованной литературы:**

1. Акилина, М.И. Классическая, неклассическая и постнеклассическая формы рациональности в библиотечных исследованиях / М. И. Акилина // Библиотечные исследования в системе постнеклассической науки : проблем.-ориентир. сб. / Рос. гос. б-ка ; сост.: Е. В. Никанорова, М. И. Акилина. – Москва : Пашков дом, 2008. – С. 32–52.
2. Архипова, О.В. Идея образования в контексте постнеклассической культуры : монография / О.В. Архипова ; Санкт-Петербургский государственный инженерно-экономический университет. – СПб. : СПбГИЭУ, 2011. – 267 с.
3. Борхес, Х.Л. Вавилонская библиотека [Текст] / Х.Л. Борхес // Сочинения. В 3 т. Т 1 : Эссе. Новеллы / Х.Л. Борхес ; [сост., предисл. и примеч. Б.В. Дубина]. – Рига : Полярис, 1994. – С. 312–319.
4. Гусева, Е.Н. Потенциал постнеклассики и библиотечные исследования / Е.Н. Гусева // Библиотечные исследования в системе постнеклассической науки : проблем.-ориентир. сб. / Рос. гос. б-ка ; сост.: Е. В. Никанорова, М. И. Акилина. – Москва : Пашков дом, 2008. – С. 10–19.
5. Ивин, А.А. Классический стиль мышления Нового времени / А.А. Ивин // Философский журнал. – 2011. – № 2(7). – С. 24–39.
6. Краснопольская, А.П. Софистика и постнеклассическая парадигма культуры: ценностно-смысловые установки / А.П. Краснопольская. – Саарбрюкене : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011 – 223 с.
7. Можейко, М.А. Классика–неклассика–постнеклассика / М.А. Можейко // История философии : энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный дом, 2002. – С. 459–463.
8. Оводова, С.Н. Текст в постнеклассической культуре / С.Н. Оводова // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е, Педагогические науки. – 2014. – № 7. – С. 109–113.
9. Степин, В.С. Цивилизация и культура / В.С. Степин ; [Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов]. – Санкт-Петербург : СПбГУП, 2011. – 407 с.
10. Суходуб, Т.Д. Рациональность в философской традиции и современной культуре: проблема неукорененности / Т.Д. Суходуб // Постнеклассика: философия, наука, культура : [коллектив. монография] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Нац. акад. наук Украины, Центр гуманитар. образования ; отв. ред.: Л. П. Киященко, В. С. Степин. – Санкт-Петербург : Миръ, 2009. – С. 519–538.

**«ВОСКРЕСІННЯ АВТОРА»  
ЯК АЛЬТЕРМОДЕРНА МОДЕЛЬ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ  
(НА ПРИКЛАДІ ПОЕЗІЇ СЕРГІЯ ЖАДАНА)**

***Більченко Євгенія Віталіївна***

*доктор культурології, проф.*

*НПУ імені М.П. Драгоманова,*

*yevzhik@mail.ru*

Існує глибока відмінність між класичним дискурсом мистецької творчості, що живиться з джерел трансценденталізму (проекту модерну) та некласичним, опорою якого постає ситуація постмодерну. У центрі першого перебуває творчий суб'єкт, який здійснює *подвиг розриву горизонту можливого*, що обертається, зрештою, особистою трагедією творця та призводить до появи концепту «*смерті автора*» як симптому кінця класики. Звідси – розуміння творчої особистості як суб'єкта, здатного до екстатичного виходу за власні межі в царину Інакшого. Але парадокс полягає у тому, що якраз у царині традиційного художнього як сфери самості Інакше постає неможливим, що і виражене у складних, сповнених драматизму та розчарувань, стосунках митців із суспільством та історією, з критиками і читачами.

Трагедія творчості – феномен, що фіксує *протиріччя онтичних, «видимих», соціокультурних аспектів творчості та онтологічних, «невидимих», трансцендентальних її вимірів*. Дані процеси одночасно віддзеркалюють як саму природу творчості, сутність творчого акту і самість Я (Автора), такі форми виходу творчого продукту в суспільно-історичну практику, в аспекті співвідношення індивідуальності творця (Я) та його культурного оточення (Іншого, інших). Ступінь трагічності творчості виражає ступінь вираження у ній авторського начала. Класичний дискурс охоплює філософський період модерну, проіснувавши від античної естетики наслідування прекрасному через раціональність німецької класики до авангардистської суб'єктивності. Його особливість виражена у здатності мистецького тексту виражати ідеальну істину як трансцендентну самість суб'єкта.

Втома від самості і туга за співбесідником спричинюють завершення класичного дискурсу мистецтва та його перехід до Іншого через механізм інтертексту. Теорію інтертекстуальності як «смерті автора» Р. Барта та Ю. Крістєвої можна вважати постмодерним симптомом кінця класики. Розпочинається некласичний дискурс творчості, що здійснює перехід від онтологічного до онтичного, від самості до не менш уявної іншості, за допомогою якої здійснюється вибудова замкненої системи продукування та



циркуляції порожніх знаків (симулякрів), мода на які розвиває та суб'єктивує критерії автентичності твору, редукуючи їх до контекстуальної відповідності культурі поточної ситуації та примхливим переживанням автора. Перехід від онтологічного до онтичного – це перехід від раціональної універсальності ідеальних законів до партикулярної ірраціональності стихійних почуттів. Мистецтво стає кодом індивідуальної культури, стиль якої передається через інтерпретативні практики.

*Інтертекст* є останньою спробою традиційного мистецтва віднайти Іншого. Ідея інтертекстуальності як провідний концепт неklasичного дискурсу мистецтва та філософії є наслідком бажання представників мистецтва зустрічі з історичністю, з повсякденним досвідом, з інакшістю. Феномен інтертекстуальності, традиційно інтерпретований у межах постструктуралізму як сукупність усіх притаманних простору тексту інтекстів (фрагментів інших текстів) та підтекстів (імпліцитних смислових блоків, семантичних маргіналій та недомовленостей), – апріорно сприймався у неklasичній гуманітарній думці як концепт смерті Автора (М. Фуко, Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Дерріда, Ю.М. Лотман) [1], фігура якого розчиняється у плюральной семіосфері інтертекстуального дискурсу як фігури Іншого.

«Смерть автора» (Р. Барт) як головний концепт інтертекстуальності поступово стала сприйматися як своєрідний символ віри ґрунтованого на теорії постструктуралізму постмодернізму, так що сам термін «інтертекстуальність» від нейтральної фіксації наявності у тексті фрагментів інших текстів трансформувалася у формулу розчинення у даних фрагментах оригінального авторського начала. Концепт «смерті автора», по суті, підривав архетипічну основу всієї західної індивідуалістичної культури взагалі і, зокрема, західної філософії – *ідею суб'єкта*, – починаючи від християнського персоналізму – через ренесансний антропоцентризм – і до картезіанського *cogito*.

На нашу думку, ефективним шляхом подолання корозії авторської ідентичності, вираженої, зокрема, в доведеній до абсурду сакралізації візуальності та тілесності, є *розмежування понять «інтертекстуальність» та «смерть автора»* – розмежування через усвідомлення того, що перша не обов'язково тягне за собою другу. Навпаки: інтертекст як царство принципового Іншого не лише не суперечить Автору (Я, Самості), але й підтримує її, не лише не «вбиває», але й «воскрешає» авторське начало у тексті. Усвідомити взаємну залежність Я та Іншого, Автора і Читача, який не тільки не «вбиває», але й «воскрешає» авторське начало в тексті, можна увівши естетично зорієнтований дискурс інтертекстуальності як постмодерний жест в *етичний контекст діалогічної філософії*.

Інтерсуб'єктивні аспекти інтертекстуальності можна усвідомити у контексті визначення *характерних особливостей тексту як нарративу*: залежність від соціокультурного середовища, здатність тексту віддзеркалювати численні й різноманітні смисли, властиві даному середовищу, поліфонічність значень, невичерпна глибина змісту тексту (ризома), наявність у ньому прихованої імпліцитної інформації («підтексту»). Специфічні ознаки тексту визначають ключову концептуальну характеристику текстуальної дійсності – *самодостатність тексту як передумову зародження дискурсу Читача*. Текст, що вже створений, відривається від свого творця, здобуває смислову автономність і функціонує незалежно від його волі, обростає паралельними значеннями, чекаючи свого інтерпретатора. Будучи самодостатнім буттям, текст стає *нарративом*, позачасовою та позапросторовою, внутрішньо структурованою оповіддю, яка потребує «*повернення до реальності*» [2] – вторинного звернення мови до феноменальних речей, що складають позначуване відповідних означників. Зазначене «повернення» відбувається за посередництва читача тексту – медіатора, який належить одночасно двом світам: трансцендентному світові мови та іманентному світові предметів.

Ефективність повернення тексту до буття, яка визначається трьома чинниками: здатність Автора до інтерпретації ідеальних смислів буття (через символічне світоспоглядання); іманентно притаманна текстові потенція до вираження найістотніших архетипічних рис буття; герменевтична активність читача-інтерпретатора. Динаміку інтертекстуальних відносин як діалогу передає наступний ланцюг: «Буття – Автор як життєвий суб'єкт – здатність Автора до символізації (розуміння іншості буття) – входження Автора в естетичну (поетичну) іпостась – текст, залежний від контексту, – плюральність значень тексту – підтекст – семантична автономія тексту (Третій між естетичним Автором та естетичним Читачем) – дискурс життєвого Читача (Іншого) – взаємність розуміння – повернення тексту до буттєвого Автора і дійсності (діалогічна єдність самопізнання та пізнання Іншого, Сам як Інший)».

З точки зору концепції «*воскресіння автора*» множинність інтертексті (у поезії – прихованих цитатій, алюзій, символів та відсилок до контекстів) не лише не затьмарює, але й підкреслює образ автора. Самість автора з точки зору сучасного психоаналізу є архетипним синтезом жіночого в чоловічому та чоловічого у жіночому (Anima versus Animus). Візьмемо лише дві поезії найвідомішого із сучасних українських поетів Сергія Жадана, які демонструють нам нове розуміння інтертекстуальності як простору діалогу між самістю та іншістю.

Перша демонструє архетип Anima – це вірш «*Цілу ніч вона співає в своїй кімнаті*» з збірки «*Циганська голка*». Перенасичення

інтекстами: «портові сирени», «затонулі матроси» (антична романтика моря), «список подяк Божому сину» (християнська семантика), «порожній гостел», «бак бензину», «телефонна книжка» (сучасний життєсвіт) – не заважає сприйняттю цілісного образу героїні-мандрівниці у її незламності, чесності та депресивній протестності [3, с.10-11].

Другий вірш «Вони сказали: «За що ти тримаєшся, брат?» (архетип чоловічого) дає майже епічну хроніку розпусних років перебудови – тут і афганські бойовики, і гра на біржі, і польський ринок, і китайський прорив, і одеські порти, і радянські кооперативи, і політекономія К.Маркса, і бандитські бійки, і вишукані європейські міста. Самість героя (в образі якого проглядається перевтілений автор) вибудовується послідовно крізь мереду альязій. І механізмом її структурування слугує архетип Стікса: текст розпочинається і закінчується описом ріки мертвих як символу несталого й одночасно незмінного руху екзистенції суб'єкта [там само, с. 29].

Як бачимо, концепт «воскресіння автора» дозволяє позбавити постмодерну естетику звинувачень у надмірному зловживанні цитаціями та на засадах діалогу синтезувати класичний та неklasичний дискурси творчості, намагаючись передбачити, а що власне «слідє» за ними обома? У процесі інтертекстуального тлумачення Автор не лише не втрачає своєї самості, але й набуває її через Читача, що змушує сумніватися в однозначності тези про смерть суб'єкта на основі застосування до постструктуралізму теорії діалогістики і, пройшовши методологічну спокусу постмодерністською деконструкцією, повернути західній ліберальній думці і, зокрема, сучасному культурному суб'єкту, її головну домінанту – антропоцентричну цінність.

### ***Список використаних джерел:***

1. Kristeva J. La revolution du langage poetique / Julia Kristeva. – Paris : Seuil, 1974. – 645 p.
2. Рікер П. Від психоаналізу до питання про «Я», або Тридцять років філософської праці / Поль Рікер; [пер. з фр. О. М. Сирцової] // Філософська думка. - 2008. - № 2. - С. 94-123.
3. Жадан С. ДИНАМО ХАРКІВ. Вибрані вірші / Сергій Жадан. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2014. – 240 с.

## ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ КУРИКУЛУМУ ПРОФЕСІЙНОЇ ПІДГОТОВКИ ВЧИТЕЛІВ ІНОЗЕМНИХ МОВ В АВСТРІЇ

*Биндас Олена Миколаївна*  
аспірантка ПНПУ імені В.Г. Короленка  
olenataran@ukr.net

*Науковий керівник –  
д. пед. наук, проф. Л.О. Хомич*

Сучасна стратегія розвитку педагогічної освіти в Україні потребує здійснення ґрунтовного аналізу світового досвіду професійної підготовки вчителів, дослідження закономірностей і тенденцій розвитку цієї складової частини освітньої сфери у різних країнах. Особливе значення у зв'язку з цим набуває вивчення сучасних процесів становлення педагогічної освіти на Європейському континенті, зокрема в Австрії, що є винятково актуальним завданням у світлі перспектив інтеграції України в загальноєвропейський освітній простір.

Експерти проекту «Гармонізація освітніх структур в Європі», опрацювавши великий обсяг фактичного матеріалу з посиланням на власні емпіричні дослідження, дійшли висновку про необхідність перегляду підходів до конструювання курикулуму професійної освіти й підготовки педагогів [4, с. 166]. Це завдання набуло особливої ваги з огляду на необхідність забезпечити спільне розуміння якості вищої педагогічної освіти, а також розробити необхідні засоби, за допомогою яких університети мали б змогу розвивати, підтримувати й підвищувати якість навчальних програм у широкому європейському контексті.

Дослідники виокремили п'ять ключових напрямів, а саме:

- 1) конкретизація широкого / загального та вузького / специфічного визначення понять «знання / базовий курикулум / зміст освіти» у взаємозалежності та взаємовпливі;
- 2) визначення впливу модульного підходу до організації навчального процесу на конструювання курикулуму;
- 3) з'ясування спільних компонентів у курикулумі педагогічної освіти та підготовки;
- 4) визначення ключових компонентів програм педагогічної освіти;
- 5) здійснення глибокого порівняльного аналізу навчальних курсів педагогічного профілю.

Важливо, що однією з найбільш поширених тем у педагогіці 1970 року була так звана «Теорія курикулуму». Іншими словами, йшлося про те, який конкретний зміст повинен містити навчальний матеріал і яким чином він повинен подаватися учням для успішного досягнення поставленої мети [6].

На німецькомовному просторі перші дослідження «Теорія курикулуму» здійснив у своїй праці «Освітня реформа як контроль курикулуму» Сауль Робінзон (*Saul Robinsohn*). Дослідник розумів освіту як «устрій поведінки у світі», а курикулум – як засіб, за допомогою якого учні зможуть отримати якісні знання і в майбутньому грамотно організувати своє життя. Термін «курикулум» (*lat. Lauf, Wettrennen*), що означає «біг», «втеча», з'являється в педагогіці XVII століття, де він вживався на позначення навчальних планів, які містили зміст, освітні цілі та загальну організацію уроку. В німецькомовному середовищі визначення «курикулум» було якісно замінене терміном «навчальний план». У рамках наукових дебатів щодо реформи навчальних планів 1967 року С. Робінзон [3] успішно запозичив термін «курикулум» у німецьку мову з ангlosакської педагогічної дискусії. Науковець запропонував розбирати на уроці такі ситуації, які відображали б реальне життя. Метою є прищепити учням навички аналізу, в основі яких закладено кваліфікації, володіючи якими, молоді люди зможуть самостійно впоратися з подібними проблемами та негараздами.

Вчений виокремив три кроки, за допомогою яких дані кваліфікації визначають «елементи курикулуму» (навчальні цілі), що в результаті входять у «загальний шкільний курикулум» (навчальний план):

- аналіз можливих ситуацій у майбутньому житті;
- визначення відповідних кваліфікацій;
- формулювання відповідних навчальних цілей.

Навчальні цілі займають у курикулумі вагомe місце: весь зміст навчання легітимно існує в «теорії курикулуму» лише за умови повного досягнення сформульованих і поставлених наперед цілей. Дана модель розрізняє різні цільові ранги, а саме: глобальні цілі (емансипація людини) та часткові цілі (здатність осмислювати життя).

Курикулум як поняття в основному вживається в сучасному професійно-фаховому мовленні освітян для означення умовної або/і офіційної домовленості між суспільством, офіційними органами та спеціалістами відносно системи навчання школярів. Курикулум або рамкова основа змісту освіти як шаблон, модель використовується для забезпечення універсальності викладацьких й учнівських стандартів, визначення найважливіших навчальних компетенцій, якими має оволодіти й одержати кожен суб'єкт навчального процесу. Курикулум як гнучка система має забезпечити збалансованість

в одержанні послуг, бути керованим так, щоб кожному суб'єктові було цікаво, а зміст задовольняв багатоманітні потреби, відповідав таким стандартам реального досягнення і вимірювання, щоб під час їх оцінювання можна було спланувати шляхи покращення, акме-розвитку кожного (на сьогодні). Він повинен бути відносно статичним, оскільки має впершу чергу адекватно відповідати й реально реагувати на ті зміни й нові виклики, які вимагає життя й праця в ХХІ столітті [5, с. 11].

Іноземна мова як дисципліна відрізняється від інших предметів тим, що є не тільки метою навчання, а й засобом спілкування в межах навчального процесу та за його межами. Тож вивчення та навчання іноземної мови не обмежується лише мовними структурами, а й має на меті передати знання про країну та культуру цільової мови. У колись монолінгвальних і монокультурних країнах сформувалося суспільство, яке виявляє ознаки полілінгвального й мультикультурного, тож, зрозумілим є включення міжкультурних знань до змісту іншомовної освіти більшості країн Європи, у тому числі й Австрії [2].<sup>1</sup>

Зважаючи на приватну й професійну мобільність, зростання інтенсивності медійних контактів між людьми та між народами, роль країнознавства та міжкультурних знань як передумови компетентної міжкультурної взаємодії постійно зростає. Тому, як наголошують німецькі вчені, для розробки адекватного сучасним умовам курикулуму з іноземної мови спеціальних досліджень потребують такі сфери:

- розробка критеріїв оцінювання педагогічних знань у загальній структурі іншомовної підготовки;
- конкретизація змісту іншомовного спілкування та навчання, достатнього для міжкультурної взаємодії;
- якщо ключовим у процесі навчання іноземних мов є розуміння чужого, то яка роль при цьому відводиться чотирьом традиційним видам мовленнєвої діяльності (слуханню, говорінню, читанню і письму);
- яким чином і в якому обсязі слід використовувати технічні та комунікаційні засоби навчання;
- адекватність підготовки педагогічних кадрів та її відповідність сучасним умовам [1, с. 116].

Щодо Австрії, то вимоги до професійної підготовки вчителів шкіл особливо суворі. Значною мірою в системі австрійської освіти підтримуються консервативні принципи. Так, Даніель Спіхтінгер зазначає, що в Австрії ідеальним учителем англійської мови все ще вважається носій мови і тільки його вимова є ідеальною. Але більшість педагогів, не носіїв мови, мають надзвичайне усвідомлення проблем, з якими стикаються учні при вивченні іноземної мови.

Носії мови, навпаки, вільно володіють мовою, але вони не знають англійську мову як іноземну. Крім того, орієнтований підхід на носія мови навряд чи є сумісним з цілями мультикультурної свідомості та національного курикулуму [7].

Отже, розглянувши загальні принципи формування курикулуму професійної підготовки вчителів іноземних мов в Австрії, доходимо висновку, що визначені теоретично навчальні цілі курикулуму не завжди успішно реалізуються на практиці. Виникає необхідність забезпечити спільне розуміння якості вищої педагогічної освіти, а також розробити необхідні засоби, за допомогою яких навчальні заклади мали б змогу розвивати, підтримувати й підвищувати якість навчальних програм у широкому європейському контексті.

### ***Список використаних джерел:***

1. Гаманюк В.А. Країнознавчий курикулум у змісті іншомовної освіти в Німеччині / Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах, 2013. – Вип. 33 (86). – С. 116-120.
2. Гаманюк В.А. Реалізація концептуальних засад багатомовності у проєктах EUROCOM / Матеріали Всеукраїнської наукової конференції „Мовна освіта в Україні та за кордоном у XXI ст. ” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://st.zu.edu.ua/conf/docs/ukr/ua1.pdf>
3. Організація релігійної освіти у процесі формування національного курикулуму в Австрії. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [www.uk.xlibx.com/.../16996-53-ministerstvo-o](http://www.uk.xlibx.com/.../16996-53-ministerstvo-o)
4. Сисоєва С.О., Кристопчук Т.Є. Освітні системи країн Європейського Союзу: загальна характеристика : навч. посібник. – Рівне : Овід, 2012. – С. 166. – 352 с.
5. Шуляр В.І. Стратегії літературної освіти школярів у системі профільного навчання / Монографія : Видавництво ЧДУ імені Петра Могили. – Миколаїв, 2010. – С. 11. – 344 с.
6. Curriculum convergences for plurilingual and intercultural education / Report by Francis Goullier at the Seminar 29-30 November 2011. Council of Europe, Language Policy Unit DG II. [Internet resource]. – Mode of access: [http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/SemCurric11\\_report\\_EN.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Source/SemCurric11_report_EN.pdf)
7. Spichtinger D. An Austrain perspective: English in the education system. [Internet resource]. – Mode of access: [www.geocities.ws/dspichtinger/Uni/d-oe-e.htm](http://www.geocities.ws/dspichtinger/Uni/d-oe-e.htm)

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕДИТАЦІЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ

*Бойчук Микола Андрійович*  
*доктор філософських наук, професор*

Темп життя людини ХХІ століття зріс в кілька разів. У порівнянні з, наприклад, серединою минулого століття, за один рік ми стаємо свідками і учасниками такої великої кількості заходів і подій, які тодішня пересічна людина не мала змогу протягом всього свого життя.

Що ж говорити про світовідчуття міленіалів (дітей інформаційної революції)? Сьогодні вони отримали технології, що дозволили створити їм світ без кордонів, світ без жодних обмежень та заборон. Проте водночас вони отримали великі потоки інформації, зменшення світопростору, прискорення перебігу часу, зникнення кордонів, мобільність людей (останні два явища вже розглянути в негативній конотації). Втрата душевної рівноваги, відчуття тривоги, незадоволеність собою і своїм життям, зниження працездатності сьогодні добре відомі молодій людині вже в період навчання в вищому навчальному закладі. Внаслідок цього стресові ситуації прозводять до розвитку психозів і неврозів. Але ж це лише початок життєвого і професійного шляху. Зауважимо, що за даними Всесвітньої організації охорони здоров'я 65% усіх хвороб пов'язані зі стресом, причому деякі фахівці вважають, що в реальності ця цифра дещо більше.

Слово «стрес» в перекладі з англійської означає «напруга». У науковий обіг цей термін введений у 1936 році канадським фізіологом Гансом Сельє, що розробив загальну концепцію стресу як реакції організму, що пристосовується на вплив екстремальних факторів. Незвичайна популярність як самої концепції, так і самого поняття «стрес» виникла завдяки тому, що вони допомагають легко пояснити багато явищ нашого повсякденного життя: реакції на труднощі, конфліктні ситуації, несподівані події тощо.

Зрозуміло, що вищевикладені процеси задають особливий тон сучасному навчально-виховному процесу. Проблема стресу виходить за рамки традиційної педагогіки, але зважаючи на те, що вона все більш стає соціальною проблемою, тому потребує розгляду ще зі шкільної і студентської лави. Поступово, але неухильно освіта змінює конфігурацію і технологію навчання і виховання студента.

Сьогодні науковці пропонують низку методик для реабілітації стресового стану людини. Виокремимо такі як оптимізація життєвого стилю, музична терапія, ароматерапія, кольоротерапія, молитва, трансцендентальна медитація та ін. Останнім часом все



більшу увагу привертає до себе Трансцендентальна Медитація (ТМ), яка все частіше використовується як засіб нелікарської корекції стану людини.

В останні роки техніка ТМ, як методика зниження стресу і підвищення успішності, застосовується в деяких державних і приватних школах США, Латинської Америки, Індії. Трансцендентальна медитація застосовується в окремих школах в Канаді, Великобританії, Нідерландах, Данії, Італії, Ізраїлі, Іспанії, Лівані, Таїланді, Китаї, Індонезії, Австралії, Нової Зеландії, ПАР та інших країн Африки. У 2011 році Міністерство Освіти Великобританії присвоїло Школі Махаріші статус «Free School» з повним державним фінансуванням діяльності школи.

Проведені дослідження показують, що у студентів, які навчені трансцендентальній медитації і регулярно її практикують, відбувається істотне поліпшення сприйняття інформації і короткочасної пам'яті.

Серед досліджень, що проводяться в Україні слід назвати низку заходів в Національному педагогічному університеті імені М.П. Драгоманова. Так, наприклад, в червні 2014 року для студентів-філософів, культурологів і філологів прочитав доктор науки творчого розуму, директор Європейського дослідницького університету Махаріші Пітер Сван (Нідерланди). Науковець підкреслив, що за останні 30 років вчені із 200 університетів і дослідницьких центрів більше 35 країн світу провели чимало досліджень з ефективності й шкідливості/корисності цього знання. Результати й висновки, які представив лектор, вразили студентів, адже декларували, що Трансцендентальна медитація здійснює безпрецедентний вплив на всі сторони життя людини – розвиток інтелекту, покращення розумових здібностей, здоров'я, психологічного стану. Зокрема пан Пітер представив студентам результати низки досліджень ефективності Трансцендентальної медитації, заснованої на древній ведичній традиції просвітлення. За словами вченого це знання передавалось ведичними вчителями із покоління в покоління для своїх учнів, а згодом з'явилася техніка трансцендентальної медитації.

Продовженням роботи над розробкою цієї теми є проведення 11-21 серпня 2014 р. на навчально-оздоровчій базі НПУ «Синевир» в с. Колочава виїзний науково-практичний семінар «Інноваційні методи освіти. Розвиток творчих та інтелектуальних можливостей студентів у контексті трансцендентальної медитації» за участі студентів і викладачів Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова. Протягом десяти днів студенти та викладачі вишудискутували про сучасні форми навчання, учасували в низці «мозкових штурмів», створювали проекти нових заходів, які можна реалізувати в ювілейному для університету навчальному році.

Особливе місце у програмі семінару зайняли лекції про трансцендентальну медитацію Геннадія Лук'янова, який розкрив основні аспекти цієї практики.

У вересні 2014 року в Драгомановському виші створено навчально-наукову лабораторію «Інноваційних технологій в реабілітації» в Інституті фізичного виховання та спорту. У контексті завдань і функцій лабораторії – системне створення, експерименти та апробація наукових, науково-технічних та соціально значущих нововведень, умов їх забезпечення та впровадження. В рамках роботи лабораторії вже відбувся офіційний візит до США, знайомлячись з навчальним досвідом в Maharishi University of Management.

Отже, можемо констатувати, що в українському науковому просторі трансцендентальна медитація як нелікарський засіб корекції стресових ситуацій під час навчально-виховної діяльності студента є малодосліджуваною. Ми не тільки відстаємо за рівнем наукових робіт в цій галузі знань від досягнень світової науки, ми позбавляємо молоде покоління одного з ефективних інструментів боротьби з негативними наслідками сучасної соціокультурної ситуації. Тому впровадження знань і технологій по самоуправлінню і саморозвитку станів свідомості, перевірених загальносвітовою практикою протягом багатьох років, а до них відноситься практика трансцендентальної медитації, є актуальним завданням нашої освітньої системи.

## ЕСЕНЦІАЛІСТСЬКІ ТЛУМАЧЕННЯ ФЕМІННОСТІ У СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ

*Буланова-Дувалко Людмила Федорівна*  
*аспірантка кафедри культурології*  
*НПУ імені М.П. Драгоманова*

Цей момент є важливим в межах нашого дослідження, адже тут прослідковується необхідність для Батая проводити зв'язок між первісною (в межах вже зазначений к онцепту «народження») та сучасною людиною, що залишається класичним прикладом модерного, буржуазного типу мислення й життєвого устрою. Аналогія сучасної людини з Homo faber виявляє критичне ставлення мислителя до занурення сучасної людини у профанний світ праці та її неспроможність і небажання вийти у сферу сакрального. Це надає дослідженням малюнків печери Ласко статус актуальних.

В творах «Проклята частка» (1949), в «Еротизм» (1957) та «Сльози Ероса» (1961) Ж. Батай пов'язує естетичну діяльність людини з іншою сутнісною характеристикою – еротичністю. Еротизм для Батая є, як і мистецтво, ознакою відміни людського від не-людського. Він виражається у трансгресії статевого життя, керованого інстинктом продовження роду. Батай виявляє міцну пов'язаність естетичної та еротичної діяльності людини, адже обидві вони стоять у її витоків і супроводжують протягом історичного розвитку. На термінологічному рівні також можна прослідкувати символічний зв'язок еротичного та естетичного через трансгресію: еротизм як надлишкова чуттєвість постає в межах концепції Батая певною іманентною трансгресивною складовою чуттєвої культури людини, що виражається в феноменах комічного, трагічного та безформного.

Беручи до уваги основні характеристики трансгресивного в мистецтві за Батаєм, ми можемо проаналізувати феномен звільнення еротизму у формі мистецтва в сучасному світі, на прикладі творів сучасного мистецтва. На наш погляд, сучасне мистецтво позбавлене трансгресивної еротичності. Воно вже не є «еротичним», якщо транслювати ідеї Батая в наш час. Сучасне мистецтво не здатне «кинути виклик розуму», воно є сам розум. Надлишкова чуттєвість є свідомим маневром сучасного художника, а не «покликом межі», який приписував Ж. Батай мистецтву попередніх епох.

Відповідно, на нашу думку, термін, запропонований Батаєм в межах співпраці з сюрреалістами для «Критичного словника» журналу «Документи» (1929 – 1930), – «безформне» – є більш доречним

в межах сучасного мистецтвознавчого, а також філософсько-естетичного дискурсу. Поняття безформного Батая відображає ситуацію відсутності автора, його розчинення в процесі виробництва твору мистецтва, тобто в праці; що повертає нас до актуалізації трансгресивних ідей французького мислителя.

Таким чином, завдяки теоретично-філософським працям Ж. Батая, ми маємо можливість віднайти розуміння мистецтва як такого, звертаючись до його витоків, а отже, й до сутності. Для Батая, мистецтво у своїй сутності нерозривно пов'язане з феноменами гри, свята, релігійного святкування та концептами трансгресії, еротизму, смерті, священного. Всі вони в своєму міцному зв'язку постають в якості складових трансгресивного досвіду людини і структурують людське життя. На нашу думку, трансгресивний досвід корелює з досвідом естетичним, адже в його межах неодмінне місце займають почуття комічного, трагічного, художнє уявлення, завдяки яким відбувається вираження суто людського.

## **ОСНОВИ ПРОГРАМУВАННЯ ЗАНЯТЬ З ВИКОРИСТАННЯМ ФІЗКУЛЬТУРНО-ОЗДОРОВЧИХ ТЕХНОЛОГІЙ У ПРОЦЕСІ ФІЗИЧНОГО ВИХОВАННЯ УЧНІВ ЗАГАЛЬНООСВІТНІХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ**

*Верховська Марина Володимирівна  
аспірант ДНУ імені Олеса Гончара  
ropotarenko-34@mail.ru*

*Науковий керівник –  
д. пед. наук, проф. І.М. Ляхова*

У суспільстві немає більш багатогранного й діалектичного явища ніж школа. Це інститут, через який протягом року проходить все населення України, незалежно від статусу, національності, віросповідання. Подальша інтенсифікація та ускладнення процесу навчання в школі вимагає від учнів все більш великих психічних і фізичних зусиль. Одним із головних напрямків роботи загальноосвітніх навчальних закладів є діяльність, яка спрямована на збереження здоров'я дітей. Дбати про фізичне здоров'я, формувати розумові та фізичні якості покликана фізична культура. Загальноосвітні навчальні заклади одержали право вибору з-поміж існуючих варіантів навчання та виховання, а також право конструювання нових варіативних навчальних планів та програм, розробку та апробацію нових технологій. У фізичній культурі це впровадження у навчальний процес фізкультурно-оздоровчих технологій [2]. Але не зважаючи на лавину новацій, на практиці діючі програми з фізичної культури в школі наповнені видами спорту, які користуються низькою популярністю у дітей, орієнтовані на здачу нормативів, які вимагають певного рівня фізичної підготовки, а години для цієї підготовки не передбачено програмою. Кількість уроків на тиждень обмежена, батьківські комітети скорочують цю кількість з трагічних випадків останніх років. Все це сприяє негативній динаміці погіршення здоров'я школярів. Також викликом сучасної політичної ситуації, що склалася в Україні є виявлення дуже низького рівня здоров'я молоді допризовного та призовного віку. Для сучасних дітей з їх станом здоров'я необхідні заняття оздоровчого напрямку, які сприяють гармонійному розвитку фізичних якостей та тренувальному ефекту функційних можливостей організму[2].

Дефініція «фізкультурно-оздоровча технологія» - це синтез сучасних науково-обґрунтованих фізкультурно-оздоровчих засобів, що застосовуються у фізичному вихованні, спеціальних знань, практичного досвіду реалізації інноваційних форм фізичних

вправ та новітніх психолого-педагогічних підходів на забезпечення рухової активності з метою гармонійного, передусім фізичного розвитку, з урахуванням статевих та вікових особливостей тих, хто займається, їх мотиваційних пріоритетів з використанням сучасного спортивного обладнання, сучасних засобів забезпечення та контролю. Основний засіб – це практичні фізичні вправи та орієнтація на гармонійний фізичний розвиток, підвищення рухової активності, функціональних можливостей організму [3, 5].

Особливість діяльності учителя фізичної культури, зумовлені перш за все, специфікою проведення уроків. Загальновідомо, що урок – основна форма організації з фізичного виховання дітей у школі. У нашому дослідженні поняття «урок» та «заняття» тотожні. Урок фізичної культури з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій в системі фізичного виховання існує як складова циклу занять з фізичного виховання, яка є відносно самостійна ланка, пов'язана в певній послідовності з іншими рівнозначними ланками.

Якщо проводити класифікацію уроків з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій по спрямованості фізичного навантаження, то на сьогодні існують три різновиди таких занять. В першому випадку передбачається використання вправ аеробного характеру. За даними літературних джерел [1, 6] віддається перевага використанню фізичних навантажень аеробної спрямованості. В іншому випадку заняття передбачають використання вправ силового та швидко-силового характеру. В третьому випадку в програмах використовується комплексний підхід, який передбачає використання змішани методики різноманітних вправ. Ми пропонуємо четвертий випадок - це авторські уроки з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій учителя фізичної культури з конкретними учнями після моніторингу діагностики стану здоров'я та фізичних якостей дітей після циклу занять, який дозволяє виявити яка фізична якість недостатньо розвивається.

Різнманітність уроків з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій не означає вільність їх побудови – використання різних видів рухової активності повинне відповідати основним принципам фізичного виховання, адже (у нашому випадку урок фізичної культури) базується на закономірностях (біологічних, педагогічних, психологічних), які в свою чергу формуються в принципи. Вони мають багато спільного з дидактичними принципами і принципами спортивного тренування, які розроблені у спорті вищих досягнень.

В структурі уроків з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій входять наступні компоненти: розминка; аеробна частина; силова частина; компонент розвитку гнучкості; заключна частина [1]. Необхідною умовою такого уроку є проведення лікарсько-педагогічного контролю. Обов'язковою умовою циклу уроків з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій є моніторинг розвитку фізичних

якостей. Різноманітність фізичних вправ, які використовуються дуже велика. Це ідеомоторні, гімнастичні, хореографічні вправи, вправи з предметами, з нестандартним спортивним обладнанням, у басейні.

Дозування навантаження – це зміна його обсягу та інтенсивності. Дослідженнями провідних фахівців у галузі фізичної культури і спорту були визначені фактори, за якими повинно здійснюватися дозування навантаження на уроках з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій: раціональні параметри темпу, спрямованість, кількість повторень вправ, зв'язок амплітуди при виконанні вправ з темпом та координаційною складністю в залежності від віку та функціонального стану тих, хто займається. Один із важливих факторів дозування навантаження на уроках фізичної культури з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій – розподіл його в рамках одного заняття [4]. На сьогоднішній день відомо більше 300 назв фізкультурно-оздоровчих занять різних напрямів. Єдиний спосіб оцінити їх ефективність - застосовувати їх. Ці назви виникають за принципом: хто розробив заняття, так його і назвав, або за ознаками фізичного навантаження, або хореографічних вправ які домінують в конкретному занятті [6].

Зниження уваги до фізичної культури та спорту привело до погіршення матеріально-технічної бази загальноосвітніх навчальних закладів. Адже стандартне обладнання - «козел», канат, мати, м'яч, лижі - не дають змогу тренувати, скажімо, вибірково м'язи рук або швидкість рухів. Наслідком підвищеної уваги до новацій у оздоровчій фізичній культурі для фізкультурно-оздоровчих технологій використовується сучасне обладнання, яке розробляється науковцями в галузях медицини, фізіології. Це різноманітні тренажери, кор-дошки, степ-платформи, дека-платформи, слайди, батути, еспандери, гімнастичні палиці, медичні м'ячі, фітболи, паски та блоки для йоги, ізотонічні кільця для пілатесу, гумові стрічки, скакалки, циліндри та полуциліндри для пілатесу. Окремо можна виділити обладнання для басейну - водні гантелі, перчатки з перепонами, пояса, дошки для плавання, нудли. Серед всього різноманіття можна вибрати фінансово малозатратне з високим мотиваційним потенціалом. Радимо мати тільки те, що використовується учителем фізичної культури. Якщо обладнання придбане не для дітей, а для рейтингу закладу, то до нього втрачають інтерес не тільки діти, а й учитель.

Музичний супровід є невід'ємною частиною більшості таких уроків. Музика, яка подобається дітям, підтримує на належному рівні емоційний фонтан продуктивності занять, допомагає легше витримувати навантаження, покращує психічно-емоційний стан, полегшує формування рухових навичок, взагалі підвищує інтерес до занять.

Якщо розглядати програмування заняття фізичною культурою на котрому учитель використовує фізкультурно-оздоровчі технології, воно має таку деталізацію (табл. 1). Вже відповідно цих деталей програмується підготовча, основна та заключна частина заняття.

**Деталізація програмування занять  
з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій**

Деталі програмування знань з використанням фізкультурно-оздоровчих технологій				
Особливості дитячого контингенту	Наявність або відсутність обладнання	Наявність або відсутність музичного супроводу	Варіанти фізичних вправ	Час реалізації

На думку спеціалістів, школа – ідеальне місце для реалізації гармонійного розвитку фізичних якостей та тренування функційних можливостей організму сучасними фізкультурно-оздоровчих технологій. Особливу актуальність має програмування занять з використанням цих технологій у процесі фізичного виховання учнів загальноосвітніх навчальних закладів.

**Список використаних джерел:**

1. Віндюк А.В. Основи технології самостійних занять фізичними вправами учнів молодших класів : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук з фіз. вих. і сп. : спец. 24.00.04 „Фізична культура, фізичне виховання різних груп населення” / А. В. Віндюк. – Л., 2002. – 18 с.
2. Воропаєв Д.С. Необхідність впровадження здоров'язбеігаючих технологій в закладах освіти // Сучасні проблеми фізичного виховання і спорту школярів та студентів України : матеріали VII Всеукр. наук.-практ. конф. – Суми, 2007. – С. 224 – 227.
3. Дрозд І. Особливості формування інтересу молодших школярів до занять фізичною культурою як запорука хорошого здоров'я // Молода спортивно наука України : зб. наук. статей з галузі фіз. культури та спорту. – Л., 2006. – Вип. 10. – Т. 4. – С. 57 – 60.
4. Кібальник О. Я. Підвищення рухової активності підлітків з використанням занять фітнесом оздоровчого спрямування : навч.-метод. посібник / О. Я. Кібальник. – Суми : СумДПУ імені А.С.Макаренка, 2006. – 48 с.
5. Кожевникова Л. Мотиваційні фактори до фізкультурно-оздоровчих занять учнів молодших класів // Молода спортивна наука України : зб. наук. пр. з галузі фіз. культури і спорту. – Л., 2006. – Вип. 10. – Т. 4. – С. 109 – 113.
6. Круцевич Т. Ю. Приоритетные мотивы подростков к занятиям физической культурой и спортом : зб. наук. запис. Тернопільського державного педагогічного університету. Педагогіка. – № 7. – 2000. – С. 96 – 103.
7. Step-aerobika / Fitness training fur schule, verein und studio / Iris Pahmeier, Corinna Niederbeumer. – Aachen: Meyer und Meyer, 1999. – 141p.



## ВІЗУАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ СУЧАСНОГО КІНО В ОСМИСЛЕННІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ПРОБЛЕМ

*Ворожейкін Євген Петрович*

*магістрант*

*Інституту філософської освіти і науки*

*НПУ імені М.П. Драгоманова*

*e.vorozheykin@gmail.com*

Особливий інтерес до візуального, який почав проявлятися у ХХ ст. і отримав назву іконічного повороту [2, с. 31], став позначенням зміни, при якій філософська проблематика перейшла у поле візуальних образів. У цьому процесі кіно, як одна з провідних сфер створення візуальних образів і екзистенційні проблеми, як одна з головних філософських тем, займають особливо важливу роль.

Кіно осмислює проблеми: сенсу людського існування, самотності, смертності; і пропонує способи їх вирішення. Проте сучасний кінематограф не є однорідним, у ньому існують дві протилежні тенденції, а отже і дві різні візуальні стратегії – це стратегії масового кіно (популярного кіно, мейнстріму) і арт-хаусу (фестивального, некомерційного кіно). Якщо арт-хаусне кіно у своїй стратегії, певним чином, продовжує принципи екзистенційної філософії, візуально осмислюючи їх; то масове кіно, як комерційна індустрія, в основному, використовує метод «втєчі». Нашою задачею є показати і проаналізувати контрастність цих двох візуальних стратегій на основі головних екзистенційних категорій: світ, людина, смерть.

Світ у кіно, або телеекрані представляється за допомогою візуалізації часу і простору. Стратегія масового кіно направлена на максимальне наповнення простору екрану динамічним рухом та інформацією, збільшуючи цим увагу глядачів і вимагаючи, тим самим, від них забути про навколишній світ. Метод наповнення екрану рухом можна побачити у фільмі «Месники» (режисер Джосс Уідон, 2012 р.) де за одну хвилину, все поле фінальної битви зображується у формі динамічного проходу. Метод *deep remixability* [5, с. 9] – метод інформаційного наповнення простору екрану різними медіальними засобами яскраво представлено у серіалі «Шерлок» (2010 р. - ...). У ньому внутрішні теоретичні роздуми головного героя реалізуються у візуальному вигляді, за допомогою додання до основного кіно зображення: титрів, геометричних схем, анімаційних знаків, картографічних зображень та ін.. На протизвагу масовому кіно, арт-хаус, навпаки, мінімально наповнює

простір і намагається передати час у його реалістичному обсязі. Стратегія арт-хаусу полягає в тому, щоб глядач відчув і осягнув рух часу і «бідність» простору, навіть відчув ту глибоку нудьгу, в якій Мартин Хайдеггер бачив спосіб пізнання істинного сенсу буття [3, с. 216]. Ця стратегія арт-хаусу реалізується у так званому «повільному кіно», прикладом якого може слугувати фільм «Лицарі честі» (режисер Альберт Серра, 2006 р.).

Щодо категорії смерті, то масове кіно нівелює її значення, перетворюючи її на розвагу. Так у більшості найкасовіших фільмів процес смерті, або руйнації взагалі, зображується за допомогою технології «рапіду» – уповільненого показу дії. Внаслідок використання цього візуального методу, смерть естетизується, перетворюючись із страшної події на захопливе і красиве зображення. Найкращим прикладом цьому служить фільм «300 спартанців» (режисер Зак Снайдер, 2007 р.). Для арт-хаусного кіно, смерть навпаки – повинна бути зображена найбільш жахливим і жорстоким чином, щоб закріпитись у думках глядачів і тим самим викликати у них необхідність осмислення цього аспекту людського життя. Так у фільмі «Параноїд парк» (2007 р. режисер Гас Ван Сент), момент смерті триває на екрані лічені секунди, проте його жахливий візуальний образ примусить запам'ятати його надовго.

Різною за реалізацією у масового і арт-хаусного кіно є, також, осмислення проблеми самотності людини, визначеної Хосе Ортега-і-Гассетом як «невідчужуваність життя» [1, с. 262] – неможливість отримати досвід іншого. Масове кіно для цього використовує технологію 3D, намагаючись, за допомогою неї, передати глядачу максимально реалістичне зображення вигаданої реальності, а разом з цим і досвід героїв фільму. Яскраво цей метод проявляється у кінострічці «Нова людина-павук» (режисер Марк Уебб, 2012 р.). В одному з моментів цього фільму, технологію 3D у поєднанні з поглядом «від першої особи» використовується для передачі досвіду супергеройських можливостей головної дійової особи. Арт-хаусне кіно осмислює проблему самотності по іншому, передаючи досвід героїв через «поетику страждання». Контекст арт-хаусного фільму часто зводиться до візуалізації жахливих емоційних мук (прикладом цьому може слугувати фільм «П'ета» (2012 р. режисер Кім Кі Дук)), мета яких викликати у глядачів ті же відчуття, що і у героїв фільму.

Підсумовуючи сказане, ми можемо побачити, що стратегія масового кіно – це стратегія переведення уваги з екзистенційних проблем до «теперішнього» моменту (до моменту, який зображується на екрані). А стратегія арт-хаусу – це метод створення для глядачів «граничної ситуації», в якій Карл Ясперс бачив шлях до буття [4].

### **Список використаної літератури:**

1. Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманізація мистецтва» і інші роботи. Есе про літературу і мистецтво. / Хосе Ортега-и-Гассет. – Москва: Радуга, 1991. – 639 с. – (Антологія літературно-естетическої мислі).
2. Савчук . В. Медіафілософія: формування дисципліни [Електронний ресурс] / Валерій Володимирович Савчук – Режим доступу до ресурсу: <http://www.intelros.ru/pdf/mediafilosofia/01.pdf>.
3. Хайдеггер М. Основні поняття метафізики: Мир – Конечність – Самотність / Мартин Хайдеггер. – Санкт-Петербург: Владімир Даль, 2013. – 592 с.
4. Ясперс К. Істини походження філософії [Електронний ресурс] // Введення в філософію / Карл Ясперс – Режим доступу до ресурсу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/yasp/vvedfil.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/yasp/vvedfil.php)
5. Manovich L. Understanding Hybrid Media [Електронний ресурс] / Lev Manovich. – 2007. – Режим доступу до ресурсу: <http://manovich.net/index.php/projects/understanding-hybrid-media>.

## ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ ПЕРІОД

*Гаврилюк Володимир Васильович*  
аспірант,  
*vhavrulyuk@gmail.com*

Попри існуючі суперечки, чи можна вважати сучасну Україну постколоніальною державою, деякі дослідники виділяють цілий ряд особливостей колоніалізму в Україні, наслідки яких відчутні й до цього часу. За часів СРСР істотним було прагнення максимізувати зближення України з Російською республікою у всіх сферах. Тобто можливості до незалежного розвитку культури, власної релігійної думки були обмежені, бо зустрічали з боку держави жорстку антирелігійну пропаганду; попри юридичні гарантії свободи совісті насправді духовні потреби віруючих ігнорувалися, а законодавчі норми були декларативними.

«Тому в 1990-і роки Україна, подібно до інших постколоніальних держав, зіткнулася з проблемами, пов'язаними з необхідністю національного і державного самоствердження, доведення Росії та українським росіянам своїх прав на незалежне існування» [1]. І, як бачимо з сучасних нам подій, тепер ці проблеми набувають ще більшої актуальності та потребують остаточного вирішення. Протягом тривалого часу найкращих представників української нації переслідували, вони зазнавали тиску та знищення. І, ніби за інерцією, вже в роки незалежності в нашій державі дуже мало зроблено для підтримки, в тому числі і гуманітарних наук, без розвитку яких складно собі уявити українську Україну. Адже, навіть при належному рівні розвитку економіки, «не хлібом єдиним...».

У цьому руслі важливим є й формування національної ідеї. «Свята святих завдань української національної ідеї – це сформувати єдиний національний економічний, мовно-інформаційний, культурний, релігійний та інші простори та допомогти всім українцям в різних регіонах усвідомити себе соборною державоцентричною нацією» [2, с.33]. Проте очевидним є й той факт, що така ідея має справді визріти і бути сформованою самим народом і відображати його істинні прагнення, інакше вона ризикує залишитись штучним декларативним й, зрештою, непотрібним формулюванням.

Загалом, як фон, переломний аспект, найбільш істотну трансформацію постколоніального періоду історії нашої держави можна окреслити як перехід від державного авторитаризму,

для якого характерне привласнення державною ідеологією собі, своїй системі та діячам багатьох важливих елементів релігійних систем, до спроб використання церкви в політичних цілях – при формальному визнанні себе православними віруючими більшості громадян України.

На жаль, за таких реалій говорити про існування сприятливих умов для гармонійного розвитку особистості, за яких релігійна спадщина могла б стати невичерним джерелом гуманістичного вчення, поки що передчасно. Проте за останні десятиліття український народ, чимраз більше усвідомлюючи власну незалежність, свободу, а разом з тим відповідальність за власну долю, готовий до якісних змін. Трансформації – це процес, а не одноразове явище. І процес, який не відбувається сам по собі, не залежно ні від чого. Тому важливо зробити вплив на цей процес. Якщо ним не навчатися управляти в себе в державі самі українці, то керувати цим процесом будуть на свою користь інші. Тому зараз як ніколи актуальним є перехід від існуючого стану, про який ми говорили вище, до формування в тому числі і духовно розвиненої особистості, виховання, яке буде спрямоване саме на українця. Це дозволить усвідомити значення релігійної складової суспільного життя, сприятиме переходу від формальності у релігійному самовизначенні до реалізації гуманістичного потенціалу, зокрема, й аврамічних релігій в реальній свідомості українського громадянина. А саме, через внутрішнє усвідомлення кожним гуманістичних цінностей зміниться і суспільство загалом. Адже авторитарний режим можна нав'язати, а до гуманістичних цінностей потрібно прийти самостійно й усвідомлено.

### ***Список використаної літератури:***

1. Кирчанів М., кандидат історичних наук. Пострадянська Україна – постколоніальна держава? – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://soskin.info/ea/2007/1-2/200712.html>
2. Вовканич С., доктор економічних наук, професор. Україні потрібна нова філософія буття нації та людини. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK\\_49\\_29.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_49_29.pdf)

## КОНЦЕПЦІЯ «РУСЬКИЙ СВІТ» ЯК ВИКЛИК УКРАЇНСЬКІЙ ДЕРЖАВНОСТІ

*Галіченко Максим Володимирович*  
викладач кафедри філософії та  
соціально-гуманітарних наук  
Херсонського державного університету  
*galichenko@i.ua*

Розпад Радянського Союзу спричинив появу нових незалежних держав, у яких актуальності набула проблема формування національної ідентичності. Національна ідентичність постає як індивідуальне та колективне відчуття належності до певної національної спільноти, ототожнення з її символами, цінностями, культурою, історією, територією, державними та правовими інституціями, політичними та економічними інтересами [3, с. 3]. Важливими чинниками формування національної ідентичності є культура та релігія.

Для сучасної Української держави головним завданням постає утвердження нової національної ідентичності, яка б відповідала реаліям XXI століття. У свою чергу Росія наразі постала перед проблемою цивілізаційного вибору, який тісно пов'язаний з виробленням нової цивілізаційної ідентичності.

Цивілізаційна ідентичність як категорія характеризує належність індивіда, соціальних груп або народів до певної цивілізації. Як зазначає М. А. Козловець, це є граничний рівень соціокультурної самоідентифікації індивідів [2, с. 8]. На думку О. С. Панаріна, головною проблемою сучасної Росії є проблема її цивілізаційної ідентифікації. Цивілізаційна ідентифікація розуміється вченим як можливість самовизначення в історичному просторі-часі на основі загально визначених цінностей [4, с. 45].

Умовно можна виділити три основні підходи до формування цивілізаційної ідентифікації сучасної Російської Федерації:

1) в основу ідентифікації покладена ідея російської державності, що має тисячолітню історію та проходить різні стадії розвитку від Київської Русі (Давньоруська держава) до сучасної Російської Федерації;

2) в основу ідентифікації покладена ідея православного царства, яка спадкується з Візантії і може бути розвинена через реалізацію ідеологем «Москва – Третій Рим» та концепцію патріарха Кирила «Руський світ»;

3) в основу ідентифікації покладені ідеї євразійства, які передбачають створення антизахідної євразійської імперії, яка має інтегрувати різні релігії та етноси.

У цьому контексті на особливу увагу заслуговує концепція патріарха Кирила «Руський світ». Вона проголошує об'єднання людей на основі православної віри, російської мови та культури, спільної історичної пам'яті. «Вірю, – заявив Патріарх, – що тільки згуртований «Руський світ» може стати сильним суб'єктом глобальної світової політики, сильнішим за всі політичні альянси» [1].

«Руський світ» постає як новий геополітичний проєкт, що має стати альтернативою західній цивілізації. Він має сприяти інтеграції православних без врахування кордонів між незалежними національними державами. Таким чином, для православного населення пострадянського простору пропонується нова геополітична та цивілізаційна ідентичність.

Концепція «Руський світ» – синтез культурного, релігійного та мовного підходів до трактування поняття «цивілізація». Вона ґрунтується на положеннях цивілізаційного підходу А. Дж. Тойнбі та С. Хантінгтона [5, 6].

Утвердження цивілізаційної ідентичності «Руський світ» для православного населення України сприяє появі проблеми формування власної національної ідентичності. Українська національна ідентичність на сучасному етапі може бути оформлена на основі мультикультурності, визнанні толерантності у релігійній сфері та співіснуванні альтернативних моделей історичної пам'яті. Зважаючи на те, що «Руський світ» передбачає орієнтацію лише на російську мову та культуру, одну історичну пам'ять, можемо стверджувати, що в умовах незалежної України цивілізаційна ідентичність «Руський світ» вступає у суперечність з національною ідентифікацією. Це несе загрозу існуванню та стабільності української держави.

### ***Список використаних джерел:***

1. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира – Режим доступу до джерела : <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>
2. Козловець М. А. Ідентичність: поняття, структура і типи / М. А. Козловець // Вісн. Житомир. держ. ун-ту. – 2011. – № 57. – С. 3-9.
3. Козловець М. А. Національна ідентичність як соціокультурний феномен / М. А. Козловець // Вісн. Житомир. держ. ун-ту. – 2011. – № 60. – С. 3-11.
4. Панарин А. С. Философия политики: Учебное пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов / А. С. Панарин. – М. : Наука, 1994. – 367 с.
5. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
6. Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантінгтон. – М. : АСТ, 2006. – 261 с.

## МІФОГЕОГРАФІЯ: ФЕНТЕЗІ ДЖ.ТОЛКІНА

*Гурова Інна Володимирівна*

*к.іст. наук, доц. НПУ імені М.П. Драгоманова*

*innagurova14@gmail.com*

Нещодавно науковий дискурс гуманітарно-географічних наук збагатився міфогеографічними розробками, пов'язаними з дослідженням просторових уявлень і міфів, географічних образів та інших різновидів тлумачень простору і місця.

Поняття «міфогеографія» започаткував менше десяти років тому російський географ Іван Мітін [1]. Аналізуючи проблему переорієнтації географічної науки внаслідок «просторового перевороту», він дійшов висновку, що географія, досліджуючи об'єкти географічного прОстору і місця, почала приділяти значну увагу й просторовим образам і міфам, що виникають внаслідок розуміння і тлумачення інформації про ці об'єкти.

Згідно І.Мітіну, міфогеографія розглядає численні уявлення про місцевість як просторові міфи, де кожне місце являє собою конгломерат автономних співіснуючих множинних його реальностей (просторових уявлень, образів, міфів, текстів тощо) [2]. Таким чином, принципова позиція І.Мітіна, передусім як науковця-географа, полягає в тому, що він пропонує досліджувати міфи, що створені лише про реально існуючі у географічному просторі об'єкти. Для нього важливим є наділення власне матеріального простору різноманітними значеннями, що у підсумку й створюють нематеріальні прОстори (уявні чи соціальні) [3].

Погоджуючись із запропонованим твердженням про те, що у найпершому наближенні міфогеографію можна визначити як прагнення до продуктивного симбіозу географії і міфологій і, беручи його за основу, пропонуємо розширити поняття «міфогеографія» і додати до його змісту, окрім семіотичних формувань просторових уявлень та топонімів у географічному просторі культури, також уявні (вигадані) простори, створені у міфах, літературних творах (геопоетика) чи ментальних образах, включаючи, архетипи й символи.

Як закордоном, так і на пострадянському просторі сформувалась так звана «толкіністика» – дослідження багатоманітної спадщини вченого-письменника. Його твори аналізуються не лише в межах літературознавства, але й історії, психології тощо. Відзначимо, що створено навіть «путівники світом Толкіна», у яких надається опис створеного ним географічного простору [6].



Існує й «міфологічний» напрямок толкіністики, представники якого виявляють міфологічні теми, сюжети, мотиви, образи [7].

У межах культурологічного дослідження нам важливо звернути увагу на те, що міфологія є цілісною і досить складною знаково-символічною системою культури, а міф, будучи категорією культури та людської психіки, як і будь-яка інша універсалія, знаходиться поза часом, а тому супроводжує людину протягом усієї її еволюції.

Методологічним підґрунтям дослідження творчості Дж. Толкіна стали напрацювання російського дослідника В. Н. Топорова, про міфопоетичний простір, який являє собою «особливий простір», що відповідає текстам «посиленого» типу: «художнім, деяким видам релігійно-філософських, містичних і т.п.» [5]. Міфопоетичний простір формується тоді, коли місце чи ландшафт становлять предмет естетичної, філософської чи культурологічної рефлексії.

Напрацювання І-Фу Туана, творця нарративно-описового підходу (narrative-descriptive), що поєднує в собі як «лінгвістичні» підходи до місця, так і ландшафту як тексту, дозволили зрозуміти, що простір, будучи наділений значенням, перетворюється на місце, яке конструюється людиною за допомогою означення: «Створити (to make) місце, означає оточити локальність людським значенням» [4]. Отже місце, як реальне, так і вигадане – це простір, наділений людиною багатьма значеннями.

Плідною для розуміння творчості Дж. Толкіна стала думка І-Фу Туана, про сутність і шляхи формування міфічного простору. Міфічний простір – це інтелектуальний конструкт, який створюється за допомогою почуттів силою уяви як відповідь на базові людські потреби.

Одним із шляхів формування міфічного простору виникає тоді, коли «ми намагаємось уявити, що лежить по той бік гори чи океану, наша свідомість конструює міфічні географії, котрі можуть дуже малою мірою співвідноситись з реальністю» [9].

Міфогеографія Дж. Толкіна – творення самотнього міфопоетичного простору. Джона Толкін, професор англійської мови і літератури, писав у жанрі фентезі. Деякі автори творили у цьому стилі і до нього, однак завдячуючи шаленій популярності та значному впливові на жанр, Дж. Толкіна визнано за родоначальника фентезі – жанру літературного епічного міфу і «батьком» сучасної фентезі-літератури.

Його твори про Володаря Перснів (*The Lord of the Rings*), насичені вигаданими назвами географічних об'єктів, фантазійних рас, епох. Міфопоетичний простір продуманий письменником дуже ретельно, логічно вибудований, має глибоке філософське гуманістичне підґрунтя [10]. Ще з часів навчання в Ексетер-коледжі Дж. Толкін щиро жалкував про те, що на англійському

грунті не збереглося жодних переказів, подібних до фінської «Калевали»: «... мене з малих років засмучувала бідність моєї рідної країни, у якої не було власних легенд» [11, с. 534]. І тому задуманий ним міфологічний цикл передбачав реконструкцію та відродження споконвічно англійської міфології, а також створення нової. Письменник свідомо запозичив з міфологічних текстів кельтського, скандинавського й фінського народів, мови яких він вивчав, цікаві образи, сюжети і мотиви. А вже як митець, втілив на сторінках творів власні підсвідомі переживання міфологічних уявлень. Неусвідомлене звернення до глибинних пластів міфологічного мислення перетворилось на створення своєрідного міфопоетичного простору, зокрема, в уявному підземному місті-державі гномів Морія, яке складалось із розгалуженої мережі тунелів, включаючи глибокі шахти та величезні зали, поєднані складними переходами – уявне місто для уявних істот. У Середзем'ї (англ. Middle-earth, буквально Середина земля, або Мідгард) – центральному континенті вигаданого всесвіту Дж. Толкіна, розгортаються усі події «Хоббіта» і «Володаря Перснів» і, частково, – «Сильмариліону» і «Незакінчених сказань». Середзем'я настільки ретельно виписаний письменником, що автор навіть наводить детальну карту материка. А на семантичному рівні комунікація вибудована таким чином, що у вигаданого міста з'являється денотативне значення, яке вказує на конкретну область чи територію у фізичному світі.

Отже, як зазначав Ернст Кассирер – *«просторова опосередкованість породжує духовну опосередкованість, зведення всіх відмінностей в єдине ціле, в єдине міфологічне креслення світу»* [12, с.107]. Людина, яка опанувала цю систему, має можливість увійти в багатшаровий смисловий простір культури на езотеричному або екзотеричному рівні.

Таким чином, міфогеографія Дж.Толкіна – це особливе інформаційно-символічне поле простору, міфопоетичний простір, виникнення якого пов'язане з уявними просторами, котрі виникли у свідомості письменника як по аналогії з міфами сусідніх з Великою Британією народів, так і на підставі інформації про реальні місця, що спостерігались письменником поруч з місцями, що описувались у його творах.

Не дивлячись на те, що провідною темою фантазі Дж.Толкіна є світ людської свідомості, а радше – підсвідомості, зображення людини та її внутрішнього світу, співвіднесення з минулим, йому вдалось створити міфопоетичний простір, що більшою мірою орієнтований на пізнання суб'єкта творіння і легітимацію їхньої екзистенції у свідомості, і меншою мірою, на об'єкт, котрому відповідає цей незвичайний міфічний простір.

### **Список використаних джерел:**

1. Митин И.И. Мифогеография как подход к изучению множественных реальностей места // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.Н. Замятин. М.: Институт Наследия, – 2006. – С. 64-82; Митин И.И. Мифогеография: пространственные образы и множественные реальности // *Communitas / Сообщество.* – 2005. №2. – С. 12-25.
2. Митин И.И. Мифогеография: новые механизмы интерпретации пространства./ Электронный документ. Режим доступа: <http://do.gendocs.ru/docs/index-325355.html>
3. Митин И.И., Сересова У.И. Алексин: воображение пространства города //Россия: воображение пространства/пространство воображения (Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Специальный выпуск)/Отв. ред. И.И.Митин; Сост. Д.Н. Замятин, И.И. Митин. – М.: Аграф, 2009.
4. Jeans D.N. Some literary examples of humanistic descriptions of place//*Australian geographer.* – 1979. Vol. 14. No. 4.
5. Топоров В.Н. Пространство и текст / В.Н.Топоров //Текст: семантика и структура. – М., 1983.
6. Chance, Jane. *Tolkien and the Invention of Myth, a Reader.*— Louisville: University Press of Kentucky. – 2004. –340 p.; Колберт Д. Волшебные миры «Властелина Колец». М., 2003. 182 с.; Дей Д. Путеводитель по миру Толкина. М.: Яуза – 2004. – 368 с.
7. Кабаков Р. И. «Повелитель Колец» Дж. Р. Р. Толкина и проблема современного литературного мифотворчества: Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Л., 1989. – 25 с.
8. Барт Р. Мифологии / Пер.с франц., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – 320с.
9. Tuan Yi-Fu. *Space and place: The Perspective of Experience.* 9th ed. Minneapolis – London/ University of Minnesota Press. 2002. P. 85-100.
10. *Tolkien and Philosophy* // Editors: Roberto Arduini, Claudio a. Testi Publisher: Walking Tree Publishers – 2014. –166 p.
11. Толкин Дж.Р.Р. Письма (под редакцией Хамфри Карпентера при содействии Кристофера Толкина) — М.: Изд-во Эксмо, 2004. — 576 с.
12. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер // Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с. Электронный документ. Режим доступа: [http://gzvon.lg.ua/biblioteka/kafedra\\_filosofii/libph/cassirer/cassirer2.htm](http://gzvon.lg.ua/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/cassirer/cassirer2.htm)

## ОСМИСЛЕННЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ В ТЕОЛОГІЇ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

*Данканіч Артем Сергійович*  
*аспірант кафедри філософії*  
*ДНУ ім. Олесь Гончара*  
*artemdankanich@gmail.com*

Відомо, що Новий Заповіт став головним об'єктом біблійних студій в межах біблійного критицизму, який мав у своєму розпорядженні методи історичного, джерелознавчого, формологічного, традиційного і редакторського аналізів. Застосовуючи зазначену методологію до Євангелія і послань апостолів, особливого значення і розповсюдження набула деструктивна критика, яка походила від раціоналістичного богослів'я епохи Просвітництва. Її головний висновок полягав у так званій «десакралізації тексту», згідно з яким Біблія розглядалася не як Слово Боже, а як звичайний текст давнини. Радикальна або деструктивна критика не приймала традиційного християнського вчення про непогрішимість Святого Письма. Представники цього руху вважали, що Ісус Христос, який проповідує на сторінках євангелій, не є історичною особистістю, а більшою мірою персонажем «надісторичної історії», як наголошував Ф. Шлейермахер. Однак П.Тілліх, не поділяючи позицію деструктивної критики, стверджує, що у всіх своїх аспектах Новий Заповіт є таким документом, в якому образ Ісуса як Христа представлений в його початковій і базовій формі, а всі інші документи, починаючи з писань апостолів і закінчуючи писаннями сучасних теологів, від цього документу залежать. Новий Завіт, в розумінні мислителя, є складовою частиною тієї події, що він документує і являє собою сприймаючу сторону цієї події, що є свідченням його фактичної сторони. Саме тому, радикальні критики, наголошує П.Тілліх, не могли повною мірою зрозуміти сенс і послання кериґми. Мислитель показує, що Новий Завіт є цілісним базисним документом тієї події, на якому ґрунтується християнська віра. Незважаючи на незначні відмінності, між окремими уривками синоптичних євангелій і послань апостолів всі книги Нового Заповіту єдині в твердженні, що Ісус – це Христос. З іншого боку, П.Тілліх показує, що бажанням ліберальної теології було отримання даних крім біблійних свідчень про Ісуса як про Христа, що багато в чому і визначило пошук історичного Ісуса. Однак ці спроби, як показав Альберт Швейцер, не принесли успіху. Євангелія ж, незважаючи на критику, виступають в якості найбільш важливої частини Нового Заповіту. Мислитель робить фундаментальний висновок про те, що синоптики дають той

образ, на якому засновано твердження про те, що Ісус – це Христос, тоді як в інших текстах дана розробка цього твердження і його імплікацій як для християнського мислення, так і для християнського життя [1, с.117].

Пауль Тілліх показує, що в результаті історичних досліджень сформувалося дві групи концептуальних висновків – негативні і позитивні. До першої належить твердження, що історичні дослідження не можуть ні створити, ні знищити основу християнської віри [1, с.113]. Віра не визначається висновками і ніякої історичний критицизм не може оспорити безпосереднє усвідомлення тих, хто відчуває себе перетвореним в стані віри [1, с.114].

До іншої групи відповідей мислитель відносить позитивне твердження, яке полягає в тому, що історичні дослідження значною мірою вплинули на християнську теологію. З одного боку, цей вплив проявилось на семантичних рівнях, де було дано аналіз трьох різних семантичних рівнів біблійної літератури. З іншого боку, було продемонстровано що проходило через кілька етапів розвитку як христологічних, так і інших систематично значущих символів. І нарешті, відзначає мислитель, було сформовано філологічно й історично точне розуміння біблійної літератури допомогою найкращих методів, розроблених всієї історичної наукою [1, с.113].

Результати історичних досліджень текстів Святого Письма, зіграли значне місце для розуміння процесу його формування, літературних і семантичних особливостей. Осмислення цих результатів, вказує Пауль Тілліх, привело до розуміння того, що тексти, як і Старого, так і Нового Завітів, містять значною мірою достовірні історичні дані і є документом, який є підставою християнської церкви.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Tillich P. Systematic Theology. 3 vols / Tillich Paul. Chicago: University of Chicago Press, Digswell Place 1951-63. – 442 p.

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТУРИСТИЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА «СТРУСТО» В РАМКАХ ОРГАНИЗАЦИИ СЕМЕЙНОГО ТУРИЗМА

*Делец Каролина Сергеевна*  
студентка, УО «Белорусский государственный  
университет культуры и искусств»  
(г. Минск, Республика Беларусь)  
*karolina.deles@yandex.ru*

*Научный руководитель –  
магистр пед. наук Барма О.А.*

Жизнь каждого человека условно можно разделить на две составляющие, к первой следует отнести учебную и профессиональную деятельность, ко второй рекреационную, основными элементами которой является досуг. Необходимо отметить, что в академической среде не существует единого, общепринятого, обоснования понятия «досуг». По мнению И.Л. Смаргович, досуг можно рассматривать как «часть свободного времени, предназначенная для отдыха и развития личности, потребления культурных ценностей, общения» [2, с. 146]. Исследователь рассматривает досуг в рамках активного усвоения культурных благ, способствующих развитию, как духовного, так и физического потенциала личности. Аналогической позиции придерживается и И.Н. Асанова, которая под досугом понимает форму деятельности, обеспечивающий отдых, органично совмещенный с разносторонним физическим и духовным развитием личности [1, с. 7]. В теории социально-культурной деятельности многие ученые отмечают сходства понятий «досуг» и «свободного времени». Согласно трактовке И.Л. Смаргович, свободное время можно рассматривать как «часть времени суток, свободная от труда в общественном хозяйстве и связанного с ним времени удовлетворения физиологических и бытовых потребностей и домашнего труда» [2, с. 150].

По мнению М.А. Ариарского, одна из ведущих тенденций развития современной цивилизации связана с усилением роли досуга в духовной жизни общества и сохранении здоровья его членов. Чем быстрее происходит развитие научно – технического и социального процесса, тем интенсивнее идет процесс перехода производительных сил из сферы материального производства в сферу быта и досуга. [2, с. 8]

На сегодняшний день представители рынка социокультурной индустрии предлагают разнообразный спектр услуг направленных на удовлетворение социально-культурных потребностей личности, в том числе потребностей в организации досуга.

Начиная с начала 90-х годов XX ст. в социокультурной индустрии, а именно в организации активных форм досуга общества, получает развитие такое направление как семейный туризм, особенностью которого, на наш взгляд, является учет специфики социально-культурных потребностей всех членов семьи, учет материальных возможностей и физических особенностей. Семейный туризм мы склонны рассматривать как одно из наиболее перспективных направлений современной индустрии туризма и отдыха.

С развитием технического прогресса, однообразием жизни, избытком стрессовых нагрузок, негативно сказывающихся на состоянии здоровья и психики человека, наблюдается тенденция использования семейного туризма как средства формирования у личности факторов стрессоустойчивости.

Как отмечает О.И. Беляков под семейным туризмом можно понимать, как «временные путешествия семьи (с детьми или без), или группы состоящей из нескольких семей в местность, отличную от места постоянного жительства, совершаемые в свободное время. Главной чертой семейного туризма, как и любой формы семейного досуга, является взаимодействие всех членов семьи» [1, с. 691].

На наш взгляд, семейный туризм является оптимальной формой организации совместной деятельности, общения родителей и детей, ведь зачастую члены семьи, уделяя большое внимание работе, продвижению по карьерной лестнице, формированию личного (профессионального) имиджа все меньше проводят времени в семье, и уделяют внимание системе построения диалога между членами семьи. Как показывает практика, семейный туризм способствует укреплению семейных отношений, совместные экскурсии, походы сплачивают её членов, что является немаловажным фактором в формировании гражданского общества.

Необходимо отметить важность правильно организованного семейного туризма, которое должно быть наполнено активным взаимодействием между детьми и родителями (старшим и младшим поколением), что выявляет необходимость учитывать интересы, возрастные и психофизические возможности всех членов семьи, а также функциональные возможности учреждений, на базе которых осуществляется данный вид туризма.

Получить необходимую информацию о местах семейного отдыха в Республике Беларусь, подобрать усадьбу или комплекс по определенным (персональным) критериям можно с помощью официальных источников, которые представлены: туристическими буклетами, картами, рекламными и справочными изданиями, изданными при участии Министерства спорта и туризма Республики Беларусь [4]. Ознакомиться с отзывами туристов о деятельности туристических комплексов, учреждений можно на информационных сайтах созданными инициативными группами, ведомствен-

ными организациями, туристическими учреждениями, например, «Туризм и отдых в Беларуси» [5].

На сегодняшний день при организации семейного туризма, исходя из последних тенденций (возрастание роли семейного туризма в контексте организации семейного отдыха; усовершенствование правовой, материально-технической, кадровой базы по оказанию туристических услуг в рамках семейного туризма) предпочтение отдаются туристическим комплексам, где семейный туризм, выделен в отдельную область туриндустрии.

Одним из комплексов с разработанной нормативно-правовой, функциональной системой по организации досуга семьи, в рамках семейного туризма, является туристический комплекс «Струсто» [3], который размещен на территории Национального парка «Браславские озёра».

В данном туристическом комплексе осуществляется культурно-досуговая деятельность для социальных групп разных возрастов, но особое внимание уделяется удовлетворению социокультурных потребностей семьи.

К формам организации семейного досуга в «Струсто» следует отнести: экскурсии (знакомства с историей, легендами и преданиями края «голубых жемчужин»); этнический отдых – система мероприятий по изучению истории белорусского народа, приобщения к национальной культуре через участие в традиционных празднествах (Колядки, Крещение, Масленица, Купала и т.д), приготовлении блюд национальной кухни, изготовлении сувенирной продукции.

В рамках культурно-досуговой деятельности уделяется большое внимание физкультурно-оздоровительной работе с семьями. Организуются совместные походы, которые подразумевают двигательную активность, благоприятное воздействие природы на психику человека, получение новых знаний, разнообразных впечатлений, совместную деятельность взрослых и детей.

Для детей, отдых которых весьма специфичен ввиду разности возрастов, предлагаются разнообразные развивающие и спортивные игры на свежем воздухе, детские дискотеки и творческие мастерские, а также весьма популярные в наши дни форма игры – квесты, которые способствуют формированию у детей таких качеств, как выносливость, смекалка, взаимопомощь, а также коллективная деятельность. Следует отметить, что проведение всех выше перечисленных форм отдыха подразумевает непосредственное участие взрослых – родителей.

Рассмотрев предложения комплекса по организации семейного досуга, следует отметить самые популярные и востребованные: велоэкскурсии, рыбалка, подводная охота, а также отдых этно – природного характера.

Самостоятельная организация семейного отдыха – это процесс весьма сложный, ответственный, хлопотный, но сотрудники



туристического комплекса «Струсто», ввиду своего опыта работы по изучению и анализированную спроса на те или иные услуги в сфере организации свободного времени, всегда предложат Вам те формы досуга, которые наиболее приемлемы для вашей семьи. Например, организаторы экскурсий могут составить индивидуальный маршрут с учетом Ваших пожеланий. Туристические аниматоры комплекса организуют специальные анимационные программы, в которых главный акцент делают на совместную деятельность взрослых и детей. Аниматоры по организации досуговой деятельности туристов, работают в следующих направлениях: познавательно – экскурсионное и анимационно – обучающее, физкультурно – оздоровительное, спортивно – туристское.

Проанализировав работу туристического комплекса «Струсто» по организации семейного туризма, можно сделать вывод, что учреждение проводит активную работу по оказанию не только туристических услуг, но и по разработке культурных программ для участников культурно – досугового процесса. На наш взгляд туристический комплекс ввиду своего удачного размещения в одном из живописнейших туристических мест Республики Беларусь, на территории Национального парка «Браславские озёра» – это идеальное место для отдыха в гармонии с природой, в гармонии со своими близкими и родными. Совместная деятельность членов семьи в данном учреждении может дать толчок к формированию семейных традиций в проведении свободного времени, а это уже залог счастливой и дружной семьи, в которой не будет места вредным привычкам, недопониманию, скуке и отчужденности.

#### **Список литературы:**

1. Асанова, И.М. Организация культурно-досуговой деятельности: учеб. пособие / И.М. Асанова, С.О. Дерябина. – Москва: Академия, 2011. – 192 с.

2. Беляков, О.И. Семейный туризм как форма досуговой деятельности / О.И. Беляков, И.В. Мещерякова // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. – 2012. – № 28. – С. 690–693.

3. Смаргович, И.Л. Основы культурно-досуговой деятельности: учеб.-метод. пособие / И.Л. Смаргович ; Мин-во культуры Республики Беларусь, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств. – Минск: БГУКИ, 2013. с.150

4. Туристический комплекс «Струсто»: [сайт]. – Режим доступа: <http://www.strusto.by>. – Дата доступа: 14.11.14.

5. Министерство спорта и туризма Республики Беларусь: [сайт]. – Минск, 2010 – 2014. – Режим доступа: [www.mst.by/ru](http://www.mst.by/ru). – Дата доступа: 14.11.14.

6. Беларусь. Гостеприимство без границ: официальный туристический портал Беларуси: [сайт] / Национальное агентство по туризму. – Режим доступа: [belarustourism.by](http://belarustourism.by). – Дата доступа: 14.11.14.

## ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ КОМП'ЮТЕРНОЇ ЗАЛЕЖНОСТІ У ПІДЛІТКІВ

*Деміда Соломія Михайлівна,  
Носок Марія Сергіївна  
студентки НАУ  
demida.95@mail.ru*

*Науковий керівник –  
к. психол. наук, доц. О.В.Алпатова*

На сучасному етапі розвитку суспільства комп'ютерні технології активно застосовуються не тільки в якості засобів передачі, обробки та зберігання інформації, але і як засіб розваги. У відповідності з цим істотно змінюється структура поведінки дітей та підлітків, тому що комп'ютер поєднує в собі можливості телевізора, ігрової приставки, музичного центру, книги і т.д. Сьогодні комп'ютер став необхідним та загальнодоступним елементом повсякденного життя.

Проблема впливу комп'ютерних ігор на розвиток особистості підлітка ускладнюється стрімкими темпами їх удосконалення та розповсюдження. Залишаються відкритими питання стосовно впливу комп'ютерних ігор на формування змін, що відбуваються в структурі та формі особистості підлітків.

Серед зарубіжних досліджень зазначеної проблеми особливе місце займають роботи К. Янг, М. Гріффітса, А. Голдберга, Р. Девіса, Дж. Грохола, Д. Грінфілда, К. Суррата, Дж. Морейхен–Мартіна, П. Шумахера, Ч.Чу та ін.

Увітчизній психології феномен комп'ютерної залежності став предметом вивчення тільки в останні десятиліття. В дослідженнях, присвячених негативному впливу комп'ютерних ігор, головна увага зосереджена на пошуках причин ігрової комп'ютерної залежності (Ю.В. Фомічова, О.Г. Шмельов, І.В. Бурмістров), факторів особистісної схильності до ігрової комп'ютерної залежності (О.М. Арестова, Л.М. Бабанін, Ю.Д. Бабаєва, О.В. Худяков та ін), а також наслідків ігрової комп'ютерної залежності індивіда (І.В. Булаков, М.С. Іванов, О.К. Тихоміров, Г.М. Авілов та ін). В деяких роботах описуються симптоми ігрової залежності, досліджується вірогідність переростання захопленості комп'ютерними іграми в залежність або адикцію (О.Ю. Єгоров, О.О. Репринцева).

Вивчаючи актуальність даного питання, психологи та соціальні педагоги встановили основні причини виникнення комп'ютерної

залежності у молодших школярів (7-10 років) і підлітків [1]:

- відсутність спілкування та емоційного контакту батьків та рідних з дитиною. Ця проблема пов'язана з тим, коли близькі люди не приділяють достатньо уваги, потрібної для повсякденної участі у соціалізації особистості на ранніх етапах її формування;

- відсутність у дитини захоплення, інтересів, хобі, уподобань, не пов'язаних з комп'ютером;

- відсутність розвитку комунікативних навичок, уміння встановлення контакту з оточуючими. Це пов'язано з нестачею живого спілкування дітей у повсякденному житті.

- конфлікти з батьками та однолітками через спотворене уявлення дитини про себе. Таке уявлення пов'язане з тим, що у підлітків присутня невпевненість у своєму зовнішньому вигляді та у відносинах з оточуючими.

За даними експертів Міністерства охорони здоров'я три чверті українських підлітків більше трьох годин на добу проводять свій вільний час за комп'ютером, граючи в ігри. З одного боку, таке дозвілля може принести користь, а з іншого — зашкодити.

Більшість українських підлітків ведуть такий же спосіб життя, що межує з хворобливістю, який психологи порівнюють з абстиненцією при наркоманії та алкоголізмі. За даними опитування, проведеного у 2013 році Інститутом Горшеніна, 72,3% молодих українців не уявляє свого життя без інтернету, а половина молоді (49,6%) констатує власну сильну залежність від онлайн-спілкування.

Якщо у 2007-му підлітки від 12 до 15 років віддавали Глобальній павутині по дві години свого життя на тиждень, то у 2012 році – всі 12 годин, свідчать результати дослідження мережевого маркетингового агентства TNS Ukraine [3].

Позитивним є те, що діти, які грають у комп'ютерні ігри, розвивального характеру, відрізняються широтою кругозору і логічним мисленням: у них добре розвинене уявлення про навколишній світ, і він більше відповідає світогляду дорослих людей. Такі «комп'ютерно-розвинені» діти, зазвичай, випереджають своїх однолітків у психічному розвитку, легше засвоюють навчальний матеріал, впевнені у своїх знаннях.

Однак є і негативний бік захоплення комп'ютерними іграми. Це коли кіберпростір стає для дитини реальністю життя. Особливо яскраво це виявляється, коли дитина переживає соціально невдалі контакти і занурюється в ігровий світ, де відчуває себе господарем становища. Саме в цьому примарному світі відчуття або передчуття перемоги підвищує самоповагу, компенсує занижену самооцінку і формує поведінку, коли єдиним сенсом життя стає задоволення від ігрових сеансів. Таким чином, виробляється «комп'ютерна чи ігрова залежність».

Таку хворобу можна охарактеризувати як надмірне захоплення комп'ютерними іграми ради відходу від реальності, що призводить до якісних змін особистості - деформуються соціальні, професійні, матеріальні та сімейні цінності людини.

Формування комп'ютерної залежності проходить у три етапи [2]:

1. Ризик розвитку комп'ютерної залежності (дитина, яка проводить більшість часу за комп'ютером, втрачає відчуття реальності часу, виникає емоційна залежність від віртуального простору).

2. Формування комп'ютерної залежності (робота за комп'ютером спостерігається як вдень так і вночі, наявне нехтування особою гігієною, нерегулярне харчування, розлади сну, наявна практично повна безпорадність в світі соціальних норм і стосунків).

3. Тотальна комп'ютерна залежність (спроби контролювати роботу особи за комп'ютером безуспішні, що призводять до появи агресивності, злостивості, збудження, розсіяності уваги, наявні мимовільні «друкуючі» рухи пальців. Наявна виражена соціальна і сімейна дезадаптація. Можливо демонстративно-шантажна поведінка у разі спроби оточуючих перешкоджати комп'ютерній діяльності).

Як правило, діти які страждають комп'ютерною хворобою, не визнають своєї залежності, вважаючи ігри найпростішим способом втечі від проблем. Лікування комп'ютерної залежності є складним та довготривалим процесом.

Найефективнішим методом лікування цієї хвороби є психотерапія, основним напрямом якої є психологічна корекція, що проводиться індивідуально й у спеціальних тренінгових групах. Психологічна допомога спрямована на поліпшення взаємин із близькими й однолітками, навчання саморегуляції й умінню справлятися із труднощами, вихованню вольових якостей, підвищенню самооцінки, формуванню нових життєвих захоплень.

Найважче працювати з підлітками, які постійно перебувають серед однолітків, що мають такі ж захоплення, та ніхто з них не усвідомлює небезпеки цієї хвороби. Адже через якийсь час людина зі слабкою психікою може покинути через комп'ютерну не лише навчання, але й роботу, втратити усіх своїх друзів.

Завдання такої роботи із дітьми полягає у залученні у зміні середовища – віртуального світу на реальний, не пов'язаний з комп'ютерами. Необхідно показати, що існує маса цікавих розваг крім комп'ютера, які не тільки дозволяють пережити гострі відчуття, але також тренують тіло й нормалізують психологічний стан.

Комп'ютерна залежність впливає на взаємини в родині, тому під час лікування комп'ютерної залежності важливо надавати допомогу родичам і близьким людини, що страждає комп'ютерною

залежністю, зокрема спрямовану на гармонізацію відносин з людиною, що страждає такою хворобою.

Таким чином, можемо вважати, що комп'ютерна залежність є проявом адиктивної поведінки, яка пов'язана з бажанням дитини «втекти від реальності». Її появі передують психологічні та соціальні умови, а розвиток проходить певні етапи, кожний з яких містить особливості протікання хвороби та складнощі, що можуть виникнути під час її лікування.

### ***Список використаної літератури:***

1. Бурлаков И.В. Психология компьютерных игр // Прикладная психология. — М.: Независимая фирма “Класс”, 2000.
2. Выготский Л.С. Игра и ее роль в психическом развитии ребенка // Вопросы психологии. - №6. - 1966. - С. 45-86.
3. <http://health.unian.ua>
4. <http://ua.korrespondent.net/journal>
5. Иванов М.С. Психологические аспекты негативного влияния игровой компьютерной зависимости на личность человека: К., 2002. - 36с.
6. Разумова Т. Компьютерный яд. // Наука и жизнь. - № 6. - 2002. - С.18

## ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ В СУСПІЛЬСТВІ ТОТАЛІТАРНОГО ТИПУ

*Демура Оксана Олександрівна*  
аспірантка кафедри культурології  
НПУ імені М.П. Драгоманова  
Oks-Demura@yandex.ru

XX століття ознаменувалось загостренням соціально-політичної та культурної кризи. Становлення тоталітарних режимів в Італії, СРСР та Германії, добре демонструє спільну ідеологічну підвалину на якій базується тоталітарна доктрина. На перший план виходить уявлення про себе, як про нову радикальну систему, що покликана врятувати суспільство, змінивши соціальний уклад життя. Таке протиставлення себе минулому, демонструє бажання тоталітаризму утвердитись в якості нової соціальної системи, сформувавши нове, масове суспільство.

Так, зокрема, як зазначає М.Бондарева, «виконуючи функцію соціального посередника і єдино значимої символічної системи, ідеологічний дискурс радянської держави визначав передумови утвердження наприкінці 1920-х рр. тоталітаризму, а саме, особливої масової культури тоталітарного типу, актуалізуючись у різних видах мистецтва» [1].

До особливостей становлення масової культури, можемо віднести трансформацію самого поняття «маса». В офіційних радянських документах, в газетних публікаціях простежується ототожнення «масової культури» з «народною культурою», тобто відношення кардинально змінюється, набуваючи позитивного відтінку, де поняття «маса» зрівнюється з пролетарською культурою.

Як пише І. Голомшток у своїй праці «Тоталітарна культура», поперше, це в середині самого авангарду, як радянського, так і італійського була висунута ідея служіння мистецтва революції і державі. По-друге, в СРСР був покладений початок партійно-державної монополії на усі засоби художнього життя шляхом націоналізації музеїв, ЗМІ, системи освіти. У Росії після 1921 р. (в Італії дещо пізніше) закладається третій блок: партія і держава роблять ставку на ті художні напрями, які у майбутньому під іменем соціалістичного реалізму чи мистецтва націонал — соціалізму набувають офіційний статус у державах тоталітарного типу [2].

Тобто ми бачимо, що мистецтво в тоталітарному суспільстві виконує роль своєрідного механізму речечі, за допомогою образних способів, агітаційних ідей.

Загальними для мистецтва тоталітарної держави можна виокремити такі риси:

1. Проголошення мистецтва ідеологічною зброєю і засобом боротьби за владу.

2. Монополізація усіх сфер і художніх засобів.
3. Створення всеохоплюючого апарату контролю і управління мистецтвом.

4. Вибір одного єдино правильного мистецького напрямку, який би відповідав цілям режиму.

5. Боротьба з усіма неофіційними стилями і тенденціями у мистецтві, проголошення їх реакційними і ворожими.

Слід зазначити, що тоталітарне суспільство є носієм власного типу тоталітарної культури, воно диктує зміни в світогляді людини, у відчутті світу та пошуках свого місця в ньому.

Саме такі властивості масової ментальності, як колективізм, аксіома «як усі», пов'язані з агресивною ксенофобією, схиляння перед харизматичним лідером, влада «партії нового типу», чорно-біле сприйняття світу, а головне - політизація, яка охоплює всі сторони соціального існування особистості і заснований на такий політизації ентузіазм – ці властивості і представляються основними для тоталітарного режиму, будучи, втім, позбавлені стихійності прояви та введені в вузькі рамки державних інститутів. Тобто потік маси, що змітає все на своєму шляху призводить до влади «партію нового типу» на чолі з харизматичним вождем, яка, отримавши владу від маси, прагне цю владу втримати, спираючись на масу, а для цього свідомо консервують масову ментальність, не даючи масі розтікатися на вторинні соціальні групи. Фізичний і інтелектуальний терор, ПАРТОкратія, идеократія, диктатура і відсутність нормальної законності, - все це синдромні ознаки тоталітаризму є лише наслідком або проявом основної - масової - характеристики режиму.

Таким чином можна стверджувати, що становлення масової культури в тоталітарному суспільстві, тісно пов'язане з потребою самих мас. Натопт, створюючи собі «кумира», вимагає певної системи управління собою. Культура – очолює список механізмів за допомогою яких можна впливати на суспільство та маніпулювати масовою свідомістю. Масова культура в тоталітарному суспільстві покликана бути доступною та легкою для сприймання. Образність та символізм, якими просякнуте мистецтво тоталітарних країн, служить міфологічним ідеям та цілям, як наприклад – побудова комунізму, панування арійської раси та інші.

### **Список використаних джерел:**

1. Бондарева М. Идеологические и художественные практики России 1917–1925 годов как инвариант массовой культуры:— Кострома, 2004 [Електронний ресурс] М. Бондарева – Режим доступу до ресурсу: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/126938.html>

2. Голомшток І. Язык искусства при тоталитаризме [Електронний ресурс] І. Голомшток – Режим доступу до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/g56.html>

3. Найдорф М. Тоталитаризм как простейшая форма «массовой культуры» [Електронний ресурс] М. Найдорф – Режим доступу до ресурсу: [http://www.countries.ru/library/twenty/total\\_form\\_of\\_culture.htm](http://www.countries.ru/library/twenty/total_form_of_culture.htm)

## ЕСТЕТИЗАЦІЯ ЗЛА У ПОПУЛЯРНІЙ КУЛЬТУРІ

*Адам Анджей Добжинські*  
магістр філософії, ліценціат теології,  
аспірант кафедри історії філософії  
Львівського національного університету  
імені Івана Франка  
a.a.dobrzynski@gmail.com

Хоч теологи не погодяться з тезою про те, що існує естетика зла, сучасна популярна культура, що буде свій комерційний успіх значною мірою через спекуляції на провокаціях, стверджує протилежне. Відомий бельгійський теолог та дослідник теми зла Адольф Гесхе стверджує: «не існує естетики зла, це було б блюзнірством; існує однак естетика позбавлення від зла», однак тенденції сучасної культури та етики постмодерної доби доводять, що Зло стало одним із популярних і економічно успішних брендів. Глибинні причини такої ситуації можна спостерігати у етичному релятивізмі, підсиленому глобалізаційними процесами й зловживаннями «всеохопною толерантністю». Постульована позиція розуміння щодо Іншого не могла не захопити й тотальне Інше. Так само як деструкція завдяки постмодернізму завоювала статус цілком застосовного й подекуди необхідного інструментарію, а в такий спосіб – позбулася однозначної негативної оцінки. Таким Іншим, деструктивним і протилежним виступає Зло.

В популярній культурі є ціла низка образів Зла, яке вводиться в повсякдення і втрачає статус чогось особливого, відштовхуючого, за вдалим виразом Ганни Арендт, баналізується і стає повсякденним. Це зумовлює особливе ставлення до зла і його місце у свідомості сучасної людини, геть не співзвучне із теологічним чи філософським розумінням.

Окремі сфери масової культури дуже тісно пов'язані із темою зла і диявола, за що час до часу наражаються на звинувачення у дияволопоклонництві. Так, до таких традиційних «підозрюваних» належать більшість класиків рок-музики: від *Black Sabbath* та Еліса Купера до *Iron Maiden*, *Led Zeppelin*, *Deep Purple*, *AC/DC*, *Pink Floyd*, *Judas Priest* та багатьох інших. Однак тут тематика і контекст символіки зла тяжіє до «класичної», а цільова аудиторія рок-музики має свою сталу культурну нішу.

Дещо інакше виглядає справа із масовою культурою. Образи геловінських монстрів, вампірів, розмаїтих аватарів Диявола активно використовуються у сучасній популярній культурі,



набуваючи відчутної маркетингової ваги. Так, останнім часом блискучого комерційного успіху зазнали численні вампірські саги: «Щоденники вампіра» (*The Vampire Diaries*), серія десяти романів, написана Лізою Джейн Сміт (*LJ Smith*) (існує одноіменний серіал); «Справжня кров» (*Southern Vampire Mysteries*), серія 13 книг про вампірів, створена Шарлін Харріс, за якою також було знято популярний серіал «*True Blood*»; вампірська сага із 12 книг «Будинок Ночі» (*House of Night*), авторства американського «сімейного підряду» Філіс Каст і її дочки Крістіан Каст; абсолютний рекордсмен і хіт «Сутінкова сага» (*Twilight*) Стефані Майєр, загальний тираж якої станом на сьогоднішній день складає 40 мільйонів примірників; «Академія вампірів» (*Vampire Academy*), 6 романтичних книг про вампірів, авторства американської письменниці Райчел Мід (*Richelle Mead*); книжковий любовний серіал російської письменниці Олени Усачової «Бранці сутінок: Потяг». Деякі з них мають дуже відносну художню цінність, однак популярність на ринку забезпечується природою головних героїв.

Цікаво відслідкувати, як змінюється, а саме – естетизується – образ вампіра в художньому мистецтві: від огидних монстрів, відштовхуючих мерців, самогубців, лихих чаклунів ХІХ сторіччя до культових телесеріалів на зразок «Баффі – винищувачка вампірів» та «Ангел», та мегапопулярних «Сутінків». Стартуючи від однозначного образу лихого, негативного героя, вампіри починають набувати людських рис, ставати «членами суспільства», подекуди навіть викликати симпатію та розуміння «зіпсутої природи». Це чітко відображається через акторів та сценічні образи, яких вони набувають. Класичний Дракула Брема Стоккера уже не має нічого спільного із коханим Беллі Свон: актори стають усе красивішими, костюми більш стильними й вишуканими, а загалом образ вампіра починає експлуатувати поняття аристократичності. Так, остання вампірська сага *Blue Bloods* розповідає про життя вампірів («блакитної крові») в сучасному Нью-Йорку, причому саме «блакитна кров» описується у серії як фізична особливість вампірів, але їй водночас асоціюється із «шляхетною кров'ю», високим походженням.

Схожим чином виглядає ситуація із екранним втіленням Диявола. Розпочинаючи від стрічки Романа Поланскі «Дитина Розмарі» (1968), в кінематографі встановилась певна мода на все більш естетизований образ Диявола, який починає забезпечувати касові збори, являючись водночас як джерелом всеможливих сюжетів, так і саморекламою. Дослідження причин такої популярності «екранного демонізму» викриває низку тенденцій: це може пояснюватись як загальною модою на езотерику, прагненням широкого глядача до невибагливого викриття таємниць та розвінчання релігійних заборон, так і постмодерністичним заграванням із «традиційно засуджуваним». Окремим мотивом є тема спокуси.

За понад сотню екранних втілень (110 проаналізованих кінофільмів), розпочинаючи від першого втілення у фільмі «Відьми» (1922) образ екранного Диявола зазнав суттєвої трансформації. Риси, якими наділяють художні втілення Сатани, наступні:

- 1) звабливість;
- 2) соціальна успішність;
- 3) вродливість;
- 4) інтелектуальність;
- 5) іронічність;
- 6) об'єкт заздощів, часто – поваги;
- 7) скасування гендерної прив'язки – все частіше образ Диявола втілюється у жіночих чи безстатевих істотах.

Так, наприклад, у російській екранізації Булгаківського «Майстра і Маргарити» найбільш «захоплюючий» персонаж, що викликає повагу – саме герой Олега Басилашвілі, Воланд. У начебто зовсім «легкому дівочому кіно», комедійній драмі «Диявол носить Прада» (*The Devil Wears Prada*, 2006) екранним «втіленням» Диявола є Міранда Прістлі, головний редактор модного журналу «Подіум». Героїня Меріл Стріп є об'єктом для наслідування і втіленням влади – у світі моди її підписані вуста можуть цілком безпристрасно зруйнувати чийсь кар'єру, працю чи особисте життя. Разом із тим, вона розумна, професійна, успішна, – відповідає усім заданим критеріям. Іншим яскравим прикладом є містична драма Тейлора Хекфорда «Адвокат Диявола» (*Devil's Advocate*, 1997), у якій образ останнього в іпостасі адвоката Джона Мілтона приміряє Аль Пачіно – один із найбільш звабливих голлівудських акторів. Важливо зазначити, що усі ці фільми, попри різну «вагову категорію» і начебто цільову аудиторію – надзвичайно комерційно успішні.

Важливий висновок можна зробити, проаналізувавши так звані «модуси зла», присутні у масовій культурі, а саме:

1) варварське зло – примітивне, невигадливе, бездарне, яке викликає фізичне відторгнення і не викликає сумнівів у власному самопозиціонуванні (тролі, орки, монстри тощо);

2) аристократичне зло – демонстративне, аристократичне, готичне, звадливе, розкішне, маніпулює і зраджує, здатне викликати співчуття чи навіть захоплення (Снігова Королева, вампіри);

3) нейтральне зло – ані за виглядом, ані за поведінкою не ідентифікується як зло, «по-своєму шляхетне. Це Зло просто вважає, що воно набагато краще від Добра» [2]. Вирізняється мудрістю, розсудливістю, відстороненістю і об'єктивністю (в тому числі й у самосприйнятті) (Воланд, Диявол у «Імаджинаріумі Доктора Парнаса»);

4) релятивне зло – зазвичай очолює «легіони Добра», найголосніше кричить про боротьбу із злом і фактично його нищить

(окрім себе, тобто – прибирає конкурентів), чинить багато благих дій, через що інколи сумнівається, чи не Добро воно часом. Прагматичне, конструктивне, раціонально жорстоке, економічно вивірене, поділяє буржуазні цінності – комфорт, результат, постулюючи відносність етичних понять добра і зла. Характерна позиція – «ціль виправдовує засоби» (Муссоліні, Сталін);

5) саме добро – ідейно бореться за світлі цілі, не очікуючи винагороди, без прагматичних міркувань, та залишає за собою «випалені руїни». Тактично таке зло видається добром, але стратегічно – «благими намірами вимощена дорога до пекла». Такого роду добро деструктивне, самовпевнене і достатнім для виправдання своїх «побічних ефектів» вважає факт самоствердження: «Добро перемогло!». Подальші наслідки такої перемоги його не переймають. В низці культур існують фольклорні герої-руйнівники на зразок російського Альоші Поповича, у випадку якого «проста гірший за злодія»; аналогічним є контекст утопій (від «Володаря Мух» до Платонової утопічної держави чи релігійних сект, які завжди мають на меті благочини. Цей модус зустрічається у масовій культурі найрідше, адже неоднозначний, потребує значної перспективи бачення та глибокої іронії.

У цій класифікації, досконало відтворюваній у літературі штибу фентезі, видно усе розмаїття образів зла, від найпростішого до складного, не зразу розпізнаваного. Цікаво, що естетичний образ зла може змінюватися від потворного до прекрасного і навіть піднесеного, не останніми естетичними категоріями, притаманними феномену зла будуть іронія та сарказм. Специфіку таких модусів і їх естетичних особливостей слід враховувати у комплексному культурологічному та філософському аналізі феномену зла чи то у філософії, чи в мистецтві, чи в масовій культурі.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Бодрийяр Ж. Прозрачність зла. / Пер. Л. Любарської, Е. Марковської. – М. : Добросвет, 2000. – С. 157-158.
2. Категорії зла. / Библиотечка • Дангаарда // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://xanvier-xanbie.livejournal.com/15811.html> (20.10.2014)
3. Сведсен Ларс. Філософія Зла. / Пер. с норвежского. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.

## КОНОТОПСЬКА БИТВА ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

*Друженець Алла Вадимівна*  
студентка Київського національного  
торговельно-економічного університету  
*allad\_@ukr.net*

*Науковий керівник –*  
канд. іст. наук, доц. В.Й. Разіцький

**Актуальність дослідження** полягає в тому, щоб у сучасних умовах розвитку Української держави переосмислити значення Конотопської битви для українського народу. Особливо якщо врахувати, що в різні періоди (період зверхності Російської імперії, більшовицької Росії) одні й ті самі події отримали в історіографії різні трактування, не рідко суперечливі між собою, що й змусило вітчизняних дослідників по-новому подивитися на минуле народу, використовуючи широку джерельну базу.

Приголомшуюча перемога може перетворитися в ганебну поразку і навпаки, якщо лише правильно розкрити свої перемоги та чужі поразки на сторінках підручників історії. Саме тому метою нашої роботи є дослідження Конотопської битви, яка засвідчила військову майстерність козаків-українців та показала вміння і здатність останніх захистити свою країну від могутніх ворогів, одним із яких тоді була Московська держава. Оскільки вітчизняну історію тривалий час писали інші народи, які були загарбниками на українській землі, то й не дивно, що Конотопська битва довго залишалася недостатньо вивченою з точки зору становлення і розвитку національної держави.

**Основний матеріал дослідження:** В радянських підручниках з історії Конотопська битва не знайшла належного висвітлення. Також радянські вчені не ставили перед собою завдання дати належну оцінку цієї події з точки зору відносин «двох братніх народів», адже битва належить до найганебніших поразок російської зброї на шляху до загарбання України і розвінчує чимало великодержавних міфів, особливо про «споконвічне прагнення українців до союзу з Росією».[1] Аналіз Конотопської битви свідчить про те, що вона є наглядною ілюстрацією величчя українського народу, його сили та здатності дати відсіч іноземним загарбникам. Для нас, нащадків, битва є чудовим прикладом безкомпромісної боротьби за свободу, єдність та суверенність рідного краю.

Як відомо, битва відбулася в період Руїни, коли загострилися протиріччя з Московським урядом, який посилив своє втручання у справи Гетьманщини після смерті Б.Хмельницького. З приходом до влади І.Виговського московські воеводи почали відкрито підтримувати українські анти гетьманську опозицію і фактично сприяли початку громадянської війни в Україні.[2]

Весною 1659 року московське військо під командування князя Трубецького здійснило вторгнення на територію України. Його кількість оцінюється по-різному, від 50 до 150 тисяч вояків. На своєму шляху вони зруйнували всі навколишні села. Однак узяти штурмом Конотоп московити не змогли, адже місто відчайдушно обороняли 4,5 тисячі козаків Ніжинського та Чернігівського полків, усі дієздатні городяни. Облога тривала понад два місяці, доки під Конотоп не прибули війська гетьмана Виговського та його союзники – кримські татари. Напередодні генеральної битви до гетьмана приєдналися польські загоны. Загалом об'єднане козацько-татарське військо налічувало близько 50 тисяч воїнів. Таким чином можна стверджувати, що сили супротивників кращісно були приблизно рівні і перемогу можна було досягти кращою військовою майстерністю, патріотичною жертвовністю на полі бою і прагнення за будь-яку ціну захистити свою землю від ворогів.

Удавшись до відволікаючого маневру, українці заманили практично всю кінноту ворога у пастку – до вузького яру, який одразу затопили, загативши річку та ще й на додачу зруйнувавши міст. Вода безжално поглинула важко озброєних вершників. Рештки були знищені козаками й татарами в запеклому бою. За деякими даними, смерть під Конотопом знайшли до 30 тисяч московитів (в історичних джерелах трапляються й значніші цифри [3]. Зазнавши величезних втрат, московське військо зняло облогу Конотопа і відступило. Втрати козацького війська І.Виговського та найманців становили 4 тисячі, втрати військ кримського хана Мухаммед-Гірея IV – 6 тисяч.[4]

Разом з тим, перемога в Конотопській битві не забезпечила козакам переваги у війні, адже за сприяння московського царя в Україні розпочалася громадянська війна. Внаслідок цього І.Виговський так і не зміг повною мірою скористатися славетною перемогою під Конотопом і розпочати наступ на Москву.

«За всю історію україно-російських відносин Конотопська битва – це один із найбільших боїв, у якому перемогу отримала українська сторона, скориставшись, звичайно, допомогою татар. Сьогодні мужністю та сміливістю своїх предків пишається кожний житель цього героїчного міста», наголошує вчений та корінний житель Конотопа – Шаміль Акічев.[5]

Сьогодні особливо актуально дати належну оцінку Конотопської

битви і тим самим розвінчати століттями пропагований ілюзорний образ могутньої, непереможної Московської держави-імперії, яка понад 370 років панувала на українських землях. Разом з тим варто уваги той факт, що головною ознакою могутності держави є не тільки уславлення власних перемог, але й вміння та здатність визнати свої поразки.

**Висновок :** Отже, Конотопська битва стала яскравою сторінкою української історії. Дослідження цієї події та належне висвітлення у науковій та навчально-методичній літературі має важливе значення для процесу державотворення в Україні, патріотичного виховання молоді.

Крім того, славетна перемога козаків під Конотопом підтвердила здатність українців захистити свою землю навіть у найскладніший період своєї історії. Не останню роль у цьому відіграли талановиті лідери, провідники українського народу, такі як І. Виговський, полковники Гуляницькі та ціла низка інших відомих постатей вітчизняної історії, які сьогодні є взірцями для наслідування.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Конотопська битва: перемога, що обернулася на поразку. Журнал «Українська Правда» // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.istpravda.com.ua/articles/2011/07/7/45098/>
2. Конотопська битва – відлуння кризь віки. Газета «Високий Вал» // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://svoboda.fm/culture/Culture/232234.html>
3. Конотопська битва: хто вкрав перемогу?. Журнал «Віче» // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/1479>
4. Енциклопедія історії України: Т. 5: Кон - Кю / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. — К.: В-во «Наукова думка», 2008. — 568 с.: іл.
5. Конотопська битва. Незвідана сторона великого бою. «Region News» // [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://regionews.sumy.ua/node/36002>
6. О. Сокирко «Тріумф в час Руїни. Конотопська битва 1659 р.» Київ. «Темпора», 2008

**ПРОБЛЕМА КАТЕГОРІАЛЬНОЇ СПЕЦИФІКАЦІЇ  
ФЕНОМЕНІВ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ,  
ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ,  
ФІЛОСОФІЯ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ**

*Емельяненко Ганна Дмитрівна*  
*к. філос. н., доцент ДДПУ*  
*Kerol-Anna@bigmir.net*

У тезисах зроблено спробу методологічно нового розуміння історії дослідження сенсу та змісту таких феноменів сучасного гуманітарно-філософського мислення як екзистенціальна антропологія, екзистенціальна теологія, філософія класичного екзистенціалізму.

Екзистенціальну антропологію можна вважати однією з підвидів релігійної антропології. Ідеї всесвітньо відомих вчених екзистенціалістського мислення, та екзистенціальної філософії (С.К'єркегора, М.Бердяєва, М.Гайдеггера, К.Ясперса, Ж.-П.Сартра та ін.), так чи інакше пов'язані з антропологією. За останнє десятиліття її аналізу за кордоном було присвячено не одне дисертаційне дослідження, в термінологію релігієзнавчої та філософської гуманітаристики були введені і нові категоріальні визначення, та назви цілого ряду нових монографічних видань і численних публікацій в наукових журналах. Майже усі дослідження були пов'язані з аналізом екзистенціальної філософії та екзистенціалізму, з вивченням релігійної антропології в найзагальнішому розумінні й інтерпретації її сутності. І дуже часто одні і ті ж автори виступають у ролі дослідників екзистенціалізму, і у ролі дослідників екзистенціальної антропології, і у ролі дослідників екзистенціальної філософії, та релігійної антропології в цілому. Первинним досліджуваним відношенням майже у всіх цих пошуках було і є ставлення між філософією класичного екзистенціалізму і теологією.

Останні десятиліття, і екзистенціальна антропологія – екзистенціалістське вчення про людину, і екзистенціальна теологія – системно досліджувані релігійні погляди засновників екзистенціалістського мислення, зазнали істотних змін.

Раніше досліджуване відношення між екзистенціалізмом і теологією трансформувалося і збагатилося взаємозалежністю між новими концептуальними утвореннями екзистенціальної антропології, та екзистенціальної теології, які, на думку деяких дослідників, вже можна розглядати і в якості феноменів постекзистенціалістського мислення.

Екзистенціальна теологія і екзистенціальна антропологія в даному випадку також представлені вже в новому обличчі культурологічного синтезу філософії класичного екзистенціалізму і теології.

Більшість сучасних дослідників екзистенціальної антропології, так і не подолали парадигму застарілого розуміння процесів розвитку екзистенціальної антропології в сучасному світі. Більш того, сам принцип поділу процесу історичного розвитку екзистенціалістського мислення на період класичний та сучасний, постекзистенціалістський, залишається для більшості дослідників недосяжним рівнем нового методологічного підходу і розуміння цієї специфіки формування і функціонування сучасного філософсько-антропологічного знання.

Досліджуючи екзистенціалістське мислення, а саме такі його поняття, як «екзистенціалізм», «екзистенціальна філософія», і концепції пов'язані з цими термінами, в сучасному релігієзнавстві та історико-філософській науці найчастіше попросту ототожнюються. У корені ототожнення «екзистенціалізм» і «екзистенціальна філософія», знаходиться нерозуміння сенсу розрізнення понять «екзистенціального» і «екзистенціалістського», на яке свого часу вказували навіть класики екзистенціалістського мислення.

Аналізуючи філософську спадщину видатного мислителя минулого сторіччя П. Тіліха, треба розуміти контекст його основних положень у «Систематичній теології», що «екзистенціальне - це не екзистенціалістське», хоча вони і пов'язані спільним коренем, тобто «екзистенцією» («існуванням»). Отже, проводячи філологічне роз'яснення, було б корисним ще провести розмежування між «екзистенціальним» та «екзистенціалістським». «Екзистенціальне» відноситься до позиції людини, а «екзистенціалістське» до філософської школи. Протилежністю «екзистенціального» є відсторонення, а протилежністю «екзистенціалістського» є «есенціалістське». Об'єкт у екзистенціальному мисленні в нього залучений, а ось об'єкт у неекзистенціальному мисленні є відсторонений. По відношенню до різновидності християнської теології, правильніше для її позначення вживати термін «екзистенціальний», а не «екзистенціалістський».

Таким чином, стає зрозумілим, що з екзистенціальною теологією, так само як і з екзистенціальною антропологією за останні десятиліття відбулися істотні метаморфози, які змінили не тільки форму їх існування, але і сам характер синтезу екзистенціалістських ідей з релігійним світоглядом і теоретичним підґрунтям філософсько-антропологічного гуманітарного знання.

### **Список використаних джерел:**

1. Академічне релігієзнавство. — К.: Світ Знань, 2000.
2. Тилих П. Систематическая теология.- Т. 1-11. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С.310.



## ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ДУМКИ У ДРЕВНЬОІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

*Здоровенко Валентина Василівна*  
викладач кафедри філософії  
імені професора Валерія Григоровича Скотного  
ДДПУ імені Івана Франка  
innovationvz@drogobych.com

Древня індійська культура від УШ ст. до н. е., розвивалася, як зазначав Д. Неру, у відповідності до свого національного духу, що сформувався під впливом природного середовища, надаючи особливого розвитку певному аспекту життя. Особливість індійської філософії і релігії визначається тим, що вони були надзвичайно практичні. Унікальна методологія, заснована на поєднанні психологічних, душевних, природних факторів, зароджувалася у довготривалому процесі переходу від міфологічного світорозуміння до світогляду, який спирається на результати когнітивного пошуку. Головна увага при цьому приділялася дослідженню внутрішнього світу людини, його інтеріоризації та трансформації. Оскільки цей світ протиставлявся світу зовнішньому, то у древніх індійців виникали закономірні запитання про пізнання об'єктивного світу.

Картину об'єктивного і духовного світу древніх індійців у значній мірі дозволяють відтворити найдавніші літературні пам'ятки індійської духовної культури, що почали створюватися у Ш тис. до н. е. – «Веди», як непогрішиме знання, та «Упанішади», як сокровенне вчення, отримане від учителя. Крім гімнів на честь богів, повчань і настанов у цих творах існує багато відомостей про міфологію, космологію, соціальні відносини. В цих пам'ятках відобразився потужний розвиток філософської думки, положення та ідеї якої виявилися надзвичайно стійкими і через тисячоліття. Вони впливали на формування світогляду індійців і філософське відношення до світу, адже до сьогодні знання гімнів «Рігведи» – священний обов'язок кожного освіченого індуса. Гімни і коментарі цих пам'яток вважалися першоосновою древньоіндійських філософських традицій, головним принципом яких було обожнення природи як цілого. Зазначимо, що при пантеїстичному світорозумінні простежується принцип моністичного сприйняття світу і природи, трансформуючись надалі у свідомості індійців в ідею про три лока (три світи).

Так космогонічні ідеї древніх індійців зароджувалися у роздумах про навколишній світ:

«Що був за ліс і що за дерева,

Із якого витесали небо і землю?» [2] (Космогонічний гімн. 1X,81,4)

Показово, що на це питання «про ліс» і «про дерева», поставлене в гімні «Рігведи», відповідь дається в одному із більш пізніх індійських текстів «Тайттїрія-брахман». В ньому, зокрема, стверджується, що Брахман – безособовий космічний принцип був тим «деревом і лісом», із яких створили землю і небо.

На питання: «як виникли боги?», ведійські мудреці відповідають по-різному. У гімні 72, X книги «Рігведи» довідуємося про Брахманаспаті, який виковав богів «неначе коваль», він «творець» богів, і тому стоїть над ними, а його ім'я означає «Володар молитов». Існує уявлення і про «абстрактне божество», яке творить усе суще. Воно має кілька імен: Вішвакарман, Праджапаті, Дхатар. У гімні 82, X книги «Рігведи» божество Вішвакарман іменується «батьком ока», з ним асоціюється сонце, яке у ведійській космології є основою усього сущого. А оскільки вміння бачити ототожнювалося із пізнанням, то Вішвакарман виступає також носієм і джерелом безкінечної різносторонньої мудрості.

Індолог Д. Чаттападх'я, розглядаючи нову стадію в розвитку релігійного мислення індійців – перехід від багатопланового пантеону «Рігведи», де був відсутній центральний, об'єднуючий образ, до системи зафіксованої в «Упанішадах»[4], у якій всі явища буття зводяться до безособового космічного абсолюту – Брахману, визначає світоглядні принципи «Упанішад» як супертеїзм.

Космогонічні ідеї, а разом з ними і герої гімнів набували й іншого образу. Так у відомому гімні – «Пурушасукта» (X, 90), який аналізувався індологами ще у середині 19 ст., описується космічний велетень Пуруша, який піднімається над всесвітом. Коли жреці принесли його у жертву, із частин його тіла народилися земля і небо, сонце і місяць, рослини, тварини і люди, ритуальні предмети і навіть самі гімни. Але, як зазначає Г.М. Бонгард-Левін, хоча образ Пуруші у «Рігведі» і набирає антропоморфної подоби, він скоріше постає як космічне джерело творіння аніж як божество. «Це підкреслюється і у «Атхарваведі», де йому, (зазначає історик) присвячено спеціальний гімн (X, 2), іу якому він зображується втіленням усього всесвіту – його стихій, елементів, істот. Пуруша постає тут як космічний розум і «знавець вед», в нього «вкладена думка», він «вимірює рік» і т. п. Дії людей та богів виявляються проявами його всеохоплюючої активності»[1].

В «Упанішадах» у початковій формі філософське осмислення світу передається як «містичний досвід» вчення про світобудову. Тут **брахман** або вселенський дух, невимовний через вербальні можливості і тому називається як *«це»*, *«те»* чи *«Той»*. Даному поняттю найбільше відповідає поняття *«душа»*, яка уявляється *«згустком чистої свідомості»* і перебуває у стані чистого блаженства.

В «Упанішадах» увага акцентується на висвітленні найсуттєвішої ідеї релігійно-містичного світорозуміння. Тобто, на духовній можливості індивіду, який, внаслідок сакралізованої практики удосконалення людської природи, і за допомогою напрацювання спеціальних методів виробляє здатність долати кайдани матеріального світу з метою наближення до брахмана, щоб дух людини отримав повну владу над матеріальною оболонкою тіла і виявив приховані потенційні можливості, отримані від єдиного суцього.

Найбільшого розвитку ці методи набули у сектах йогочарів, тих які практикували йогу і в стані трансу чи медитації переживали перехід від зовнішнього до внутрішнього для досягнення «вищих світів». Адже втілений всесвіт осягається нижчим знанням смерті і веданги, а неутілений – атман-брахман – лише особливістю інтуїції йога. «Йог» – це з'єднання, засіб, узгодженість, управління, це система звільнення від страждань – домінантна ідея древньоіндійського світоспоглядання. Головною метою діяльності йога – є злиття (або нірвана), із атманом-брахманом вже при житті, щоб вивільнитися від сансари – «блукання», «коловороту», «бігу» буття у світі, пов'язаного із ланцюгом народжень і переходом із одного існування у інше. А отже, важливо усвідомлено при житті отримати можливість позбутися численних випробувань і страждань та перейти до стану вічного блаженства.

На нашу думку в ідеї про сансару найяскравіше виявилися чуттєві прояви віртуально-інтегральних рис мікрокосмосу та тенденція древніх індійців до інтеріорізації власного духовного світу, як прообразу ціннісно-смыслового універсуму, і його трансформації у віртуальний універсум, як світ бажаних надій, що пізнається не реальними знаннями, а уявними, фантастичними. Адже ідея реінкарнації душі або метампсихоз, що впливає з поняття про сансару, пов'язувалася із жорсткою соціальною стратифікацією та вченням, що пояснювало ідею моральної причинності – карми.

Розкладаючи просторову структуру макросвіту спочатку дискретно (лат. *diskretus*), на елементи, а згодом на частини і ціле, та й замислюючись про співвідношення частини і цілого, древні індійці вибудовували при цьому і самосвідомість, що наблизило їх до смислу основного гносеологічного питання, яке знайшло своє відображення у коментарі до «Рігведи», найвизначнішій пам'ятці «Шатападха-Брахмана»(X, 129). У ній зазначається:

«Воістину, спочатку це ніби не було ані не-сущим, ані сущим.

Спочатку це воістину немов би було і наче не було.

Це було лише думкою» [2].

У «Рігведі» в «Гімні про створення світу» було сказано, що бажання – це перше ім'я думки, а у «Шатападха-Брахмана» ми прослідковуємо механізм розгортання, віртуалізації думки із

«не-сущого» віртуального світу мікрокосму, і процес об'єктивації мікрокосмом уявлення про систему макрокосму:

«Вона, думка, будучи ствердженою, забажала стати явною, більш ясно вираженою, з чітким абрисом. Вона шукала атман (абсолютний суб'єкт – авт.). Вона віддалася тапасу». [3, 15].

Розглядаючи тапас як «сім'я думки», втілення початкової безособової енергії, що стимулює усі життєві прояви і процеси та ототожнюється із напруженою волею аскета у йогічному трансі, філософи-брахмани надавали тапасу якість основного активно-го начала і в процесі світотворення. Адже тапас – це також і ревно праця, духовний подвиг, аскеза, умертвіння плоті та основа світовиявлення. Отже, можемо зробити з цього висновок, що лише таким чином думка, об'єктивована свідомістю і закріплена кодовим знаком може «стати явною», більш ясно вираженою, з чітким абрисом. А наступні міркування древніх філософів, наприклад, про приналежність до календарної каталогізації явищ дійсності, про спроби ідентифікації до цього плину об'єктивного буття і фіксації даного мислительного процесу як процесу розгортання, очевидно, можуть засвідчити не лише процес інтеріоризації суб'єктивної форми внутрішньої ідеалізованої діяльності, але також і процес віртуалізації думки.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. / Г. М. Бонгард-Левин – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. – 338с.
2. Ригведа (избранные гимны). Перев., ком. и вст. ст. Т. Я. Елизаренковой, отв. ред. Г. М. Бонград-Левин. – М.: «Наука» 1972. – 418 с.
3. Читанка з історії філософії. У 6-ти кн. / Г. І. Волинка, Л. І. Карнаухов, С. М. Гатальська, В. Ф. Бурлачук, В. М. Тарасенко; За ред. Г. І. Волинки. – К.: Довіра, 1992. – Кн. 1 : Філософія Стародавнього світу. – 207 с.
4. Упанішади / Переклад, передмова та коментарі Його Сутарамі. – Львів: Фенікс, 1999. – 244с.

## МОЖЛИВОСТІ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА В ОСЯГНЕННІ ПОТЕНЦІАЛІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

*Здоровенко Віктор Васильович*

*к. філос. наук, доц. ДДПУ імені Івана Франка  
innovationvz@drogobych.com*

Розгортання основних ознак краху нинішньої цивілізації, серед яких наявні розриви зв'язків між частинами механізму світової економіки, технологічний хаос, демографічні, природно-екологічні, ресурсно-енергетичні і культурно-суспільні складності, є потужною мотивацією пошуку тих течій-трендів, які здатні подолати агонію старого індустріального світу. Відрадным є те, що шляхи переходу від безнадійно хворої індустріальної фази цивілізації до реальності нової, не розпорошеної на окремі локуси, посилено розробляє сучасне мистецтво. Можливо, завдяки його доробкам вдасться подолати катастрофічні наслідки теперішньої цивілізаційної деструкції, ступінь регресу якої локалізується хоча б регіональними масштабами.

Які підстави для оптимізму? По-перше, гуманітарна складова сучасної цивілізації опанувала технологічні форми, які дозволяють примирити людей з великими структурними інноваціями, що націлені на майбутнє. Культура стала виробничою силою опанувавши методами управління суспільними процесами: семантичними, лінгвістичними, когнітивними. «Революція в інформатиці дозволила будувати численні моделі на основі наук, які раніше відносили до неточних – на основі історії, психології, соціології. Тепер на основі культури можна створювати так звані метатехнології управління процесом розвитку» [1, с. 459].

По-друге, такий культуроцентризм, тобто сукупність таких технологій дозволяє пережити фазовий перехід від однієї епохи до іншої не стихійно катастрофічно, а планомірно і конструктивно. У такому випадку цивілізація не знищується до підвалин, навпаки, більша частина накопичених нею смислів і цінностей вмонтовується в каркас нового світу.

Визначаючись у поточній реальності, митці, як суб'єкти історії, навчилися задавати своїм доробком спрямованість, показники і темпи її зміни. Більше того, в доробку Дж. Оруелла, К. Воннегута, І. Єфремова, О. Беляєва, А. Азімова, С. Лема, Аркадія і Бориса Стругацьких, Рідлі Скотта, Дж. Лукаса, П. Верхувена, Артура К. Кларка, Філіпа К. Діка, Дж. Кемерона утворюється ціле віяло варіантів розгортання явища, тобто ці твори активно втручаються в реальність. Мистецтво змінює світ в тому сенсі, що його твори спочатку змінюють

свідомість споживачів художніх творів, а потім вже свідомість перетворює оточуючий світ. Тому аналіз потенційних можливостей прийомів проникнення художників у тонкі світи трансформації особистості людини актуальні для характеристики тих творів сучасного мистецтва, які виступають структурами запуску своєрідних генетичних програм (так званих матриць) в реальний світ.

Динаміка людської історії, яка поступово згасає, підштовхує до висновку про те, що вирішення глобальної кризи може бути знайдене лише в докорінній зміні системи, створеній людьми та у зміні природи самих людей. Закономірним у цьому зв'язку є інтерес неймовірно різних за біографією, ідеалами і поглядами на життя митців до нової великої епохи в житті людства - Нейросвіту, в якому людина впливатиме не лише на речовину або енергію, але, насамперед, на свою психіку, стає спроможною свідомо перетворювати себе як суспільно-біологічний вид і космопланетарний феномен.

В циклі фантастичних романів Д. Зінделла «Реквієм за хомо сапієнс», А. Лазарчука «Жерстяний бір», В. Звягінцева «Одісей залишає Ітаку», в літературному проєкті «Світи Стругацьких», в базовій трилогії «Академія» А. Азімова, Д. Янковського «Володар вірогідностей», Є. Прошкіна «Евакуація», У. Гібсона «Всі вечірки за втращеного дня» головною ідеєю є прорив до вищих когнітивних здібностей, які представляють єдність розуму та емоцій як необхідну умову переходу від сапієнса до людини вищої ступені розвитку. У Стругацьких наступний щабель антропогенези нарікається людинами або метагомами. У А. Азімова – уніхомусами. У В. Столярова – рідерами. Головне те, що всі вони, ці вищі інформаційні суб'єкти, розвиваються через самозміну людства і як наступний етап антропогенези засвоюють глибинні засади людського «Я». Навчання видобутку колосальної енергії психіки уможливує вплив інформаційних суб'єктів на об'єкти матеріального, створюючи нові варіанти реальності, конгеніальні творцям. В цій течії-тренді вгадується сутність Майбутнього.

Цінність напрацювань сучасним мистецтвом в цій футуристичній темі визначається орієнтирами, які задаються у світі прийдешнього, через опори на образи і деталі, які стають стрижнями цивілізації Майбутнього, вибудовуючи навколо себе всі інші структури, зв'язки та елементи. Міркуючи про сутнісний потенціал сучасного мистецтва необхідно розуміти, що створювані ним інформаційні об'єкти входять в реальність, впливають на матеріальний світ, на долі цілих цивілізацій. Механізм цього впливу бачиться в майстерному впливі ідеального на матеріальне, думок і почуттів – на перебіг і розгортання подій, тексту – на дійсність. В цьому випадку митець перетворюється на творця історії. Його слово, образ, ідея створюють нову дійсність. Тобто наявним є цілеспрямований морфінг,

або втілення образу – рефлексивне перетворення наявної Реальності в Майбутнє, яке збувається.

З плином часу мистецький текст розвивається, стає розлогим, збирає в себе нові тексти, залучається у складні взаємовідносини зі світом, який змінюється. Перетворення наявної дійсності в нову Реальність впливає з глибинної суті самої людини, яка творить історію, культуру і весь навколишній світ своєю діяльністю. Тому засуджувати життя як зло, ще не дослідивши всіх можливостей для вищого розвитку – безвідповідально. Засобом зміни недосконалого світу, звичайно, є не втеча від нього, а намагання максимального вияву в собі світлих людських засад, які проявляються через творчу працю, співробітництво, співчуття. Така зміна можлива при досягненні світу не крізь призму звуженої буденної свідомості, а в контексті такого розуміння світу, в якому виявляється смисл життя, значущість всього суцього, завдяки здатності поглянути на всю картину світу в цілому. Для нас тут важливим є те, що таке досягнення всього суцього може бути виражено не стільки вербально, скільки за допомогою образів. А образність, як і символізм – це мова мистецтва, яке конструює у формах наш власний досвід. Засадничі, визначальні твори сучасного мистецтва впливають на людей, навіть якщо вони різняться між собою за культурним і соціальним рівнями, адже вони відображають події епічного масштабу – вони показують як саме відбувається розмін ключових фігур сучасності. Цей метатекст постійно розвивається і збагачується, вступає у зв'язок з культурним фоном. Зрештою, текст, який живе своїм життям змінює цивілізаційне поле смислів і переорієнтовує його в напрямку, що задається творцем матриці.

### ***Список використаних джерел:***

1. Калашников М. Третий проект. Точка перехода: книга-расследование / М. Калашников, С. Кугушев. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – С. 459.

## МУЗИКА ЯК КРИТЕРІЙ СТРАТИФІКАЦІЇ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

*Здоровенко Лілія Вікторівна*  
викладач кафедри філософії  
імені професора Валерія Григоровича Скотного  
ДДПУ ім. Івана Франка  
innovationvz@drogobych.com

Від початку 80-х років ХХ ст. під впливом теорії П. Бурд'є музику починають розглядати як відображення певного стилю життя та інтерпретувати її в якості критерію стратифікації. Музичні вподобання співвідносяться з певною стратою чи субкультурою. В межах структурного підходу також відзначалося, що відносини між елементами музичної культури можуть використовуватися при аналізі суспільної структури (П. Дімаджіо, А. Муллен, А. Ломаке).

За останні роки з'являється дедалі більше наукових досліджень, присвячених аналізу національної музики (відроджуються традиції етномузикознавства). Особливо актуальним стає дослідження музики в контексті технологічного розвитку і засобів комунікації. Також вивчається вплив музики на поведінку людей (галузь, що межує із соціальною психологією).

Дослідження проблеми входження музики у світогляд сучасного соціуму, відкриває дивовижний приклад того, як в добу постмодерну трансформувалися вимоги щодо засадничих результатів музичного мистецтва.

Так, 50 років перед цим важко було уявити, що декілька десятків великих музикантів і виконавців своєї доби будуть конкурувати із сотнями, чи навіть тисячами музичних проєктів. Саме проєктів, оскільки сучасний технократичний світ нав'язує свої закони: музика – це бізнес, який приносить величезний прибуток. Більшість виконавців сучасності – лише маріонетки в руках досвідчених продюсерів, які дуже далекі від музичного мистецтва, проте неперевершені у своїй справі – у провадженні прибуткового бізнесу. Музика втрачає свою власну естетичну місію, трансформуючись в інструмент масової маніпуляції свідомістю людей і предмет масового споживання.

Наприклад, із завершенням ХХ століття музика посіла одне з провідних місць у сфері рекламного бізнесу. Це не лишилося непоміченим для фахівців в галузі соціології, маркетингу, психології та інших наук. Перший системний підхід до проблеми розуміння того, як працює музика в рекламі і яким феноменом вона є, запропонував С. Хелмс. Він виокремив три основні функції, які виконує музика в рекламі: (1) привертання уваги до загального повідомлення, (2) покращення запам'ятовування повідомлення, (3) допомога в конструюванні привабливого враження від повідомлення чи продукту.



Наступний крок у системному дослідженні феномену музики в рекламі належить Г. Розінгу. Він стверджує, що музика здійснює важливі невербальні підказки до розуміння загального смислу реклами. Музика забезпечує додаткову інформацію до реклами на трьох рівнях: (1) на ілюстративному рівні музика може зображувати екстрамузичні події: імітувати рухи, зображувати акустичні аспекти об'єктів, що наявні в рекламі; (2) на асоціативному рівні стереотипні музичні стилі і жанри можуть активізувати культурно сформовані схеми, з метою визначення оточення чи дії, які мають місце в рекламі; (3) на емоційному рівні музика допомагає аудиторії визначитися із зображеними у рекламі сюжетних фрагментів до позитивних чи негативних [2].

Тобто, можна відзначити, що суспільство доби постмодерну просякнута вірусом споживання навіть по відношенню до того, що раніше перебувало у статусі високого мистецтва. Звичайно, сучасну альтернативну музику в жодному випадку не потрібно піддавати лише негативним оцінкам. Оскільки вибір музичних стилів суголосний зі свободою волевиявлення і уподобаннями смаків. Тим більше, як засвідчують дослідження в галузі музичної соціології, саме молодь є головними відвідувачами естрадних концертів, дискотек, основними користувачами аудіотехніки та споживачами музичної продукції. До молоді звертаються естрадні зірки і популярні групи, їй прагнуть сподобатися популярні композитори та автори пісеньних текстів. Таким чином, музичні стилі починають виконувати функцію своєрідних соціальних мов, стають критерієм стратифікації для молодіжних субкультур. Поп- і рок-культура зайняли провідні позиції в системі художніх пріоритетів нового покоління, стали найбільш поширеною формою дозвілля молоді. Музика, яка постійно впливає на індивіда через аудіальні канали, певною мірою здійснює вплив на формування його ідентичності. Зрештою музичні уподобання на початку XXI століття стають однією зі складових у процесі визначення соціальної ідентичності.

На формування музичних уподобань впливає і загальний рівень розвитку культури, а також рівень спеціальної музичної освіти. При цьому найважливішою є не її кількісна характеристика (наприклад, середня чи вища), а якісна (скажімо, статус певного навчального закладу). Музичні уподобання є показником субкультурної приналежності молоді: представники споріднених субкультур демонструють подібні музичні смаки, а протилежних – відмінні [1].

Процеси ідентифікації відображаються на змінах у музичних уподобаннях. Остаточне формування музичних смаків відбувається паралельно зі становленням ідентичності. Тому музичні смаки можна розглядати як відображення ідентифікаційних стратегій індивідів.

#### **Список використаних джерел:**

1. Ковалева А.И., Луков В.А. Социология молодежи: теоретические вопросы / А.И. Ковалева, В.А. Луков / М.: Социум, 1999. - 351 с.
2. <http://www.slideshare.net/socreklama/>

**РОЛЬ ГЕНДЕРА В «ШАБЛОНФИКАЦИИ»  
ВОСПРИЯТИЯ ИСКУССТВА  
КАК НОСИТЕЛЯ ФИЛОСОФСКИХ ИНТЕНЦИЙ**

*Зубатенко Валерия Сергеевна*  
*студентка Института*  
*философского образования и науки*  
*НПУ имени М.П. Драгоманова*  
*klem\_clover@mail.ru*

I. Понятие «гендер» в современном мире нивелируется и отождествляется с понятием «пола». Наглядно это «демонстрируют» учебники, например, по риторике и украинскому деловому языку [1, с. 163], где гендерными особенностями называются исключительно половые различия между мужчинами и женщинами. Низкий уровень «понимания» обусловлен массовостью стереотипизированной информации: такие понятия как «гендер» имеют прямую отсылку к табуированным темам, связанным с человеческой сексуальностью.

Если же обращаться к этимологии термина «гендер», то впервые он появился в работе Р. Столера (1963 г.), и в дальнейшем, будучи позаимствованным с английского языка (буквально обозначающий «род», «пол»), использовался для обозначения характеристик мужчин и женщин, не привязанных к их полу, то есть, к совокупности биологических характеристик. Как утверждает С. Бел, с помощью понятия «гендер» было проведено структурированное отделение естественного от приобретенного в человеке. В противоположность данному тезису, М. Киммел рассуждает о гендере исключительно как о половой принадлежности, хотя и дискредитирует свою мысль констатацией, что «... пол – это пол, а гендер – это что такое быть мужчиной или женщиной» [2, с.14]. Распространенным определением гендера есть определение его как социокультурного пола [3, с.193]. «Гендер для медиа» определяет гендер через переменные вариативные, обусловленные культурной нормой маскулинности и феминности [4, с.14]. Если сопоставить это определение с общеупотребляемым, согласно которому – гендер это социокультурный пол, то возникает противоречие: как можно сугубо индивидуальные характеристики, что не зависят от поведенческих шаблонов, привязанных к биологическому полу, соотносить с понятием социального?

Пол является одним из необходимых компонентов характеристики гендера, который стоит учитывать при рассмотрении личности. Поскольку только благодаря этому можно будет увидеть разни-

цу в определениях этих двух понятий. Таким образом, понятие пола является более узким по отношению к гендеру.

Сейчас пришло время, когда гендер просто стыдно использовать как европеизированное или американизированное понятие пола, ведь показатель прогресса должен выражаться не в форме, а в содержании. Не имеет смысла закрывать глаза на то, что собою подразумевает гендер, на спектр тех проблем, которые он на самом деле освещает. Говоря о заключительном и синтезированном определении понятия о гендере, можно сделать вывод, что гендер – это лингвистический эквивалент самоидентификации.

II. Прежде чем переходить к вопросу о роли самоидентификации автора в восприятии его произведений, следует определить, кто же такой или что же такое «автор» по отношению к его «произведению». Стоит отметить, что эта тема довольно «опасная». Обратившись к «авторитетным» философам (М. Фуко, У. Эко, Р. Барт) и ознакомившись с их взглядами на данную проблематику [5, 6, 7], становится ясно, что проблема исследования заключается не в определении меры влияния автора на произведение, то есть на его восприятие, а в том, что данная проблематика имеет множество путей отхода. Вместо того, чтобы дать однозначный ответ (даже в случае, если эта самая однозначность представлена в форме неоднозначности), дискурс уходит в далекие дебри многочисленных отсылок.

Роль автора в произведении первично определяет не аудитория, а сам автор. Х. Борхес, к примеру, хотел, чтобы помнили его рассказы, а не имя их автора [8]. М. Павич пишет: «Я старался как можно меньше мешать моим романам. Я думаю, что роман, как и рак, живет за счет своих метастазов и питается ими» [8]. Другим примером является Ш.О. де Сент-Бёв, который ввел в литературу биографический метод (раскритикованный Бартом), суть которого состоит в том, что это способ восприятия, анализа и оценки художественной литературы, при котором биография и личность писателя становятся определяющим моментом творчества.

Вторичным звеном восприятия выступает уже аудитория, каждый отдельный её элемент – человек-индивидуальность. Подобно редуцентам, он заново восстанавливает утерянную связь произведения с миром восприятия, преобразовывая его значение, смысл и иногда форму.

Таким образом, примером для данного раздела может стать абсолютно любой автор, абсолютно любое произведение и абсолютно любой реципиент искусства. Мы приходим к «истине» плюрализма: множественность индивидуальностей авторов прямопропорциональна по значению к множественности индивидуальностей реципиентов. Личность автора имеет место быть в восприятии его произведений (не будь автор тем, кем он есть, не было

бы произведения искусства в том виде, в каком оно есть). Гендер играет важную роль, как одна из частей личности автора. На почве соотношения автора и его произведения возникает проблема «шаблонификации». Глядя на определенное произведение, многие задумываются над личностью его автора. На этом этапе зачастую происходит накладывание шаблонов. Что есть шаблон в социальном разрезе, и из чего он возникает?

Шаблоны возникают из стереотипов. Массовая культура ежедневно пропагандирует их в беллетристике, кино, сериалах, ток-шоу и т.д. Стереотипом является относительно устойчивый образ о человеке либо явлении, который существует благодаря четырём факторам. Первый: это люди, которые своим поведением поддерживают стереотипы собственным примером. Вещи, в которых есть доля правды, одновременно отражают и приумножают заложенную в них установку. Также поддержание стереотипов бывает выгодным, поскольку оно приносит определенные привилегии. Второй: это люди, которые неосознанно, обладая определенными чертами какого-либо стереотипа, перенимают на себя остальные черты стереотипа, тем самым завершая целостность воспринимаемой картинки. Ф. Зимбардо говорит, что человек берет на себя ту роль во время взаимодействия, которая ему остается, то есть навязывается. Третий: это каналы информации, которые поддерживают созданные стереотипы и порождают новые. Четвертый: это люди, которые безоговорочно в них верят, тем самым завершая стереотипный цикл.

Шаблон – это трафарет комплексного поведения человека или комплексная характеристика ситуации абстрактного характера, которая накладывается как реакция на узнаваемые элементы стереотипа. Абстрактный характер в данном контексте взят из определения абстрактного мышления Гегеля [9, с.387-394]. Процесс «шаблонификации» есть процесс накладывания шаблона. Шаблоны, в свою очередь, порождают негативную и позитивную дискриминацию, тем самым сдвигая центр внимания с производимых интенций на личность автора. От правильности восприятия автора зависит правильность понимания вкладываемых или возникающих интенций произведения.

III. Любое произведение является носителем определенной интенции или интенций, которые реализуются через автора как звено цепочки мировосприятия. Интенции являются выражением философии. Но какой именно философии? Эволюцию понятия «философия» можно сравнить с эволюцией понятия «гендер». Философия уже давно выбралась из-под кафедры и трансформировалась из теоретической науки в практическую. Рассматривать философию как мировоззрение или как набор методов познания не имеет смысла,

поскольку это «тормозит» её развитие. Однако, чаще всего философия именно в таком ключе и рассматривается. Но можно ли называть любое мировоззрение философией? Философией может быть не только сформированное в определенном русле мировоззрение, а любое мировоззрение – любая попытка осмыслить действительность. Исходя из этого, можно сказать, что существование человека, с его мыслями по тому или иному поводу и есть философия, которая не становится менее философией от того, что она теряет свой шаблон возвышенности и перестает отождествляться по определению с интеллектуальностью.

Если философией можно назвать осознанное человеческое существование, то по этой же аналогии можно назвать акт любого существования носителем определенной философской интенции, как минимум интенции, утверждающей существование, то есть жизнь как противоположность небытию.

Обозначив рамки сферы философии, точнее их отсутствие, становится легче проследить взаимосвязь искусства и философии. Искусство в энциклопедической интерпретации трактуется как вид духовного восприятия действительности [10]. Конкретно по отношению к философии, искусство представляется одним из инструментов познания. Их взаимосвязь очевидна: произведение искусства может отображать определенные философские идеи или методы мировосприятия соответственно тому течению, в духе которого сделано произведение. Но искусство также является особым методом утверждения той самой философии в наиболее широком смысле – утверждением жизни как таковой. Связью более насущной между искусством и философией является ряд проблем вне формы, которые искусство делает видимыми. Ряд проблем, которым подвергается автор в процессе создания, презентации, распространения и восприятия его работ. Однако, если такие понятия как «гендер» даже не будут правильно трактоваться, невозможной станет огласка глобальных проблем, которые тормозят развитие современной культуры, а как следствие – современной философии.

**Выводы.** В наше время остро стоит проблема определения понятия «гендер», который зачастую ошибочно трактуется как «пол», из-за чего происходит игнорирование острых социальных проблем. Гендерные проблемы находят отображение через личность автора в восприятии искусства, которое, в свою очередь, является носителем философских интенций. Развитие практической философии «тормозится» непросвещенностью социума о проблемах современности. Единственно верным решением такой ситуации является уделение внимания проблемам гендера, «шаблонификации» и дискриминации в процессе образования.

### **Список использованной литературы:**

1. Шевчук С.В., Клименко І.В.. Українська мова за професійним спрямуванням. – К.: Алерта, 2013. – 696 с.
2. Киммел М. Гендерное общество. – М.: РОССПЭН, 2006. – 464 с.
3. Здравомыслова Е., Темкина А. Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. – СПб. 2000. – 303 с.
4. Маерчик М., Плахотнік О. Гендер для медій: підручник. – К.: Критика, 2013. – 216 с.
5. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
6. Ерохина Л. Проблемы интерпретации и категория автора в эстетике Умберто Эко. – Знание. Понимание. Умение, 2012. – № 1. – С. 274.
7. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М., 1994. – С. 384-391.
8. Павич М. Кровать для троих. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 279 с.
9. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 387-394.
10. Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. 14. – 2816 с.

## ЕСТЕТИЗАЦІЯ ПОПУЛЯРНОГО МУЗИЧНОГО МИСТЕЦТВА В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТІ

*Ігнатова Лариса Петрівна*

*к. мист., доц. СНУ імені Лесі Українки  
pesofi@yandex.ru*

Гуманітарне знання, що спрямоване на вивчення естетичного аспекту свого предмету дослідження, все частіше звертається до проблем нинішнього повсякденного буття людини, тим самим непомітно декларує вже ставшим закономірним питання «Естетика без мистецтва?». Природно, що така постановка питання розкриває закономірні симптоми змін у нашому художньому просторі. Стрімко розвиваючи гедоністичні потреби, процеси естетизації глибоко впроваджуються в повсякденну дійсність, розширюючи, таким чином, проблемне поле естетики як такої. Вилучаючи мистецтво як один з предметів свого вивчення, естетика втрачає або, точніше, руйнує чітко вибудовану ціннісну ієрархічність, де мистецтву відводиться найвищий ступінь реалізації творчого потенціалу особистості. Інша справа, що сформована ситуація провокує деяке перефразування вище поставленого запитання – «Мистецтво без естетики?». Протиріччя, що виникає при цьому, вимагає свого природного розв'язання і пояснення.

Сьогодні наука переживає період пошуку нових методологічних підходів до предмета свого вивчення, а також термінологічного апарату. В епоху кризи попередньої ціннісної системи актуалізується таке поняття як духовність, що стає, сенсоутворювальним фактором людського буття. Тим більше, що соціально значущі практики наповнюються новим звучанням і змістом. Сучасний художник часто-густо прирівнюється до творців так званого ринкового продукту, який має низьку ціннісну характеристику, але високу вартість (добре продається). І наростання цього процесу важко зупинити. Він втягує в зону своєї дії навіть ті сфери людської діяльності, які здавна вважалися вищим проявом духу. Ще Г. Гегель свого часу звертав увагу на те, що мистецтво – це єдиний у своєму роді акумулятор духовної культури людства, барометр, який чуйно пророкує соціальну погоду, безкомпромісний борець за людяність ... Мистецтво не перестало бути вищою потребою духу [1, с. 14].

Таким чином, духовність і мистецтво – це дві взаємопов'язані дефініції, перша з яких виступає головною ідеєю, друга – практичним її втіленням. Чим вище ідея, тим вище результат і навпаки. Ця теза характерна для всіх видів і форм мистецтва, популярного музичного зокрема. Звідси - розглядаючи історію розвитку музичного мистецтва, сам собою напрошується висновок, що це шлях поступової його естетизації. Шлях, який, в кінцевому результаті, привів до появи такого виду музикування як поп-музика, наділивши її пріоритетним статусом і трансформувачи традиційне поняття духовності.

## ІНТЕГРАТИВНИЙ ЗВ'ЯЗОК ХРИСТІАНСТВА ТА ФІЛОСОФІЇ В ПОСТКЛАСИЧНУ ЕПОХУ

*Каменєва Тетяна Віталіївна*

*дисертантка НПУ імені М. П. Драгоманова  
davidushka2014@gmail.com*

Християнство посідає особливе місце серед світових релігій. Христос відкрив істину про Боголюдяність, про Богосиновство, про Богоподібність людини і покликав людей до того, щоб вони були досконалі, як досконалий Батько їх Небесний. У відповідності з християнськими доктринами Бог не є вже силою, якої потрібно боятися, яка може наказувати і милувати, у котрої потрібно кривавими жертвоприношеннями добиватися благополуччя в житті. Християнський Бог хоче лише досконалості дітей своїх. Тут нема місця для марновірних страхів і жахів. Багато філософів наголошують на тому, що саме християнські істини є основою формування їх свідомості та наукових поглядів. Саме тому як ніколи актуально розглянути інтегративний вплив християнства на філософію і культуру останніх століть.

Отже, метою нашого дослідження є аналіз інтегративного зв'язку християнської релігії та філософії, впливу християнства на діячів в сфері культури і філософії в пост класичну епоху і в сучасному світі.

Християнство завжди розвивалося, інтегрувалося з науковими та культурними поглядами. Божественний план спасіння, про який говорить Біблія поступово розкривався людству до нашої ери, в епоху середньовіччя, Відродження, Просвітництва, в класичну та пост класичну епоху. Але, у всі епохи Біблія наголошувала, що Христос – це явлення в світ Богоподібної людини, відкриття релігійної таємниці людського існування [3. с. 31–35]. Викуплення світу Христом – це шлях до нового життя, коли людина може зайняти те положення перед Богом, в якому вона була до гріхопадіння, але збагачене випробуваннями. Але спасіння у Христі може мати лише та людина, яка усвідомила свої гріхи, та попросила Бога спасти її душу.

Посткласична епоха (кінець XIX – XX ст.) характеризується суттєвими змінами у світосприйнятті, змінами в релігійно-філософських поглядах. Велике значення мали ірраціоналістичні ідеї християнського екзистенціалізму Сьорена К'єркегора (1813-1855), філософські погляди якого склалися під впливом німецького романтизму, з одного боку, і були антираціоналістичною реакцією на філософію Гегеля, – з іншого. Об'єктивній діалектиці Гегеля К'єркегор намагався протиставити «екзистенціальну діалектику», яка мала б стати засобом збереження спрямованості особистості до Бога, органічного духовного єднання людини з Богом. Лише християнство,



за К'еркегором, дає основу для правил поведінки, лише воно здатне навчити людину бачити істинну реальність. Але це дається обраному колу людей, тим, хто здатний реалізувати свою свободу. Існування особистості є абсолютно ірраціональним процесом і не може бути досягнуте розумом та раціональним пізнанням. Істина недосяжна для розуму і пізнання, вона є способом життєдіяльності людини [4, с. 103].

Для багатьох філософів ірраціоналістичного напрямку центральними стають такі аспекти духовного життя, як воля, безпосереднє споглядання, почуття, інтуїція, несвідоме, уява, інстинкт, але до істинного джерела пізнання вони ставляться песимістично, як наприклад, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше. З іншого боку, ми можемо переконатися, що питання християнства хвилюють цих філософів. В багатьох їх працях відображено їх погляди стосовно Бога.

Інший філософський напрямок цього періоду – позитивізм, засновником його вважають Огюста Конта. Вищою формою моралі у відповідності з його поглядами повинна слугувати любов та служіння людству, а на місце Бога у позитивізмі, сформованому Огюстом Контом у XIX столітті має виступати «Вища Істота». Таким чином Конт замінює більш традиційну релігію на релігію людства, з храмами, обрядами.

Важливим напрямом цього періоду також вважають «філософію життя». Основним поняттям і предметом філософствування в якому виступає поняття «життя», що співпадає з християнським вченням. «Філософія життя», зародившись в XIX-му столітті, мала своїх великих послідовників (А. Бергсон, Х. Ортега-і-Гассет) і в XX столітті справила великий вплив не тільки на філософію, а й на культуру в цілому.

В XX-му столітті виділилася і набула особливого значення філософія релігії. Хоча проблема співвідношення філософії і теології виникла в перші століття існування християнства, вона набула найбільшої актуальності саме в XX-му столітті. Вчені розуміють, що філософія не в змозі досягнути істини одкровення недосяжні для людського розуму. Головними ж питаннями релігійної філософії стало філософське осмислення ставлення Бога до створеного їм світу та ставлення людини до Бога.

Найавторитетнішою течією релігійної філософії вважають неомізм, як офіційну філософську доктрину Ватикану. Провідні представники цього напрямку: Е. Жільсон (1884–1978); Ж. Марітен (1882 – 1973) – у Франції; Е. Уорет (нар. 1919) – в Австрії; Р. Ранер (1904 – 1984) – у Німеччині; Ф. Ван-Станберген (нар. 1904) – у Бельгії; К. Войтила (нар. 1920) – у Польщі (Папа Римський Іоанн-Павло II) та інші. Неомізм базується на вченні Ф. Аквінського, центральним принципом якого є гармонія християнської віри та розуму [4, с.136].

Особливі інтегративні зв'язки ми можемо прослідкувати між українською філософією кінця XIX-го – початку XX-го століття та християнством. Наприклад, одним із визначних українських

філософів цього періоду ми можемо назвати П. Юркевича (1827-1874). Він наголошував, що в процесі сходження знання до істини воно пов'язане з вірою, яка є більш могутнім фактором, ніж просто емпіричний зміст мислення. Без любові, говорив Юркевич, не можна пізнати Бога; найвища сходинка в процесі сходження до абсолютного, тобто до Бога, є вже містичним спогляданням [4. с. 179].

Великий внесок у розвиток української філософії другої половини XIX – початку XX століття зробили М. П. Драгоманов, І. Я Франко, Леся Українка. Філософія Франка – це заповідь любові до Батьківщини і до людства. Оригінальність філософії Лесі Українки полягає в тому, що ґрунтується вона на Біблії, філософських ідеях Г. Сковороди, Т. Шевченка.

В сучасному світі (кінець XX-го та початок XIX-го століття) ми спостерігаємо прискорений розвиток процесів глобалізації, коли суспільні явища і події набувають планетарного масштабу. За цих умов нові завдання стоять перед гуманітарними науками. Зокрема, філософія, культура повинні набувати більшої об'єктивності, спираючись серйозні дослідження в світоглядній сфері. Саме вічні християнські цінності є основоположним фундаментом, який допоможе сучасним гуманітарним наукам розробляти теорію, робити вірні висновки, приймати рішення, надавати певні рекомендації.

Висновки. Аналіз інтегративних взаємозв'язків філософії і християнства дав змогу простежити, що жодна з форм існування свідомості не існує ізольовано. Предмет дослідження філософії і християнської релігії часом збігається. Багато філософів намагаються пояснити питання теології та Богослов'я. Богослови ж роблять відкриття в науці, досліджують різні філософські проблеми але через призму християнства. Таким чином безперечно ми спостерігаємо інтегративний вплив християнства і філософії. Має перспективу поглиблений аналіз розвитку філософії і її взаємозв'язку з християнством в Україні та в цілому світі в XXI-му столітті. Він вимагає мудрої виваженості і об'єктивних досліджень.

### **Список використаних джерел:**

1. Библиейская энциклопедия. Пер. с англ. И. Козырева, редак. А. Архипова и С. Твердовского. Издано «российским Библиейским Обществом», 1992 г.
2. Библиейский справочник. Генри Гелей. Изд-во «Логос» (Лаге, Германия) совместно с христианским обществом «Библия для всех».
3. Джош Макдауэлл. Неоспоримые свидетельства. «Украина для Христа», 2002 г. – 318 с. Гордон Д. Фи Дуглас Стюарт. Как читать Библию и видеть всю ее ценность: Изд-во «Логос», Германия.
4. Філософія: Навчальний посібник. / Л. В. Губерський, І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко та ін.; За ред. І. Ф. Надольного – 7-ме вид., стер. – К.: Вікар, 2008. – 534 с.

## ФІЛОСОФСЬКА ТРАНСКРИПЦІЯ ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЇ

*Карпенко Андрій Олексійович*

*старший викладач*

*ДВНЗ “Донбаський державний педагогічний університет”*

*konerpark@mail.ru*

Українське суспільство наразі переживає загострення кризи політичного порядку. Будь-які питання щодо політичної позиції, політичного суб'єкта зісковзують з площини політичного як такого до референційних планів історії, культури, мови тощо. Хибна гуманітаризація політичного є наслідком впровадження ідеології деполітизації політичного за рахунок політизації повсякдення, культури, історії, які постають дійсними засновками псевдополітичного.

Цей процес можна назвати політичною корупцією культури, коли самоцінні культурні форми редукуються до епіфеноменів політичного. Єдиною можливою інстанцією супротиву до цього процесу має постати наука про політичне як таке. Тільки на засадах науки можна збудувати системну теорію політичного, мистецтво та інші культурні форми можуть відігравати лише тактичні та локальні ролі.

Реалії сьогодення засвідчують абсолютну інертність наукової теорії щодо критики політичного дискурсу. Політичне постає ніби позбавленим будь-якого ейдетичного змісту. Політичне саме постає жертвою вульгарної натуралізації структур влади.

Ідентифікація способів такої натуралізації є передумовою побудови теорії денатуралізації влади, яка має корелювати з теоріями деідеологізації різноманітних форм культурного виробництва, зокрема філософії та релігії.

Мета цього дослідження – виявити структуру філософської деідеологізації політичного дискурсу.

Інтелектуальна критика ідеології не спрацьовує як інструмент деідеологізації. Тому на теоретичному рівні треба поставити питання про узагальнення структури деідеологізації і теоретизації нетеоретичних способів подолання ідеологій. Показовою фігурою практичної реалізації такого підходу є Славою Жижек, який не обмежується рамками теорії і сміливо звертається до матеріалу масової культури.

На думку Жижека, компоненти ідеології втрачають власний ідеологічний «заряд», коли їх розміщують посеред іншого контексту. Наприклад, елементи нацистської символіки позбавляються політичних референцій і прив'язуються до сексуальних конотацій.

Чи не аналогічним до вказаного Жижеком прикладу деідеологізації способом користувався і Мартін Гайдеггер, коли на місце людини поставив Dasein, на місце Бога – Буття, на місце священної історії – історію Буття. Онтологію Гайдеггера часто визначають як «секуляризовану теологію» [1, с. 56] або «атеїстичний екзистенціалізм» [2, с. 321] і роблять наголос саме на релігійних імплікаціях філософування німецького мислителя, а не на спробі дійсного філософського подолання теології. Можна сумніватися в тому, що сам Гайдеггер позбувся власного релігійного минулого, але не можна заперечувати саму можливість філософського подолання релігії як ідеології.

Гайдеггер пропонує нам схему, а Жижек – яскравий приклад деідеологізації певних культурних форм. Саме у Гайдеггера ми віднаходимо парадигмальну еволюцію радикального філософування, скерованого мотивом онтологізації онтичного. Власне саму формулу «онтологізації онтичного» використовує Т. Адорно, коли розгортає ідеологічну критику «жargonу автентичності», до функціонерів якого від залучає і Гайдеггера [3, с. 96]. Але онтологізацію онтичного можна прочитати і в позитивній транскрипції, якщо ми позбавимося метафізичного фіналізму і зрозуміємо цей прийом як серійний, такий, що повертається і повторюється.

Точна дефініція ідеології не може бути вихідним пунктом дискурсу, вона навряд повинна набувати форми дискурсу, який є ідеологією як такий. Можна лише вказати на характерну ознаку ідеології – інтерпеляцію. Інтерпеляція – це ефект дискурсу, який результується у змішаному з відчуттям провини стані ідентифікації індивіда як адресата дискурсу. Реагуючи на оклик, індивід підтверджує власну інтерпельованість певною ідеологією. Умови виключення індивіда за межі певної комунікації і постають засновками деідеологізації. Чи можею я не бути адресатом мовлення Іншого?

Класичний філософський прийом полягає в історизації Іншого. Цей перехід від Бога до історії є завжди дієвим, але водночас і нетривалим: історія завжди зісковзує до Історії. Історицизм не витримується в площині діахронічного поступу історії і трансформується в метафізику Історії. Історицизм – це література, вона не може утриматися в площині політичного дискурсу.

Популярний наразі спосіб масового супротиву стихійного характеру, які протиставлять дискурсу пряму дію та практики втручання, не сягають самої логіки дискурсу влади, який залишається тим самим. Деструкція символічної поверхні не трансформує логіки реального.

Як засвідчує філософська еволюція Гайдеггера, десцієнцістські та активістські моделі подолання певних ідеологій не спрацьовують. Власні розшуки філософа приводять його до моделі Gelassenheit,

зацікавленої відстороненості від позірної подієвості, мовчазного чатування на дійсну подію народження нової історії.

Дезавування політичного дискурсу можливе виключно на засадах ейдетичного культуротворення: чистого мистецтва, чистої філософії, строгої науки. Єдиний спосіб супротиву проліферації політичної корозії культури та суспільства – конституювання аполітичного.

***Список використаних джерел:***

1. Caputo J. D. The mystical element in Heidegger's thought / John D. Caputo. – Fordham: Fordham University Press, 1986. – 304 p.
2. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богів. – М.: Политиздат, 1990. – с. 319-344.
3. Adorno T. W. Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie / Theodore W. Adorno. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964. – 140 S.

## ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРИ МИСЛЕННЯ В УКРАЇНІ

*Карпова Людмила Олександрівна*

*канд. пед. наук, професор Київського національного  
університету культури і мистецтв,  
lkarпова@voliacable.com*

Специфіка формування і становлення культури мислення в Україні була зумовлена, в першу чергу, геополітичним положенням країни на роздоріжжі між Сходом та Заходом, Європою та Азією, православ'ям, католицизмом та мусульманством. Окрім того, історичний розвиток культури в Україні, не маючи можливості чіткого відокремлення та самостійності на державному рівні, що було зафіксовано, відповідно, у ступені політичної залежності країни та рівні національної самосвідомості інтелігенції, засвідчує відсутність неперервності традиції у культурі мислення у сферах політики, науки, філософії, мистецтва, а лише надає можливість простежити загальні тенденції розвитку даного феномену.

Людина античності, у першу чергу мислитель, благоговійно споглядала навколишню природу, бережно ставилася до своєї релігії і культури, виявляла ворожість до різного роду нововведень, технічним винаходам, які негативно впливали на традиційну творчість, природу. У свідомості давніх людей домінували гармонійні стосунки між мікрокосмосом та макрокосмосом – природою. Маючи досвід диференціації цих двох світів, розумно регламентовані способи поведінки, людина почувала себе комфортно в оточуючому світі. Таке світовідчуття породжувало діяльний, духовно величний, релігійний стан у різних сферах життя суспільства, окремих людей.

Небезпечний поворот у бутті європейської культури виник з моменту свідомого планування зміни навколишнього середовища раціональними засобами. Внаслідок такої переорієнтації безпосередньо чуттєве сприйняття світу змінилося домінуючим раціонально-логічним бачення макро- та мікрокосмосу, духовно не продуманими, волюнтаристськими способами економічної діяльності.

Культура мислення в Україні не знала протистояння між світським і релігійним мисленням, що було характерно, наприклад, для Франції доби Просвітництва. Розглядаючи моральний імператив як Божественний закон і надавши йому першорядного значення ще за часів Київської Русі, політичне, філософське, наукове, мистецьке мислення ставило собі за вагому і складну мету формування розуміння його та його значущості у житті кожної людини і громадянина.

Процеси урбанізації XIX - XX століть, що здійснили істотний вплив на культуру мислення сьогодення, призвели до утворення окремих субкультур таких міст, як Київ, Львів, Харків та ін., на ґрунті панівної загальноукраїнської культури. У зазначених субкультурах культура мислення формувалася під впливом еліти, яка свідомо ске-рувала і оформлювала ідеологічний бік культури мислення.

При зміні загальної політичної ідеології за радянської доби була здійснена спроба розглядати в якості морального імператива ідею комуністичного світоустрою, але, в силу того, що дана ідея не утримувала в собі трансцендентного моменту (заявлена відсутність виходу за межі історичної дійсності), притаманного будь-якій релігійній ідеології, й пропонувала розв'язання проблеми переважно лише на соціальному та ідеологічному рівні, не надаючи можливості вільному духовному розвитку особистості в умовах жорстко окрес-лених і одностайно визначених ціннісно-нормативних орієнтирів, вона не була сприйнята всіма соціальними верствами населення. З іншого боку, даний процес спричинив появу й утвердження кон-тракультури мислення, що виходила, в першу чергу, з несприйня-ття і заперечення існуючого ідеологічного режиму, - і тому мала здебільшого деконструктивний характер, загрожуючи цілісності і стабільності суспільства.

Вплив науково-технічної революції на культуру мислення, що розпочала своє інтенсивне розгортання в Україні наприкінці 1970-х років, виявив себе у найрізноманітніших аспектах даної культурної сфери. По-перше, відбулося формування нової технічної еліти, яка відкинула потребу в «енциклопедичності» освіти і планетарності мислення. По-друге, викристалізувалося негативне ставлен-ня до феномену техніки в цілому через нерозуміння її основних функцій та призначення серед представників старшого покоління, формування світогляду яких відбувалося в іншому ідеологічному і технічному просторі. По-третє, науково-технічний прогрес ого-лив неготовність і косність культури мислення до прийняття ново-го способу життя у відкритій системі альтернативних і - одночасно - легітимних ліній поведінки.

Серед характерних рис, що окреслюють культуру мислення сьогодення, надзвичайно гостро простежується дуалізм у підході до розгляду індивіда як виразника певної національної ідентичності та особи як невід'ємної частини світової спільноти, який походить із соціокультурної ситуації початку 1990-х років, коли утверджен-ня громадянського суспільства в Україні відбувалося одночасно зі становленням самої державності, усвідомленням населенням як власної національної приналежності на рівні індивідуальної самоідентифікації, так і національно-громадської незалежності по відношенню до загальносвітової спільноти.

Інший тип дуалізму у культурі мислення ми зустрічаємо на ідеологічно-культурному рівні, коли, з одного боку, з метою збереження національної самобутності та зміцнення національної самосвідомості відбувається зверненість до народних традицій (орієнтація на традиціоналізм), а з іншого боку, - як це є характерним для ідеологічного оформлення і ствердження будь-якої нової культурно-історичної доби, - ведеться активна боротьба зі стереотипами попередньої культурної епохи.

Виходячи із сучасної ідеологічної ситуації, з її орієнтацією на гуманізм як ціннісне ставлення по відношенню до кожної людини у суспільстві, демократичність як запоруку відкритості й багатогранності культури та діалогізм як принципову парадигму людського буття, перед культурою мислення в Україні стоять такі завдання: 1) підготувати свідомість громадян до здатності інтеграції у світовий цивілізаційний процес; 2) сформувати бачення загальнокультурної національної єдності у географічних межах сучасної України; 3) заохотити осмислення історії України шляхом переживання і власного «укорінення» (С.Вейль) в ній, підкреслити значущість національно-історичного укорінення свідомості для кожної людини в українській державі.

Філософія прагматично мислячого європейця спонукає його розв'язувати багато актуальних проблем, як він сам собі створює, виключно покладаючись на індивідуальну свободу вибору, інтелект і волю. Раціонально орієнтований європеець, сповнений почуттям гордуватої зверхності над релігійним баченням світу, поступився місцем духу своєму інтелекту. В результаті цілком закономірно склалися передумови вивільнення низьких спонукань, помислів, морально не контрольованих вчинків, які сукупно породжують масові і невротичні стани; руйнують віру в істинність домінуючих наукових доктрин, світоглядних систем, які побутують.

Релігійні вчення, традиційна культура, їхні догмати та символи відкривають перед людиною ємну перспективу бачення світу, таємниці світобудови, істинний смисл життя; сприяють слугуванню високим ідеалам, проголошених національною культурою, які низводять матеріальний добробут на нижчий ранг цінностей у порівнянні із значимістю духовного життя.

Будь-яка діяльність є відбиттям духовного життя суспільства. Але в реальності політика та економіка тісно взаємопов'язані, хоча в історичному плані вони нерівнозначні. Традиційно у політиці на перший план виступають неповторні долі особистостей. О. Шпенглер у проведеному ним аналізі історії європейської культури виявив ряд особливостей взаємовідносин політики та економіки, що представляють актуальність для нашого часу. В економіці по мірі її розвитку все індивідуальне стає менш значущим, оскільки осмисле-



не існування стає похідним результатом взаємовпливів мільйонів різних ситуацій. Чим вище піднімається людина по східцях історії, тим значиміше виявляються її релігійні та політичні прагнення, внутрішньо насичені символікою та силою виразу, піднімаючись над формами та глибинами економічного життя. Відомо, що у процесі розвитку будь-якої високої культури з самого початку з'являються первинні умови аристократії і духовенства з притаманною їм символікою простору та часу. У такому суспільстві політичне та релігійне життя є провідним, в глибинах якого розвиваються економічні процеси по неусвідомленому руслу.

У кожній культурі існує свій власний грошовий простір та принципи економічних досягнень в інтересах всього суспільства, розвитку його творчих можливостей. Фаустівський же символ грошей як функція і сила спричиняє своєрідний вплив на ставлення людини до своєї праці: діяльність тепер – це не сам процес праці, який безкінечно відмінний за своїм внутрішнім змістом і значенням, а лише конкретно представлений результат. Уся світова економіка досягла своїх висот завдяки творчості невеликої кількості видатних особистостей, праця яких не може бути адекватно розцінена у фінансовому виразі саме тому, що деякі етапи і процеси творчої діяльності недоступні аналізу і оцінці економічними методами. Але оскільки важливий результат праці, що оцінений у грошах, то людина з великими фінансовими можливостями стає хазяїном продуктів чужої праці, відокремлюючи засоби виробництва від творчого духу тих, хто забезпечував ефективне виробництво, реалізацію товарів і нових технологій виключаючи з частки обдарованих особистостей, а разом з ними своєрідність їх творчості.

На думку О.Шпенглера, титани сучасної західної економіки завжди намагатимуться забезпечити собі повну свободу у завоюванні багатств світу й будуть активно протидіяти законодавствам, які їм протистоять, оскільки прагнуть створювати закони у власних інтересах, маніпулюючи суспільною свідомістю за допомогою інструментів сучасної демократії, зусиль політичних партій. Стримати такий натиск може лише благородна традиція, честолюбство впливових особистостей у світі, які бачать мету в житті не у накопиченні багатств, а у встановленні справжньої демократії, пануванні високого духу Людини.

## УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО У ПОШУКАХ ОСВІТНЬОГО ІДЕАЛУ

*Кислий Анатолій Олександрович*

*к. філос. наук, доц. ЧНПУ ім. Т.Г.Шевченка*

*kysliy@mail.ru*

На сучасному етапі розбудови української держави та формування громадянського суспільства в умовах національно-духовного відродження актуалізується проблема формування освітньої системи. Освіта, будучи каналом ретрансляції культурних цінностей, формує людину в конкретному суспільстві, відповідно до суспільних потреб, усвідомлює цілі його розвитку та слугує для їх реалізації. Без урахування особливостей соціального-морального, релігійного, культурного і психологічного досвіду не можна створити жодних серйозних планів перебудови суспільства, культури, вирішення проблем освіти. В умовах реформування соціальної сфери, в тому числі й освіти, українському суспільству необхідно виробити певні доктринальні основи перетворень, які поєднували б як традиційні цінності, сформовані тисячолітнім розвитком історії та культури, так і нові прагнення, пов'язані зі зміною соціальної реальності.

У нашій країні реформування освіти має статус важливого напрямку державної політики. Однак, проблема освіти – це не тільки проблема держави, у її вирішенні бере участь громадянське суспільство. Майбутнє того чи іншого суспільства залежить у значній мірі від того, на що буде орієнтуватися освіта, який моральний і духовний фундамент буде закладений у підростаючому поколінні.

У цьому контексті важливим є питання освітнього ідеалу. Проблема освітнього ідеалу є частиною філософського питання сенсу життя людини, її призначення, оскільки впливає на формування уявлень про людину, механізмів і факторів її соціалізації, розуміння результатів соціального виховання. Освітній ідеал є нормативною моделлю особистості, він принципово недосяжний у реальній навчально-виховній практиці і в силу своєї недосяжності задає орієнтири у вигляді системи ціннісних координат. Для сучасної освіти актуальність проблеми ціннісних підстав пояснюється тим, що освіта як феномен культури являє собою систему духовно-практичного освоєння людиною реальності. На основі освітнього ідеалу теорія і практика ставить певні соціально важливі вимоги до людини відповідно з потребами та вимогами суспільства. Ідеал є фундаментальним для формування мети та завдань освіти. Тому виникає необхідність філософського осмислення формування освітнього ідеалу в українському суспільстві.

Кожна епоха має свій ідеал освіти, що визначається моделлю співвідношення людини та освіти. В античності ідеалом є гармонія,

відповідно і освіта – це формування гармонійно цілісної людини в упорядкованому космосі. Середньовіччя виходить на зв'язок людини і освіти через ідею Бога, освіта постає як «школа земна» (підготовка індивіда до практичного життя, прищеплення йому відповідних умінь і навичок) і «школа небесна» (прилучення до граничних світоглядних цінностей, як вони бачаться в контексті тогочасної цивілізації).

У Новий час логічність переходу від людини до освіти досягається через універсалізацію категорії знання, як на фактологічному, так і емпіричному рівні. Просвіта розуміється як рух до світла істини, де структура світу може бути побудована як ієрархія знань, а культурна людина – облагороджена знаннями. Епоха Просвітництва, мабуть, особливо повчальна для нас, адже сучасна школа несе в собі саме її ілюзії і аберації. Освітній ідеал сформований в цю епоху став орієнтиром для сучасних форм освіти у багатьох високорозвинутих країнах світу, не дивлячись на їх національні особливості.

XX століття, особливо починаючи з другої половини, кардинально змінює ситуацію. Руйнується ідеал замкнутого, співмірного людині культурного простору, розмивається і «образ», і «дійсність». Людина зустрічається віч-на-віч з невизначеністю, хаотичністю і ворожістю світу, з несповідимими безоднями і непередбачуваністю власної підсвідомості. «Знання» часто не допомагає. Проблематичним стає питання: «чи потрібно знати, бути освіченим?» Крім того, наукове знання, як тільки воно виходить за межі доступного йому дії простору, мирно співіснує з донауковими, міфологічними уявленнями, з споконвічними забобонами, марновірствами, з «голосом крові» і т.д. Не порушена культурою людина нерідко відчуває себе краще, впевненіше, спокійніше, її діяльність «ефективніша», вона дивиться зверхньо на інтелектуалів. Висновок один: в XXI столітті необхідний пошук нового освітнього ідеалу.

Існуючі моделі тлумачення дійсності – інтелектуально-сциєнтистська (світ – це ряд фактів і їх осмислення, організоване певним чином) і гуманітарно-естетична (світ – це людська здатність до його переживання, художньо-творчого втілення) – визначають дві програми освіти. Тобто з одного боку – школа повинна наситити молоді людину інформацією про навколишній світ, а з іншого – сформулювати її «внутрішній світ». Але і та, і інша програми залишають поза увагою багатогранність людського буття.

В освіті з'єднуються в єдине ціле образ людини і образ культури, знання з переживанням, інтуїція з логікою, схоластика з містикою з екзистенційно-емоційними пластами людської душі. Тобто, сьогодні стало очевидно, що форми культури (наука, мистецтво, філософія, релігія) – не просто різні способи відношення людини до світу, які можна порівнювати, зіставляти, ставити в ряд і т.д., а різні світи, що перетинаються, взаємодіють, але і взаємосуперечливі.

Ці суперечності демонструють парадоксальність людської природи.

Сьогодні в українському суспільстві наголошується про відродження духовності, про духовне виховання, але сам сенс духовності залишається нез'ясованим. Одні пов'язують духовність виключно з релігійністю, інші – нагадують про прагнення до комуністичної духовності, треті – ототожнюють духовність з освіченістю, яка розуміється по-різному: як прилучення до цивілізаційного прогресу, як освіченість, як інформованість і т. д. Слід пам'ятати, що духовність – це прояв спрямованості до досконалого, цілісного, ідеального.

За цих умов чітко проступають тенденції впливу релігійного життя на стан духовності, тим більше, що суспільні трансформації останніх десятиліть відкрили простір для відновлення повноцінної діяльності церковних інституцій. Однією з найбільш впливових суспільних сил у нашій країні стала християнська церква. Християнство є зразком традиціоналізму у поглядах на світ, природу, суспільство і людину, якого часом бракує в оцінці шляхів і перспектив оновлення українського суспільства. Маючи багатий досвід роботи у суспільному середовищі, церква намагається виконувати не тільки віроповчальні, але й значно ширші навчально-виховні функції. Унікальною за значенням, змістом і формами діяльності вважається система релігійної освіти в Україні.

Релігійна освіта, в основі якої лежить досвід осмислення світобудови і людиномірної історії на релігійно-ціннісній основі, завжди була предметом для суперечок і розбіжностей. Однак переведена в сферу сучасного філософського мислення, коли очевидною стає необхідність повернення до універсальних моральних цінностей, ця тема стає особливо важливою. Теоретичні та практичні освітні напрацювання релігійних інституцій переконливо доводять їхнє незаперечне значення у формуванні культури українського суспільства. При вивченні основ християнського віри і викладачу, і студенту, і вчителю, і учню доводиться мати справу не тільки і не стільки з метафорою священного, а й з тими духовними координатами, в яких людина відчуває свою повноцінну присутність у світі. Іншими словами, мова йде про організацію особливого просторово-часового «континууму спілкування», в рамках якого тема священного стає темою педагогічного дискурсу.

Розмірковуючи про співвідношення релігії і сучасної науки, слід зробити висновок, що формування освітнього ідеалу буде залежати від того, наскільки сучасна наука здатна на діалог у самому широкому розумінні цього слова, до якої межі може поширюватися її «віротерпимість». Ігнорування освітою всієї повноти соціокультурного досвіду людства, що включає в себе феномени релігійно-ціннісного осмислення людиною світу і себе самої, тягне за собою збіднення духовного життя вихованця, загальну нерозвиненість його творчих здібностей.

У самосвідомості українського суспільства пробуджуються вічні духовні ідеали, утверджується усвідомлення того, що церква протягом тисячоліття відіграла винятково важливу роль у житті нашого народу. Переосмислення цінностей історичного шляху, пройденого нашим народом, спонукає сучасників глибоко замислитися над майбутнім. Особливу роль у цьому відіграє культурно-історична традиція українців як унікальний духовний запас міцності суспільного організму, що спирається на релігійні духовні ідеали. Саме вони можуть і повинні лягти в основу підготовки людини до життя сьогодні і в майбутньому.

Сучасна суспільно-політична ситуація в нашій державі, кардинальні зміни, що відбуваються в духовному житті особистості, суперечливі процеси релігійного відродження, відносини між державою і церквою актуалізували в суспільстві роль церкви. Проголошуючи та реалізуючи принцип свободи совісті, українське суспільство нині вбачає у церкві рівноправного учасника освітніх перетворень.

У пошуках освітнього ідеалу українському суспільству слід рухатись шляхом творчого відтворення власного культурно-історичного досвіду в його органічному поєднанні з найновішими досягненнями сучасної науки, культури і соціальної практики, де релігії та церкві надаватиметься належне місце. Такий освітній ідеал має базуватись на основі української філософії, національної культурно-історичної традиції, теоретичних надбаннях української педагогіки, досвіді поколінь у найширшому його розумінні. Ця робота має на меті створення умов, за яких більше людей, скориставшись усіма перевагами і здобутками національної освіти, зможуть бути мобільними та конкурентоспроможними на національному та світовому ринку праці.

На сучасному етапі розбудови української держави та формування громадянського суспільства в умовах національно-духовного відродження актуалізується проблема формування освітньої системи. Освіта, будучи каналом ретрансляції культурних цінностей, формує людину в конкретному суспільстві, відповідно до суспільних потреб, усвідомлює цілі його розвитку та слугує для їх реалізації. Без урахування особливостей соціального-морального, релігійного, культурного і психологічного досвіду не можна створити жодних серйозних планів перебудови суспільства, культури, вирішення проблем освіти. В умовах реформування соціальної сфери, в тому числі й освіти, українському суспільству необхідно виробити певні доктринальні основи перетворень, які поєднували б як традиційні цінності, сформовані тисячолітнім розвитком історії та культури, так і нові прагнення, пов'язані зі зміною соціальної реальності.

У нашій країні реформування освіти має статус важливого напрямку державної політики. Однак, проблема освіти – це не тільки проблема держави, у її вирішенні бере участь громадянське суспільство. Майбутнє того чи іншого суспільства залежить у значній

мірі від того, на що буде орієнтуватися освіта, який моральний і духовний фундамент буде закладений у підростаючому поколінні.

У цьому контексті важливим є питання освітнього ідеалу. Проблема освітнього ідеалу є частиною філософського питання сенсу життя людини, її призначення, оскільки впливає на формування уявлень про людину, механізмів і факторів її соціалізації, розуміння результатів соціального виховання. Освітній ідеал є нормативною моделлю особистості, він принципово недосяжний у реальній навчально-виховній практиці і в силу своєї недосяжності задає орієнтири у вигляді системи ціннісних координат. Для сучасної освіти актуальність проблеми ціннісних підстав пояснюється тим, що освіта як феномен культури являє собою систему духовно-практичного освоєння людиною реальності. На основі освітнього ідеалу теорія і практика ставить певні соціально важливі вимоги до людини відповідно з потребами та вимогами суспільства. Ідеал є фундаментальним для формування мети та завдань освіти. Тому виникає необхідність філософського осмислення формування освітнього ідеалу в українському суспільстві.

Кожна епоха має свій ідеал освіти, що визначається моделлю співвідношення людини та освіти. В античності ідеалом є гармонія, відповідно і освіта – це формування гармонійно цілісної людини в упорядкованому космосі. Середньовіччя виходить на зв'язок людини і освіти через ідею Бога, освіта постає як «школа земна» (підготовка індивіда до практичного життя, прищеплення йому відповідних умінь і навичок) і «школа небесна» (прилучення до граничних світоглядних цінностей, як вони бачаться в контексті тогочасної цивілізації).

УНовий час логічність переходу від людини до освіти досягається через універсалізацію категорії знання, як на фактологічному, так і емпіричному рівні. Просвіта розуміється як рух до світла істини, де структура світу може бути побудована як ієрархія знань, а культурна людина – обгороджена знаннями. Епоха Просвітництва, мабуть, особливо повчальна для нас, адже сучасна школа несе в собі саме її ілюзії і аберації. Освітній ідеал сформований в цю епоху став орієнтиром для сучасних форм освіти у багатьох високорозвинених країнах світу, не дивлячись на їх національні особливості.

XX століття, особливо починаючи з другої половини, кардинально змінює ситуацію. Руйнується ідеал замкнутого, співмірного людині культурного простору, розмивається і «образ», і «дійсність». Людина зустрічається віч-на-віч з невизначеністю, хаотичністю і ворожістю світу, з несповідимими безоднями і непередбачуваністю власної підсвідомості. «Знання» часто не допомагає. Проблематичним стає питання: «чи потрібно знати, бути освіченим?» Крім того, наукове знання, як тільки воно виходить за межі доступного йому дії простору, мирно співіснує з донауковими, міфологічними уявленнями, з споконвічними забобонами, марновірствами, з «голосом

крові» і т.д. Не порушена культурою людина нерідко відчуває себе краще, впевненіше, спокійніше, її діяльність «ефективніша», вона дивиться зверхньо на інтелектуалів. Висновок один: в XXI столітті необхідний пошук нового освітнього ідеалу.

Існуючі моделі тлумачення дійсності – інтелектуально-сцієнтиська (світ – це ряд фактів і їх осмислення, організоване певним чином) і гуманітарно-естетична (світ – це людська здатність до його переживання, художньо-творчого втілення) – визначають дві програми освіти. Тобто з одного боку – школа повинна наситити молоду людину інформацією про навколишній світ, а з іншого – сформувати її «внутрішній світ». Але і та, і інша програми залишають поза увагою багатогранність людського буття.

В освіті з'єднуються в єдине ціле образ людини і образ культури, знання з переживанням, інтуїція з логікою, схоластика з містикою з екзистенційно-емоційними пластами людської душі. Тобто, сьогодні стало очевидно, що форми культури (наука, мистецтво, філософія, релігія) – не просто різні способи відношення людини до світу, які можна порівнювати, зіставляти, ставити в ряд і т.д., а різні світи, що перетинаються, взаємодіють, але і взаємосуперечливі. Ці суперечності демонструють парадоксальність людської природи.

Сьогодні в українському суспільстві наголошується про відродження духовності, про духовне виховання, але сам сенс духовності залишається нез'ясованим. Одні пов'язують духовність виключно з релігійністю, інші – нагадують про прагнення до комуністичної духовності, треті – ототожнюють духовність з освіченістю, яка розуміється по-різному: як прилучення до цивілізаційного прогресу, як освіченість, як інформованість і т. д. Слід пам'ятати, що духовність – це прояв спрямованості до досконалого, цілісного, ідеального.

За цих умов чітко проступають тенденції впливу релігійного життя на стан духовності, тим більше, що суспільні трансформації останніх десятиліть відкрили простір для відновлення повноцінної діяльності церковних інституцій. Однією з найбільш впливових суспільних сил у нашій країні стала християнська церква. Християнство є зразком традиціоналізму у поглядах на світ, природу, суспільство і людину, якого часом бракує в оцінці шляхів і перспектив оновлення українського суспільства. Маючи багатий досвід роботи у суспільному середовищі, церква намагається виконувати не тільки віроповчальні, але й значно ширші навчально-виховні функції. Унікальною за значенням, змістом і формами діяльності вважається система релігійної освіти в Україні.

Релігійна освіта, в основі якої лежить досвід осмислення світобудови і людиномірної історії на релігійно-ціннісній основі, завжди була предметом для суперечок і розбіжностей. Однак переведена в сферу сучасного філософського мислення, коли очевидною стає необхідність повернення до універсальних моральних

цінностей, ця тема стає особливо важливою. Теоретичні та практичні освітні напрацювання релігійних інституцій переконливо доводять їхнє незаперечне значення у формуванні культури українського суспільства. При вивченні основ християнського віри і викладачу, і студенту, і вчителю, і учню доводиться мати справу не тільки і не стільки з метафорою священного, а й з тими духовними координатами, в яких людина відчуває свою повноцінну присутність у світі. Іншими словами, мова йде про організацію особливого просторово-часового «континууму спілкування», в рамках якого тема священного стає темою педагогічного дискурсу.

Розмірковуючи про співвідношення релігії і сучасної науки, слід зробити висновок, що формування освітнього ідеалу буде залежати від того, наскільки сучасна наука здатна на діалог у самому широкому розумінні цього слова, до якої межі може поширюватися її «віротерпимість». Ігнорування освітою всієї повноти соціокультурного досвіду людства, що включає в себе феномени релігійно-ціннісного осмислення людиною світу і себе самої, тягне за собою збіднення духовного життя вихованця, загальну нерозвиненість його творчих здібностей.

У самосвідомості українського суспільства пробуджуються вічні духовні ідеали, утверджується усвідомлення того, що церква протягом тисячоліття відіграла винятково важливу роль у житті нашого народу. Переосмислення цінностей історичного шляху, пройденого нашим народом, спонукає сучасників глибоко замислитися над майбутнім. Особливу роль у цьому відіграє культурно-історична традиція українців як унікальний духовний запас міцності суспільного організму, що спирається на релігійні духовні ідеали. Саме вони можуть і повинні лягти в основу підготовки людини до життя сьогодні і в майбутньому.

Сучасна суспільно-політична ситуація в нашій державі, кардинальні зміни, що відбуваються в духовному житті особистості, суперечливі процеси релігійного відродження, відносини між державою і церквою актуалізували в суспільстві роль церкви. Проголошуючи та реалізуючи принцип свободи совісті, українське суспільство нині вбачає у церкві рівноправного учасника освітніх перетворень.

У пошуках освітнього ідеалу українському суспільству слід рухатись шляхом творчого відтворення власного культурно-історичного досвіду в його органічному поєднанні з найновішими досягненнями сучасної науки, культури і соціальної практики, де релігії та церкві надаватиметься належне місце. Такий освітній ідеал має базуватись на основі української філософії, національної культурно-історичної традиції, теоретичних надбань української педагогіки, досвіді поколінь у найширшому його розумінні. Ця робота має на меті створення умов, за яких більше людей, скориставшись усіма перевагами і здобутками національної освіти, зможуть бути мобільними та конкурентоспроможними на національному та світовому ринку праці.



## МІЖДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА ШВЕЦІЇ У 60-ТІ РОКИ XVI СТОЛІТТЯ

*Коваль Олеся Олексіївна*  
студентка ВДПУ ім.М.Коцюбинського  
o\_sk\_a@mail.ru

*Науковий керівник –  
к.і.н., доцент П.М. Кравченко*

Білою плямою в українській історіографії є питання міждержавних відносин Швеції у XVI столітті, зокрема, у 60-х роках. Вивчення історичного досвіду цієї держави в умовах, коли Україна прагне набути статусу повноправного члена Європейського Союзу, є особливо актуальним. Метою нашого дослідження є визначення ключових напрямків зовнішньополітичної діяльності шведського короля Еріка XIV (1560-1568), наголосити на основних тенденціях побудови міждержавних стосунків як всередині Скандинавських країн, так і з іншими європейськими країнами.

У зовнішній політиці Ерік XIV ставив за мету завоювати південний берег Фінляндії. «Для шведської держави ні в якому разі не добре, якщо вони (Московське царство і Польща) будуть мати таку чудову гавань поблизу кордонів Фінляндії» - так писав Ерік про Ревель (Таллін). Передбачалось, якщо Швеція контролюватиме Фінську затоку, то через фінські порти, зокрема, через Выборг, зможе фактично монополізувати торгівлю Московського царства з балтійськими країнами і отримувати значні митні доходи [1, с. 159].

Плани Еріка швидко здійснювалися без надмірних зусиль з його боку. Коли він став королем, ревельці одразу взялися налагоджувати стосунки зі шведами. Вони попросили надати їм грошову позику для покриття торговельних збитків. Ерік вдало скористався цією можливістю і відповів, що грошей просто так не дасть, але якщо ревельці захочуть піти під його покровительство, він «не з корисливості і властолюбства, а з християнської любові і задля уникнення нестерпного московського сусідства готовий прийняти їх, затвердити за ними всі права і усіма силами захищати їх». У квітні 1561 р. Ревель таки присягнув на вірність шведському королю [2, с. 54]

Давня хроніка так пише про ці події: «Доволі вигідним було приєднання Естляндії на початку правління Еріка; дворянство цієї землі піддалося його скіпетру; для зупинення внутрішніх хвилювань... Хоча заключений у Копенгагені мир обіцяв встановити на тридцять років спокій на півночі, Ерік не виявив на те бажання і навіть велів захопити датські кораблі...» [3, с. 77]

Любек взявся за зброю, але змушений був вести боротьбу наодинці, оскільки внаслідок надто очевидної розбіжності ділових інтересів не знайшов підтримки у жодного з ганзейських міст. Частина з них, у першу чергу Штральзунд і Данциг, енергійно розвивали комерційні зв'язки зі Швецією і не збиралися жертвувати своїми пріоритетами на угоду Любеку. [4, с. 304]

У період правління Еріка XIV московсько-шведські стосунки почали налагоджуватись. У серпні 1561 р. у Новгороді було підписано договір про збереження перемир'я між Московським царством та Швецією на 20 років. Ратифікований договір був 21 червня 1562 р. Ерік XIV виголосив клятву на Біблії в Стокгольмі у присутності московських послів Андакана Тушина і Третьяка Связева. Окрім збереження миру, в договорі містились наступні умови: дати вільний доступ шведським дипломатам і купцям у Новгороді, а московським – у Нарві і Ревелі; шведи зобов'язувались не надавати підтримку противникам Москви в Лівонії – магістру Ордена і Польщі; проводилась демаркація кордону[5]. Схожий мирний договір на 7 років було підписано у вересні 1564 р. Уповноваженим з боку Московського царства був боярин Михайло Морозов, з боку Швеції – Хенрік Классон Хорн, головнокомандувач шведськими військами в Естляндії [6, с. 88]. Московські послы вимушені були визнати приєднані Еріком XIV території. За договором до шведів відійшли Коливань, Пернов, Пайда і Куркусз їх повітами. За Московією було закріплено Нарву, але шведи залишили за собою право безмитної торгівлі [6, с. 89]

16 лютого 1567 р. шведські послы в Олександрівській слободі підписали черговий мирний договір про дружбу, союз і взаєморозуміння. Він складався із 20 статей та преамбули. Іван IV погодився на те, аби приймати шведських послів у Москві, а не в Новгороді, як це було раніше. Обидві сторони зобов'язалися допомагати грошима і військом у боротьбі з Польщею [2, с. 55].

У 1563 р. почалась війна Швеції з Данією та Любеком, відома в історії як Скандинавська або Північна семилітня війна (1563-1570). Головною причиною війни прийнято вважати невдоволення Данії розпадом Кальмарської унії. Протиріччя між країнами посилились після того, як в обох державах на престол зійшли молоді амбітні королі: Ерік XIV в Швеції та Фрідерік II в Данії. Захоплення шведами Естляндії суперечило планам датчан. Любек, незадоволений обмеженнями, які Ерік ввів у торгівлі з Московським царством, приєднався до Данії в якості союзника. Тоді ж у війну вступила Польща, яка прагнула отримати контроль над торгівлею у Балтійському морі.

Перші військові дії почались на початку травня 1563 р. Датський флот під командуванням Якоба Брокенхуса увійшов у Балтійське море. Хоча війна ще не була офіційно оголошена, біля острова Борнхольм флот атакував шведську флотилію під командуванням Якоба Багге, але перемогу отримали шведи.

В Росток для проведення мирних переговорів відправились

німецькі емісари, але шведська делегація не з'явилась на зустріч. 13 серпня 1563 р. Данія і Любек оголосили війну Швеції.

Того ж місяця данські війська атакували Ельвзборг. 25-тисячна армія професійних найманців наступала з області Халланд, блокувавши таким чином Швеції вихід до Північного моря [1, с. 160].

Шведська армія у лютому 1564 р. вступила до Норвегії, рухаючись у напрямку до Тронхейма. Вона захопила Варберг, Емтланд, Херьседален. В жовтні данська армія перемогла в Халланді [7, с. 93]. Успішним був наступ шведських військ на морі: вони контролювали порти Північної Німеччини, чим забезпечували стабільне постачання зброї та провіанту. В цей час новим командуючим флоту став Август Крістенссон Горн. Вже 14 серпня він розбив датський флот біля острова Еланд, атакував провінції Халланд і Сконе. У 1567 р. шведи продовжували напади на Норвегію. Шведські війська вторглись в долину Естердал, перетнули Хедмарк й окупували норвезьку територію. Пізніше вони оточили замок Акерсхус в Осло.

Навесні здоров'я Еріка XIV погіршилось: у нього розвилась шизофренія. Це паралізувало шведські військові сили. Та датчани теж були виснажені і не здійснювали значних атак до жовтня 1567 р., коли Ранцау вторгся в Смоланд.

Молода шведська армія здобула перемогу над найманими іноземними ландскнехтами Фредеріка II, але у шведів не було такого талановитого воєначальника, який міг зрівнятись із Даніелем Ранцау. В цьому була перевага Данії. Шведська флотилія Крістенсена Хурна отримала немало блискучих перемог над датськими та любекськими флотами.

Загалом, війна велась із перемінним успіхом. Після закінчення військових дій ворогуючі сторони поділили сфери впливу: Данія зосередила в своїх руках торгівлю з Нарвою, а Швеція – з Ревелем. Для шведського купецтва було скасовано сплату зундського мита. [4, с. 304]

У 1568 р. Ерік XIV був скинутий з престолу своїм братом Юханом, який підписав мирний договір з Данією в Штеттині 13 грудня 1570 р. Посередниками під час підписання договору були герцоги Померанії та посол Франції. За 150 000 риксдаллерів вдалося викупити фортецю Ельвсборг («перший Ельвсборзький викуп»), яка була єдиним військовим форпостом на півночі Швеції. Шведський король відмовлявся від зазіхань на Норвегію, Сконе, Халланд, Блекінге та Готланд, а датчани повністю відмовились від претензій до Швеції. Крім того, було анульовано Кальмарську унію. Штеттінський договір повернув Любеку всі його колишні привілеї, але, по-суті йшлося про тимчасове втілення «претензій на папері» [4, с. 305]

Головним наслідком війни було створення регулярної армії в Швеції. Після цієї війни Швеція в наступні десятиліття майже постійно брала участь у військових кампаніях. Військова міць зробила її величною військовою державою в Північній Європі.

Брат Еріка, Юхан був обраний новим монархом під іменем Юха-

на III. Прибічники Еріка постійно влаштовували змови проти нового короля з метою повернути Еріка на трон, але все безрезультатно, учасників змови страчували [3, с. 89]. Через 10 років ув'язнення 26 лютого 1577 р. Ерік помер у в'язниці Ербюхус в Упланді. Історики припускають, що він був отруєний братом [8].

Отже, міждержавні відносини Швеції у 1560-х рр. із сусідніми державами були неоднозначними. Швеція підтримувала тісні стосунки з Московським царством. З Любеком мала ряд конфліктів за територіальні володіння у Балтійському регіоні. Два головних зовнішньополітичних проекти Еріка XIV – домогтися виходу до Північного моря та монополізувати торгівлю з Московським царством зазнали невдачі. Північна семилітня війна теж не принесла бажаних результатів, але в державі укріпилась традиція утримання постійної армії. Окрім того, військова міць Швеції зросла, і країна стала однією з найпотужніших монархій Європи.

Після дворцевого перевороту, в результаті якого Ерік XIV був скинутий з престолу, всі мирні договори з Московським царством було анульовано, що означало початок війни між двома країнами. Іван Грозний арештував шведських послів, яких прислав Юхан III, заслав їх в Муром і оголосив про розірвання дипломатичних відносин.

Швеція, програвши Скандинавську семирічну війну і підписавши не дуже вигідний для неї Штеттінський мир, все більше почала зближуватися з Польщею, що створило для Московської держави зовсім нову ситуацію в Лівонії. Головним суперником Москви на Балтиці з тих пір стала Швеція.

#### **Список використаних джерел:**

1. Андерссон И. История Швеции /пер. со швед. – М.: Издательство иностранной литературы, 1951. – 410 с.;
2. Широкопад А.Б. Швеция. Гроза с Балтики. – М.: Вече, 2008. – 432 с.;
3. Бурлак В.Н. Стокгольм. История. Легенды. Предания. – М.: Вече, 2008. – 352 с.;
4. Подаляк Н. Могутня Ганза. Комерційний простір, міське життя і дипломатія XII-XVII століть. Наукове видання. – К.: Темпора, 2009. – 360 с.;
5. Похлебкин В.В. Внешняя политика Руси, России и СССР за 1000 лет в именах, датах, фактах. Справочник. – М, 1995. – 782с.;
6. Lavery J. Germany's Northern Challenge: The Holy Roman Empire and the Scandinavian Struggle for the Baltic, 1563-1576. – Boston: Brill, 2002. – 184 p.;
7. Мелин Я., Юханссон А.В., Хеденборг С. История Швеции /пер. со швед. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 400 с.;
8. Grimberg S. A history of Sweden. – Rock Island, Illinois, USA, 1935. – 447 p.;
9. Антонова Ю.В. Замки и крепости Швеции и Финляндии. – М.: Вече, 2010. – 320с.;
10. Антонова Ю.В. Швеция. – М.: Вече, 2009. – 400 с.

## ФАКТОР НЕОРЕЛІГІЙ У СВІДОМОСТІ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

*Кожушко Тетяна Валеріївна*  
*аспірант кафедри культурології*  
*НПУ імені М.П.Драгоманова*  
*tanuta@i.ua*

Серед настроїв сьогоденного суспільства варто відмітити зростаючий чималий інтерес молодого населення до сфери містичного. Незважаючи на дилеми науковців про тлумачення дефініції «містичного», семантична характеристика вказаного поняття вагомо заявляє про свою актуальність у прагматиці сьогодення. Така постановка питання змушує переглянути значення та трактування стереотипів пострадянського мислення стосовно проблем навколо «містичного» та озвучити нові актуальні змісти цього континууму.

Соціальні зрушення безперечно розширюють, вносять зміни у життєві горизонти духовності українців. Зовні ми спостерігаємо чималу пропозицію, іноді не зовсім у коректній формі, навігаторів трансцендентного буття, а саме, вітчизняні книгарні пропонують великий спектр езотеричної та окультної літератури, маємо приклади посібників та практичних вказівок з магії та ворожби, цілительства та шляхів самовдосконалення, тлумачення астрологічних та нумерологічних дивовиж; кінематографія, з огляду на моду, також приєдналась до висвітлення втаємничених аспектів буття, маркеруючи деяку свою продукцію містико-релігійною сенсом. В цілому інформаційний світ можна охарактеризувати як насичену палітру в тоні нео/ квазірелігійності. Так у дослідженнях відомого українського релігієзнавця В.І.Лубського знаходимо достатній синонімічний ряд вказаного вище поняття, кожен з елементів якого розкриває певний аспект практичного втілення «...неорелігії», «неосекти», «неокульти», «нетрадиційні вірування», «псевдо релігії», «неомістицизм», «релігії Но-вого віку», «позаконфесійні об'єднання», «квазірелігії» .... »[2]. Наведена низка інтерпретацій концептів в обсязі одного предметного значення свідчить про багатогранність можливостей феномену неорелігійності та водночас актуалізує питання грамотної диференціації смислів релігійного забарвлення, які сьогодні всупереч високому техногенному розвитку та домінанті раціональних орієнтирів постають інваріантною екзистенцією широкого кола студентської молоді України.

Якщо поринути у проблему в контексті інтроверсійної перспективи, то, на нашу думку, вартим уваги постає питання генези

релігійності, а саме того аспекту свідомості, який прийнято називати «релігійною складовою».

Вагомий аргумент в актуальність вносить і релігійна статистика, яку фіксують вітчизняні дослідники галузі (Л.Д. Владиченко), станом на початок 2014 року Україна – на 93,9% християнська держава. Але 4,6% – становлять неохристиянські течії, серед яких харизмати 86,4%, а це 696 організацій; орієнталістські напрями – 0,5%, що відповідає 165 організаціям; неоязичники – 0,4% – це 143 організації [1,206]. Такий статистичний огляд дає підстави припустити, що певний відсоток населення України активно сповідує історично не традиційні релігійні настрої. Серед всіх учасників соціуму, молодь, як стверджують психологи, – це найгнучкіша та найвимогливіша верства. Динаміка аксіологічних вподобань та принада саме студентської молоді досить очевидна та відповідає ознакам семантичної строкатості, духовної антиномічності, що інколи межує з маргінальністю.

З власної педагогічної практики, як приклад, можемо засвідчити побіжний інтерес студентської молоді педагогічного спрямування у слуханні курсу загального академічного релігієзнавства, який, «дякуючи» чинній програмі, вивчається як дисципліна варіативної освітньої пропозиції в надто скупому регламенті годин, на противагу бурхливий інтерес у студентів викликають лекції присвячені квазірелігійній проблематиці. Зустрічі з адептами окультизму, спиритизму, теософії, антропо-софії, астрології відбуваються суцільним аншлагом, для нашого дослідження цікавим постає, саме діалогічний формат цих лекцій та висока активність аудиторії. Кількість питань та їх формулювання вказують на зацікавленість інформацією, вільне конспектування та бажання зустрітися знову з подібного приводу – ці фактори, на нашу думку, є беззаперечним об'єктивним свідченням потреби професійного аналізу явища неорелігії.

Колективну свідомість сучасної студентської молоді, що формується в межах інформаційного простору, можна назвати еклектично неоднорідною, а саме, наповненою східними та західними наративами, внутрішнє обґрунтування яких посиляється на синтез раціональних та ірраціональними постулатів. Стосовно індивідуальної свідомості, то, на нашу думку, правомірним є виокремлення фактору домінанти особистого інтересу в межах соціальної комфортності, які створюють ряд переваг у формуванні теоретичних переконань та символічних уявлень містичного забарвлення, внутрішня аргументація яких апелює до джерел ірраціоналізму. Відтак інтуїція виступає фактором переваги над каузальністю. Натомість, існує особливість сучасного містицизму, а саме, деякі дослідники зауважують на пошуку спільних трак-

тувань незвичайних явищ релігійними та науковими засобами. Такий шлях лежать в ареалі актуальності синергетичних методик. Відтак, на нашу думку, важливим постають не тільки проблеми становлення та формування релігійного аспекту свідомості молодшої людини, а й глибокий аналіз емпіричної бази, способів навернення та наслідків захоплення синтетичними продуктами самовдосконалення неорелігійної містично забарвленої генези.

***Список використаних джерел:***

1. Владиченко Л.Д. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями: монографія – Канів: Родень, 2014.-368
2. В.І.Лубський, С.М.Бурлак, та ін. – підручник Релігієзнавство електронне джерело режим доступу на 31.10.2014 <http://buklib.net/books/22039/>

## ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО. ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ У СВІТІ ТА В УКРАЇНІ

*Колодко Арсен Ігорович*  
аспірант ЛНАМ  
office@lnam.edu.ua

Світове суспільство досягло суттєвого розвитку, коли інформація стала однією з головних цінностей в повсякденному житті людства. Термін «інформація» має чимало складних і суперечливих означень. Для працівників у сфері економіки інформація — це дані, котрі стосуються конкретних людей, проблем, ситуацій, для військової галузі — спосіб створення новітніх зразків озброєння, для творців культури та мистецтва — інформація є хорошим способом збереження мистецьких надбань минулого, та створення нових творчих проектів у різних культурно-мистецьких напрямках [1, с.164].

З погляду науковців у сфері кібернетики інформація «зменшує різноманітність», що є способом регулювання інформаційної системи, поведінка якої стає більш передбачуваною [2, с.67].

Інформація — це обмін знаннями, духовними та культурними цінностями, моральними та правовими нормами, що передаються усним, писемним чи технічним засобами між людьми, людиною і машиною, машиною і машиною.

Проблему існування і перебування людства в «технізованому» та «інформатизованому» світі вперше поставили на обговорення в середині ХХ ст. американські технократи-футурологи, серед яких були такі авторитетні вчені як: Д. Белл та Н. Віннер. Вони у своїх дослідженнях писали про «комунікаційне суспільство», як про широкую структуру, котра повністю побудована на комунікаціях.

Канадський дослідник Герберт Маршал Маклюен в 1960-х роках писав про нове суспільство як про «глобальне село», в якому інформаційні технології будуть головними і впливатимуть на формування соціально-економічної основи нового суспільства [6, с.9].

Суспільство інформації по своєму охарактеризовують різні науковці, котрі вивчають соціальну сферу, мас-медіа та інформаційний простір загалом. Дж. Ліхтайм говорить про суспільство пост-буржуазного типу; Р. Дарендорф — про пост капіталістичний соціальний лад; А. Етціоні — про суспільство епохи пост-модернізму; К. Боулдінг — про пост-цивілізаційне; Г. Кан — про пост-економічне; С. Алстром — про пост-протестантське; Р. Сейденберг — про пост-історичне суспільство; Р. Барнет називає інформаційний тип суспільства — «пост-нафтове».



Інформаційне суспільство — це суспільство, котре приходить на зміну добі індустріального виробництва, і вносить перелік нових цінностей у повсякденне життя сучасної людини. Про таке суспільство говорить соціолог Елвін Тоффлер у своїй книзі «Третя хвиля». «Третя хвиля» — це абсолютно новий спосіб життя, заснований на відновних джерелах енергії; на методах виробництва; котрі не потребують поняття «фабрика» чи завод в їхньому класичному розумінні [13, с.17].

Визначення поняттю «інформаційне суспільство» було дане в кінці 60-х — на початку 70-х рр. ХХ століття. Авторство цього терміну належить різним науковцям сучасності (як приклад К. Коґама та Ю. Хаяші — японські теоретики у сфері інформації) [10, с. 5].

В науковий обіг термін «інформаційне суспільство» було введено одночасно і у США і у Японії на початку 1960-х рр. Ф. Маклупою та Т. Умясао. Теорія інформаційного суспільства розвивалася такими авторами як Т. Стоунґер, Й. Масуда, П. Дракер, М. Кастельс та інші. Вона частково була підтримана науковцями, котрі акцентували увагу не стільки на процесі власне інформаційних технологій, скільки на становленні технологічного, чи технотронного суспільства.

В світовому науковому середовищі вибудувалися три основні аспекти постіндустріального суспільства особливо важливі для розуміння телекомунікаційної революції: перехід від індустріального до сервісного суспільства; вирішальне значення кодифікованого теоретичного знання для здійснення технологічних інновацій; перетворення нової «інтелектуальної технології» в ключовий інструмент системного аналізу і теорії прийняття рішень [7, с. 330].

За судженнями французького соціолога С. Московічі, у його праці «Століття натовпу» (1981р.): «Постіндустріальне суспільство — це суспільство мас. Світ живе в епоху приросту населення — феномен людини маси цілком звичне явище у наші дні. Тут відбуваються процеси злиття індивідуального в єдине колективне ціле [14, с. 201].

Інформаційне суспільство — це соціологічна і футурологічна концепція, де головним фактором суспільного розвитку є виробництво і використання науково технічної та іншої інформації. Інформаційне суспільство є явищем, котре відображає об'єктивну тенденцію нового витка еволюції цивілізації, котрий пов'язаний з появою нових інформаційних і телекомунікаційних технологій, нових потреб і нового способу життя [10, с. 3-10]. За судженням американського соціолога, дослідника нових технологій Мануеля Кастельса, кінець ХХ ст. починає формувати інформаційне суспільство як структуру у різних історичних проявах. Взаємодія між цими процесами і викликані ними реакції створили нову домінуючу соціальну структуру, суспільство в мережі; нову економіку — інформаційну/глобальну, і нову культуру — культуру реальної віртуальності [5, с.492].

Інфраструктурою інформаційного суспільства є нова «інтелектуальна» а не механічна техніка. Суспільство вступає в технологічну еру свого розвитку, коли соціальні процеси стають повністю прогнозованими і програмованими.

Подібне «інформаційне суспільство» в Україні, на наш погляд, є раціоналізованою моделлю тієї технологічної утопії, котра активно розвивалася в західному суспільстві з середини ХХ століття, однак навіть там не є реалізованою в повній мірі на практиці. Україна в своєму інформаційному просторі переживає досвід тоталітарних ЗМІ, які хоч і трансформувалися під сучасні світові стандарти технологій, однак за змістом роботи залишилися практично незмінними. Не зважаючи на ставлення інформаційних індустрій, законодавчої лібералізації про роль знань, інформації в економічному розвитку, значної кількості приватних медійних структур в Україні, вітчизняне інформаційне суспільство не достатньо сформоване як структура, від якої залежать умови роботи творців медіа-простору.

Для сформування вітчизняної інформаційної культури, яка б відповідала сучасному рівню інформатизації, потрібно створити комплекс заходів, який охоплював би всі ланки соціальної системи. Важливим є безперервне формування світогляду інформаційного суспільства через розбудову і підвищення інформаційної культури особистості.

Україна на сьогоднішній день має можливості по-новому розпочати розвиток держави, як інформаційного суспільства, формуючи культурне, наукове і економічне середовище в системі медіа, та інших більш новітніх інформаційних технологій.

### ***Список використаних джерел:***

1. Агафонова М. Ю. Большой экономический словарь / М. Ю. Агафонова, А. Н. Азрилиян, С. И. Дегтярев и др. ; Общ. ред. А. Н. Азрилияна — М. : Фонд правовой культуры, 1994. — 525 с.
2. Бир Ст. Кибернетика и управление производством / Пер. с англ. В. Я. Алтаева. Под ред. А. Б. Челюсткина. — М. : Физматгиз, 1963. — 275 с.
3. Брайант, Дженнингз, Томпсон, Сузан. Основы воздействия СМИ. : Пер. с англ. — М. : Издательский дом «Вильямс», 2004. — 432 с.
4. Дубов Д. В. Інформаційне суспільство в Україні : глобальні виклики та національні можливості : аналіт. доп. / Д. В. Дубов, О. А. Ожеван, С. Л. Гнатюк. — К. : НІСД. — 2010. — 64 с.
5. Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / М. Кастельс ; Пер. с англ. — М. : ГУ ВШЭ, 2000. — 606 с.
6. Маклюен Г. М. Понимание Медиа : Внешние расширения человека / Г. М. Маклюен ; [Пер. с англ. В. Николаева ; Закл. ст. М. Вавилова]. — М. ; Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. — 464 с.

7. Новая технократическая волна на Западе / [Под ред. П. С. Гуревича]. — М. : Прогресс, 1986. — 452 с.
8. Радиожурналистика / [под. ред. А. А. Шереля]. — М. : 2002. — 233 с.
9. Ракитов А. И. Наш путь к информационному обществу / А. И. Ракитов // Теория и практика общественно-научной информатики. — М., 1989. — 224 с.
10. Рейман Л. Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении / Л. Д. Рейман // Вопросы философии. — 2001. — № 3. — С. 5.
11. Семенков О. И. Информация / О. И. Семенков // Новейший философский словарь : 2-е изд., перераб. и доп. — Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом. — 2001. — 1280с.
12. Скиден У. Глобальный вызов Бангеманна : о международной программе Европейской комиссии по интеграции городов в информационное общество / У. Скиден // Информационное общество, 1999.— № 4.— С. 11-12
13. Тоффлер Э. Третья волна. / Э. Тоффлер — М. : ООО «Фирма», Издательство АСТ», 1999. — 784 с.
14. Хевеши М. А. Толпа, массы, политика : Ист.-филос. очерк. / М. А. Хевеши — М., 2001. — 223 с.
15. Чапля Т.В. Аксиология информационного взаимодействия: теоретико-методологический анализ / Т. В. Чапля. — Новосибирск : Наука, 2006 — 243 с.

**КОНЦЕПЦІЯ ІНТЕРНЕТ ОСОБИСТОСТІ.  
ВЗАЄМОДІЯ ТА ВПЛИВИ  
РЕАЛЬНОГО ТА ВІРТУАЛЬНОГО «Я»**

*Конончук Юрій Васильович*  
*студент Інституту історичної освіти*  
*НПУ імені М.П. Драгоманова*  
*yuraprostomc@mail.ru*

Кожна людина живе як мінімум у двох світах. У світі реальному і світі власному – світі своїх фантазій, ідеалів, уявлень про щасливе життя. Сучасна людина, у плані формування своїх особистих світів, еволюціонувала в порівнянні із представниками попередніх епох. Із розвитком комп'ютерних технологій у нашому розпорядженні з'явився ще один світ – віртуальний. Це світ, головними характеристиками якого є комунікація та всеосяжність.

Поняття віртуальної особистості (virtual identity) на пряму пов'язане із поняттям віртуального суспільства (virtual community) – електронно-опосередкованого соціального середовища, у якому відбувається взаємодія віртуальних особистостей [3]. У наш час більшість населення Землі має доступ до Всесвітньої павутини і може створювати на її теренах безкінечну кількість віртуальних (штучних) «я». Тобто, паралельну реальність де існують інші «ми». Славою Жижек зазначав: «сьогодні всі говорять про віртуальну реальність, але я вважаю, що віртуальна реальність є мізерною ідеєю, тому що вона означає просте відтворення у якійсь штучній і цифровій формі нашого досвіду реальності» [4]. Потрібно зосередити увагу на реальності віртуального, адже впливи, котрих ми зазнаємо перебуваючи у мережі Інтернет, ми переносимо і в реальний світ. Вагомим чинником формування реалій життя сучасної людини стало існування в мережі. Люди черпають із мережі інформацію, заводять стосунки, купують цуциків і роблять багато інших речей, якими вони спокійно могли займатися і без Інтернету. Цей факт знайшов відображення як у дослідницькій літературі, так і в художніх творах, включаючи літературу та кінематограф.

Цілком логічно: якщо існують віртуальні магазини та віртуальні гроші, віртуальний секс та віртуальні стосунки, віртуальні університети та віртуальні бібліотеки, то повинні існувати й віртуальні особистості, котрі це все заповняють та цим усім користуються [6]. Ні для кого не секрет, що із кожним днем все більша кількість населення Землі має доступ до мережі Інтернет, де кожен може обмінюватися інформацією зі своїми друзями, писати: листи,

книги, дипломні роботи, докторські дисертації; дивитися фільми та телебачення, замовляти доставку додому різноманітних товарів, загалом, робити що завгодно не виходячи з дому. Якщо людина полегшила собі життя на стільки, що тепер намагається все рідше виходити з дому, то цілком логічно впливає, що людина втрачає зв'язок із реальністю стверджуючи, що це не так, тому що «її рука на пульсі світу».

Той факт, що в Інтернеті люди створюють собі віртуальні особистості, створює додаткові можливості для дослідження ідентичності. Проблема полягає в тому, як співвідносити реальне «я» із віртуальним. Якщо в житті для нас існує ряд перешкод, сформованих суспільно-індивідуальними чинниками: майнова нерівність (навіть чи заможний бізнесмен дозволить його єдиній дочці одружитися з хлопцем із бідної родини), зовнішні або фізичні недоліки (дуже часто дитячі травми або нещасні випадки впливають на психіку постраждалих, що призводить, наприклад, до замкнутості, або ж самі люди без тактовно можуть «тицяти пальцями» у сторону людей, котрі не схожі на них), проблеми із органами мовлення (різноманітні дефекти мовлення ускладнюють процес спілкування), незначні відхилення психічного характеру тощо. Це всього лише умовний і надто опосередкований список, але всі ці фактори тою чи іншою мірою побутують у нашому суспільстві.

Зізнаймося, хоча б самі собі, що кожен хоче здаватися розумніше, вродливіше, впевненіше, привабливіше ніж він є насправді. Для цього ми прикрашаємо факти дійсності. В Інтернеті ми адаптуємо нашу реальність до ідеальності віртуального суспільства: вживаємо виключно літературні вирази, підписуємося у соціальних мережах на інтелектуальні пабліки, відвідуємо сайти світових інформативних флагманів – Esquire, Forbes; National Geographic, Discovery тощо, котрі диктують нам тенденції та смаки сучасного життя. Люди асимілюють із тими стереотипами, котрі їм нав'язує мережа і самі того не розуміючи, стають рабами мережі. Герман Гессе зазначає: «В основному, людина проявляє свободу у виборі залежності» [2].

Дуже часто кінематограф зображає картину, як скромний, безталанний хлопець закохується у першу красуню школи. Але йому не бути з нею, бо він соромиться підійти до неї і заговорити. Далі картина розвивається так, що наш сором'язливий герой отримує надлюдські здібності, одягає маску і стає месником на захисті блага людей. І ця маска дає йому можливість створити із нею стосунки. Але це все робить не наш герой, а його «я» під маскою [6]. Він одягає маску – видає себе за іншу особу, якій притаманні зовсім інші властивості. Те саме відбувається із нами у кібернетичному просторі. Ми ніби одягаємо маски інших особистостей, створюємо віртуальний світ, у якому побутують зовсім інші ми. Значно сміливіші, вродливіші,

із кращим почуттям гумору, тобто ідеальні, на нашу думку, люди. Кожен вибирає собі якесь незвичайне ім'я, створює захоплюючу історію минулого та будує грандіозні плани на майбутнє.

Герой кінофільму «Матриця» - Нео (він же Томас Андерсон у реальному житті), до того, як він дізнався що є насправді Матриця, живе у двох паралельних світах, які між собою не мають точок дотику. В одному – він офісний працівник, в іншому – комп'ютерний хакер [7]. Можливо кілька десятиліть тому про такий випадок сказали би, що це психічні розлади, один із різновидів шизофренії, але не зараз. У наш час жити у двох паралельних світах стало нормою, стандартом життя. Популяризується все більша кількість соціальних мереж, тематичних Інтернет-спільнот прототипами яких є реальні клуби або співтовариства.

Серцевинами двох паралельних світі – віртуального та реального є два «я», яким належить ряд відповідних характеристик. Зазвичай характерні ознаки цих паралельних особистостей занадто різні, навіть кардинально протилежні. Це пов'язано із тим, що людина намагається хоча б у одному зі світів стати ідеальною – створити ідеал. Подібне можна прослідкувати у фільмі із Брюсом Віллісом у головній ролі – «Сурогати» [9], у якому люди не виходять із дому, а користуються у повсякденному житті роботами-сурогатами. І мало того, що ці світи між собою не мають точок дотику, так люди у них можуть і не знати про існування одне одного. У віртуальному світі формується чинник анонімності від реального.

Із параметром анонімності тісно пов'язані такі психологічні властивості, як ідентичність та самопрезентація, які активно вивчаються у наш час. Також досліджуються психологічні наслідки появи безлічі самопрезентацій в одного суб'єкта, серед них можуть бути імовірно названі й негативні (віртуальний аналог множинної особистості). Актуальні аспекти самопрезентації суб'єкта в Інтернеті розглянуті в статтях Т. Келера, Дж. Семпсі, В. Фріндте [3].

Говорячи про Інтернет в цілому та місце й роль кожної людини в ньому, та його роль у житті кожної людини можна безкінечно у величезній кількості напрямків. Існують як позитивні, так і негативні чинники впливу Всесвітньої павутини на особистість. Кожному із нас лишається зробити особисті висновки та вибір на користь або проти ролі Інтернету в житті кожної особистості. Свідомо використовувати глобальну інформаційну мережу. На самий кінець, намагатися поєднувати два наші світи – віртуальний та реальний

#### **Список використаних джерел:**

1. Белінський Е.П. Інтернет та ідентифікаційні структури особистості. // режим доступу: [http://refs.co.ua/61763-Internet\\_i\\_identifikacionnye\\_strukturnye\\_lichnosti.html](http://refs.co.ua/61763-Internet_i_identifikacionnye_strukturnye_lichnosti.html)

2. Гессе Герман. Цитаты мастеров и развитых личностей, - Эзотерический форум // режим доступа: <http://forum.esoteric4u.com/index.php/gallery/image/534-german-gesse-v-osnovnom-svobodu-chelovek-proiav/>

3. Горный Евгений. Онтология виртуальной личности. // режим доступа: <http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/texts/ovr.html>

4. Славой Жижек. Реальность виртуального. // режим доступа: [http://platonanet.org.ua/load/filmy\\_po\\_filosofii/dokumentalnye/slavoj\\_zhizhek\\_realnost\\_virtualnogo\\_slavoj\\_zizek\\_the\\_reality\\_of\\_the\\_virtual/58-1-0-2133](http://platonanet.org.ua/load/filmy_po_filosofii/dokumentalnye/slavoj_zhizhek_realnost_virtualnogo_slavoj_zizek_the_reality_of_the_virtual/58-1-0-2133)

5. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология (под ред. В. Л. Иноземцева). - М., 1999.

6. «Людина павук» кінофільм // режим доступа: [http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D1%8E%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%B0%D0%B2%D1%83%D0%BA\\_\(%D1%84%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BC\)](http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D1%8E%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D0%B0%D0%B2%D1%83%D0%BA_(%D1%84%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BC))

7. «Матриця» кінофільм // режим доступа: [http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D1%86%D1%8F\\_\(%D1%84%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BC\)](http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D1%86%D1%8F_(%D1%84%D1%96%D0%BB%D1%8C%D0%BC))

8. Милосердов Максим. Личность реальная... личность виртуальная // режим доступа: [http://samlib.ru/m/miloserdow\\_m/lichnost\\_virt.shtml](http://samlib.ru/m/miloserdow_m/lichnost_virt.shtml)

9. «Сурогати» кінофільм // режим доступа: <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%83%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D1%82%D0%B8>

## CHARAKTERYSTYKA PONOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA NA PRZYKŁADZIE NOWEJ DUCHOWOŚCI

*Roman Kordonsky,  
Ewelina Marta Mączka*

*Katedra Filozofii i Antropologii, WT UWM w Olsztynie  
r.kordonski@gmail.com  
ewelinaaaczka@wp.pl*

Postmodernizm jako paradygmat współczesnej kultury jest ogólnym kierunkiem kultury europejskiej, który pojawił się w latach 70-tych XX wieku. Postmodernizm pojawił się jako ruch intelektualny, celem którego jest odzwierciedlenie problemów politycznych i kulturowych. XXI wiek jest czasem rozwoju technologicznego oraz informatycznego, gdzie wszelkie dziedziny nauki charakteryzują się licznymi odkryciami, wpływającymi na codzienne życie człowieka. Niemniej jednym z najistotniejszych odkryć jest nowoczesna technologia komunikowania się, w której dokonana została „rewolucja komunikacyjna” m.in. telefonia komórkowa, telewizja oraz Internet. Zauważalnym jest rozwój medycyny, istotne zmiany w dyskursie politycznym oraz dynamizacja przemysłu rozrywkowego wraz z popkulturą, która odegrała istotną rolę w kształtowaniu kultury współczesnej.

Wraz z rozwojem cywilizacji wiążą się pewne trudności, które przybierają postać pluralizmu społeczno-kulturowego, sekularyzacji czy globalizacji. I tak negatywny wydzźwięk globalizacji to wyakcentowanie wszelkich różnic istniejących pomiędzy krajami na świecie, co zauważa się w porównywaniu krajów z tzw. „trzeciego świata” do Europy czy Stanów Zjednoczonych. Oczywiście, podkreślanie wszelkich dysproporcji prowadzi do odczuć w kategoriach „lepszy” czy „gorszy” oraz wiąże się z migracją ludzi, którzy poszukują lepszego życia. Może to doprowadzić do chaosu, w którym człowiek zagubi się w nowej kulturze, która często może być przez niego niezrozumiała. Co więcej, trudności nasuwa pluralizm społeczno-kulturowy powiązany z sekularyzacją, co w konsekwencji prowadzi do odstąpienia, a nawet zerwania więzi łączących kulturę z instytucjami religijno-kościelnymi. Szczególnie silnym oddziaływaniem w ostatnich latach cieszy się sekularyzacja, która w efekcie, tradycyjnie postrzeganą religijność wypchnęła ze sfery społeczno-kulturowej oraz utworzyła lukę, w której mieszczą się wszelkie „nowinki przybierające charakter religijny”. W wyniku, religię zaczęto postrzegać jako coś indywidualnego czy prywatnego, a nie jak do XX wieku publicznego. Więc, religijność oraz duchowość została „ubrana w nowe szaty”, które człowiek wybiera indywidualnie według swoich potrzeb [1].



**Słowa kluczowe:** nowa duchowość, hoodoo, new age, wiara, magia, medycyna holistyczna

### **Nowa duchowość a społeczeństwo i religia**

W literaturze naukowej XXI wiek jest często nazywany ponowoczesnym (ang. *post-modern society*), gdyż z jednej strony odnosi wyraźne sukcesy w szeroko rozumianym postępie, ale z drugiej cechuje się pewnym kryzysem oraz ryzykiem. I tak w ponowoczesnym społeczeństwie do głosu dochodzi konsumpcjonizm, relatywizm moralny, indywidualizm, tzw. „utowarowienie kultury”, emancypacja, centralizacja władzy czy rozwój nowych ruchów religijnych [2].

Jednak zaistniałych zmian w ponowoczesnym społeczeństwie nie można rozpatrywać jedynie jako procesu o charakterze liniowym, gdyż prowadzi to do uproszczeń oraz błędnych wniosków, które nie ukazują całego spectrum problemu. Właśnie w ponowoczesności zetknęły się „stare” i „nowe” fragmenty, które razem współdziałają [3].

I tak religia w ponowoczesności została poddana modyfikacji czy też transformacji, w celu lepszej odpowiedzi na potrzeby poszukującego człowieka. Ponowoczesna religia została poddana rozkładowi, ale równocześnie „towarzyszy [jej] ponowne składanie wierzeń i elementów religijnych. Religia przesuwa się z przestrzeni publicznej do sfery prywatnej” [4], akcentując indywidualną potrzebę religijności człowieka. Jednym z efektów transformacji i rozkładu religii jest zaistniała pustka aksjologiczna (czy tzw. „wolna przestrzeń”), gdzie kultura nie potrafi zapuścić swych korzeni na dłużej. Niemniej w tej powstałej pustce pojawiają się pewne wartości religijne integralnie powiązane z sensem ludzkiego życia. Zwłaszcza w sytuacjach ciężkich tj. zwątpienie, utrata sensu życia, czy zagrożenie życia [5].

Ponowoczesna kultura religijna charakteryzuje się szerokim kalejdoskopem następujących postaw: „*od feng shui do holistycznej medycyny, od aromaterapii do weekendowych ćwiczeń jogi, od chrześcijańskiej mistyki do New Age, w końcu od duchowości do biznesu*” [6]. Człowiek wybiera postawę religijną według własnego uznania, uwzględniając duchowe potrzeby w danym momencie jego życia. Ponowoczesna duchowość to już nie „*formy wyrazu uczuć i przekonań religijnych*” [7], lecz „*wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce*” [8]. Ponowoczesna duchowość to istna panorama monokulturowości, w której możemy odnaleźć wszelkie ruchy o charakterze ekologicznym czy naukowym, ruchy lub kultury synkretyczne, a także ruchy okultystyczne.

W literaturze naukowej na określenie nowej duchowości również używa się terminów takich jak: alternatywna duchowość, niewidzialna religia, New Age lub nowa scena religijna [9]. Pomimo zróżnicowanego charakteru nowej duchowości, pewne elementy powtarzają się.

## Filozoficzne podstawy nowej duchowości

Główny element, który powtarza się w duchowości typu ponowoczesnego to nade wszystko odrzucenie wiary w transcendentnego Boga, a w jego miejsce wstawienie mocy o charakterze magicznym lub kosmicznym. Chrześcijaństwo wysuwa następującą propozycję „jednostka (osoba) stoi wobec Boga-Osoby, istota grzeszna wobec istoty utożsamianej z Dobrem, Bóg jest na górze, człowiek na dole (ujęcie hierarchiczne)” [10], które w dzisiejszych czasach stanowi szczególną trudność do zaakceptowania przez młodych ludzi. Wierni szczególnie nie wyedukowani w doktrynie chrześcijańskiej, nie potrafią bądź nie chcą zaakceptować wiary w Jezusa Chrystusa oraz Kościół jako Misteryjnego Ciała Syna Bożego.

W ponowoczesnym społeczeństwie wiara jest postrzegana jako bardzo ogólna rzeczywistość, w której człowiek przyjmuje istnienie pewnej metafizycznej siły, ale nie identyfikuje jej z Jezusem Chrystusem. Kolejnym problemem jest zdeformowanie oraz odrzucenie chrześcijańskiej koncepcji osobowego i transcendentnego Boga, na rzecz wariantu immamentnego, psychologicznego bądź techniczno-przyrodniczego. W tym toku rozumowania Bóg będzie postrzegany jako pewna energia lub natura, ponieważ naczelne miejsce zajmuje immamencja. Również Jezus Chrystusa zostanie sprowadzony do ujęcia jedynie historycznego. Odrzuca się koncepcję człowieka-boga, która dla poszukującego ponowoczesnego człowieka stanowi pewną niezrozumiałą abstrakcję. Chrystus po prostu był człowiekiem, który został zapamiętany jako dobry mówca, charyzmatyk, lub co więcej «czarownik» o znacznych zdolnościach magicznych. Niemniej nie jest postrzegany jako Bóg, ale człowiek, który został zapamiętany właśnie poprzez znaczące cechy charakteru, które zapisały się w ludzkiej pamięci [11]. Właśnie ta boskość Jezusa jest czymś trudnym do zaakceptowania przez człowieka, który w rzeczywistości poszukuje chwilowych doznań.

Zupełnie inną kwestią w ponowoczesnej duchowości jest sacrum którego postrzeganie powiązane jest z przejściem religii ze sfery publicznej do prywatnej oraz indywidualnej, gdzie wszelkie wybory człowieka posiadają charakter indywidualny i podporządkowane są duchowym potrzebą [12]. W alternatywnej duchowości sacrum lawiruje między obliczem bezosobowym, a immamentnym. W rzeczywistości są to dwie skrajne opcje, z których ponowoczesny człowiek wybiera tą bardziej atrakcyjną. Idealnie wpasowuje się tutaj przykład kultów ekologicznych, w których to sacrum posiada charakter bezosobowy. W kultach ekologicznych najważniejszą postacią jest Gaja - Bogini Ziemi, z którą człowiek powinien żyć w zgodzie [13]. Innym przykładem jest ruch New Age, gdzie nastąpiła pewna synteza kultu Gai, hipotezy Gai oraz głębokiej ekologii [14].

Bardziej skompilowane jest postrzeganie sacrum immamentnego w ponowoczesnej koncepcji duchowości. I tak najpierw sacrum immamentne odseparowuje się od dualistycznego ujęcia kartezjańskiego ciała i duszy [15], na rzecz teorii panteizujących bądź panteistycznych. Nowa duchowość

czepie inspiracje z przedsokratycznej kosmologii, a zwłaszcza od Talesa z Miletu i jego koncepcji jedni [16], oraz Plutarcha i jego ujęcia Boga jako inteligencji świata [17]. Także w alternatywnej duchowości można odnaleźć pochodne wywodzące się od Anaksagorasa oraz jego koncepcji nousa [18], ale nie można identyfikować go z rozumem, ponieważ on rządzi światem od wewnątrz, co prowadzi do postrzegania go w kategoriach religijnych, gdyż „*metafizyczny nous jest immanentnym światem logosu [...] tak jak i logos porządku kosmicznego stoicyzmu, wedle którego my jesteśmy częścią tego porządku i dlatego musimy mu podporządkować naszą wolność, aby żyć zgodnie z naturą, w harmonii ze wszystkimi bytami (Marek Aureliusz)*” [19].

Dyskurs ponowoczesnej duchowości jest ukierunkowany w stronę monistycznej metafizyki, gdzie Boga identyfikuje się z naturą. Równolegle odwołuje się do filozofii Plotyna, następnie Jana Szkota Eriugeny oraz Spinozy i mistyki żydowskiej, która ma swoją rzeszę wyznawców. Metafizykę w ujęciu alternatywnej duchowości Tadeusz Buksiński podsumowuje następująco: „*New Age zakłada spirytualistyczną metafizykę jedności. Wierzy, że istnieje porządek duchowy we wszechświecie, niezależny od jednostki, od ich postaw i poglądów. Kosmos jest pewną całością organiczno-psychiczno-duchową... Umysł wprost bezosobowy występuje we wszechświecie lub jest weń projektowany przez stwórczy akt rozumu Boskiego. Porządek Kosmosu jest warstwowy i ukryty przed zmysłami*” [20]. Powyższy opis metafizyki typu New Age ma charakter panteizujący, w którym Bóg ujmowany jest jako logos kosmosu, jednocześnie tożsamy ze światem. Niemnie świat nie powinien być identyfikowany z panteizmem, ponieważ prowadzi to do mylących wniosków, mianowicie Bóg nie jest mieszkańcem świata materialnego. I tak postać Boga rozumie się jedynie jako pewne wyrażenia metafizyczne, a transcendencja rozumiana jest jako niepoznawalny wymiar dla rozumu ludzkiego. Następnie Fritjof Capra odnosi rozumienie Boga do kategorii metafizycznych. Dla Capry jest to pewien specyficzny proces kosmiczny, w którym wszechświat posiada możliwość samoorganizacji się. Poprzez „samoorganizację” ten fizyk i filozof rozumie prawo, będące zarządcą nad systemami energetyczno-informacyjnymi. Kosmos stanowi pewną spójność, gdzie „*między wszystkimi elementami i częściami Całości-Kosmosu zachodzą oddziaływania informacyjno-energetyczne ponadczasowe i pozaprzestrzenne*” [21]. Ta stworzona przez Fritjof Capra koncepcja kosmosu jako pewnej całości bazę dla wielu rodzajów medycyny alternatywnej, w której praktykuje się leczenie poprzez wymianę energii między organizmem ludzkim a kosmosem.

### **Przejawy nowej duchowości**

Nowa duchowość jest terminem szerokim i nie ogranicza się jedynie do zagadnień religijnych. Ponowoczesna duchowość przejawia swoje oblicze w medycynie alternatywnej, ekologii, magii czy nowych ruch religijnych.

Ekologia charakteryzuje się dość silnym przejawem w alternatywnej duchowości, często powiązana z negatywną stroną postępu cywilizacji,

ponieważ wiąże się on niejednokrotnie dezintegracją środowiska naturalnego. Proces ten zachwiał relacją pomiędzy człowiekiem a światem natury, ponieważ natura, ludzie oraz technika są czynnikami wzajemnie się warunkującymi, gdzie jedno wynika z drugiego. Ponowoczesna koncepcja ekologizmu postuluje o rozpoczęcie pielęgnacji środowiska, gdyż jest ono jedynym, w którym człowiek może żyć i się rozwijać. Dlatego też ponowoczesny człowiek powinien chcieć dążyć do zachowania równowagi ekologicznej, równocześnie w kategoriach gospodarczych, kulturalnych, jak i duchowych [22]. Teza antropocentryzmu jest mocno związana w ekologizmem. I właśnie w antropocentryzmie ponowoczesna duchowość widzi kryzys ekologiczny oraz postuluje następującą tezę: człowiek dominuje nad naturą. Co w konsekwencji sprowadza ją jedynie do wartości wyłącznie rozumianych jako instrumentalne – bez żadnych zobowiązań moralnych. Naturę nie należy rozumieć jako zbioru surowców potrzebnych człowiekowi do wytworzenia innych dóbr. Nowa duchowość zaznacza, że człowiek stanowi część właśnie tej wykorzystywanej przyrody, i poprzez to na nim mieści się odpowiedzialność za zbilansowaną oraz zgodną relację w symbiozie przyrodą – ludźmi [23].

Obok ekologii ważne miejsce zajmuje zdrowe odżywianie, często w formie wegetarianizmu czy weganizmu. Są to nurty promowane zarówno przez lekarzy czy osobowości kina bądź telewizji. Nurt zdrowego odżywiania powiązany jest z silnie promowaną ochroną życia zwierząt. Kolejno z ekologizmem jest promowanie nie szczepienia dzieci na choroby zakazane, uznając szczepionki za „coś” niepotrzebnego. I tak w ponowoczesnym społeczeństwie medycyna alternatywna budzi szczególne zainteresowanie. Innymi terminy używanymi na określenie medycyny alternatywnej są: medycyna holistyczna, paramedycyna, medycyna komplementarna i inne. W medycynie holistycznej do najpopularniejszych technik należą: akupunktura [24], bioenergoterapie [25], hipnoterapia [26], radiestezja [27], uryno terapia [28] oraz inne. Paramedycyna nawiązuje do antropologii połączonej z kosmologią, w których ważne miejsce zajmuje immamentny wymiar pochodzenia, szczególnie miejsce zajmuje tu tradycja chińska [29] i indyjska [30]. Nauka wywodząca się z obydwu tradycji akcentuje, że „*choroba, zdrowie i samopoczucie są odzwierciedleniem i funkcją duchowości człowieka, jego karmicznego rozwoju*” [31]. Według powyższych tradycji dobrą receptą na zdrowe życie jest uzyskanie harmonii, poprzez odpowiednie życie czeto w zgodzie z naturą. Paramedycyna jawi się jako banalna opcja, która stanowi jedynie substytut religii czy praktyk magicznych. Co więcej w medycynie holistycznej nasuwają się pewne trudności związane z terminologią, gdyż nastąpiło przemieszanie pojęć duch to energia i odwrotnie. Niemniej w ostatnich latach powyższe techniki uzyskały znaczny rozgłos medialny oraz w konsekwencji zostały wprowadzone do oferty proponowanej przez różne jednostki terapeutyczne [32].

Istotne miejsce w alternatywnej duchowości znajdują również magia, okultyzm oraz ezoteryka. Powiązane są one z wiarą w siły lub moce znane pod nazwą energii. Innym razem powiązane są z wiarą w moc magiczną człowieka, który może ją wykorzystać praktycznie. I tak odnajdziemy następujące propozycje bioenergoterapeutów, wróżbitów, uzdrowicieli, zielarzy itp. Co więcej ostatnimi czasy zauważa się wzrost zainteresowania oraz zapotrzebowania na przedmioty o charakterze magicznym np. talizmany czy amulety. Ciekawym przykładem jest Hoodoo [33], które można scharakteryzować jako amerykańską wersję systemu magicznego wpisuje się w nurt alternatywnej duchowości. W tym systemie ważne miejsce odgrywają amulety, talizmany oraz zaklęcia, które wytwarzane są w najróżniejszych celach od prośb o szczęście, wygraną, znalezienie nowego miejsca pracy czy też małżonka lub kochanka. W hoodoo występują następujące talizmany: gris-gris [34], mojo [35] lalki. Praktyk hoodoo wykonujący amulety czy talizmany musi spełniać jeden wymóg – wierzyć we własną moc magiczną, zaś zamawiający musi posiadać odpowiednią sumę pieniędzy. Ponowoczesny człowiek, gdy potrzebuje talizmanu/amuletu może go zamówić już na stronach internetowych typu: ebay.com lub amazone.com.

Okultyzm zajmuje ważne miejsce w ponowoczesnej duchowości, który silnie piętno odcisnął zwłaszcza na formowaniu się różnych ruchów kultowych np. New Age. Ogólnie można ująć okultyzm za system wierzeń oraz praktyk, ze szczególnym uwzględnieniem następujących elementów: horoskopy [36], wróżbiarstwo [37], spirytyzm [38], kartomancję [39] czy astronomie. Powyższe techniki mają na celu przede wszystkim wtajemniczyć człowieka w świat ukryty, w którym panują tajemnicze siły czy energie. Obok okultyzmu istotne miejsce zajmuje mistycyzm, poprzez który człowiek próbuje nawiązać kontakt z Bogiem. Ponowoczesny człowiek poszukuje kontaktu oraz jedności z Bogiem, a mistycyzm umożliwia osiągnięcie mu tego celu [40].

Dalej w alternatywnej duchowości silnie oddziałują poglądy feministyczne, według których kobieta czy pierwiastek kobiecy postrzegana jest jako „heros”, który ma sposobność „uratowania świata” od najróżniejszych katastrof wywołanych przez zbyt szybki rozwój cywilizacyjny. Silnie akcentowanie pierwiastka kobiecego nawiązuje do astralnej metafizyki promowanej przez New Age, w której zaznacza się nastąpiło przejście z ery Ryb (pierwiastek męski) do ery Wodnika (pierwiastek kobiecy). Era Ryb była czasem racjonalizmu, w którym mężczyźni dominowali, zaś okres Wodnika wchodzi w okres panowania pierwiastka kobiecego, gdzie dominować będzie intuicja, pojednanie oraz miłość. Dodatkowo silnie postuluje się przekonanie, iż w erze Wodnika nastąpi pojednanie się człowieka z naturą [41].

Ponadto w ponowoczesnej duchowości mocno podkreśla się oraz akcentuje kult indywidualizmu wraz z subiektywnie rozumianą wolnością,

gdzie „wolność ta nie jest związana z jakąś obiektywną prawdą, nie zawiera w sobie odpowiedzialności za innych, jest raczej przejawem zdolności decydowania, którą dysponuje każdy człowiek” [42]. Dziś człowiek wraz ze swoją indywidualnością kreuje własną religijność według własnego uznania, w której ma odpowiedzialność za jego osobowość oraz potrzeby. Tradycja w ponowoczesnej kulturze nie jest już istotna i zajmuje drugie miejsce. W sferze tradycyjnych wartości zauważa się pewne rozmycie dotyczące kwestii indywidualnych oraz społecznych. Wszelkie autorytety w ponowoczesności zostały, albo odrzucone, albo z nich zrezygnowano, zaś tradycyjne wartości religijne nie pasują do ponowoczesnych standardów i ludzie mówią im nie. Co prowadzi do postrzegania tradycji jako pewnego przeterminowanego faktu, który nie umie współgrać z potrzebami ponowoczesnego człowieka.

Współcześnie kultura wraz z religią stanowi pewnego rodzaju „wolny rynek”, gdzie zachodzą transakcje oparte na zasadzie popytu i podaży. Silny akcent kładzie się na różnorodność. Człowiek żyjący w teraźniejszości jest - kosmopolitą - obywatelem świata, w którym uwidacznia się właśnie różnorodność [43]. Wszelkiej różnorodności sprzyja szeroki dostęp do komunikacji, m.in. za pomocą internetu, w którym następuje ogromna wymiana informacji. Przestrzeń utworzona w internecie stanowi nowe środowisko działalności człowieka, któremu przyszło żyć w dobie elektroniki i informatyki [44]. Skutkiem ubocznym różnorodności jest kryzys, w efekcie, które powstała aksjologiczna przestrzeń. Następnym negatywnym efektem jest brak pewnej całości moralnej, która łączyłaby ponowoczesne społeczeństwo. Dziś nie ma reguł wspólnych, zaakceptowanych przez wszystkich ludzi. Różnorodność można scharakteryzować jako hipermarket, gdzie przebywają różne oferty, takie jak: idee, wartości, normy, walczące między sobą o względy i zainteresowanie ponowoczesnego człowieka. Niemniej brak wspólnych reguł i norm doprowadza do niemożności odczytania wspólnego kodu, jaki wcześniej. Człowiek staje się dizajnerem swojego losu, właśnie poprzez brak ogólnie przyjętego kodu w postaci wspólnych norm i wartości. Kwintesencją ponowoczesności jest kryzys sensu życia, gdzie teraźniejsza kultura oderwała się od „religijnego zaplecza, nie może wydobyć z siebie istotnego dla człowieka przesłania, co do głębszych wymiarów egzystencji i ludzkiego losu, co do celu i sensu życia” [45]. Jednak wbrew pozorom ponowoczesny człowiek nie odrzucił religii, ale poszukuje jej w innych formie, które mogłyby być bardziej przystępne i mniej wymagające. I tak tradycyjna religijność jaką proponuje Kościół katolicki jest nie atrakcyjna i trudna, przez co zostaje odrzucona. Socjologowie swoich rozważaniach akcentują, że XXI wiek należy postrzegać jako wiek renesansu religii, ale tej nieinstytucjonalnej [46].

Współczesny człowiek jest skupiony nade wszystko na danym momencie, w doświadcza szeroko rozumianej przyjemności. Ponowoczesny

człowiek kształtuje swoje życie oraz osobowość wokół szeroko rozumianych doznań i przyjemności. Taka postawa jest budowana już od najmłodszych lat dziecka, gdzie eksponuje się współczesną kulturę doznań od fizycznych po cielesne. Niemniej nie ograniczamy powyższych rozważań do nurtu filozoficznego noszącego nazwę hedonizmu, gdyż często ponowoczesny człowiek gubi się w proponowanych doznaniach, które zostały mu zaoferowane na «rynku życia». Problem leży w negowaniu przeszłości, a czasem nawet przeszłości, co umieściło człowieka w doczesności, gdzie jego sens życia stanowi obecną chwilę – tu i teraz – bez oglądania się w przyszłość. Ziemską egzystencja człowieka polega na poszukiwaniu pewnych wartości duchowych, które zapewnią mu potrzebne silne doznania. Co więcej ta droga jawi się jako trudna i często niezrozumiała, ponieważ nie ma odgórnie przyjętego wzorca, przepisu. Człowiek jest dizajnerem swojego życia, gdyż jego życie to „efekt zindywidualizowanych wyborów, a <<własne życie>> jest - w przypadku niepowodzeń - <<własną kłóską>>” [47], a nadrzędny cele życia to zaspokojenie potrzeb. I tak można przywołać tu za przykład ponowoczesny kult ciała. Dziś ciało powinno być postrzegane jako nieustannie młode, zmarszczki brak sprężystości skóry na twarzy jest postrzegane jako negatywny efekt starzenia, z którym trzeba walczyć poprzez zabiegi od medycyny estetycznej tj. botoks czy lifting do medycyny plastycznej. Człowiek powinien zrobić wszystko co w jego mocy, aby utrzymać efekt młodości, tak upragniony w ponowoczesnym społeczeństwie. Niemniej ewentualnie komplikacje po wymienionych zabiegach nie są istotne, gdyż liczy się jedynie osiągnięty efekt.

### **Zakończenie**

XXI wiek charakteryzuje się nade wszystko wysokim poziomem bezpieczeństwa oraz zamożności, co w następstwie spowodowało odwrócenie zainteresowania człowieka ku wartościami pozamaterialnymi, w tym kwestii o charakterze duchowym. Wartości pozamaterialne można przedstawić jako rynek, który posiada bardzo ekskluzywne produkty, a jednym z nich będzie właśnie „nowa duchowość”. W pewnym sensie nową duchowość można traktować również jako modę, która zyskuje coraz bardziej na popularności, szczególnie wśród młodych ludzi, którzy dopiero rozpoczynają swoje dorosłe życie.

Religia na ponowoczesnym rynku uznawana jest za „towar”, który podlega regułą popytu i podaży. Wartość religii zależy od jej atrakcyjności oraz wydajności, a wartość jest dodatkowym bonusem dla człowieka. Elementy składowe religii klasyfikuje się jako część kapitału duchowego, gdzie „dynamika tych dóbr, ich wartość, jako forma kapitału jest wyraziście widoczna w takich procesach, jak religijna konwersja, dewocyjny eklektyzm, religijne szaleństwo, ruchy religijne itp.” [48]. Nowa duchowość można ująć za ponowoczesny model religijności, który powstał w odpowiedzi za zachodzące zmiany cywilizacyjne oraz potrzeby człowieka. Jednym z głównych założeń alternatywnej duchowości jest skierowanie człowieka

na życie w doczesności, w dążeniu do samorealizacji poprzez uczestnictwo różnych kursach czy szkoleniach.

Nową duchowość można traktować jako pewien styl lub sposób życia, za pomocą której człowiek osiągnie upragnione szczęście oraz spełnienie. Niemniej nasuwają się pewne pytania dotyczące alternatywnej duchowości, tj. czy proponowane życie oparte na indywidualizmie i samorealizacji nie jawi się jako złudna obietnica? Czy nowa duchowość będzie potrafiła odpowiedzieć na poszczególne trudności napotymane przez ponowoczesnego człowieka? I czy człowiek, który koncentruje się wyłącznie na swoich potrzebach i samorealizacji, może osiągnąć upragnione szczęście i spełnienie? Powyższe pytania nasuwają trudności, na które alternatywna duchowość nie znalazła jeszcze odpowiedzi. Wszelka popularność sekt oraz nowych ruchów religijnych jest odpowiedzią skierowaną do poszukującego człowieka zagubionego w bezkresie ponowoczesności.

### *Bibliografia*

1. J. Mariański, Ponowoczesność a religia, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański (red.), Leksykon socjologii religii: zjawiska - badania - teorie, Warszawa 2004, s. 300-301. Por. B. Guzowska, Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, prognozy, Rzeszów 2011, s. 9-10.
2. Por. B. Szacka, Wprowadzenie do socjologii, Warszawa 2003.
3. J. Mariański, Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością?, „Przegląd Religioznawczy”, 1995, nr 2 (176), s. 62.
4. J. Mariański, Ponowoczesność a religia, dz. cyt., s. 301.
5. Tamże, s. 300-301.
6. A. Wójtowicz, Duchowość czyli kolonizacja religii, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, S. Grotowska (red.), Religijność i duchowość – dawne i nowe formy, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2010, s. 35.
7. W. Pawluczuk, Nowa duchowość, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański (red.), Leksykon socjologii religii: zjawiska - badania - teorie, Warszawa 2004, s. 90-91.
8. Tamże, s. 90-91.
9. M. Mariański, Nowa duchowość - alternatywa czy dopełnienie religijności?, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, S. Grotowska (red.), Religijność i duchowość – dawne i nowe formy, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2010, s. 19.
10. J. Mariański, Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością?, dz. cyt., s. 65.
11. Tamże, s. 65. Por. W. Pawluczuk, Nowa duchowość, dz. cyt., s. 91.
12. B. Guzowska, Duchowość ponowoczesna. Idee, perspektywy, Rzeszów 2011, s. 106.
13. W. Pawluczuk, Nowa duchowość, dz. cyt., s. 90-91.
14. Więcej: B. Ferdek, Ekoreligia, [w:] <http://www.lexcredendi.pl/index.php/wyklady-mainmenu-5/29-ekoreligia>, [dostęp: 12.10.2014].



15. Koncepcja *res extensa, res cognitas*.
16. Koncepcja jedni Talesa opiera się na poglądzie, że pierwszą zasadą była woda i w niej należy się doszukiwać wszelkiego początku świata oraz istot żywych.
17. M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy”, 1997, nr 4 (186), s. 6.
18. *Nous* postrzegany przez Anaksagorasa jako główna zasada wszechświata.
19. M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, dz. cyt., s. 6. Por. B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna*,... dz. cyt., s. 20.
20. Cyt. za M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, dz. cyt., s. 8; T. Buksiński, *New Age a postmodernizm*, M. Gołaszewska (red.), *Oblicz nowej duchowości*, Kraków 1995, s. 276-277.
21. Tamże. Por. W. Pawluczuk, *Nowa duchowość*, dz. cyt., s. 91.
22. M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, dz. cyt., s. 5.
23. Tamże, s. 10-11.
24. Forma leczenia za pomocą wbijania igieł w odpowiednie miejsce na ciele.
25. Forma leczenia energią.
26. Leczenie za pomocą hipnozy.
27. Wykorzystywanie wahadła do leczenia.
28. Leczenie za pomocą moczu.
29. Tradycja chińska ugruntowała się na kosmoantropocentryzmie. Jest to koncepcja, w której wszechświat pochodzi od praenergii, zaistniałej z jedności. Co więcej jedność jest złożeniem z jin (czyli strony kobiecej, symbolizującej ciemność) oraz jang (strona męska, oznaczająca jasność). Ludzi organizm jest postrzegany jako zbiór kanałów przez które przepływa paraenergia. Tą paraenergią można kierować np. akupunkturą. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm - formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 359.
30. Tradycja indyjska podaje, że w organizmie ludzkim znajduje się siedem czakr i kilkanaście kanałów, przez które przepływa energia nazywana paraną. Tamże.
31. A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm - formy dawne i nowe. Aspekty filozoficzno-teologiczne i praktyczno-duszpasterskie*, Radom 2009, s. 359.
32. Tamże, s. 357- 360.
33. Hoodoo – w literaturze naukowej funkcjonują następujące definicje: 1) system magiczny i zbiór wierzeń ludowych, wytworzony na południu Stanów Zjednoczonych. (Zob. A. Zwoliński, *Świat voodoo*, Kraków 2011, s. 91); 2) Hoodoo to afroamerykańska magia ludowa (Zob. H. Milton, *Voodoo w praktyce*, Wrocław 2004, s. 56). Por. A. Devine, *Tajemnice voodoo*, Wrocław 2002, s. 69.
34. *Gris-gris* - praktycy hoodoo uznają ten rodzaj talizmanów za bardzo potężny, gdyż poprzez jego zastosowanie można uzyskać zarówno efekt pozytywny, jak i negatywny. Do przygotowania talizmanu potrzebny

jest skrawek materiału (najlepiej bawełny, flaneli lub ewentualnie skóry) oraz specjalne składniki, którym woreczek zostanie wypchany. Gris-gris przygotowuje się w różnych celach, od poszukiwania miłości, znalezienia pracy po skrzywdzenie jakieś osoby. Kolor woreczka zależy od jego przeznaczenia. Y. P. Chireau, Black magick. Religiion African and American Conjuring Tradicion. Berkeley- Los Angeles-London 2003. H. Milton, Voodoo w praktyce, ... dz. cyt., s. 118-119; A. Devine, Tajemnica voodoo, ... dz. cyt., s. 80-81.

35. Mojo- jest również talizmanem bądź amuletem. Wykonuje się je z miękkiego materiału w kolorze czerwonym. Uznawany przez praktyków hoodoo za słabszą wersję gris-gris. Cele sporządzania talizmanu są najróżniejsze, od poszukiwania kochanka, męża/żony po sprowadzenie szczęścia czy wygrania nagrody pieniężnej w grach liczbowych. Osoba zamawiająca, gdy otrzyma przygotowany talizman, powinna zawsze nosić go przy sobie, w miejsce niewidocznym dla oczu. Jeśli osoba obca dotknie mojo wówczas przestaje on działać. S. R. Bird, Sticks, Stones, Roots&Boons, Llewellyn Publication, St. Poulo 2005, s. 43; H. Milton, Voodoo w praktyce, ... dz. cyt., s. 119-120.

36. Horoskop – (z gr. hora - godzina; skopein - zaglądać, podglądać) technika przepowiadania przyszłości na podstawie układu gwiazd.

37. Wróżbiarstwo (inaczej dywinacja) jest to zespół czynności powiązanych z próbą odczytania przyszłości, przy użyciu specjalnych technik bądź praktyk.

38. Spirytyzm – powstał w połowie XIX wieku, której propagatorem był Allan Kardec (znany pod pseudonimem Hipolit Rivaila. Naczelnym postulatem tej doktryny jest założenie, że w każdym człowieku istnieje tzw. «cząstka myślącego». Po śmierci ta istniejąca cząstka zostaje odłączona od ciała fizycznego i kolejno zostaje wcielona przez reinkarnację do innych istot żywych. Ludzie o specjalnych zdolnościach - medium- mogą się bezpośrednio porozumieć z nie reinkarnowanymi zmarłymi.

39. Kartomancja – jest to technika wróżenia za pomocą kart.

40. B. Guzowska, Duchowość ponowoczesna, ... dz. cyt., s. 123-125.

41. W. Pawluczuk, Nowa duchowość, ... dz. cyt., s. 92.

42. J. Mariański, Religia i sens życia w warunkach modernizacji społecznej, „Przegląd Religioznawczy”, 1997, nr 3 (185), s. 92.

43. J. Mariański, Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością?, ... dz. cyt., s. 58.

44. Tamże, s. 89.

45. Tamże, s. 59.

46. J. Mariański, „Europa: religie na wolnym rynku”, „Znak”, 2012, nr 681, s. 81.

47. Tamże, s. 91.

48. B. Guzowska, Duchowość ponowoczesna, ... dz. cyt., s. 135.

## ТІЛЕСНІСТЬ В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРФОРМАТИВНИХ ПРАКТИКАХ

*Корнєєва Тетяна Олександрівна*  
*магістрантка Інституту філософської освіти і науки*  
*НПУ імені М.П. Драгоманова*  
*insanepainter@gmail.com*

Говорячи про перформанс в Україні згадується досвід молодих митців, що розпочинали свої художні проекти в кінці 90-х років ХХ століття. Серед проектів, які мають відношення до суто українського перформансу варто виокремити Tanzlaboratorium (засновником є Лариса Венедиктова), проект Дні перформансу у Львові, що відбувся за участі українських та польських митців в рамках Школи перформансу. Власне дана школа не є сталою інституцією, проте дає митцям змогу отримати досвід у перформативних практиках. На Заході подібні інституції існують та добре розвинені. Наприклад, Інститут Марини Абрамович або Академія руху, що є одним з найвідоміших прикладів авангардного театру Польщі.

Тіло в перформативній практиці виступає певним медіатором між людиною та соціокультурними подіями. Людина відкриває простір шляхом присутності в ньому, а також відкриває новий простір, який може існувати поза межами сконструйованого дійства. Закладаючи потенційну помилку як характерну рису перформансу, можна вирішити, що основна цінність мистецтва перформансу, яка відкриває можливості проникнення в нові простори, - це криза, що виникає через природну потребу вийти поза означені перформансом межі [3, с.11]. Тобто, працюючи зі своїм тілом та глядачем варто передбачати певну стратегію кризової ситуації, де важливу роль має глядач. Перформер виконує нульову художню операцію, що проблематизує сферу сучасного мистецтва, вводячи його в стан нескінченного розширення[4].

Особливе місце в українських перформативних практиках посідає жіноче мистецтво. Варто згадати експерименти з власним тілом Алефтіни Кахідзе, Лариси Венедиктової, Марії Куликівської. Шляхом саморефлексії мисткині вказують на те, що жіноча суб'єктність може конструюватися незалежно від базових культурних установок. Перш ніж говорити про феномен тілесності в актуальному жіночому мистецтві, варто виокремити сформовані конструкти жіночої ідентичності в українській культурі в цілому. Звертаючись до фундаменту нашої культури, часто згадується та актуалізується образ жінки Берегині. Вона виступає в якості джерела

домашнього затишку та гармонії, проте даний тип жінки є пасивним у суспільному житті. Він склався історично, його використовують у фольклорі та традиційному мистецтві, культивуючи місце жінки в якості пасивного елемента суспільства. Тобто, жінка є приватною, а чоловік публічним. З даним типом ідентичності працюють українські мисткині (не лише перформерки), що намагаються відтворити погляд жінки на жінку, який відрізняється від стандартного сприйняття чоловік-жінка. Діалог, встановлений між жінкою та жінкою дає змогу створити новий тип ідентичності, відходячи від домінуючих патріархальних установок. Іншим типом є Барбі, тобто ідентичність, створена за допомогою глянцевого журналізму. Фактично така особистість є замкнена на певних установках, що не змушують самостійно приймати рішення. Альтернативним типом ідентичності є Ділова жінка та Феміністка [7]. Проте, якщо перший тип зі скрипом починає входити в бізнес, науку, мистецтво, то феміністки сприймаються достатньо критично. Вина цьому - недостатня кількість адекватної інформації. Всі чотири типи фігурують в жіночому перформансі.

Жіноче тіло завжди використовувалося для маніпулювання та апелювання до сексуальності (в рекламі, ЗМІ, мистецтві тощо). Наше розуміння тіла базується на певних шаблонах, які породжують суспільство. Жіноче тіло сприймається як фалічний символ завдяки наділенню його різноманітними структурами з метою досягнення так званого ідеального об'єкту [2]. Сформований культ ідеального тіла допомагає рекламувати і поширювати продукцію й послуги на ринку, а також є чудовим засобом контролю жіночої сексуальності та активності в цілому. В даному випадку актуальності набуває перформанс, що зосереджується на дії, є нульовим актом творення, проте створює навколо себе дискурс. Особливість жіночого мистецтва в Україні полягає в тому, що художниці намагаються встановити діалог з собою через власне тіло, наголошуючи на особистості жінки в культурі та мистецтві. Доречно згадати перформанс Алефтіни Кахідзе «Суджений ряджений з'явився мені у дзеркалі» (2006), де створюючи ілюзію того, що чоловік має привілейоване становище, авторка буквально дзеркально відобразила ті ілюзорні права, що має жінка в суспільстві. Художниця дозволила вхід лише чоловікам, проте, вони побачили, що їх достатньо багато і обирає не чоловік, а жінка. Традиційне жіноче ворожіння перед дзеркалом передбачає згоду дівчини на будь-якого чоловіка, а в перформансі Кахідзе мала змогу обирати самостійно [6]. Перформанс Кахідзе є ілюстрацією стадії дзеркала, де самоусвідомлення жінкою власної суб'єктності відбувається завдяки усвідомленню права вибору. Жіночі перформативні практики та й українське жіноче мистецтво передбачає роботу з тілесністю, де нерозривно пов'язані:

1. Фізіологічний аспект (жіноче тіло як фетиш, об'єкт маніпулювання, еротичний об'єкт), 2. Психологічний (робота з травмою), 3. Соціальний (місце жінки в соціумі, політиці, культурі). Робота з травматичною ситуацією полягає в тому, що всі жінки так або інакше зіштовхуються з дискримінацією (у трудовій сфері, навчанні, просто на вулиці). Відходячи від травматичного досвіду, де роль жінки часто не сприймається, або відбувається нав'язування стереотипів або ж образу ідеальної краси, Кахідзе створює інсталяцію «Я можу бути дівчиною з блакитними очима» (2005), де одягає блакитні лінзи перед камерою, а також перформанс «На двох стільцях» (2012). В першому випадку акцент зроблено на усвідомлення насилля, яке чинить над собою жінка або дівчина, намагаючись відповідати заданим нормам краси та моди. «На двох стільцях» ілюструє конструювання ідентичності жінки, де 1й стілець – той, на якому авторка має займатись хатніми справами (в даному випадку шити), 2й – для інтелектуальної праці. В першому випадку можна знову ж згадати перформанси Алефтини Кахідзе та Марії Куликівської. Проте, художниці створюють тривимірний простір, де три складові жіночої тілесності виступають у невід'ємному зв'язку. Наприклад, в одному із своїх останніх проєктів, «254» Куликівська за допомогою власного тіла виражає протест путінській політиці. Перформанс було проведено біля центрального штабу Ермітажу, де на сходах художниця лежала оголена, загорнувшись в український прапор. Так, авторка намагалась показати, що актуальні проблеми – ті, які часто ігноруються, ті, які не хочуть помічати. Куликівська виросла в Криму, а тому від'єднання Криму від України було для неї травматичним досвідом. Тобто, «254» є цілим пластом, усвідомленим досвідом Куликівської як жінки, що має право вибору, має право використовувати власне тіло як вважає за потрібне, а також приймає участь в політичних подіях. Так як авторка була оголеною і прикривала тіло лише українським прапором, можна проводити деякі паралелі. По-перше, художниця наголошує на незахищеності України, по-друге створює революційний простір, який впливає на вкорінений в суспільстві архетип приватної жінки, по-третє доводить те, що місце жінки в мистецтві може бути не менш вагомим, ніж місце чоловіка. Також доречно згадати ще один з перформансів Марії Куликівської в рамках проєкту «Soma» 2013, що проводився в PinchukArtCentre. В приміщенні було встановлено 25 стовпів із солі, які оголена художниця розбивала спеціальною кувалдою. Даний мистецький акт мав не лише соціальний, а й політичний підтекст. Авторка наголошує на тому, що соляний стовп є метафорою влади, метафорою фалічних символів, які пропагує патріархальна культура. Культура, суспільство та ми самі конструємо стереотипи, розбити які доволі важко.

Цікавим є досвід проекту Танцлабораторіум, а саме перформансу «Курбас. Реконструкція» (2009). Даний проект був присвячений 70-ти річчю розстрілу Леся Курбаса. Привертає увагу сама постановка, а саме те, що дві жінки та чоловік мають однаковий сценічний вигляд (костюм). Традиційно жіноча балетна спідниця одягнена й на чоловіку. Суть перформансу в тому, що головним є не саме тіло перформера, а суть, внутрішнє наповнення, пам'ять. Тіло виступає інструментом для втілення ідеї загальнолюдського, того, що не має соціальних, культурних, політичних та власне гендерних рамок.

Отже, жіночі перформативні практики в Україні є рефлексією жінки як жінки і як художниці. Подібний досвід є дуже цінним, адже завдяки роботам Алефтіни Кахідзе, Лариси Венедиктової, Марії Куликівської та інших мисткинь, актуалізується роль жіночої тілесності в просторі культури. Всі перформанси є частково автопортретами. Чому лише частково? Відповіддю на це запитання є те, що в усіх описаних вище перформансах жінка має змогу подивитися на себе зі сторони, а також є втіленням всього жіночого досвіду. Конструювання жіночої тілесності та ідентичності в просторі сучасного мистецтва та культури в цілому може відбуватися не лише за допомогою чоловічого погляду, що часто зосереджений на сексуальності та встановлених патріархальним суспільством норм, а й завдяки особливому жіночому досвіду, який прослідковується в перформансах.

#### **Список використаних джерел:**

1. 24 HOURS.UA. // Katalog wydany w związku z projektem 24 HOURS.UA. – 2006.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — 387 с.
3. Дні мистецтва перформанс у Львові 2008-2011. // ФОП Сокіл О.М.. – 2011.
4. Гниренко Ю. Перформанс как явление современного отечественного искусства [Електронний ресурс] / Юлия Гниренко. – 2001. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.gif.ru/texts/txt-gnirenko-diplom2/>
5. Злобина Т. «Женское искусство» в Украине. Формирование женской субъектности в изменяющейся культуре / Тамара Злобина. // «Гендерные исследования». – 2007. – №16. – С. 50–68.
6. Кахідзе А. Балерина сама должна решать, как танцевать / Алефтіна Кахідзе. // Гендерний журнал «Я». – 2013. – №1. – С. 6–9.
7. Кись О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні [Електронний ресурс] / Оксана Кись. – 2002. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.ji.lviv.ua/n27texts/kis.htm>

## ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ КРИТИКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ СУЧАСНОСТІ

*Кузін Віталій Вікторович*  
аспірант КНУ імені Тараса Шевченка  
kuzin-vitaliy@ukr.net

*Науковий керівник –*  
д.філос.н., доц. Кебуладзе В. І.

Формування постколоніалізму традиційно пов'язують із руйнуванням у європейській культурі бажань до колоніальної експансії і, як результат, це зумовило потребу рефлексивно усунути конфліктну ситуативність викликану причинами колонізації та деколонізації. Важливим завданням у кризі колоніальних відносин стала проблема характеристики колоніалізму, особливо значення, колоніальності як інструменту управління. Щоб відповісти на дані питання було покликано створення антиколоніальної літератури, коло інтересів якої утворило постколоніальні студії.

Постколоніальні студії представляють собою актуальне поле для інтелектуальних дискусій та дебатів, тому деякі дослідники постколоніальну теорію розглядають, як постмодерний дискурс. Хоча, більш правильною є позиція, що постколоніальні студії являються конкретним та історичним визначенням стратегії розвитку культури сучасного світу. Постколоніалізм є новим напрямком дослідження і характеристики стану суспільства, історії, культур, а також теорією, яка розробляє новий поняттєвий апарат, концепти, які є локальним засобом до пояснення самоідентичності та збереження всіх національних культур.

Причину появи постколоніалізму традиційно пов'язують із другою половиною ХХ ст., коли із географічного простору світу зникають країни, які мали колоніальний статус. Держави, що виникли на місці колишніх колоній, відразу зіштовхнулися із цілим наслідком проблем в галузі культури, національності та проблем, пов'язаних із політичною та економічною незалежністю.

Перші спроби викласти проблематику колоніалізму були розпочаті у 50-х роках ХХ ст. із ініціативи борця за незалежність Сенегалу від французького колоніалізму Леопольда Сенгора (1906-2001), який засуджував європейський раціоналізм та європоцентризм за спроби примусової культурної асиміляції етнокультури негритюдів. Інструментом для боротьби він обрав концепцію економічного ідемократичного соціалізму, заяким рівність між людьми потрібно будувати на засадах науково-технічного та інтелектуального прогресу.

Форму боротьби він здійснював через публікацію художньої та поетичної літератури, в якій показував, що між європейськими і африканськими народами не існує інтелектуальної відмінності. Під його керівництвом та авторством була видана поетична збірка «Антологія нової негритянської та мальгаської поезії» [3, с. 531].

Тему расової нерівності продовжив французький психіатр африканського походження Франц Фанон (1925-1961). Аналізуючи расову дискримінацію, він виокремив зовнішні та соціальні чинники, які породжують почуття культурної переваги та бажання підкорення фізично неповноцінних людей. Таку ідею свідомості він назвав «колоніальним суб'єктом», який пропонує насадження колоніальної нерівності. Щоб відвернути зародження у свідомості даного почуття, Фанон вказав на особливу роль національної мови, яка своєю інформаційною природою допомагає звільнитися і протистояти насильницькому світогляду. До теоретичної системи боротьби проти колоніалізму Фанон увів поняття «деколонізація» та «психопатологія колонізації» [7, с. 322]. У своїх фундаментальних працях із деколоніалізму: «Чорна шкіра – білі маски» та «Гнані і голодні», він доводить у першій, що явище расизму є вузько соціальним, тому із зміною соціального устрою психічна потреба до расового насильства відпаде. Друга праця адресована власне колоніальному стану, як психіатр він довів, що причиною колоніалізму є бажання насильства, тому колонізаторів необхідно позбавити економічного, ідеологічного та соціального впливу і колоніалізм припинить своє існування [7, с. 124].

Після 1970-го року колоніальна система практично зникає із географічного простору світу, історичне існування минулих колоніальних регіонів із позиції правознавства стає характеризуватися у контексті «постколоніального статусу». У зв'язку з цим процесом в англійській мові поширився прикметник «постколоніальний» у значенні: «такий, що стосується періоду після здобуття незалежності». Перші дослідження у галузі деколонізації були переважно описовими, присвячувалися критиці штучної культурної спільноти, яка сприяла утворенню колонізованої культури. Термін «постколоніальний» на цьому етапі не мав ще хронологічного значення, і спочатку визначався тематикою літератури тих країн, які раніше були колоніями інших народів [2, с. 562].

Концепція деколоніалізму Фанона вплинула на зміну соціальної теорії і справила вагоме значення на порівняльне аналізування культури між Заходом та Сходом. В ракурсі академічної проблеми, відмінність культури Заходу і Сходу виокремив американський вчений палестинського походження Едвард Саїд (1935-2003), вказавши, що Захід завжди оприділяв Схід, як коло своїх інтересів, так у європейській культурі з'явилася почуття переваги над іншим [4, с. 23].



Спираючись на концепцію М. Фуко про генеалогію зв'язку влади, знання і насильства, Саїд переконливо демонструє, як західний образ орієнталізму став у науковій і масовій свідомості інструментом пригнічення. Орієнталізм, як наукова дисципліна, доводить Саїд, виник на Заході і визначив для Заходу параметри знання про «Схід» (автор оперує арабським та мусульманським типом культури), тому сходознавство народилося у контексті панування Заходу над Сходом [4, с. 25].

У своїй наступній праці «Культура та імперія», виходячи з ідеї глобалізації та локалізації, він обґрунтував поняття «культурного імперіалізму», коли принципи однієї, вже сталої культури, намагаються домінувати над культурою ще нестійкою, несамостійною до самовизначення. У дискурсі колоніалізму Саїд помітив особливе сприйняття часу колонізатором, коли суб'єкт із лінійного сприйняття історії перейшов до поступового і, через колоніалізм, здійснював зміну універсальних законів розвитку. Представники колоніалізму тривалий час демонстрували горизонтальний, не рівний прогрес історії, у доведенні тез переваги центру над периферією, як цивілізації над відсталістю [6, с. 43-46].

Теорію колоніального історизму Саїда не сприйняв наступний представник постколоніалізму Гомі Бгабга, висунувши свій концепт темпоральності колоніалізму, він вказав, що проблематикою є характер ставлення до культури, як національної ідентичності. Колоніалізм є національною нерівністю і тому шукати шлях вирішення потрібно через визначення спільних і відмінних властивостей у почутті до національної ідентифікації.

Бгабга застосував міждисциплінарний підхід до постколоніальної теорії, він увів декілька ключових понять «гібридність», «мімікрія» та «амбівалентність», у яких узгоджував єдність і суперечність культур у контексті їхньої інтерпретації постколоніалізмом. Зробивши спробу усунути протилежність між постколоніальною культурою, він висунув поняття «світова культура», згідно якого, традиція кожної окремої культури зазнає глобальних впливів і створюється спільна єдність всіх культурних та національних просторів [8, с. 19-20].

Завершення формування дисциплінарної системи постколоніалізму спричинили праці індійського літературного критика Гаятрі Чакраворті Співак. В її відомій публікації «Чи може підпорядковане промовляти?» піднімається питання соціальної рівності через функціонування мови, як відродження національної ідеї. Співак співвіднесла взаємозв'язок понять репрезентації і презентації, як умови існування культури через відносини жінки у суспільстві. Колоніалізм продовжує існування, якщо у суспільстві побутує різний підхід до обов'язків жінки, досвід пригнічення статусу жінки за статевою ознакою є аналогічним до колонізованого приниження

за політичними ознаками. Якщо продовжувати виконувати всі норми такого пригнічення людство не позбавить себе колоніальної залежності, оскільки стан пригнічення – це «неможливість чути і бути почутим» [9]. Щоб навчитися розуміти, потрібна ситуація нейтральної комунікації «вільного діалогу», поза яким буде відсутня історія, політика та позиціонування суб'єкту. Нейтральність допоможе побачити «Іншого» і прочитати його наративну структуру, незрозумілий матеріал потрібно деконструювати за посередність мови і від властивостей мови можна критикувати. Співак, переглядаючи західну концепцію культурології, пропонує вирішувати завдання, які виникають у сучасній науці про культуру засобами філософського пізнання. Це викликало неоднозначну реакцію зі сторони представників філософії культури, які наголошують, що філософія культури не буде ототожнена із культурологією [5, с. 13-14].

В 90-тих роках постколоніальні студії стають дискурсом критики культури через зв'язок сприйняття Заходом стилістики Східної культури. На цій підставі виникає тип «постколоніального критика», автора, який є переважно вихідцем із колоніальної країни, що прогресивно адаптувався до західного образу життя і на мові колонізаторів прагне передати відчуття колоніалізму. До засновників постколоніальної критики відносять Едварда Саїда, Хомі Бгабга і Гаятрі Співак.

Постколоніальний критик базується на підсумках категорій літератури, але літературний характер постколоніальних студій не дозволяє досліджувати явище постколоніалізму, як комплексну систему на прикладі конкретного історичного досвіду. Прихильники історичного напрямку постколоніальної теорії стверджують, що історичний аспект викладення постколоніалізму має реалізовуватися через спосіб зв'язку: колоніальний – деколоніальний – постколоніальний, тобто на основі минулого зрозуміти сучасне.

Практика колоніального домінування, як період історії зникає, але форма продовжує існувати в образі «соціальної нерівності», яку можна спостерігати у суспільних відносинах, економіці, політиці або гносеологічній залежності від інформаційного обміну. В семантиці антиколоніальних відносин виникає змінена історична структура, яку можна називати «деколоніальним поворотом». Деколоніальний поворот розмежовує модерність і постмодерність, як в осередках культури, так і науковому пізнанні, відповідно постколоніальні студії є продовження або наслідком деколоніального повороту.

Постколоніальна теорія або постколоніалізм є дискурсом, у якому взаємодіє інтелектуальне та соціальне, практика, викликана змінами у розвитку сучасної культури через реакцію кризи і розпаду колоніалізму та імперіалізму. Як явище інтелектуального і соціального походження, постколоніалізм обіймає декілька теоретичних системи,

до складу яких входять проблеми політичних наук, економічних, соціальних, загальнолітературних та філософських. За визначенням провідного вітчизняного спеціаліста в галузі літератури та перекладу Марії Зубрицької: «Постколоніальна критика, не використовує найрізноманітніших теоретичних моделей для аналізу культури тих народів, які звільнилися з-під колоніального гніту... Вона порушує проблеми етнічності, національної ідентичності, культурної універсальності, культурної гібридності та культурної відмінності, проблеми мови, історії» [цит. за: 8, с. 67]. Щоб максимально наблизитися до всіх аспектів дослідження, методика постколоніальної критики надає перевагу інтерпретації літературного стилю, не як критики автора з позиції критичного реалізму, а найперше це новий погляд на літературу, вільну від синтезу, уніфікації, історизму та ідеологічності. У постколоніальному стилі літератури поєднуються різностильові явища, яким притаманне нове трактування філософських, політичних, етичних засад сучасної цивілізації крізь призму історичного досвіду тих етнокультур, які досі були відсунуті на периферію як підпорядковані, маргінальні, дискриміновані.

#### **Список використаних джерел:**

1. Масенко, Л. Мова і суспільство : Постколоніальний вимір / Лариса Масенко. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2004. – 163, [4] с. – Бібліогр. у підрядк. прим. – Імен. покажч.: с. 160-162. – ISBN 966-518-255-2.

2. Мукгерджи, А. П. Чий посткопоніалізм і чий постмодернізм? / Арун П. Мукгерджи ; [пер. Марії Зубрицької] // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. : [Збірник ст.]; Центр гум. досл. ЛДУ імені І. Франка. Наук. Т-во ім. Шевченка; За ред. М. Зубрицької; Худож. оф. М. Москаль. – Львів : Літопис, 1996. – С. 562-564. – Бібліогр. в кінці ст.

3. Павлишин, М. Постколоніальна критика і теорія / Марко Павлишин // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. : [Збірник ст.]; Центр гум. досл. ЛДУ імені І. Франка. Наук. Т-во ім. Шевченка; За ред. М. Зубрицької; Худож. оф. М. Москаль. – Львів : Літопис, 1996. – С. 531-534.

4. Сенгор, Л. Вибрані поезії [Електронний ресурс] // ВСЕСВІТ. Український Журнал Іноземної Літератури ; Заснований у січні 1925 р. Миколою Хвильовим, Василем Елланом-Блакитним та Олександром Довженком : [сайт] / Леопольд Сенгор. – Режим доступу: [http://www.vsesvit-journal.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=992&Itemid=41](http://www.vsesvit-journal.com/index.php?option=com_content&task=view&id=992&Itemid=41) (13.03.2014). – Назва з екрану.

5. Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Е. В. Саїд ; Пер. з англ. В.Шовкун. – К. : Основи, 2001. – 511, [4] с. – Бібліогр. : с. 456-483. – Алф. покажч. : с. 484-511. – ISBN 966-500-092-6.

6. Співак, Г. Ч. Вінших світах : есеї з питань культурної політики / Г. Ч. Співак ; пер. Р. Ткачук [та ін.]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2006. – 480, [6] с. – ISBN 966-8439-01-5.

7. Томпсон, Ева М. Трубадури імперії=Imperial knowlefge : російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон ; пер. з англ. Марія Корчинська. – Вид. 2-ге. – К. : Основи, 2008. – 367, [5] с. – Парал. тит. арк. англ. – Бібліогр. наприкінці розд. – Предм. покажч.: с. 359-367. – ISBN 978-966-500-289-2.

1. Уоддис Джек. Новые теории революции. Критический анализ взглядов Ф. Фанона, Р. Дебре, Г. Маркузе / Джек Уоддис ; Пер. с английского [С.К. Александрова, Е.С. Лагутина, В.П. Уласевича, Д.А. Шарифа] ; Науч. редак. Л.В. Блинников. – М.: Издательство «прогресс», 1975. – 522, [5] с. – Библиогр. в тексте. – Указ.: 509-517.

8. Bhabha, H. Nation and Narration / H. Bhabha. – London: Routledge, 2008. – 334 p. – ISBN: 0415014824.

9. Spivak, G.C. Can the subaltern speak? / Gayatri Chakravorty Spivak // *Marxis mand the Interpretation of Culture*. Ed. by C. Nelson, L. Grossberg. – Urbana, 1988. – P. 66-111.

## САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ЧИННИК ЇЇ СУБ'ЄКТИВНОГО БЛАГОПОЛУЧЧЯ

*Курочка Катерина Володимирівна,  
Міщук Юлія Дмитрівна  
студентки Національного авіаційного університету  
katiakurochka.nau@gmail.com*

*Науковий керівник –  
канд. психол. наук, доцент Сечейко О.В.*

Дослідження особистості, її унікального внутрішнього світу є актуальними в сучасному науковому світі. Рівень самореалізації частково відображається в суб'єктивному благополуччі особистості – відносному комфорті, в якому людина здатна реалізувати свої цілі та щоденні задачі. В умовах економічної та політичної кризи в країні реалізація особистісного потенціалу людини та рівень задоволеності своїм життям набувають нового змісту.

Мета нашої статті полягає в аналітичному огляді наукових підходів щодо процесу самореалізації особистості та його впливу на відчуття власного благополуччя.

Предметом нашого дослідження є самореалізація особистості як чинник її суб'єктивного благополуччя.

В зарубіжній психології проблемі суб'єктивного благополуччя присвячені праці таких вчених як: М. Аргайл, М. Селігман, Ед Дінер, Ендрюс, Уайтні. У вітчизняній психології дане питання почали розглядати не так давно. До числа науковців, що займалися цією проблемою можна віднести Р.М. Шамінова, М.В. Соколову, В.А. Хашченко.

На думку Р.М. Шамінова, суб'єктивне благополуччя — це поняття, яке виражає відношення людини до себе, своєї особистості, життя і процесів, які мають суттєве значення для самої особистості з точки зору нормативних уявлень про внутрішнє та зовнішнє середовище, яке характеризується відчуттям задоволеності [3].

Відчуття суб'єктивного благополуччя не завжди співпадає з об'єктивним благополуччя особистості, яке оцінюється по соціальним критеріям власних досягнень людини, структурі і спрямованості особистості, поведінці і діяльності.

Об'єктивне благополуччя особистості поняття більш широке. Воно часто буває мало пов'язано з відчуттям особистого благополуччя конкретної людини. Так, людина з вищою освітою, з гарною роботою і непоганим рівнем заробітної платні, чудовими умовами життя може відчувати себе нещасливою. Сторонні будуть вважати таку людину абсолютно щасливою і безтурботною.

Але її саму може багато що не влаштовувати у своєму житті (освіта і спеціальність здобуті за бажанням батьків, умови роботи не дозволяють відпочивати належним чином).

Суб'єктивне благополуччя особистості – це більш тонко влаштоване відчуття, що має індивідуальний характер. Іноді суб'єктивне благополуччя не можливо пояснити в конкретних поняттях. Людина просто відчуває себе задоволеною і щасливою. Тому точно визначити рівень суб'єктивного благополуччя особистості зовсім непросто.

За Шаміоновим Р.М., суб'єктивне благополуччя складається з ряду компонентів:

- Соціальний компонент – це задоволеність особистості своїм соціальним статусом та актуальним станом суспільства до якого вона належить.

- Матеріальний компонент – задоволеність матеріальною стороною свого існування, своєю забезпеченістю, стабільність матеріального достатку.

- Релігійний компонент – відчуття приналежності до духовної культури суспільства, усвідомлення можливості долучатися до надбань духовної культури.

- Фізичний компонент – тілесний комфорт, відчуття здоров'я.

- Психологічний компонент – злагодженість психічних процесів та функцій, відчуття цілісності, внутрішньої рівноваги та самореалізації особистості [3].

Таким чином, самореалізація особистості являється одним із важливих психологічних компонентів суб'єктивного благополуччя.

А. Маслоу стверджував, що самореалізація – це найвища точка розвитку людини, це зріла особистість, що здійснює обдумані вчинки, які високо цінуються суспільством. Самореалізація – це шлях до щасливого існування в реальності, усвідомлення сенсу життя та надбання мудрості.

Потреба в самореалізації одна із найважливіших у людини [2]. Депривація цієї потреби здатна викликати порушення психічного здоров'я. Є. І. Горячева зазначала: «Неможливість самореалізації постає одночасно як причина, так і головний наслідок душевних хвороб» [1].

В. Франкл вважав, що запорукою життєздатності і психологічного благополуччя людини є воля до пошуку і реалізації сенсу свого життя. Уявлення людини про те, що вона не реалізувала себе в житті, проживає його даремно, викликає в неї ноогенний невроз, який в свою чергу призводить до викривлення індивідуальної картини світу, змушує перебільшувати допущені помилки, знижує можливості аналізу і корекції своєї поведінки [4].

В гуманістичній психології підкреслюється, що люди, які досягли самореалізації зовсім не ідеальні, не позбавлені недоліків.

Їм притаманні тривоги, сумніви і навіть кризи, але вони вирішують реальні проблеми реального життя здорових людей, а не страждають невротичними проблемами міфологізованого життя.

Відомо, що активна і цілеспрямована людина, що прагне до повної самореалізації, як правило, досягає в житті більш вагомих результатів, ніж людина, що піддається впливу обставин.

Отже, для кожної людини важливо усвідомлювати те, що вона реалізувала свої внутрішні можливості, що прожила своє життя не дарма, лише тоді відчуття її суб'єктивного благополуччя буде на високому рівні.

Будучи інтегральним соціально – психологічним утворенням, суб'єктивне благополуччя особистості визначається системою уявлень людини про саму себе, своє життя, відносини і стани. Особливо важливою у відчутті суб'єктивного благополуччя є система смислових утворень особистості та професіональне самовизначення.

Самореалізація – не просто бажане побажання для кожної людини, не бажана ціль, якої можна досягти, а можна й обійтися без неї. Самореалізація – це насущна необхідність, без якої мова йде навіть не про суб'єктивне благополуччя людини, а про саму можливість життя людини.

Представлений аналітичний огляд проблеми самореалізації особистості як чинника її суб'єктивного благополуччя визначив перспективу нашого дослідження.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Горячева Е. И. Концепция самореализации как основа гуманистической психологии / Е. И. Горячева // Эксмо-Пресс. – 1995. – 153с.
2. Маслоу А. Х. Мотивация и личность / А. Х. Маслоу // Евразия. – 1999. – 181 с.
3. Шамионов Р. М. Психология субъективного благополучия / Р. М. Шамионов // Мир психологии. – 2002. – 148с.
4. Франкл В. Э. Человек в поисках смысла / В. Э. Франкл // Прогресс. – 1990. – 184 с.

## ІНТЕРНЕТ-ВИМІР ЯК ОДНА З МОЖЛИВОСТЕЙ САМОРОЗВИТКУ І САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ДЛЯ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ

*Кух Людмила Петрівна*  
*аспірант кафедри соціальної філософії*  
*та філософії освіти НПУ імені М. П. Драгоманова*  
*ljudmyla\_kuch@ukr.net*

Сучасне тисячоліття, в якому функціонує наш соціум, характеризується тривалою експансією та використанням інформаційних і комунікаційних технологій, передусім Інтернету, який фактично зумовив інформаційний бум. Суспільство стає ще більш складним і комплексним, до певної міри навіть ризикованим, оскільки, як зазначають експерти, його розвиток стає ще менш узгодженим і передбачливим. Зростають темпи життя, на якомусь етапі все більше затираючи загальнолюдські, моральні цінності, переносючи їх у раціональну й економічну площину.

Сьогодні технічний розвиток Інтернету, який розпочався фактично вже вкінці 60-х років і що являв собою лише глобальний засіб масової комунікації з військовим контекстом, переріс в універсальне середовище для спілкування, розваг і навіть навчання, став своєрідним віддзеркаленням сучасного суспільства та світосприйняття. За визначенням шведських вчених Александра Барда і Яна Зодерквіста це «засіб, завдяки якому практично кожна людина після відносно невеликих інвестицій в устаткування і за допомогою деяких простих дій може стати одночасно і творцем, і споживачем тексту, образів і звуків» [1; С. 9]. Важко собі уявити щось більш могутнє, адже в мережі ми всі автори, видавці й продюсери. Тут для кожного відкриваються неосяжні виміри самовираження перед незчисленною аудиторією. Лише одним натиском клавіші будь-яка інформація відразу стає ж доступною. До того ж масштаби розвитку цього засобу комунікації не мають рівних. Німецький соціолог і культуролог Ханс-Дітер Кюблер загалом вважає неможливим перебачити наступні ступені розвитку Інтернету. Надто великі існують розходження між властивостями і характеристиками, швидкістю та інтенсивністю розвитку, чим створюються численні і ймовірні можливості для функціонування глобального ІТ-суспільства [2; С. 70].

Безумовно, потрапляючи в нові обставини сучасності, особистість не може не реагувати на них і стає заручницею умов, у яких живе. Власне адекватне усвідомлення цих умов і бажання вижити в таких обставинах з мінімальними втратами й негараздами примушує особистість формувати траєкторію руху свого саморозвитку щохвилино.

С. Л. Рубінштейн розглядає особистість загалом, як носія свідомості і в першу чергу відношення до світу [3; С. 102]. У цьому розумінні особистість для нього проявляється як здатність виробля-



ти це відношення, займати відповідну позицію. Ще іншими словами, особистість реалізується у системності поліструктурності людської діяльності, пов'язаної зі змінами власного «Я». На основі власного досвіду, історичного досвіду свого народу, нації, цивілізації загалом у процесі індивідуальної рефлексії та під вагомим впливом зовнішнього середовища, діяльнісного безпосереднього зіткнення з ним, і відбувається механізм самоідентифікації й саморозвитку особистості.

Самореалізацію ж ми часто характеризуємо як свідомий цілеспрямований процес розкриття і опредмечування сутнісних сил особистості у її багатообразній соціальній діяльності.

А тепер уявімо, що в епоху інформаційних технологій та Інтернету соціальна діяльність особистості значно розширюється. Мільйони можливостей, знакових систем, образів, звукових, асоціативних рядів, програм, помножених на сотні й тисячі сайтів, веб-сторінок, блогів, соціальних мереж, які відвідують мільйони користувачів у всьому світі – глобальний простір для власної реалізації, яка відразу ж може стати публічною, навіть без затрати коштів на тиражування і розповсюдження.

І якщо з одного боку це все чудово й перспективно, і навіть дуже актуально в новій епосі, яку часто йменують «суспільством знань», то з іншого – центральною і головною тут уже стає не особистість, а інформація, якою вона користується, яку продукує. Та інформація, що раніше розглядалася як нудний, але необхідний для функціонування економіки предмет, то тепер – це чи не головний продукт тієї самої економіки. Ціле життя в таких умовах перетворюється у безкінечний складний процес обробки інформації. І проблема виникає вже не у вивченні справжніх першоджерел, а в дефіциті здатностей сприймати великі об'єми інформації в поєднанні з інтуїтивним розумінням, яка ж з неї потрібна в тій чи іншій ситуації.

Де в таких умовах тоді знаходиться особистість? На якому місці? Між яких пріоритетів? Чи не втратить вона себе у гонитві за інформаційними технологіями, чи, можливо, це теж аспект її самореалізації як особистості, утвердження Людини?

### **Список використаних джерел:**

1. Бард А. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма / А. Бард, Я. Зодерквист. – Санкт-Петербург : Стокгольмская школа экономики, 2014. – 252 с.
2. Кюблер Х.-Д. Мифы про общество знаний. Змiни у суспiльствi: iнформацiя, засоби масової комунікації та знання / Ханс-Дітер Кюблер. – К. : Переклад з німецької. Видавничий дiм Дмитра Бураго, 2010. – 264 с.
3. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии : в 2-х т. / С. Л. Рубинштейн. – М., 1989. – Т. 2. – 520 с.
4. Fourastie J. Die grosse Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts / Jean Fourastie. – Köln, 1954. – 133 S.
5. Weber S. Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus / Stefan Weber. – Konstanz, 2007. – 255 S.

## РОЗВИТОК ПОЛТАВСЬКОГО ЄПАРХІАЛЬНОГО ЖІНОЧОГО УЧИЛИЩА (1868 – 1918)

*Куценко Юлія Сергіївна*  
аспірантка, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький  
ДПУ ім. Григорія Сковороди»  
*uliakutsenko@ukr.net*

*Науковий керівник –  
к.історичних наук, доцент В. А. Лоха*

У другій половині XIX ст. відбувається найбільш активний процес поширення мережі середніх жіночих закладів. Із функціонуванням державних навчальних закладів (гімназій, прогімназій), де навчалися діти заможних родин, створюються освітні установи, що стали доступні і для інших верств суспільства. Завдяки ініціативі місцевого духовенства створюються єпархіальні жіночі училища як середні навчальні заклади. Такі освітні установи проіснували до 1918 р., вони були прирівнені до інших жіночих навчальних закладів, таких як: інститути шляхетних дівчат, гімназії Міністерства народної освіти і Відомства імператриці Марії та училища духовного підпорядкування.

Юридичне оформлення ці навчальні заклади отримали після затвердження статуту жіночих єпархіальних училищ (1868 р.), оскільки раніше єдиного статуту для таких освітніх установ не існувало [5, с.254-261]. До нього додавалася «Програма преподавания предметов в епархиальных женских училищах с указанием руководств и учебных пособий» [8, с.11]. Такі училища були особливі в системі середньої жіночої освіти, тому що готували вихованок до самостійного життя, до роботи в початкових школах, а також виховували гідних дружин. Поряд з освітньою підготовкою, учениці отримували медичні, сільсько-господарчі, швейні і кулінарні знання, а також навчалися педагогіці.

Перші публікації, що висвітлюють історію Полтавської єпархії та функціонування духовних училищ, подані в працях Д. Д. Семенова, О.М. Лазаревського, П.А. Грановського, І.Ф. Павловського, С.В. Рождественського, В. Е. Бучневича, І.В. Щеглова. Автори праць характеризують життя єпархії, діяльність ієрархів, державних діячів та благодійників Полтави. Деякі аспекти діяльності єпархіальних навчальних закладів знайшли своє відображення в працях С.А. Федоренко, А.В. Святненко, Г. В. Степаненко, В. Н. Жука, Т. П. Пустовіта та ін.

Ініціатором заснування єпархіального жіночого училища в Полтаві був єпископ Полтавський і Переяславській Іоан, який у 1864 р. звернувся до духовенства консисторії з пропозицією відкрити жіночий навчальний заклад. Він перший надав кошти на відкриття училища у розмірі 400 руб., а також намагався залучити благодійні внески інших духовних та світських осіб.

Місцеве керівництво обирало місце для влаштування училища. На розміщення цього закладу претендували два міста: Лубни і Полтава. Місто Лубни через географічне положення й економічні можливості був зручнішим. Полтава надавала більше переваг для організації навчального процесу, до того ж у Російській імперії училища для дітей із родин духовенства, зазвичай, відкривали в губернських містах, тому було обрано Полтаву.

У 1868 р. було відкрито єпархіальне училище, що спочатку складалося з перших двох класів і розташовувалося в будинку, придбаному за 9505 руб. (1864 р.) у чиновників поштового відомства. Усього на облаштування цієї будівлі було витрачено 43000 руб. [2, с.317-318]. Його першою опікункою стала вдова колишнього професора Київської духовної академії Софія Іванівна Гуляєва [7, с.375-411].

Після відкриття навчального закладу стало зрозуміло, що він не зможе повністю задовольнити зростаючі потреби в навчанні. Оскільки чисельність учнів обмежувалася, а географічне розташування училища позбавляло багатьох учениць можливості навчатися в ньому (Полтава перебувала майже на околиці губернії, тому відстань від деяких повітів була більше, ніж 200 км.). Означені проблеми набуло актуальності, коли єпархіальне училище отримало статус 6-річного, що зумовило необхідність пошуку додаткових приміщень. Єпископ Іоан ініціював відкриття додаткових приміщень за межами Полтави, які, на його думку, повинні були одночасно виконувати дві функції: надавати закінчену початкову освіту тим, хто не бажав або не мав можливості продовжувати навчання, та бути підготовчим етапом до вступу в 3 або 4-й клас училища. Кількість бажуючих навчатись у 1868 р. склала 185 осіб, у 1886 р. – 270, у 1890 р. – 276, у 1893 р. – 253, у 1895 р. – 385, 1896 р. – 441 учениць. Таким чином, кількісний склад вихованок училища не був сталим.

У 1870 р., з дозволу Св. Синоду, при Полтавському училищі була влаштована домовна церква на честь Пресвятої Богородиці. Статус 6-річного навчання єпархіальне жіноче училище отримало в 1873 році. У січні 1877 р. при училищі відкривається недільна жіноча школа, яка удосконалювала практичні навички учениць 4 класу під керівництвом викладача педагогіки [6, с. 924-936].

Керівництво єпархіальними жіночими училищами здійснювалося відповідно до сформованого ієрархією управління. Верхній її

щабель займав Св. Синод, потім єпархіальний архієрей, з'їзд духовенства і рада училища, що складалася з представників духовенства і світських осіб, яким надавались широкі повноваження в усіх сферах училищного життя, зокрема навчально-виховною, організаційно-фінансовою, господарською та кадровою структурою. Раду училища очолював голова, а до його складу входили: опікун, інспектор класів, а також кілька представників від полтавського духовенства. Організаційні питання і загальне керівництво закладом належало опікунці училища Варварі Олександрівні Андрієвській (до 1903 р.), а потім Катерині Іванівні Ніцкевич (1918 р.).

Основна роль у вихованні дівчат надавалася вихователям, які фактично на певний час виконували обов'язки батьків. Вихователі слідкували за фізичним та духовним вихованням дівчат, їхнім здоров'ям, належним станом приміщень, харчуванням, охайністю вихованок, допомагали ученицям засвоювати матеріали уроків тощо. Особлива увага і турбота приділялася вихованкам, котрі мали проблеми зі здоров'ям. В училищі викладалися такі предмети: Закон Божий, російська мова, словесність, математика, фізика, дидактика, «чистописання» (каліграфія), гімнастика, російська граматики, природознавство (з 1908 р.), стисла слов'янська граматики і загальна географія, російська та загальна історія у стислому викладанні (з 1897 р.), церковні співи, рукоділля (крій, шиття, в'язання), природознавство, музика, опанування гри на роялі, скрипці [4, с. 35-36]. У зв'язку з додаванням у 1891 р. молодших 3-х класів, були введені уроки арифметики, а також збільшено кількість викладачів.

В училищі переважно навчалися доньки православного духовенства, для яких навчання було безкоштовним. Зараховувалися також діти з родин інших станів, що сплачували за навчання 150–200 руб. на рік [3, с. 375]. Навчальний день вихованок розпочинався о 6-й годині ранку, а через 40 хв. проходила ранкова молитва, після закінчення якої пили чай. Сніданок розпочинався о 10.30, а обід – 14.30. Увесь інший час вихованки проводили на заняттях. Тільки о 20.30 проходила вечірня молитва, після якої учениці перших чотирьох класів лягали спати, а у старших ще була година дозвілля [1]. Кожного дня дві вихованки працювали в училищній кухні, допомагаючи готувати та розподіляти їжу. Учениці також чергували у своїх кімнатах, працювали на присадибних ділянках училища [7, с.375].

Упродовж 1895-1907 рр. у зв'язку з посиленням педагогічної спрямованості змінюються навчальні плани і програми училища, створюються експериментальні педагогічні класи та визначаються бази педагогічної практики для вихованок (притулки, недільні і церковноприходські школи тощо). Після приходу до влади більшовиків (1918 р.) училище було закрито.

Отже, з другої половини ХІХ ст. – початку ХХ ст. у Полтавській губернії функціонував середній навчальний заклад переважно для вихідців із родин священиків і церковнослужителів. Жіноче єпархіальне училище мало на меті підготувати гідних дружин духовенства. У закладі дівчата отримували не тільки освіту, а й можливість займатися суспільно корисною працею. Отримавши добрі знання і педагогічні навички, випускниці духовних училищ працювали вчителями початкових шкіл. Деякі з них вступали до вищих навчальних закладів, засновували приватні жіночі гімназії, займалися науково-літературною діяльністю. Для багатьох вихованок навчання в духовних училищах стало початком нового перспективного життєвого шляху. Система навчального закладу мала вагомe значення для зміни становища жінок із сімей духовенства та інших верств суспільства.

### ***Список використаних джерел:***

1. Білоусько О. Полтавська енциклопедія. Полтавіка. Том 12. Релігія і церква – Полтава: «Полтавський літератор», 2009. – С. 743.
2. Бучневич В. Е. Записки о Полтаве и её памятниках / В. Е. Бучневич [2-е изд.] Полтава, 1902. – 317 с.
3. Двадцатипятилетие Полтавского єпархиального женского училища // ПЕВ.ЧН. – 1894. – № 11. – С. 375;
4. Двадцатилетие Полтавского єпархиального женского училища : материалы для истории училища. – Полтава : Тип. Л. Фришберга, 1894. – 274 с.
5. Полное собрание законов Российской империи Собр. 2-е. – СПб., – 1881. – Т. 43. – С. 254-261.
6. Полтавские Єпархиальные Ведомости, 1893 г., № 23, стр. 924–936.
7. Полтавские Єпархиальные Ведомости, 1894 г. № 11, стр. 375–411.
8. Устав женских єпархиальных училищ. Высочайшее утверждение 20 сентября 1868 г.– СПб.,1868.– С. 11.

## ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ТЕОРІЇ СУБОСОБИСТОСТЕЙ З ПОЗИЦІЙ ПСИХОСИНТЕЗУ

**Кучеренко Єгор Валерійович**  
кандидат психологічних наук,  
доцент кафедри психології і педагогіки  
НПУ імені М. П. Драгоманова  
psihosintez@ukr.net

**Лук'яненко Геннадій Тимофійович**  
практичний психолог м. Києва  
genamaha@yandex.ru

Аналіз субособистостей – важливий етап в практиці психосинтезу. Цей метод психотерапії розробив італійський психіатр Роберто Ассаджіолі на початку минулого століття. При цьому техніки роботи з субособистостями застосовуються в інших напрямках практичної психології (у нейролінгвістичному програмуванні, у технології Voice Dialogue, яку розробили Сідра та Хел Стоуни, в арттерапії, в тілесно-орієнтованій терапії тощо). Проте системного уявлення про субособистість як структурно-динамічну модель психічного в сучасній психології поки що не існує. Ми не знаємо, як саме формується субособистість, як вона виражає співвідношення свідомого та несвідомого, чи є вона показником психічної норми та здоров'я або ознакою психотравми, яким чином субособистості пов'язані з досвідом раннього дитинства, у чому полягають психодинамічні механізми їх трансформації засобами терапії тощо [1].

В теорії субособистостей переважають щонайменше три загально визнані положення, які представлені в монографії Кріса Меріама – теоретика психосинтезу та лікаря-психотерапевта [2, с. 8–11]. К. Меріам зазначав, що приблизно в 1970-х роках Р. Ассаджіолі висловив ці положення Джеймсу Варг'ю, який згодом написав свою першу статтю про субособистостей, спираючись на праці таких дослідників як Стівен Кул та Бетсі Картер-Хаар з Інституту психосинтезу в Пало Альто (США). При цьому Дж. Варг'ю посилався на думку Р. Ассаджіолі про те, що теорія субособистостей може бути наскрізним мостом від психосинтезу до праць З. Фрейда, К. Юнга та М. Райха з їхньою теорією «комплексів». Крім того ця теорія може стати дотичною до біхевіоризму, який сильно тяжіє до розуміння детермінації людини з боку навколишнього середовища.

Перше положення полягає в тому, що субособистість є об'єднанням патернів поведінки, звичок, несвідомих комплексів,

особливостей характеру та інших психологічних елементів, що організуються навколо внутрішніх потреб або мотивів людини [3, с. 60]. Отже, якщо субособистості, на думку Р. Ассаджіолі, є «трагічними утвореннями», то їхня мотивація та засоби свого вираження є спробою відновлення чогось потенційно важливого, що колись було в небезпеці і потім відокремилось від особистості як цілісної системи. Тобто субособистість – це спроба відновити єдність всієї особистості через компромісну, вимушену поведінку. Водночас субособистість виражає свої конфлікти із самосвідомістю особистості, її «Я». К. Меріам розглядає таку парадоксальну природу субособистості як психотравматичну, як «народжену з конфлікту», а тому як таку, що одночасно прагне до цілісності та фрагментації особистості. На думку психотерапевта, рання психотравма створює базову матрицю особистості, з якої формується широке різноманіття субособистостей, подібно до «гілок дерева, чиї корені утверджені в ранніх дитячих стосунках» (пер. Лук'яненко Г. Т.) [2, с. 4].

Друге положення полягає в тому, що гармонізація субособистостей проходить через низку етапів, кожен з яких має своє власне завдання та наслідки. Р. Ассаджіолі окреслив етапи виявлення та прийняття субособистостей, а С. Кул додав до них етапи координації, інтеграції та синтезу. Особливості етапів роботи з субособистостями представлені в працях М. Руффлер та П. Феруччі [4], [5].

Третє положення полягає в тому, що всі субособистості мають власний, глибинний потенціал для вираження енергії надсвідомого (вищого несвідомого), тобто трансперсональних якостей або колективних архетипів. Отже, людина може дослідити свої субособистості з метою розкриття та вираження їх трансперсональних якостей, тим самим гармонізуючи їх взаємодію у межах цілісної особистості.

У більшості праць з психосинтезу стверджується, що розвиток особистості, її самореалізація, передбачає процес організації субособистостей навколо об'єднуючого центру – особистісного (свідомого) Я або вищого (надсвідомого) Я. У зв'язку з цим психосинтез поділяють на особистісний (персональний) та духовний (трансперсональний). Проте ми наголошуємо на тому, що теорія субособистостей – це лише модель психічного. Припущенням залишається також положення про утворення субособистостей та їх розвиток з раннього дитинства.

Більшість теоретиків психосинтезу підтримали ідеї, висвітлені в працях Р. Ассаджіолі, С. Кула, Б. Картер-Хаари та Дж. Варг'ю відносно субособистостей. Наприклад, П'єро Феруччі (1982), Діана Уйтмор (1991), Гретчен Слікер (1992) та Молі Браун (1993, 2009) зробили значний внесок в теорію субособистостей, запропонувавши практичні техніки їх трансформації засобами психотерапії та самотерапії (аутопсихосинтез) [6].

Один із сучасних фахівців з психосинтезу Том Йоманс у 1992 році висловив думку, що субособистості це – «поверхнева структура особистості», яка є наслідком ідентифікації, що мала місце на етапі раннього розвитку особистості. Це таке глибинне утворення, яке було сформоване внаслідок психологічної травми, і виступає інтродукцією ідеї, світогляду. Воно пов'язане з розвитком об'єктних стосунків або викликане культурними чи расовими відмінностями та способом життя, який стосується попереднього досвіду [7].

У книзі Б. Картер-Хаари «Ідентичність та особистісна свобода» (1975) обгрунтовано процес формування субособистостей, в основі якого лежить попередня травма, що призводить до появи комплексів [8]. Саме так розвивається адаптивна поведінка субособистості у відповідь на тиск навколишнього середовища. Подальші дослідження Б. Картер-Хаар нам не відомі.

Відомі фахівці у галузі психосинтезу Джон Ферман та Енн Рассел в роботі 1994 року «Зцілення Людського духу» частково повернули теорію психосинтезу назад – до основ психоаналізу. Дж. Ферман одним із перших наголосив на тому, що в структурі субособистості варто виділяти вище та нижче несвідоме, які є результатом травмування особистості на ранніх етапах її розвитку [9].

Джон Роуен так само зазначав, що структура субособистості включає травму раннього дитинства. У своїй роботі «Субособистості: люди всередині нас» (1990) він запропонував теоретичну модель дослідження субособистостей, в основі якої лежить «поділ» особистості на основі амбівалентності сприймання себе як «нормального» або «ненормального», «хорошого» або «поганого» тощо. Дж. Роуен наголошує на тому, що драматична та тривала післядія цього «головного розподілу особистості» виявляється в домінуванні субособистостей протягом більшої частини життя людини [10].

Особливу увагу звертаємо на погляди невролога Д. Сігела щодо означеної нами теорії. Вчений вважав, що субособистості – це дискретні нейронні мережі, що функціонують як «спеціалізовані клітини» або рівні самосвідомості, в яких різні модулі свідомості виступають одночасно як «кластери», що автономно регулюють певний вид активності людини [11, с. 230].

Узагальнюючи, зазначимо, що субособистість – це напівавтономна частина особистості, яка, організувавшись в минулому навколо незадоволеної потреби і ставши досить складним утворенням несвідомого, прагне до незалежного існування. Для свого самовираження субособистості використовують такі «Інструменти» як наше тіло, емоції, мислення. Активізація будь-якої субособистості супроводжується певними тілесними відчуттями, мовленнєвими звичками, відповідними емоційними станами та думками. Субособистості можуть утворюватись в різному віці і закріплюються



через регулярне повторення і підкріплення в поведінці. Кожна субособистість має свої характеристики, власний стиль прояву та властиву їй мотивацію, яка відрізняє її від інших.

**Список використаних джерел:**

1. Кучеренко Є. В. Субособистість як структурно-динамічний компонент несвідомого в практиці психосинтезу / Кучеренко Єгор // Вісник Інституту розвитку дитини. Вип. 32. Серія: Філософія, педагогіка, психологія: Збірник наукових праць. – К. : Видавництво Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, 2014. – С. 140 – 146.
2. Meriam, C. Digging up the Past. Object Relations and Subpersonalities / Meriam Chris, Psychosynthesis Palo Alto (Monograph Series), California, 1994. – 52 p.
3. Vargiu, J. Subpersonalities / Vargiu, J., Synthesis Volume 1: The Realization of the Self, The Synthesis Press, Redwood City, CA 1974. – pp. 52–90.
4. Руффлер М. Игры внутри нас / М. Руффлер . – [пер. с англ. Т. Чхеидзе]. – М. : Изд-во Института психотерапии, 1998. – 208 с.
5. Феруччи П. Кем мы можем быть. Психосинтез как метод психологического и духовного роста / Пьеро Феруччи. – [перевод О. Чадаева]. – М. – 1992. – 112 с.
6. Brown M. Growing Whole: Self-Realization for the Great Turning/ Molly Young Brown, Psychosynthesis Press, 2009. – 228 p.
7. Yeomans, T. Occasional Note / Tomas Yeomans, Concord, MA: The Concord Institute.
8. Carter-Haar, B. Identity and Personal Freedom / B. Carter-Haar, Synthesis 2 Volume 1, 1(2), 1975, pp. 56-91.
9. Firman, J., Healing the Human Spirit: A Psychosynthesis View of Wounding, Healing, and Growth (draft) / Firman, J., & Russell, A., Palo Alto, CA: Psychosynthesis Palo Alto, 1993.
10. Rowan, J. Subpersonalities: The People Inside Us. / Rowan, J., London and New York: Routledge, 1990.
11. Siegel, D. The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are / Siegel, D., New York, NY: Guilford Press, 1993, p. 506.

## ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ДИТЯЧИХ СТРАХІВ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ

*Ларін Дмитро Ігорович*  
студент НПУ імені М.П. Драгоманова  
larin-00@mail.ua

*Науковий керівник –  
к. психол. наук Є.В. Кучеренко*

Дитинство – це важливий етап у житті людини, впродовж якого активно формується особистість, що нерідко супроводжується наявністю дитячих страхів. Дитячі страхи, стримуючи пізнавальні потреби дитини, можуть стати серйозною перешкодою для гармонійного розвитку, заважати повноцінній соціалізації і призводити до невротизації дитини [5].

У сучасних дослідженнях страх є предметом різнобічного вивчення. Це, насамперед, пов'язано з прикладною значущістю психологічного феномена. Сьогодні існують різні погляди на проблему дитячих страхів, які ще не об'єднані в єдину психологічну концепцію [7],[9].

У психологічних словниках страх трактується як «емоція, що виникає в ситуаціях загрози біологічному чи соціальному існуванню індивіда і спрямована на джерело дійсної чи уявної загрози» або «афективно-чуттєва емоція, яка виникає у ситуації загрози-боязні за свою соціальну чи біологічну екзистенцію у суб'єкта, а сам суб'єкт спрямований на об'єкт-джерело достовірно-конкретної чи ірраціональної загрози» [7].

О. Захаров визначає страх як афективне (емоційно-загострене) відображення у свідомості конкретної загрози для життя і благополуччя людини. Вчений також зазначає, що людина, яка боїться конкретних об'єктів і думок, відчуває страх [2].

Учені стверджують, що страх – це негативний емоційний стан людини, який виникає при отриманні інформації про загрозу її біологічному чи соціальному стану, про реальну чи уявну загрозу. Інтенсивність почуття страху може варіювати в широкому діапазоні відтінків залежно від темпу надходження інформації про ту чи іншу загрозу. Отже, страх знижує життєдіяльність організму.

А. Прохоров у роботі, присвяченій нестійким станам людини (страх, тривога, щастя, гнів, паніка тощо), вказує на те, що такі стани характеризуються підвищеною психічною активністю, виникають в особливих умовах життєдіяльності (у критичних, склад-

них, важких ситуаціях), часто обумовлюють виникнення межових та патологічних порушень. З-поміж них стан страху на першому місці серед нестійких станів. На переконання вченого, функція негативних станів, до яких належить і страх, полягає в активізації рефлексивних процесів, необхідних для вирішення важких ситуацій, а також для формування стійких моделей поведінки [4].

А. Прихожан відзначає, що на сьогодні найпоширенішим є переконання, згідно з яким страх розглядають як реакцію на конкретну, визначену, реальну загрозу.

Т. Смолева в аналізі феномену невпевненості дитини зазначає, що провідним негативним емоційним переживанням, яке впливає на виникнення невпевненості дитини, є страх. Дослідниця визначає страх як негативне переживання, пов'язане з очікуванням неуспіху в діяльності чи при встановленні контактів з іншими [8].

Р. Грановська також зазначає, що найсильнішою негативною емоцією є страх, який визначає очікування і передбачення невдачі при здійсненні дії, що повинна бути виконана в цих умовах [1].

Згідно з О. Кондашем, «страх – психологічний сигнал, що свідчить про небезпеку та несе в собі попередню оцінку ситуації. Тобто насамперед цей стан виконує сигнальну функцію. Хочемо зазначити, що у деяких психологічних словниках визначення поняття «страх» узагалі відсутнє [3].

У дослідженнях О. Захарова розкривається поняття негативного емоційного досвіду як відображення індивідуально-значущих подій життя, що спричиняють негативну дію на індивіда в цілому. Учений розглядає такий досвід як один із чинників розвитку страхів і наголошує на тому, що «жити у страху – це ніби постійно озиратися назад, виходячи зі свого травматичного минулого, і не бачити майбутнього [2].

Серед чинників, які викликають у дітей страхи, О. Захаров виокремлює такі психотравмуючі умови життя дітей, як сильні психічні потрясіння, зневага з боку батьків, залякування, постійні тривожні передчуття з боку дорослих членів сім'ї, тяжкі випробування, життєві невдачі, постійне психічне напруження тощо. Зокрема, також зазначається вплив негативного досвіду на появу страхів у дітей [2].

Я. Омельченко, З. Кісарчук пов'язують виникнення негативного емоційного досвіду з неправильним вихованням у сім'ї, наявністю постійних конфліктів, взаєминами між батьками і дітьми, що створює несприятливу атмосферу для емоційного розвитку дитини [6].

Як бачимо, сучасні тлумачення визначають феномен страху як негативну емоцію, нестійкий стан, почуття, афективно-загострений стан, негативне емоційне переживання. Ми розглядаємо страх як негативний емоційний стан, пов'язаний із відображенням у свідомості

загрози для життя і благополуччя індивіда, що проявляється в очікуванні й передбаченні невдачі при здійсненні її, яка має бути виконана в конкретних умовах. Також, суттєвим у підході до вивчення дитячих страхів є розгляд страху як наслідку негативного емоційного досвіду, що не може не позначитися на психічному стані дитини. Навіть відносно слабкі, але довготривалі негативні подразники, які часто повторюються, суттєво впливають на психіку дитини.

**Список використаних джерел:**

1. Грановская Р.М. Элементы практической психологии / Грановская Р.М. – СПб.: Речь, 2003. – 655 с.
2. Захаров А.И. Дневные и ночные страхи у детей / Захаров А.И. – СПб.: СОЮЗ, 2000. – 448 с.
3. Кондаш О. Хвилювання: страх перед випробуванням / Кондаш О. – К.: Рад. школа, 1981. – 170 с.
4. Прохоров А.О. Психология неравновесных состояний / Прохоров А.О. – М.: Ин-т психол. РАН, 1998. – 149 с.
5. Пок'явель Н, Склярєнко О / Психологія дитячих страхів. – К.: Шк. Світ, 2011. – 128с.
6. Омельченко Я, Кісарчук З. Психологічна допомога дітям з тривожними станами / 2-ге видання, без змін. – К.: Шк. Світ, 2011. – 112с.
7. Психологический словарь / Под общ. Ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, - 494с.
8. Смолева Т.О. Феномен неуверенности ребенка и акцентуации матери / Смолева Т.О. – М., 2001. – 89 с.
9. Шапар В.Б / Психологічний тлумачний словник найсучасніших термінів / Х.: Прапор, 2009 – 672 с.

## РЕЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ М. І. КОСТОМАРОВА В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

*Левицька Оксана Михайлівна*  
аспірантка кафедри культурології  
НПУ імені М.П.Драгоманова [lewyzka@ukr.net](mailto:lewyzka@ukr.net)

Костомаров М.І. належить до науковців, котрі через активну громадську та дослідницьку діяльність сприяли бажанню національного відродження, усвідомлення унікальності, самобутності та значущості українців як нації. Микола Іванович розпочинає свій науковий шлях з обґрунтування, за допомогою наукових методів, необхідності незалежного існування кожного народу. Опираючись на набутки Просвітництва і Романтизму, зокрема розробки концепцій всезагальної історії, в рамках яких різні цивілізації і релігії формувалися у певній часовій і логічній послідовності (Гердер, Шлегель, Гегель, Шлеєрмахер), [4, С.19-20], автор формує своє бачення історії, у якій основну роль відіграють чинники, котрі невраховувались раніше, серед них — релігійний. Ставлячи перед собою мету довести самобутність української нації, Костомаров не був оригінальним у цьому прагненні, до нього цим питанням переймався М.О.Максимович, котрий розмежував ментальність і психологію російського і українського народів, також Костомаров був близьким до поглядів П.С.Авсенєва, котрий цікавився етнопсихологією. [6] Але особливість бачення Миколи Івановича полягає у його акцентації на внутрішньому, а не зовнішньому співставленні націй: “Ось тільки цю, духовну сутність треба нам розяснити і визначити...” [1, С.35] Феномен релігійності, на якому базується ментальна особливість української нації, стане ключовим не лише для національної ідентифікації, але і для визначної ролі, котру відвів історик українцям. Таким чином Костомаров М.І. створює особливий етнопсихологічний портрет за допомогою ірраціонального компоненту.

Вже у першій своїй дисертації “Про причини і характер унії в Західній Русі” він привертає увагу до релігійного феномену в житті суспільства, котрий виступає консолідуючим чинником і служить моделлю духовного єднання етносу. Берестейська унія, саме та подія, через яку автор вперше розкрив важливість релігійного аспекту для історичної науки, так як подія релігійного спрямування спричинила радикальні зміни в житті соціуму. Цікаво, що не лише історичні, політичні та соціальні фактори розглядає автор в історії унії, він додає ще й психологічні та пов’язує їх з ментальною унікальністю

українського етносу, де національність і релігійність тотожні поняття. На наше переконання новизною поглядів Костомарова у даній роботі є звернення уваги на етнопсихологічну проблематику, котра продовжила себе у наступних дослідженнях історика.

Уже у першій своїй дисертаційній роботі автор чітко усвідомлював роль релігії в житті суспільства. Як у ранніх (до ув'язнення) так і у пізніх (після ув'язнення) творах, Микола Іванович дотримується думки, що подія 1596 року стала тим рушієм, який активізував національну свідомість і дав сили піднятися на всенародну боротьбу за віру.

Через ліквідацію і заборону першої дисертації, Костомаров розвиває свою ідею у наступній науковій роботі «Про історичне значення руської народної поезії», де релігійність пояснює через феномен поетичної творчості. Аналізуючи глибину поетичної натури українця він, тим самим, виявляє особливості його внутрішнього релігійного світу, а поетичність народу пов'язана з особливістю його мислення. Народність, яка вміє відчувати «серцем» можна охарактеризувати такою, де переважає духовне начало над матеріальним, де існує зосередженість на внутрішньому, а не зовнішньому змісті речей. Ось відповідь на те, чому український народ вважається глибоко релігійним, бо релігійність не терпить аналізу як і поезія. Поетичність і релігійність взаємопов'язані у свідомості українця, одне витікає з іншого. «Де поезія там релігія, одне без другого не можна помислити, віру в душі вбиває аналіз...» - пише він. [1, с.23] Необхідно зауважити, що особливе значення ментальної особливості українського етносу він розкриває у своєму творі «Книга буття українського народу», де українська нація, яка задяки своїй внутрішній духовності удостоїлась месіанської ролі. «Особлива наближеність України до трансцендентного світу, перебування священної сутності в українському національному духові, яка й визначає специфіку поведінки українського народу в його історії, дозволяє претендувати Україні на виконання нею месіанських функцій у колі інших народів.»[7]

Костомаров визначає етнопсихологічні дитермінанти для характеристики української релігійності (географічні, історичні, політичні, соціальні), котрі лягли в основу сучасних досліджень співвідношення релігійного і національного підґрунтя українців. [5] Необхідно зауважити, що розуміння Костомаровим релігійності лягло в основу не лише новітніх досліджень етнопсихології українців, концепцію релігійності Костомарова перенесено і на сучасне суспільство котре в певних ситуаціях демонструє ту глибоку духовність і релігійність, що консолідує суспільство, визначає його ідентичність, змінює світогляд. Нещодавні революційні події в Україні на Майдані Незалежності ще раз дали нам усвідомити

ту визначальну роль релігії для української нації, котра виступила підтримкою не лише морального духу, а й спонукала суспільство до змін політичних та додатковий раз нагадала про тісний зв'язок релігійного і національного підґрунтя українців.

**Список використаних джерел:**

1. Костомаров Николай. Дверускиенародности // Режим доступа: <http://litopys.org.ua/kostomar/kos19.htm>

2. Костомаров М. И. Об историческом значении русской народной поэзии / М. И. Костомаров. Слов'янська міфологія / Упоряд., приміт. І. П. Бетко, А. М. Полотай; вступна ст. М. Т. Яценка. — К.: Либідь, 1994. — 384 с

3. Костомаров Н. И. О причинах и характере унии в западной России. / Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова зібрані заходом Академ.комісії української Історіографії / Іст.секція Всеукр. АН: Ред. М.Грушевський. — К.: Держ.вид. України, 1928. — С.2-141

4. Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Класики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. - М.: Канон+, 1996. - С.17 — 3025.

5. Мельник В. Взаємозв'язок релігійності та етнопсихологічних характеристик українців // Режим доступу: <http://www.history.iv-fr.net/article.php?id=723>

6. Павленко Ю. Костомаров: історик, мислитель, поет, громадський діяч. / Сто великих українців // Режим доступу: <http://ssechko.ru/100vei/ukrain/46.html/>

7. Романтизм і месіанізм в історіософії Костомарова // Режим доступу: <http://art64.blogspot.com/2011/03/blog-post.html>

8. Списки “Книг буття українського народу”, вилучені зі справ Кирило-Мефодіївського товариства. // Режим доступу: <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm>

## СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО КОНЦЕПТУ ВІРИ В ФІЛОСОФІЇ КАНТА

*Левченко Тетяна Григорівна*

*старший викладач кафедри філософії та політології,  
Національного університету державної податкової служби України*

Кант визнає, що у людини наявною є перш за все віра теоретична віра. Це – переконання розуму в істинності власних гіпотетичних суджень. Гіпотетичні судження при цьому – це проблемні судження, які наразі не можуть бути ні доведені, ні заперечені. Це гіпотези, а не довільні припущення. Це судження розуму, що мають обґрунтування, але й не доведені, а також і не спростовані. Саме що до таких гіпотез розум виносить рішення – вірити чи ні, оскільки доведення істинності чи хибності цих гіпотез виявилися неможливими. Теоретична віра є попереднім рішенням розуму, що надає практичному розумові – цій власне інстанції віри, – необхідний матеріал для практично-розумового вибору – власне вірити чи ні. Аналогічність вчення Канта про теоретичну («доктринальну») віру є аналогічним до теорії Томи про віру розуму як перший етап акту віри, попередній щодо акту власне волі. На цьому етапі формується гадка розуму про предмет віри, а власне віра-переконання чи віра-довіра є результатом діяльності волі у Томи, і практичного розуму у Канта.

Віра практичного розуму, «практична віра» – це переконання в необхідності моральних дій, що зумовлені законами моралі, виконання яких гарантоване можливим існуванням предметів віри – Бога і безсмертної душі, в існуванні яких також переконує та сама віра. Рішення практичного розуму є власне вибором особистості – вірити чи ні. Цей вибір передбачає свободу практичного розуму в цих своїх судженнях. Кант називає «практичним розумом» те, що в середньовіччі називалося волею (яка містила раціональні елементи і собі, а не була ірраціональною). І називає «практичною вірою» те, що в середньовічній філософії називали власне «вірою», вірою як чеснотою, а отже – діяльністю волі. Кант лише раціоналізує віру як вибір, говорить про раціональні підстави для такої вільної впевненості в існуванні Бога та душі, в необхідності виконувати моральний закон. І якщо правилом середньовічної етики було співпадіння вибору персональної волі («вірю в Благо!») із прагненням природної волі (людської природи взагалі) до Блага, то для Канта важливим співпадіння моральної дії із моральним же законом. Кант вбачає, що моральна дія відокремлена від самого акту волі та акту практичної віри. Людина може морально вчиняти із одно-



го обов'язку, і не мати віри практичного розуму. Адже моральна особистість може і не потребувати жодних гарантій, віри в наявність основ для таких гарантій. Віра є надлишковою. Особистість повинна вчиняти морально, оскільки це її обов'язок згідно із моральним законом. Віра не повинна бути мотивом морального вчинку. Але під час морального вчинку, вже після акту вибору, особистість хочеться мати впевненість в правильності свого вибору і впевненість в можливості результату своєї моральної поведінки. Віра таким чином є завершальним етапом морального вибору, завершальним етапом вибору практичного розуму. Віра є мотивом для закріплення морального образу життя. Людина, вибираючи те, що є обов'язковим згідно із моральним законом, не повинна думати про успіх власних зусиль. Людина повинна робити те, що повинна. Людина буде моральною внаслідок виконання морального закону, а не внаслідок віри. Але надає людині впевненості, дає людині надію, що її зусилля матимуть гідне завершення як в історії її душі, так і в історії людства. Віра, що виникає після вибору, є надією на додаткову обґрунтованість моральної поведінки: я вчиняю лише згідно із моральним законом розуму, але мені є і на що надіятися. Відсутність сумнівів після моральних актів – це можливо, найважче. Адже моральний вчинок можна здійснити і героїчним насиллям над собою. А не мати сумнівів в правильності своїх вчинків, здійснених згідно із моральним законом – це властивість істинно віруючого і праведника. Кант говорить, що людина покликана не лише до моральних вчинків, але й до моральної віри. Людина, що вчиняє морально, але немає надії, яку дає моральна віра – не може бути щасливою і спокійною. Стоїчна стабільність вибору законного добра має доповнюватися стоїчною впевненістю в правоті власної позиції, а в цьому Канті знаходив щастя: щастя спокою людини, що виконує обов'язок і має надію, що це життя в чеснотах не є марним ні для неї, ні для людства.

Згідно із Кантом, теоретична переконаність та практична впевненість взаємопов'язані. Віра теоретична виповнюється в віри практичній. Віра практична є джерелом і для появи віри теоретичної. Аналогічні роздуми про співвідношення в акті віри, єдиному для особистості, двох елементів – віри розуму та віри волі, ми аналізували у Томи і Максима (див. нашу статтю «Віра як акт розумної волі»). І в самій основі віра є вірою розумної душі – для середньовічних авторів або ж чистого практичного розуму, тобто розуму як такого – для Канта.

Функції моральної віри практичного розуму за Кантом є її загальними характеристиками у відношенні до інших реальностей, співпадають із характеристиками віри волі у Максима і Томи. Ця віра «нездатна поширити спекулятивне знання»: віра як акт практичного розуму у Канта чи акт вольового вибору у Томи дійсно не має стосунку до знання. У Томи розширення знання відбувається завдяки

актам теоретичної віри, що передує власне вірі волі. Адже саме теоретична віра, акти розуму, приймають істини одкровення, а віра волі лише погоджується з ними чи ні. Ця віра «є добровільною»: у Канта не зовсім ясно як саме особистість має цю добровільність практичної віри, а у Максима носій цієї віри називається вибором (проайресіс) волі, індивідуальною волею (гномі). Така віра є суб'єктивною, персональною. Ця віра «підкоряється закону, який розум дав собі необхідним чином»: у Максима і Томи підкоряється природному прагненню і розуму і волі, душі взагалі, до Блага – до Бога і життя в Ньому. Таке прагнення є законом людської сутності, розуму і волі. Але цей закон є даним Богом і виражає сам спосіб буття створеного, сам спосіб його належного існування. Можна сказати, що в об'єктивному ідеалізмі Максима і Томи закон є об'єктивно даним в самій онтології людини, а вже тому він є і автономним законодавством розуму та волі. У Канта ж він є законом лише розуму, і кенігсберзький філософ бажає встановити лише факт його наявності як автономного закону розуму, і не шукає Його основ в онтології людини як створеної Богом. Тут наявна обмеженість суб'єктивного ідеалізму в порівнянні з об'єктивним, яка видалась самому Канту перевагою, а Фомі б здалась недоліком. Ця віра також «забезпечує суб'єктивною мотивацією в інтерсуб'єктивному масштабі виконання мети та постійне утримання її на увазі»: у Канта ми маємо оригінальне перетлумачення телеологічного прагнення, що приписувалося вірі волі у Томи і Максима, поряд із телеологічністю самої волі та морального закону. У Канта ця телеологія відіграє важливу роль в становленні морально-го суспільства, тоді як у Максима і Томи – лише в існуванні морально-го суспільства як церкви, і то при підкріпленні віри любов'ю.

Але аналогія в схемі акту віри не виключає і різниці. Кант розділяє теоретичну і практичну віру, применшуючи значення першої і раціоналізуючи другу. Також Кант розділяє моральний вчинок і моральну віру, робить момент морально-вольового вибору попереднім щодо моральної віри. Моральна віра стає скоріше вірою у Предмети надії – продовження Богом існування людини аж до безконечності – заради щастя морального прогресу. Лише як віра в предмети надії, віра стає ще й вірою у власне Предмети віри – існування Бога і безсмертної душі. Відділення морально-вольового вибору від моральної віри веде до логічного висновку, що спасіння Бог може дати лише за перше. В старозавітній, новозавітній та середньовічній традиціях існувало вчення про спасіння за віру лише тому, що сам акт віри волі особистості був єдиним із актом морально-вольового вибору: і саме тому віра була серед чеснот; і саме тому така віра оцінювалась як власне віра, а теоретична віра розуму – як попередня віра щодо власне віри як віри волі. Відокремивши акт волі від акту віри практичного розуму, Кант усвідомлює, що акт віри практичного розуму лише супроводжує моральний вибір, або ж взагалі з'являється після

нього. Але моральна віра необхідна Канту не для моральності людини, не як основа морального вибору. Останній є автономним, є подивом, який людина звершує ні в що не вірячи і ні нащо не надіючись, а просто виконуючи обов'язок. Але моральна віри і моральна надія все-таки виникають і вони є елементами впевненості особистості в моральному прогресі, у виправданості життя згідно із моральним законом. Тобто, сам моральний закон – об'єктивна необхідність, моральний вчинок – суб'єктивна необхідність, життя особистості і людства згідно із моральним законом – інтерсуб'єктивна можливість. Щодо останньої практичний розум має віру і надію, а історичний досвід підтверджує правильність його сподівань, їх обґрунтованість. Поряд із цією можливістю існує і можливість життя людства не згідно із моральним законом, а згідно із пристрастями свавілля, що може привести до війни всіх проти всіх (громадянської та світової воєни), що буде вестися згідно із забобонами релігій та ідеологій, тоталітарними приписами неправих законів.

#### **Список використаних джерел:**

1. Ахутин А. В. София и чёрт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. - 1990. - № 1. - С. 51-69.
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас; [пер. з нім. В.М. Купліна]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
3. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии / Йозеф Лукл Громадка; [пер. с чеш., англ. Н. Л. Цветкова; общ. ред. и сост. М. Сато]. – М. : Прогресс, Культура, 1993. – 192 с.
4. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 т. — т. 8. — М. 1994. — с. 12-28.
5. Кант И. Критика способности суждения. // Собрание сочинений в 8 т. — т. 5. — М. 1994. — с. 5-319.
6. Кант И. Основоположения метафизики нравов // И. Кант Собрание сочинений в 8 т. — т. 4. — М. 1994. — с. 153-246.
7. Мінаков М. Вчення Канта про віру розуму / М.А. Мінаков. — Київ : Центр практичної філософії, 2001. — 139 с..
8. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. / Э.Ю. Соловьев. - М.: Наука, 1992. - 213 с.
9. Хофмайстер Х. Что значит мыслить философски? / Х.Хофмайстер. - СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. - 448 с.
10. Чорноморець Ю., Левченко Т. Віра як акт розумної волі / Юрій Чорноморець, Тетяна Левченко // Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського у Києві. № 3 (16). - Осінь 2008. - с. 137-153.
11. Юрій Чорноморець, Тетяна Левченко. Вчення Володимира Шинкарука про віру, надію, любов. – Богословський портал. 18.09.2010. - [http://risu.org.ua/article\\_print.php?id=37979&name=philosophy&lang=ua](http://risu.org.ua/article_print.php?id=37979&name=philosophy&lang=ua) [перевірено 15.10.2014].

## МІСТО СВЕРДЛОВСЬК. МИНУЛЕ Й СЬОГОДЕННЯ

*Макєєва Альона Ігорівна*  
студентка КНУ імені Тараса Шевченка  
*makeeva\_a@ukr.net*

*Науковий керівник -*  
*к.геогр.н., асистент Кочеткова І. В.*

**Актуальність.** Вивчення історії міста має не лише наукове, а й духовне значення. На жаль, на тему шахтарських міст Східної України традиційно майже нічого не пишуть, вважаючи, що у них не тривала, однотипна історія розвитку. Але подібні краєзнавчі дослідження є важливими, оскільки краєзнавство як галузь знання і як принцип виховання несе в собі унікальну можливість комплексного формування особистості, через спадкоємність різноспрямованого історичного досвіду поколінь.

Слід зазначити, що вивченням історії Свердловська Луганської області займалися наступні автори: Локтюшев С. І., Бурьян М. С., Єфремов А. С., Подов В. І. та інші. Великий вклад в розвиток історії міста зробив Бєдін Л. В, який у 1972 році став засновником і першим завідуючим Свердловського краєзнавчого музею.

**Мета** даної наукової роботи: дослідити історичний чинник сучасних соціальних та екологічних проблем міста Свердловськ Луганської області

### **Завдання:**

1. Здійснити аналіз історичних джерел та матеріалів.
2. Проаналізувати вплив історії розвитку Свердловська на сучасні соціокультурні та екологічні проблеми міста.

До XVII ст. територію Свердловська займало Дике Поле. Перші населенні пункти виникли в XVIII - поч. XIX ст. [3]. У 1793г. Катерина II дарувала донським козакам грамоту з картою земель Війська Донського. У володіннях донського козацтва виявилася і територія Свердловського краю [1]. В кінці XVIII століття козачий отаман В. П. Орлов заснував поселення Должикова-Орловське на верхів'ях річки Довжик (Шарапка).

У 1797-1806 році геологічна партія Луганського чавуноливарного заводу знайшла в долині річки, поклади антрациту і залізних руд, а в 1870 році виникли перші промислові шахти [1]. У 1872 р металурги вперше в Європі здійснили виплавку чавуну на антрациті Должанського району [3].

Пізніше, у 1874 році, заснували хутір Довжанка. Повз нього в 1876-1879 була прокладена залізниця, що зв'язала вузлові станції Дебальцеве та Зверево.

У 1901р. княгиня З.М. Юсупова купила невелику копальню в Шарапкіно, а через рік на околиці нею були закладені дві найбільші у той час копальні.

У 1908-1911 рр. В.А.Отто відкрив великий рудник, який складався з 3 шахт з річним видобутком 4 млн. пудів [1].

У грудні 1917 - січні 1918р. в місті встановлено Радянську владу.

У 1934 р на базі Довжанського рудоуправління створюється трест «Свердловуголь» [2].

3 червня 1938р. Президія Верховної Ради СРСР ухвалила Указ «Про поділ Донецької області УРСР на Сталінську і Ворошиловградську області». В цьому Указі вперше говориться про Свердловський район, який увійшов до складу Ворошиловградської (Луганської) області [1].

Сучасний Свердловськ був утворений шляхом об'єднання кількох населених пунктів у 1938 році [2].

22 липня 1942 р. Свердловськ окуповано гітлерівськими військами. У воєнні роки робочий день на шахтах збільшився до 14 годин. Під окупацією місто було 30 тижнів. 16 лютого 1943 воїни 610-го полку 203-ї стрілецької дивізії 5-ї танкової армії Південного фронту вибили ворога зі Свердловська [2].

У 1972 році був відкритий Свердловський міський краєзнавчий музей.

Цікавим фактом є те, 28 травня 2009 до Верховної Ради України був внесений на розгляд проект постанови, згідно з яким планувалося перейменувати місто Свердловськ в Должанський [5]. Проте проект не було реалізовано.

Історичні події, особливості заселення міста Свердловська вплинули на сучасні соціокультурні особливості міста.

По-перше, історія заселення території вплинула на неоднорідність національного складу населення. Розвиток промисловості на Луганщині в 30-ті роки викликав попит на трудові ресурси, які поповнювалися за рахунок переселення населення на Донбас з центральних регіонів СРСР. В будівництві шахт брали участь представники багатьох національностей і, як наслідок, сьогодні на території міста проживають українці (52%), росіяни (42,6%), білоруси (1,3%), а також татари, литовці, вірмени, молдовани, цигани [6].

По-друге, історія розвитку території вплинула на сферу зайнятості населення. Переважна більшість чоловічого населення міста сьогодні обирають професію шахтарів.

Минуле Свердловська має відбиток на розселенні населення. З розвитком промислового видобутку кам'яного вугілля сільське

розселення втрачає своє значення. Посилюються процеси урбанізації.

По-третє, впродовж багатьох років формувалася екологічна ситуація міста. Вже у 1912 р на трьох копальнях княгині З.Юсупової видобувалося близько 11 млн. пудів антрациту [2]. Сьогодні у межах Свердловська розташовані 45 териконів, 12 з них тліють упродовж останніх десятиліть [5]. Це має негативний вплив на навколишнє середовище, що в свою чергу, впливає на стан здоров'я населення. Серед дорослого населення Свердловська спостерігається зростання алергічних проявів та захворюваності на бронхіальну астму.

Історичний розвиток міста впливає на формування місцевих традицій. Так, в Свердловську одним з найголовніших свят є День шахтаря, припадає він на останню неділю серпня. По одній із версій, дата святкування пов'язана з тим, що в ніч з 30 на 31 серпня 1935 шахтар А. Г. Стаханов встановив рекорд (видобув 102 т вугілля при нормі в 7 т). Перше святкування Дня шахтаря відбулося 29 серпня 1948 року [2]. З того часу привітання шахтарів в цей день відбувається з року в рік. Зазвичай свято відзначається концертами під відкритим небом і народними гуляннями і завершується святковим салютом. На жаль, через складну політичну ситуацію і ведення бойових дій поблизу міста у 2014 році урочистості з нагоди свята не відбулися. Проте напередодні був створений «Шахтарський сквер», встановлено новий пам'ятник шахтарю.

Пам'ять про видатних людей міста увічнена в назвах об'єктів:

Про те, що минуло і сьогодення міста тісно співіснують свідчить не тільки сучасний спосіб життя свердловчан, а й деякі назви об'єктів відпочинку. Так, в центрі міста розташований спортивний комплекс ім. двічі Героя Радянського Союзу Миколи Івановича Горюшкина, який навчався у ЗОШ №2 в Шарапкіно [2]. Тут же зберігся будинок, в якому він жив.

Оскільки дана робота має краєзнавчий характер, то слід зазначити, що на Луганщині з 2002 р. діє дитяча організація «Лугарі». Свердловське відділення займає 2 місце в області. Одним з завдань діяльності Луганського обласного центру розвитку дитячого руху «Лугарі» є збереження історичних і культурних пам'яток Луганщини [4]. На нашу думку, це значний позитив, оскільки любов до рідного міста і вивчення його історії починається саме з дитинства.

Отже, можемо зробити висновки, що історичні події і сучасний стан міста тісно взаємопов'язані. Це проявляється у особливостях способу життя, сфері зайнятості населення, у стані навколишнього середовища, традиціях. Впровадження інформації, щодо краєзнавчих досліджень шахтарських міст і її використання у просвітницькій діяльності має важливе значення і ця робота має бути продовжена.

### ***Список використаної літератури:***

1. История Луганского края: Учебное пособие / отв. ред. Ефремов А. С., Курило В. С. Бровченко И. Ю., Климов А. А., Красильников К. И.—Луганск: Альма-матер, 2003.- 223с.
2. Макарский В. А. Свердловск: Путеводитель.- Донецк: Донбасс, 1987. – 88с.
3. Пирко В. О. Юго-Восточная Украина: краткие очерки из истории// Восток,1995, № 1, с. 32-35.
4. <http://lugari.my1.ru> – сайт Луганської громадської організації «Лугарі» [Електронний ресурс]
5. <http://www.irp.lg.ua/ukr/index.php> - Інформаційний портал Луганського регіону - [Електронний ресурс]
6. <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/> - сайт всеукраїнського перепису населення - [Електронний ресурс].

**ОСНОВИ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВ'Я  
ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ  
(ЗА «АПОЛОГЕТИКОЮ» ОТЦЯ ВАСИЛЯ ЗЕНЬКОВСЬКОГО)**

***Матюшко Богдан Костянтинович**  
кандидат філософських наук, доцент,  
Національний педагогічний університет  
імені М.П. Драгоманова.  
bogdanphil@bigmir.net*

Протягом останнього десятиліття в колах українського суспільства, так чи інакше причетних до гуманітарної освіти, утвердилася думка, що світоглядні орієнтири постмодерну є не скільки одними з багатьох наявних, стільки панівними, і навіть виключно панівними, в першу чергу в царині моралі і вибору смисложиттєвих цінностей.

Таке переконання дуже часто переходить межу тенденційності, оскільки на його основі щораз більше йдеться про цілковиту відмову від традиційної духовної спадщини народів світу, особливо європейських. Поряд з нівелюванням цінностей родини, моральної чистоти, поваги до старших, зрештою, всього, що уможливило не лише передачу культурної спадщини від покоління до покоління, а й саме існування українського народу і людства взагалі, відбувається абсолютизація часто необґрунтованого плюралізму в науці, міжособистісних стосунках, вирішенні питання про добро і зло. Позірна «деконструкція» традиційних цінностей обертається не лише трагедіями ошуканства молодих людей у найвразливішому віці, десятками мільйонів зламаних доль. Знищення всього найкращого, чим живе український народ уже не одне тисячоліття своєї історії, що відбувається на догоду черговій філософській моді, неминуче веде до повного знецінення людини як особистості, що в кінцевому підсумку ставить під загрозу її фізичне існування.

У зв'язку з цим гострої актуальності набувають філософські вчення, які за своїм характером дають адекватну відповідь на негативні, нищівні світоглядні та культурні явища сьогодення. Вони мають у своїй основі християнську, конкретніше, православну традицію, причому, з'явившись у середині та другій половині ХХ століття, тобто одночасно з постмодерном, цілком здатні виступити його альтернативою.

До таких вчень серед іншого належить спроба осмислення наукового знання ХХ століття на основі православної філософської і теологічної традиції, представлена в книзі «Апологетика» [1],



виданій 1957 року відомим представником філософської думки в українській діаспорі, священником, педагогом, філософом та істориком філософії Василем Васильовичем Зеньковським (1881 – 1962). Українець, народжений у місті Проскурів (нині Хмельницький) у ролині вчителя, який водночас був церковним старостою, під впливом російського нігілізму в підлітковому віці пережив кризу віри. Згодом, повернувшись до Бога і Православної Церкви, отримав освіту в Київському університеті святого Володимира (нині Національний університет імені Тараса Шевченка), став визнаним православним мислителем. У 1915 році обраний екстраординарним професором кафедри філософії рідного університету, а протягом п'яти місяців 1918 року був Міністром віросповідань в уряді Гетьмана Павла Скоропадського. За два роки, після його поразки, назавжди залишив Батьківщину. В.Зеньковський по кілька років жив у Югославії, Чехословаччині, а від 1926 року і до кінця життя – в Парижі, де 1942 року прийняв сан священника, продовжуючи працювати в освіті й науці. Пишучи російською мовою та працюючи переважно в колі російської культури, зберіг і розвинув ідеї видатних українських філософів, особливо Григорія Сковороди і Памфіла Юркевича.

Маючи особистий досвід втрати і віднайдження віри в Бога, будучи обізнаним з новітніми на той час західними і вітчизняними філософськими вченнями з перших рук, він залишив нам не лише фундаментальну «Історію російської філософії» [2], яка стала найширшою за обсягом матеріалу та проведених узагальнень. В.Зеньковський видав сотні статей і рецензій у російськомовних емігрантських релігійних та філософських журналах, десятки брошур і книг на православну тематику в різноманітних галузях знань: педагогіка, психологія, філософія, літературна критика, богослів'я та інші.

Ми звертаємося до його творів у наступному ключі: якщо секуляризація сучасної, модерної, а за нею і постмодерної культури являє собою спробу вироблення нерелігійного світогляду і стилю життя, побудовану на ідеї альтернативи «релігія-наука», то наскільки виправданою є ця альтернатива? І чи є категорична заміна релігії і сформованих нею світоглядних орієнтирів чимось іншим взагалі адекватною спробою вирішення даного питання, особливо зважаючи на проголошувану постмодерністами плюралістичність дійсності?

В контексті вищеназваної альтернативи особливо доречним виглядає наступне міркування відомого сучасного канадського філософа Чарльза Тейлора, автора книги «Секулярна доба»: «Напиркінці ХІХ ст. ми вже маємо цілком сформовані альтернативи, наявні в нас сьогодні. Людей можуть приваблювати ті чи ті з них, частково через їхні погляди на науку – хоча й тут... критичну роль усе ж відіграють їхні моральні онтології. Та сьогодні, наприклад,

натуралістичний матеріалізм не лише пропонує себе, а й подається як єдиний погляд, сумісний з найпрестижнішою інституцією модерного світу – себто наукою. Цілком зрозуміло, як ця потужна ідеологія може збудити сумніви людини щодо власної віри та власної здатності змінитися, а також підозри, що її віра є дитячою та недоречною; як наслідок, людина втрачає віру, хай навіть із жалем та ностальгією» [3, с.53-54]. Ці рядки, написані 1999 року, не лише свідчать про секуляризаційні узагальнення сучасної науки як один з можливих, а не виключний, єдино правильний висновок. Особливо важливими тут виступають слова про «моральні онтології», тобто визначення критеріїв оцінки в площині добра і зла всіх інших світоглядних проблем. Інакше кажучи, протиставлення релігії і науки, а за ними традиції і сучасності мають у своїй основі сторонній чинник: визначення того, наскільки комфортно почуватиметься людина внаслідок віддання переваги тій чи іншій частині відомої альтернативи. Думка Е.Тейлора перегукується з одним з висновків В.Зеньковського, оприлюднених 1948 року в «Історії російської філософії»: «ключ до (тут і далі – кури в оригіналі. – Б.М.) *діалектики* російської думки слід, по-моєму, шукати в *проблемі секуляризму*. Звісно, секуляризм може мати дві різні форми. Секуляризм означає стільки ж захист свободи дослідження, свободи філософської наукової думки, скільки може означати і принципове відкидання релігійної установки духа... Секуляризм на Заході пішов дуже рано другим шляхом, і вся історія західної культури розвивалася під знаком боротьби з Церквою та рішучим відкиданням усього, що з якого-небудь боку може обмежити принцип «автономії» сфер культурної творчості. На цьому ґрунті створилися в умовах західної культури дуже заплутані і неправильні її відносини з Церквою, з християнством взагалі. Вся парадоксальність, і разом з тим уся трагічність західної культури пов'язана з тим, що основні теми, які донині надихають там творчість, генетично і по суті пов'язані з християнським благовістям, – а розв'язання цих тем шукають обов'язково поза християнством» [2, с.886-887].

Як відомо, апологія – жанр захисної промови або письмового твору, в якому спростовуються закиди, звинувачення тощо, висунуті проти певної людини або вчення. Про нього знаємо з античної історії та філософії (перший діалог Платона так і зветься – «Апологія Сократа»). Але особливої вагомості набуває відповідний захист християнства в перші чотири століття існування Церкви, який проводився освіченими віруючими, знаними як апологети: Кондрат, мученик Юстин Філософ, Оріген, Квінт Тертуліан, Лактанцій та багато інших. Від доби Нового часу і до наших днів апологетика являє собою філософсько-богословську дисципліну, найголовніше завдання якої і полягає в доведенні спільності між християнською релігією

і досягненнями сучасної науки, особливо природознавства. Як освітній предмет, апологетика – невід’ємна складова підготовки кожного священнослужителя.

Книга отця Василя Зеньковського являє собою систематичний виклад його відповідних поглядів. Вона складається з вступу і трьох частин: «Християнська віра і сучасне знання», «Християнство в історії» та «Християнство як Церква». У повному виданні до неї долучаються три додатки. Ми зупинимося на її перших розділах, оскільки по-перше, масштабність її змісту потребує значно ширшого висвітлення, а по-друге, саме у вказаному фрагменті і викладені думки, які нас цікавлять. Зауважимо також, що, як впливає зі змісту аналізованої праці та контекстів вживання слів «християнство» та «християнський», мова йде саме про Православ’я.

Приступаючи до вирішення питання про співвідношенні релігії і науки, отець Василь відзначає той факт, що саме християнство виступає джерелом класичної науки, і таким чином, додамо ми, і наступних її історичних форм: некласичної та неонекласичної. Він пише: «в античному світі, за рідкісними винятками, визнавали в бутті різні «сфери» – тоді не було чіткого усвідомлення *єдності* буття, – і тільки християнство з його вченням про Бога як Творця всіякого буття, остаточно зміцнило вчення про єдність буття. Звідси й розвинулася ідея про *всезагальне значення принципу причинності*, що й визначило весь лад сучасного наукового знання» [1, с.328-329]. Отже, знайдено онтологічну основу науки.

Що стосується закидів християнству про його «нерозумність», суперечність канонам наукової та філософської раціональності, то в дійсності стан справ інший. «Християнство, – веде далі мислитель, – настільки високо цінує розум, що може бути назване «релігією розуму». Син Божий, Господь Ісус Христос іменується в Євангелії (Йоан, Р.1, в. 1) «Логосом», а «Логос» означає і «слово», і «розум». Так, у тропарі Різдва Христового Церква співає: «Різдво Твоє, Христе Боже наш, засвітило світові світло розуму». Нічого *нерозумного* немає і не може бути в християнстві, хоча його істини і перевищують наш розум: вони *над розумні, але не нерозумні*» [1, с.329]. В цьому відношенні показовою є помилка Льва Толстого, що як мислитель намагався керуватися вимогами класичного раціоналізму і з цієї причини «над розумне ототожнював з нерозумне і тому відкидав християнське вчення про Трьєдиного Бога» [1, с.329].

Справді, людський розум має свої добре відомі межі: «в людини є дуже багато *нераціонального знання*, тобто знання, яке не визначається нашим розумом і не залежить від нього, але разом з тим є справжнім знанням, яке має величезне значення в нашому житті. До нього входить усе те, що підказує нам наше серце, наші почуття, інтуїція» [1, с.331]. Посилаючись на думку Блезя Паскаля

«Серце дає нам знання, про основи якого нічого не знає наш розум», філософ зауважує: «в нашому житті цьому «знанню серця» (іноді помилковому, як бувають помилковими і висновки нашого розуму) належить цілковито виключне місце, ним ми керуємося переважно у найважливіших випадках нашого життя. Коли ми спробуємо покластися у таких випадках на наш розум, то саме тоді нам зрозуміло, який «короткозорий» наш розум, яка велика його обмеженість. Коли ж справа стосується того, що вище за наше буття, «по той бік», то наш розум або просто німує, або підказує нам нерозумні речі (про що й говорить Псаломспівець: «сказав *безумець* – нема Бога»)» [1, с.331].

Ця дихотомія – роздвоєння пізнавальної сили людини («поряд з розумом і його ідеями стоїть серце з його осяяннями» [1, с.331]) поглиблюється в свою чергу знаменитими антиноміями чистого розуму, відкриття яких Імануїлом Кантом В.Зеньковський називає «геніальним». Вони являють собою «ті *суперечливі* судження, які стоять перед нами з *однаковою непорушністю*: кожен член антиномії виключає, одначе, інший, поєднаний з ним. Сам *зміст* антиномій, як їх наводить Кант (наприклад, «світ кінцевий» – «світ нескінченний», «світ має початок» і «світ не має початку»), спричиняв не раз багато зауважень, але наявність антиномій у нашому розумі не може підлягати запереченню» [1, с.332].

Особливої уваги варта віра як пізнавальний чинник. До його царини певним чином, особливо у вигляді гіпотез, включається і наука, тому питання про віру, особливо її співвідношення зі знанням, як ключова гносеологічна проблема християнства з часів його появи, стає епістемологічним. З одного боку, розум має межу в тому, що його перевищує, а з іншого – «обмеженість сил розуму не заважає нам визнавати *реальність* того, що «надрозумне», що не осягається нашим розумом. У цьому разі робота нашого розуму *доповнюється* нашою вірою, – і це поєднання розуму і віри можливе тому, що і розум, і віра суть прояви життя одного й того самого людського духа» [1, с.332]. Цілком природно, що зміст віри і розуму може не збігатися, суперечити один одному, прикладів чого більш ніж достатньо, «але їх *внутрішня єдність* впливає з того, що і розумові, і вірі притаманна *світлоносна сила*, яка дається нам Христом. За словом апостола Йоана (Р. 1, в. 9), Господь «просвітлює кожну людину, яка приходить у світ»; від *цього* світла, яке приноситься в душу Христом, походить і світло розуму, і світло віри. Тому їх *повна* єдність можлива лише тоді, коли ми в Христі. Якщо ж дух наш не живе в Христі, то тут легко виникає ніби стіна між розумом і вірою» [1, с.332].

Подальші міркування автора «Апологетики» розвиваються в двох напрямках: можливість застосування розуму, тобто раціонального пізнання, в осягненні істин Об'явлення і визначення суб'єкта пізнання. Що стосується першого з них, то отець Василь

позитивно відповідає на питання про можливість розуму підходити до вчень Божественного Об'явлення зі своїми засобами і уточнює раніше висловлену думку: «твердження віри, яка спирається на Об'явлення, можуть бути надрозумними, тобто перевищувати сили нашого розуму, але не можуть бути нерозумними, тобто містити в собі протиріччя» [1, с.332]. Що стосується другого, тобто суб'єкта пізнання, реальність і дієвість якого є цілком очевидною, то, окрім співвідношення віри і розуму, в його визначенні бере участь відповідь на питання про співвідношення між окремим індивідом, особою людини і певною спільнотою людей, яка здійснює пізнавальний процес: «християнська віра допускає і навіть вимагає застосування розуму до з'ясування своїх тверджень, але умовою істини є наш хід за Христом, хід за Церквою. Індивідуальний розум часто виявляється немічним; ми повинні прислухатися до *церковного розуму*, як він виявлений у Вселенських Соборах, у Священному Переданні. Взагалі *не віра створює конфлікт з розумом*, а розум, який відірвався від Церкви, може вступати в конфлікт з даними віри» [1, с.332-333].

Так виявлено механізм секуляризації культури загалом і науки зокрема, який діє в Західній Європі від доби пізнього Відродження і Нового часу до наших днів. Окреслюючи загальні питання будови і функціонування наукового знання, філософ не лише визнає реальність конфліктів між сучасною наукою і релігією, але й висловлює думки, близькі до ідеї Карла Поппера про фальсифікацію як джерело розвитку науки та Пола Фесрабенда про необхідність вільної наукової творчості: «такі розходження не повинні нас засмучувати, їх не треба замовчувати, але слід пам'ятати, що гіпотези, які створюються наукою, перебувають у неминучій мінливості – одні падають, інші підіймаються. Вивчення природи не може не бути вільним, але саме тому воно не стоїть на одному місці. Ці зміни й коливання в наукових побудовах можуть засмучувати нашу релігійну свідомість, але ми повинні чесно і прямо констатувати розходження (в наш час) тих чи інших тверджень науки і вчень нашої віри. Але істина одна; наша віра в Христа і є віра в Істину (як Сам Господь сказав: «Я є істина, дорога і життя»)» [1, с.333].

Говорячи про необхідність відрізнити вчення віри від тих вчень, які мають своє джерело не у вірі, В.Зеньковський наголошує на тому, що «християнство (тут з найбільшою очевидністю йдеться саме про Православ'я. – Б.М.) не знає жодного «обов'язкового» для віруючих світогляду – ми вільні в тому синтезі науки й філософії, який зветься «світоглядом». Щоправда, в Середні віки і навіть у Новому часі західне християнство встановлювало деякий обов'язковий для віруючих світогляд – але саме це нав'язування віруючим певного світогляду призвело до того трагічного відходу багатьох віруючих на Заході від Церкви, який мав незліченні сумні

наслідки для Церкви і для культури» [1, с.333]. Звідси випливає також обмеження сфери пізнавального застосування віри: вона має «обмежуватися лише основними й принциповими питаннями» [1, с.333], найважливішим з яких як для віри, так і для розуму є можливість дива.

Ця можливість полягає в допущенні настання такої події, яка виходить за рамки відомих умов і причинно-наслідкових зв'язків. Як побачимо далі, диво може знайти й своє цілком раціональне, математичне обґрунтування. Як відомо, класичний детермінізм, властивий одноіменному історичному різновидові науки, по суті справи виключає можливість дива як певної випадковості, що не відповідає причинно-наслідковому зв'язку. Тому питання «принцип детермінізму правильно виражає загальну тенденцію наукової підсвідомості, але чи є підстави стверджувати *всезагальну* й абсолютну силу причинності?» [1, с.334] стає риторичним. Але мислитель звертає увагу на пояснення випадковості, дане французьким математиком, економістом і філософом XIX ст. Антуаном Огюстеном Курно, який запропонував «таке поняття випадковості, яке не лише не суперечить ідеї причинності, але *навіть з неї випливає*» [1, с.335]. Його ілюструє досить простий математичний приклад: якщо одне тіло переміщується в певному напрямку лінією А – В, а друге – у відмінному і за лінією С – D, то в їхня можлива зустріч буде подією, яка не задана жодним з окремо взятих причинних рядів. Якщо зустріч двох тіл відбувається, то вона є випадковістю як для першого, так і для другого, а звідси і випливає, що «*випадковість і є зустріч двох незалежних один від одного причинних рядів*» [1, с.335]. якщо ж ми спробуємо встановити причину зустрічі, наприклад, двох різних людей, причому ніхто з них цієї зустрічі не планував і не мав навіть гадки про неї, то виникає питання: а чи не може Бог як Творець світу і людини «влаштувати» таку зустріч? Позитивна відповідь і на цей раз є очевидною, навіть більше: поняття про диво вводиться не лише в епістемологію як один з розділів філософії, а і в саму науку: «входження Бога в життя світу, без порушення закономірності його буття (встановленої Богом!) можливе саме як *видозміна* того, що намічалось раніше ходом подій через «зустріч» різних, до того не пов'язаних одна з одною подій. Без порушення причинних зв'язків Бог може скеровувати перебіг подій так, як це відповідає Його волі, Його Промислові. Таке поняття про диво, яке не принципово не усуває закон причинності, є цілком і до кінця поєднуваним з детермінізмом» [1, с.336].

Одним з найвідоміших прикладів такого дива, про який отець Василь розповідає на наступних сторінках своєї книги, є медично підтвержене і задокументоване зцілення паломниці до місця появи Пресвятої Богородиці у французькому місті Лурд. Зважаючи на велику кількість аналогічних і схожих випадків,

мислитель підсумовує: «якщо безсумнівним є входження Бога в наше життя в цих (без цього непояснюваних) випадках, то немає жодних принципових ускладнень для того, щоб допустити участь Бога в нашому житті і в таких випадках, де можна намагатися звести все до «природного ходу» речей» [1, с.337].

Узагальнення проведеного В.Зеньковським дослідження співвідношення віри і розуму висловлене в положеннях, які по суті справи формулюють православно-християнську концепцію науки: «християнська віра зовсім не усуває вивчення природи, але вона визнає можливість дії Бога в світі – як у межах закону причинності (через «зустріч» двох причинних рядів, незалежних один від одного), так і переступаючи закон причинності. Наука може і повинна шукати «природні» причини того, що здається загадковим або не пояснюваним, але вона не може відкидати можливість дії Бога в світі. Тому немає жодних підстав протиставляти знання віри: християнство визнає права розуму, але визнає і обмеженість розуму. Християнство відкидає лише «автономію» розуму; обмеженість розуму не дозволяє вважати розум таким, що стоїть вище за віру. Віра робить роботу розуму більш зрячою, доповнює розум у тому, що він своїми силами з'ясувати не може. Але віра наша говорить і про надрозумові істини – тут ми повинні зі смиренням визнати межі розуму. Шлях християнина – у поєднанні віри і знання, а не в протиставленні їх, і це стосується не лише світу невидимого, але й світу видимого, який відкривається нам у досвіді» [1, с.342].

В іншому місці мислитель звертає увагу на те, що послідовно проведений агностицизм, прикладом чого, до речі, є філософська система одного з основоположників позитивізму – Герберта Спенсера, приходиться до прийняття істин релігії. Так, англійський філософ «визнає, що природа пізнавана лише в своїх «явищах» (в явищах матерії й сили), і визнає, що за межами явищ лежить царина *непізнаного* (звідси і назва цієї позиції «агностицизм» – тобто «вчення про непізнаність природи та буття взагалі»)» [1, с.347]. Але в таких умовах, коли загальним об'єктом науки виступає феноменальний світ, і поряд з ним ідеться про реальність вищого порядку, «визнавши неминучим і необхідним розрізнення сфери «явищ» та їх «ядра», яке міститься за оболонкою явищ, тобто визнавши непізнаність основ буття, людська думка не може на цьому зупинитися. Та потреба людського духа, яка спонукає нас наблизитися до Бога і яка завжди живе в нас, проривається в позиції агностицизму тим, що непізнана сфера буття починає трактуватися в *релігійних* термінах» [1, с.348].

Маємо всі підстави зробити наступні висновки.

Критичний перегляд ідейних основ світогляду та культури, властивий добі постмодерну, далеко не завжди означає

їх усунення. Апеляція до мінливості наукової картини світу і в зв'язку з цим спроба відмовитись від релігії, в першу чергу християнства, не враховує того, що за межами реального світу, а по суті над ним перебуває дійсність набагато вищого рівня. Поразка атеїстичної пропаганди в Україні на межі XX – XXI століть свідчить про те, що незважаючи на суспільні катаклізми, значна частина українського суспільства зберігає традиційні цінності, сформовані протягом останнього тисячоліття за безпосередньої участі православного християнства. Один з багатьох філософів, які є представниками цієї традиції, а саме священник Василь Зеньковський, аналізуючи історію співіснування християнства і науки в Західній Європі доби модерну і постмодерну, розкрив корені секуляризації та породжених нею культурних катастроф. Водночас, спираючись на богословські імперативи Отців Церкви, які представляють перш за все православний Схід християнського світу, спрямовані на гармонізацію головних пізнавальних здібностей людини – віри і розуму, а також на здобутки сучасної науки, мислитель показує, що наука і релігія, особливо в умовах православного дискурсу, не лише не перебувають у конфлікті, а співіснують, доповнюючи одна одну, тобто між ними має місце синергія, перш за все гносеологічна. Визнання абсолютного, надсвітового і надчуттєвого буття є основою для ствердження життєвих, перш за все моральних цінностей кожної окремої людини і цілого суспільства, що в свою чергу дозволяє вести мову про можливість усунення у відповідній царині крайнощів релятивістського та деконструктивістського (дуже часто відверто деструктивного щодо гідності людини) характеру.

Перспективи подальших розвідок, дотичних до обраної нами теми, лежать як у вивченні спадщини Василя Зеньковського з точки зору проблем гносеології, філософії науки та її методології, так і питань ширшого масштабу, пов'язаних з осмисленням сучасного стану історичних форм світогляду.

#### **Список використаних джерел:**

1. Зеньковский В.В. Апологетика / Василий Васильевич Зеньковский // Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – с. 305-546.
2. Зеньковский В.В. История русской философии / Василий Васильевич Зеньковский / Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 896 с. – (Серия «Антология мысли»).
3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2013. – 664 с.



## ФІЛОСОФУВАННЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ПРОЕКТ СУЧАСНОСТІ

*Меднікова Галина Сергіївна*  
доктор філософських наук, професор  
Національного педагогічного університету  
імені М.П.Драгоманова  
gala\_1104@mail.ru

В історії людства існували такі великі культурні проекти як проект Просвітництва, проект Авангарду, які були багато в чому утопічні, проте зараз, на наш погляд, сформувався новий соціально-культурний проект, пов'язаний з філософуванням. Художній твір, після панування концептуалізму, сприймається описовою дрібницею, якщо він не несе якогось оригінального повідомлення, не має концепту, іконології. Один із критиків зазначив, що сприйняття сучасного мистецтва потребує знання антропології, історії культури, етнографії, політики тощо. Філософування стало сутнісною ознакою популярної культури, як основної форми існування сучасної культури, пронизує культурні практики сьогодення. На його основі створюються нові проекти оновлення гуманітарних наук, наприклад літературознавства, лінгвістики тощо. Феномен філософування повертає філософію на публічну сцену. Філософування стає непереборним елементом сучасного стилю життя.

Цивілізаційні зміни у духовному досвіді, моральності, художній, науковій, політичній практиці потребують нових підходів у філософському осмисленні. Стає зрозумілим, що постмодернізм у цілому і практика постструктуралістсько-деконструктивістського підходу мали перехідний характер, тому необхідно усвідомити нову гуманітарну парадигму. Відбувається зміна змістової стилістики філософського мислення, самого способу філософування.

Актуалізація феномену філософування, на наш погляд, пов'язана, перш за все з кардинальною зміною наукової картини світу в кінці ХХ століття, яка потребує вибудовування нових загальних життєвих смислів людства. Кожна наукова революція була пов'язана з переглядом основ пізнавального досвіду. Сьогодні людина опинилася на межі оволодіння та зрозумілості світу і це вимагає від неї активної рефлексії, філософування. Фізична картина світу, на думку представників природничих наук: квантової фізики, астрофізики та інших є не повною без філософської складової, осмислення ідеї «всюди присутньої свідомості», признання присутності смислу,

«розлитого у Всесвіті», органічної єдності духовного, ментального і матеріального (тілесного, предметного). Філософування ставить питання, на які поки що наука не може дати відповіді, але «ці питання без відповідей», рефлексія людського духу, розширюють наші уявлення про світ, його генезис, майбутнє.

Другою причиною поширення феномену філософування у тому вигляді, в якому він існує сьогодні є негайна потреба людини зробити нові загальні сенси особистісними, для того, щоб набути не просто гармонію, але й можливість існування у новому світі. У цьому складному світі кожен сам вирішує навіщо і як жити. Розум дано людині для того, щоб усвідомити міру і глибину її відповідальності у світі, її «не-алібі-в-бутті». Філософування грає значну роль у самовизначенні суб'єкту, виділяє певні етапи становлення особистості, її прагнення бути самим собою. Філософування – пошук невистачаючих ланок у світогляді, що формується.

Розповсюдження філософування, як соціально-культурного феномену сучасності, пов'язане з актуалізацією пошуку людиною душевної єдності зі світом, оточенням, однолітками, коли слабшають особистісні контакти у зв'язку з розповсюдженням Інтернету, соціальних мереж. Феномен філософування дозволяє особистості існувати в цілісності, тому що раціональна і емоційна складові у ньому нероздільні.

Усвідомленню сутності філософування, його співвідношення з філософією сприяли статті академічної філософії (Г. Тульчинський, П. Рачков, В. Стюпин, М. Епштейн), в яких філософи (2,3,4) дійшли до висновків:

а) не можна філософування розглядати як буденний, а філософію – професійний рівень практики. У професійній філософії, починаючи з другій половини 19 століття, формується лінія філософії, як філософування: С. К'єркегор, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, Ільїн, Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер та інші. Х. Г. Гадамер з цього приводу писав, що у кінці 19-20ст. університетська філософія втратила своє панівне значення, так як поступилася місцем великим неакадемічним філософам і письменникам масштабу К'єркегора, Ніцше, романістам – Бальзаку, Золя, Достоєвському, Толстому... І якщо університетській філософії пізніше вдалося частково відвоювати втрачені позиції (завдяки К. Ясперсу, Ж.-П. Сартру, Мерло-Понті, Г. Марселю та М. Хайдегеру), то відбулося це завдяки тому, що філософія ввірвалася в межу область поетичної мови [1, с.116-120]. Герменевтична модель філософування (діалог, інтерпретація, обмін інформацією) підсилюють перевтілювання філософії у філософування, в знаходженні та конструюванні сенсів буття і людського існування.

б) типологічною закономірністю розвитку лінії філософії,

як філософування, стала філософська канонізація філософуючих не філософів, які не тільки внесли значний вклад у філософію, але й відкрили нові шляхи її розвитку. Це відноситься і до основних представників слов'янської філософської культури: П. Я Чаадаєв, ранні слов'янофіли, Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяєв, Л. Шестов, В. В. Розанов, Вяч. Иванов, О. Лосєв, М. Бахтин, П. А. Флоренський, П. Савицький і др. - не були філософами ні по спеціальній підготовці, ні по офіційному статусу й роду занять. Психологи Л. С. Виготський і А. Н. Леонтьєв здійснили значний вплив на формування діяльнісного підходу в радянській філософії.

в) філософія як філософування отримала розповсюдження у зв'язку з тим, що екзистенціальна проблематика у філософії виходить на перший план у другій половині ХХ століття, коли формування смислів, філософська рефлексія тісно пов'язані з вирішенням конкретних завдань буття людини. Ця проблематика була завжди на першому місці у слов'янській філософії, тому її можна вважати основною в лінії філософії як філософування.

г) особливостями цього напрямку є відсутність суворої системи, признання неможливості раціонально-цілісного осягнення буття, визначення напрямку, в якому треба працювати. М. Епштейн запропонував розрізняти Philosophy і Filosofia [4, с.442-444], тобто фактично філософію та філософування, для останнього характерні діалогічність, поліфонія духовності, що інтегрує абстрактні ідеї, чуттєвість, тілесність, критичність і фантазію, наочність і поетичність, аналіз і синтез, історичність і утопізм.

д) ця лінія в філософії повертає її до первісного філософування, коли емоційне переживання, чуттєвість стає невід'ємною складовою філософської рефлексії. Фактично, філософія через цей феномен повертається до своєї істинної природи – мисленневої чуттєвості. Термін «філософування» означає не дилетантське, а первісне філософування. Ця дискусія сприяла уточненню предмету і ролі філософії у сучасному суспільстві, усвідомленню специфіки класичного філософування, що дало можливість визначити особливості феномену сучасного філософування.

Сучасне філософування:

а) відштовхується від трансцендентного, не як загальної абстракції, як це було у класичній філософії, а трансцендентного, що наповнено присутністю повсякденного. Сучасні філософи зазначають, що не має пізнання поза досвідом непізнаванного. Трансцендентність є істина нашої свідомості, а у відкритості трансцендентному й полягає можливість філософування. Філософування дозволяє побачити «потойбічне», профане у світлі поза межного.

б) М. Епштейн відмічає, що предметом філософування часто стають малі речі порівняно зі світом цінностей і смислів академічної

філософії [5, с.681-699]. Філософування не просто модус буття, а й одне із самих автентичних, насичених «метафізикою присутності» усвідомлення повсякденності, воно дозволяє в малому побачити велике, страждати від нерішучих протиріч буття. Особистісне переживання не дає загубитись малому предмету на фоні великого, окреслює його місце у Всесвіті.

в) Особливістю сучасного філософування є його яскраво виражений персоніфікований характер. Воно не націлено на визначення загальних законів світобудови, мислення. Це пізнання в ореолі особистісних надій, уявлень, фантазії, жадоби, любові, жаху, страждання. Філософування формує світорозуміння, що занурено в життєвій світ особистості, а не є його кінцевою ланкою. Філософування – спосіб промовляння себе, спосіб пізнання всесвіту через себе. Значимість філософування в інтенсивній пульсації особистісного саморуку. Ця жива рухливість вносить в сучасну філософію інше звучання.

г) Особливістю філософування є збереження «інтуїції живого». Смыслова структура філософування тримається на «пливаючих» думках, імпульсивному руку в різні сторони, який в кінцевому рахунку націлений на себе. Самоцентричність задає динаміку філософуванню, коли думка може рухатися без жорсткої систематизації, але завжди повертається до особистісного як антропологічного центру, який розуміється сьогодні як чуттєва душа космосу.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
2. Рачков П.А. Философия и философствование: синонимы или омонимы // Вестник Моск. ун-та. Сер.7. Философия. 2000.№1. с.3-18.
3. Тульчинский Г.Л. Философствование как самодеятельность или Персонологическая природа философии // Феномен самодеятельного философствования. СПб РФО – СПб ФК, 2005, с.99-103.
4. Эпштейн М. Проективний философский словарь // Philosophy і Filosofia. СПб, 2003., с.442-444.
5. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. – с.863.

## КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА: ПОТЕРЯ ОБРАЗА

*Мовчан Вера Серафимовна*

*д. филос. наук, проф. ДГПУ имени И.Я.Франко  
movchanvera@gmail.com*

Искусство – вид деятельности, отражающей действительность в ее чувственно – образной целостности как предмет осмысленно – переживающего отношения. В таком качестве искусство предстает не как эмпирическая данность, а как художественно-эстетический феномен. Тем самым каждое произведение искусства, отвечающее критерию художественности, содержит в себе два сущностных начала: мир предмета формирования и духовный мир субъекта формирования; неповторимость виденья предмета равнодушия и способность воплощения его качеств в адекватных художественных формах. (Равнодушие не содержит в себе способности открывать явления в их неповторимости). Таким образом, субъект формирующей способности обогащает духовный опыт общества, приумножая не только знания о мире, но и обогащая духовный мир субъекта восприятия.

Возможна, однако, ситуация потери образа. Это происходит в двух случаях. Во-первых, когда он настолько универсален, что любая индивидуализация неизбежно локализует его. Это ситуация логического образа – логической образности научного знания. Универсализм его служит отражению объективных законов действительности, познание которых возможно именно благодаря этой универсальности языка каждого из видового многообразия научных знаний.

Вторая ситуация имеет непосредственное отношение к искусству, поскольку в истории его становления и развития образ отражал целостность двух начал: первое начало – предмет, в его неповторимой жизненности, являющей собой, при видовой целостности, индивидуальное своеобразие. Второй аспект – это отношение к предмету, который своими качествами останавливает взгляд субъекта, вызывая интерес и потребность осмысления его качеств, являемых то ли в виде совершенных, то ли, напротив, рождающих переживание ситуации его жизненности, определившей потерю эстетических качеств, характерных для его видового своеобразия. Тем самым сознание организуется на осмысление его качеств (их типичности или своеобразия). Отношение, таким образом, синтезирует объективные качества явлений действительности и духовный опыт осмысленно - переживающего отражения их в любом виде объективации: поэтическое слово, музыкальные звуки, пластика, графика, живо-

пись, танец. Цель формирования образа – увековечить жизненность предмета, своей выразительностью вдохновившего художника на воссоздание его идеальной жизни (обратим внимание, что речь идет не об идеализации как «украшательстве», а увековечены реальная жизненности предмета, которая поразила собой, стимулируя на ее воссоздание). В истории искусство представляло важнейшим источником формирования целостности духовного опыта, формируя своей целостностью не только способность удержания сознанием предмета переживания, но и потребность насыщения пространства идеальными образами, общение с которыми формировало духовность отношений с миром. Вне этого феномена духовность как специфически человеческое качество ставится под вопрос.

Потеря образа искусством – явление кризиса духа, теряющего потребность жить красотой и создавать красоту как величайшую ценность. Потеря образа искусством отражает ситуацию бытия, утратившего потребность отношения ко всему, что не есть практически необходимое (удовлетворение непосредственных физиологических потребностей, подчинивших себе дух человека, поставило его в рабскую зависимость от телесно-чувственных начал). В этой связи дух равнодушен ко всему, чем не озабочено тело. Поэтому ценится «искусство», которое удовлетворяет чувственно-материальную сферу человеческой жизни (декоративное, «украшательское», развлекательное). Искусство, способное вызывать тревогу о жизни мира и судьбах его, о сложности человеческих отношений, рождает дискомфорт психики, живущей телесно-чувственными интересами и потребностями. Поэтому в современной культуре оно мало задействовано и как творчески-формирующая потребность (потребность художественного воссоздания неповторимой жизненности образов действительности) и как потребность общения с ними.

Потеря интереса к активному присутствию художественности в пространстве человеческой жизни – явление постцивилизационного периода. (Нет необходимости доказывать, что художественность актуально присутствует во все века истории человечества в статусе *homo sapiens*. Оно активно насыщает пространство физической жизни человечества и тем одухотворяет его).

Возрастающий к концу XIX – нач. XX века прагматизм культуры определил участь художественности в качестве средства, предназначенного «удовлетворять вкусам потребителя». Правда, в нем можно (хочется) видеть и другую цель: шокируя субъекта восприятия безобразиями разрушенной целостности форм и образов мира, обнажая уродство, каковым предстает это разрушение, заставить (вынудить) его осмыслить ужас разрушения как такового и последствия, какие оно несет душе человека. Это явление эсхатологии в сфере духовной

жизни, укореняющее в сознании возможность его как социальной реальности. Ведь само допущение подобной ситуации несет потенцию вседозволенности не только уродованием идеальных образов бытия (хотя ужас жизни уже в том, что идеальные образы мира – идея красоты форм и их идеального отражения в искусстве предстает предметом разрушения), но и в том, что тем самым возбуждаются живущие в человеке инстинкты разрушения значительно более широкого и более страшного по грозящим последствиям масштаба.

Следует акцентировать также на трагизме самочувствия художественных талантов, переживающих трагедию потери целостности образа мира и стремящихся найти средства отражения его нового образа. Названный период (конец XIX- XX век) характерен активностью такого поиска. В исследованиях его отражено стремление найти новую художественную форму для отражения мира, теряющего устойчивый образ, чтобы отыскать и выразить его новую парадигму. У истоков становления модернизма как нового художественного направления, получившего развитие в XX веке (от начала его до 70-х годов) находится культура и искусство модерна (конец XIX – начало XX века), в том числе и таких его направлений как фовизм, кубизм, футуризм, экспрессионизм. Эти поиски правомерно определять как поиски нового типа художественности, отражающей не чувственно данную определенность явлений, предметов, отношений действительности, а символические формы отражения деструктивных процессов, определяющих потерю даже внешних форм предметного мира и образ человека. Сложность и трагизм поисков наиболее ярко обнажились в изобразительном искусстве, которое призвано отражать видовую определенность форм и состояний предмета изображения.

Г. Медникова, давая глубокий анализ истоков искусства модернизма, справедливо отмечает, что его пафос в противопоставлении себя классическому искусству: «Модернізм протиставив себе класичному мистецтву передусім тим, що відмовився від відтворення чуттєво-конкретної дійсності, предметності світу... Однак, це аж ніяк не означає, що підривається сам принцип відображення дійсності. Просто для вираження хаосу, дисгармонії світу, краху ідеалів, трагічності буття потрібні були нові засоби відображення – і вони з'явилися» [1, с.17]. Не отрицая того, что в каждом произведении, содержащем в себе даже не развернутый образ, можно отыскать его идею, тем не менее хочется акцентировать, что при содержательном наполнении образа в искусстве открываются подлинные его смысловые глубины. В этом плане наиболее ярким выражением соответствия идеи и образа в современном искусстве видится творчество Сальвадора Дали (20-40 –х годы XX века), образы которого отражают трагедию человеческой жизни, теряющей целостность,

определенность форм и образа, причем трагизм названной ситуации отражен гением художника как осознание и переживание героями данной ситуации [См.: 2, с. 30, 32, 83, 86.]

В названной ситуации потери искусством человека как предмет отражения особенную ценность обретает искусство, в котором устойчиво сохраняется и утверждается личность как высшая ценность. Таковым является религиозное искусство, тематика которого сосредоточена на носителях идеи абсолютного нравственного совершенства. Речь идет о религиозной тематике, сохраняющей свою исторически выработанную систему канонов, отражающих одухотворенный образ личности, человечность ее являемости миру, ибо она сосредоточена не на повседневности в ее мелочной суетности, разрушающей внутренний мир, растворяющей его в обыденности, а на высших – духовных ценностях, которые и определяют истинный смысл бытия. Знаменательно, что в ситуации утраты светской культурой образа человека в его сущностной определенности, о чем сказано выше, именно искусство, сосредоточенное на отражении человечности в ее высших воплощениях – образ Богочеловека (Христос), образы святых, апостолов, принявших Идею Учителя и ушедших в мир, чтобы нести Истину другим – сохраняет идею и образ человека в его истине, утверждает подлинные духовные ценности. Сохраняет одухотворенность образа и сфера, в которой живут носители нравственного совершенства – архитектура соборов и церквей, возвышая собой человека уже актом созерцания их величия на фоне безличности современной массовой городской застройки. В искусстве – носителе духовного содержания в его высшем выражении видится оптимистическая перспектива возвращения светского искусства к Человеку.

#### ***Список использованной литературы:***

1. Меднікова Г. С. Українська і зарубіжна культура ХХ століття. Навчальний посібник. К.:Знання, 2002. – 214 с.
2. Salvador Dalí. Text by Robert Descharnes // Harry N. Abrams, INC., Publishers, Nev York. – (127 s.) – s. 30, 32, 83, 86



## ГЕНДЕРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ПЕРИОД КРИЗИСА СРЕДНЕГО ВОЗРАСТА

*Моисейкина Анна Георгиевна*  
*ЧГПУ им И. Я. Яковлева,*  
*Fokla33@mail.ru*

*Научный руководитель –*  
*доцент, к.п.н., О. В. Чернова*

Кризис середины жизни определяется как психологический феномен, переживаемый людьми, достигшими возраста 40–45 лет, и заключающийся в критической оценке и переоценке того, что было достигнуто в жизни к этому времени [1].

На сегодняшний день психология возрастных кризисов является мало разработанной областью. В возрастной психологии наиболее подробно исследованы вопросы развития детей и подростков. И это понятно, так как в эти периоды развитие происходит очень быстро и напрямую связано с ростом и физиологическими изменениями. Как правило, случаи трудно протекающих возрастных кризисов у взрослых людей рассматриваются просто как индивидуально-биографические осложнения без учета возрастной специфики. Тем не менее, психологические исследования показывают, что кризис середины жизни является весьма распространенным явлением. Главной особенностью прохождения кризиса является то, что человек всегда сам, и только сам может пережить события, обстоятельства и изменения своей жизни, породившие кризис. Однако процессом переживания можно в какой-то степени управлять – стимулировать его, организовывать, направлять, обеспечивать благоприятные для него условия, стремясь к тому, чтобы этот процесс вел к росту и совершенствованию личности. Таким образом, необходимо изучать особенности этого кризиса и искать пути управления.

Кризис, от греческого *krineo*, буквально означает «разделение дорог». В китайском языке слово «кризис» состоит из двух иероглифов, один из которых означает «опасность», а другой – «возможность». Таким образом, слово «кризис» несет в себе оттенок чрезвычайности, угрозы и необходимости в действии.

Мы понимаем «кризис», как реально острую ситуацию для принятия какого-то решения, поворотный пункт, важнейший момент, невозможность дальнейшего существования в прежнем статусе, реализации своих мотивов, стремлений, ценностей. То есть, кризис – это острое эмоциональное состояние, возникающее в ситуации столкновения личности с препятствием на пути

удовлетворения ее важнейших жизненных потребностей, препятствием, которое не может быть устранено способами решения проблемы, известными личности из ее прошлого жизненного опыта.

Психологический кризис – это внутреннее нарушение эмоционального баланса, наступающее под влиянием угрозы, создаваемой внешними обстоятельствами.

В отечественной психологии существуют две принципиальные позиции в понимании критических возрастов.

1. Признание критических возрастов необходимыми моментами развития, в которых происходит особая психологическая работа, состоящая из двух противоположенных, но единых в своей основе преобразований: возникновение новообразования (преобразование структуры личности) и возникновение новой ситуации развития (преобразование социальной ситуации развития). Это позиция Л. С. Выготского и Д. Б. Эльконина.

2. Признание необходимости качественных преобразований, которые состоят в смене ведущей деятельности и одновременном переходе в новую систему отношений. При этом акцент делается на внешних условиях, социальных, а не на психологических механизмах развития. В таком виде позиция представлена А. Н. Леонтьевым, Л. И. Божович [4].

Дж. Фаррелл и А. Розенберг отмечают, что общество вынуждает мужчин соответствовать единому образцу успеха и мужественности, и большинство мужчин пытаются соответствовать этому образцу. Ряд проблем возникает у мужчин в середине жизни как раз из-за того, что им приходится свыкнуться с мыслью, что они не соответствуют этому образцу, или из-за того, что они вынуждены были отказываться от многих собственных желаний, пытаясь достичь соответствия ему. Лишь немногим мужчинам удается в это время избежать ощущения неудачи, внутреннего разлада или потери самоуважения [3].

Кризис середины жизни у женщин также отличается своими особенностями. Для нее этот момент часто является временем перехода и переоценки. Наряду с широкими индивидуальными различиями в реакциях женщин на средний возраст существуют и общие тенденции. Традиционно женщины в большей степени определяют себя в рамках семейного цикла, чем исходя из своего положения в профессиональном цикле [1].

Анализ структуры мотивационной сферы женщин среднего возраста показывает изменения в жизненных целях, установках и ценностях, связанных, прежде всего, с семейным циклом, а не с предсказуемыми возрастными изменениями, а также с этапами профессионального пути. Это означает, что наступление ключевых событий именно в семейном и профессиональном циклах мотивирует выбор определенного статуса и образа жизни женщин среднего возраста – их основных занятий, радостей и горестей, круга общения.

Возрастные изменения не являются столь определяющими в формировании мотивационной структуры женщины, как семья и работа. Тем не менее, для нее они представляются более значимыми, чем для мужчины. Женщины сильнее, чем мужчины, реагируют на физическое старение. Поэтому сохранение внешней привлекательности и поддержка физической формы также является одной из основных потребностей многих женщин после сорока лет [2].

Значение факторов внутреннего ощущения себя по отношению к другим, чувства опасности, восприятия нехватки времени – выше у женщин, а фактор ощущения физического спада выше в группе мужчин.

У мужчин трагедия возраста зрелости в том, что физическое состояние не соответствует интеллектуальному уровню. Физиологическое состояние вносит в переживания новый оттенок – неуверенность в себе, которая может быть разрушительной и при осуществлении интеллектуальной деятельности. Если для женщины очень значимыми ключевыми системами, определяющими решение ею жизненных задач, являются семья и работа, то для мужчины не меньшее значение имеют друзья и общество в целом.

Период зрелости приносит еще один постоянный источник стресса, у которого даже есть название, – «синдром опустевшего гнезда». Специалисты чаще всего связывают этот синдром с состоянием женщины, так как считают, что у нее в большей степени, чем у отца, развито чувство сохранения семьи, любви к детям, заботы о них. С этим и связано более острое переживание пустоты, утраты смысла жизни. Особенно сильно синдром опустевшего гнезда сказывается на женщине, у которой не было иных забот, иных жизненных ценностей, кроме материнства.

Кризис «середины жизни», как и другие возрастные кризисы, сопровождают те или иные депрессивные переживания. Это может быть снижение интереса ко всем событиям или удовольствия от них, апатия; человек может чувствовать систематическое отсутствие или снижение энергии, так что приходится заставлять себя ходить на работу или выполнять домашние дела. Часто встречаются переживания по поводу собственной никчемности, беспомощности. Особое место в депрессивных переживаниях занимает тревога в отношении своего будущего, которая зачастую маскируется тревогой за детей или даже за страну в целом. Нередко депрессивные переживания концентрируются вокруг потери смысла и интереса к жизни. В некоторых случаях переживание кризиса происходит настолько остро, что может стать причиной суицида [3].

Нами было проведено исследование с целью выявления гендерных различий переживания кризиса среднего возраста. В эксперименте приняли участие 20 мужчин и 20 женщин в возрасте 40 – 45 лет. Для диагностики депрессивных состояний мужчин и женщин сред-

него возраста была использована методика дифференциальной диагностики депрессивных состояний В. А. Жмурова.

По результатам методики выявлено, что примерно одинаковое количество мужчин и женщин находятся на уровнях незначительной, минимальной и легкой депрессии: у 25% мужчин и 20% женщин состояние депрессии отсутствует или слабо выражено; 60% мужчин и 55% женщин испытывают минимальное состояние депрессии и у 25% мужчин 15% женщин прослеживается легкая депрессия.

Мы выделили группу мужчин в составе 15-ти человек и группу женщин в составе 16-ти человек, переживающих кризис середины жизни.

Так же нами проведена методика исследования самооценки А. Ц. Пуни, результаты которой дают нам основание полагать, что находящиеся в кризисе середины жизни мужчины более подвержены низкой самооценке, чем находящиеся в кризисе середины жизни женщины. Испытуемые, не попавшие в группы переживающих кризис середины жизни (25% муж. и 20% жен.), показали следующие: среди мужчин нет представителей низкой самооценки, из чего можно сделать вывод о том, что переживание кризиса середины жизни мужчинами сопровождается депрессивными состояниями.

Итак, кризисы развития, или возрастные кризисы, возникают при переходе от одной возрастной ступени к другой и связаны с системными преобразованиями в сфере социальных отношений, деятельности и сознания. Это относительно небольшие по времени (до года) периоды онтогенеза, характеризующиеся резкими психологическими изменениями. Форма, длительность, острота и результат кризиса может значительно различаться в зависимости от индивидуально-типологических особенностей человека, социальных и микросоциальных условий.

Очень важно оказывать поддержку людям в состоянии возрастного кризиса. Самая большая сложность в организации психологической поддержки взрослых – это нацелить человека на работу с самим собой.

#### ***Список использованной литературы:***

1. Ермолаева, М. В. Основы возрастной психологии и акмеологии / М. В. Ермолаева. – М.: Издательство «Ось-89», 2003. – 416с.
2. Крайг Г. Психология развития / Г. Крайг, Д. Бокум. – СПб.: Питер, 2005. – 940с.
3. Малкина-Пых И. Г. Возрастные кризисы взрослости / И. Г. Малкина-Пых. – М.: Издательство «Эксмо», 2005. – 416с.
4. Шаповаленко, И. В. Возрастная психология (Психология развития и возрастная психология) / И. В. Шаповаленко. – М.: Гардарики, 2005. – 349с.

## ФЕМІНІСТИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ ЯК ПРОБЛЕМА УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ПРОСТОРУ

*Монахова Наталія Вікторівна*

*старша викладачка НПУ імені М. П. Драгоманова*

*monakhova.csd@gmail.com*

В українському гуманітарному просторі існує чітко сформований науковий інтерес до гендерних студій. Проте сьогодні вже неможливо не помітити певне зміщення загального спрямування таких досліджень: в бік їх потужної есенціалізації, відмежування їх від феміністичної методології/епістемології та зближення із позитивістською методологією та патріархальною картиною світу, що нівелює їхній трансформаційний потенціал. Власне, це феномен усього пострадянського простору - досить активний розвиток гендерних студій, переважно (за поокремими виключеннями) відірваних від свого ідеологічного підґрунтя.

Так само привертає увагу той факт, що в українській гуманітаристиці феміністичні дослідження практично відсутні в культурологічному просторі, хоча феміністична/гендерна методологія, розроблені у процесі інтеграції фемінізму в науку (зокрема, у культурну антропологію), є інструментами радикально іншого підходу до інтерпретації об'єктів культурологічного дослідження. Адже саме такий підхід дозволяє змінити уявлення про суб'єкт/об'єкт дослідження (від універсальної людини, себто чоловіка, до суб'єктної жінки) та наголосити на тому, що усі культурні процеси вкорінені у певну ідеологію.

Отже, завданням даної доповіді є дослідження процесів інституціалізації фемінізму та феміністичної методології в українських гуманітарних науках, зокрема в культурології, а саме - підстав для формування описаної вище ситуації, а також потенціалу цієї методології у суто культурологічних студіях.

Розвиток фемінізму та феміністичної методології в Україні є досить специфічним, про що свідчать три моменти, які вказують на їхній нерівномірний розвиток у просторі соціогуманітарних дисциплін. По-перше, за виключенням розвідки (російською мовою) «Поворот до феміністської епістемології: Постнекласика – фемінізм – наука» В. Гайдено, не існує системних праць щодо методологічних засад фемінізму як напрямку наукових досліджень. Також за поодинокими виключеннями відсутні переклади українською мовою засадничих робіт з феміністської методології,

у тому числі й написаних нещодавна. У цілому, це означає, що відсутній україномовний феміністичний дискурс, тобто відсутня єдність, яка б давала можливість як інтерпретувати тексти та феномени культури з позицій феміністської методології, так і сприймати такі інтерпретації.

По-друге, важливим є те, що фемінізм, феміністична методологія та гендерні дослідження увійшли в українське наукове середовище через англomовний контекст і є, за виключенням перекладів Юлії Крістєвої, перекладами з англійської мови, а отже представляють англо-американську феміністичну традицію.

По-третє, очевидним є те, що певні соціогуманітарні дисципліни уникають інтеграції феміністичної методології, а отже – й гендерних досліджень у їхньому ідеологічно наснаженому сенсі. Уникаючи говорити про фемінізм не тільки як про ідеологічно наснажену методологію, а й як про методологію, яка є свідомою не тільки власної ідеологічної заангажованості, а й ідеологічної заангажованості загального (зокрема, пострадянського) наукового дискурсу, такий підхід є інструментом обрізання, знешкодження, одомашнення феміністичної методології, а отже й гендерних студій, позбавляючи їх їхніх методологічних засад. Більше того, відсторонення українських гендерних студій від феміністичного ідеологічного підґрунтя, призводить до їх виснаження, у результаті чого термін «гендер» використовується як політично коректний заміник терміну «стать», а наукові дослідження «просто дода[ють] жінок і розміш[ують]» [1, с.140].

Причин цьому може бути кілька. По-перше, слово «ідеологія» у сучасній науковій свідомості пов'язана зі спадком Радянського Союзу та травматичним досвідом тотальної ідеологізації суспільства. Отже, можна припустити, що привнесення феміністичної методології на пострадянському просторі є ретравматизуючим процесом, і суспільство – у тому числі й наукова спільнота – відповідно чинить опір. Утім, ще Е. Саїд у своїй роботі «Орієнталізм» продемонстрував неможливість уникнути ідеологізації наукових процесів, більше того – що наукові процеси завжди є зідеологізованими та віддзеркалюють і транслюють домінуючу ідеологію. Саїд стверджує, що «для тих, хто вивчає літературу й критику, орієнталізм дає чудовий взірєць взаємозв'язків, які існують між суспільством, історією та текстуальністю; більше того, та культурна роль, яку Схід відіграє на Заході, пов'язує орієнталізм з ідеологією, політикою та логікою влади, тобто матеріалами, які... мають прямий стосунок до літературної спільноти» [2, с.40]. Отже, наука ніколи не є ідеологічно невинною, у тому числі коли предметом дослідження є гендерно марковані соціальні феномени.

Прагнення знешкодити ідеологічний компонент епістемології та методології, винести його на маргінес наукових процесів пов'я-

зано ще з однією причиною, чому українське наукове середовище чинить опір феміністичній його трансформації. У результаті тотального наснаження ідеологією усіх феноменів радянського культурного простору сформувався активний рух спротиву, який, наприклад, в літературі знайшов вихід у русі шістдесятників із його прагненнями вийти поза межі догматики соціального реалізму, та актуалізувався романтичний заклик до «чистого мистецтва» (або «Мистецтво заради мистецтва»). Таке ставлення до культури, мистецтва, літератури залишається актуальним й в Україні сьогодні. Але завдяки фемінізму вирізнявся ще один аспект ідеалістичних уявлень про можливість існування позаідеологічних культурних об'єктів, про позаідеологічність культури як такої, пов'язаний зі статтю. «Хоча мені й не імпонують означення – чоловіча й жіноча поезія й проза, а відповідно, й чоловіче та жіноче літературознавство: є просто література й наука про неї, і місце кожного в ній залежить лише від міри його таланту та сумління, а не від статі. Іншими словами – літературу творять особистості», - пише Л. Тарнашинська [3, с.73]. Утім, уявлення про будь-який культурний феномен як позагендерний є настільки ж есенціалістським за своєю суттю, як наполягання на існуванні Жіночності чи Мужності.

Ще однією причиною уникання феміністичної методології є описане С. Гардінг руйнування ідентичності, до якого спричиняється дана методологія: «[феміністичні критичні зауваження] ставлять під сумнів наше відчуття особистісної ідентифікації на найдорациональнішому рівні, на рівні її сутності. Вони ставлять під сумнів бажаність гендерованих аспектів наших особистостей та вираження гендера у соціальних практиках, які забезпечили більшості чоловіків і жінок глибоко привабливі частини тожсамості» [4, с.17]. Дійсно, усвідомлення того, що гендерованість кожної особистості проявляється не тільки у романтичних стосунках із представниками протилежної статі, а й кожному аспекті життя (що, для прикладу, продемонстрував Майкл Кімел у книзі «Гендероване суспільство» [5]), а отже й у професійній, зокрема – у науковій, діяльності, примушує ставити перед собою питання: наскільки дійсно об'єктивним є моє бачення світу як науковця чи науковки? Наскільки «гендерні лінзи» (С. Бем) впливають на мою інтерпретацію спостережуваних і аналізованих явищ? Також подекуди вимоги рівності призводять до руйнівного щодо ідентичності відчуття, за Гардінг, що «від жінок вимагають обміняти основні аспекти своєї гендерної ідентичності на маскуліну версію – не вимагаючи аналогічного «дегендеруючого» процесу від чоловіків» [4, с.53].

Й наостанок хотілося б відзначити, що існує ще одна тенденція, яка побічно унеможливує активну інтеграцію гендерної методології у наукові процеси України. Міждисциплінарні підходи,

які є невід'ємним елементом феміністичних і гендерних досліджень, усе ще повною мірою не знайшли своє місце у континуумі українських наукових досліджень. Про це писала ще у 1991 р. С. Павличко: «Фемінізму як явища або зрілої інтелектуальної течії в Україні не існує ні в суспільному, ні в культурному житті, ні тим більше в науковому аналізі». [6, с.29] Відтоді ситуація кардинально не змінилася. Це є наслідком, зокрема, «процесів диференціації та замкненості наукових дисциплін і теорій в українській науці, неконструктивності спроб побудови формалізованої картини світу» [7, с.14]. Тому в Україні й досі не можливо захисти дисертацію на ступінь кандидата чи доктора наук за міждисциплінарним напрямком досліджень, оскільки таких не передбачень у «Переліку наукових спеціальностей» [8], що практично не змінився за останні десятиліття, а отже є формою протистояння змінам, що їх зазнає науковий процес в Україні.

### **Список використаних джерел:**

1. Bunch, Charlotte. *Passionate Politics, Essays 1968-1986: Feminist Theory in Action* // Charlotte Bunch. – New York: St. Martin's Press, 1987
2. Саїд Е. Орієнталізм. - К.: Видавництво Соломії Павлички «Основи», 2001. – 511 с.
3. Тарнашинська Людмила. «Перед літературознавчим дзеркалом... або дещо на захист фемінізму» // Жінка як текст. Емма Андєвська, Соломія Павличко, Оксана Забужко: Фрагменти творчості і контексти / Людмила Таран (упор.). – К.: «Факт», 2002. – 208 с. – С. 67-77.
4. Harding, Sandra. *The science question in feminism* / Sandra Harding. – Ithaca, London: Cornell University Press, 1986.
5. Кімел М.С. Гендероване суспільство / Майкл С. Кімел [пер. з англ. Сусанни Альошкіної]. – К.: Факт, 2003. – 490 с.
6. Павличко С. Фемінізм / Соломія Павличко. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 322 с.
7. Палагін О. Міждисциплінарні наукові дослідження: оптимізація системно-інформаційної підтримки / О. Палагін, О. Кургаєв // Вісник Національної академії наук України. – 2009. - №3. – С. 14-25 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.nbuv.gov.ua/portal/all/herald/2009-03/st3.pdf>
8. Перелік наукових спеціальностей. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/z1133-11>



## ІНТЕРАКТИВНІСТЬ VS ІНТЕРПАСИВНІСТЬ: ПИТАННЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СМISЛУ

*Муха Ольга Ярославівна*  
канд.філос.наук. доц. НПУ імені М. П. Драгоманова  
olha.mukha@gmail.com

У процесі міжкультурної комунікації, що стає все більш повсюдним явищем в силу економічної та культурної глобалізації, актуалізується питання інтерпретації смислу. Кожен із суб'єктів такої комунікації, отримує своє повідомлення, спотворюване властивим йому культурним кодом. Схематизація глобалізаційної символіки сприяє швидкій функціональній комунікації, скерованій на прагматичні цілі, однак водночас вихолощує те, що можна назвати «герменевтичною мелодикою» смислів, від якої залежить вагома складова комунікації – задоволення. Скерована на отримання насолоди (у якості кінцевої мети процесу) постмодерністська парадигма пропонує відштовхуватись від понять «ситуативності» та «контексту» [3, с. 33; 4, с. 12-13], і відповідно до цього розробляти певні схеми інтерпретаційних практик (Ф. Гватарі, Ж. Делез, Ж. Лакан), які б водночас ефективно працювали та приносили задоволення від реалізованої комунікації. Найвищою інтерпретаційною формою такого когнітивно-афективного акту буде естетичний катарсис.

Естетичний катарсис (від давногрецької  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$  – «чуттєво пізнавальний» та  $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$  – «підняття, очищення, оздоровлення») – поняття ширше, від усталеного трагічного катарсису та поліфункціональне, оскільки охоплює всю палітру естетичної перцепції. Фактично, це найвища форма естетичного пережиття, за якої духовне потрясіння, спричинене будь-яким із естетичних відчуттів – трагічного, комічного, піднесеного, прекрасного тощо – «очищує» чи «переформатовує» внутрішню духовну структуру переживаючого суб'єкта. Обов'язковою умовою катарсичного пережиття є розуміння, *прийняття* нового «знання», що суттєвим чином різниться від прагматичного інфообміну передовсім залученням емоційної складової та потужністю емоції потрясіння.

Реалізація такої міжкультурної комунікації, скерованої на розуміння, а не простий обмін інформацією, вимагає певних інтерпретаційних навичок, які дозволять розшифрувати тіло повідомлення, «розгортаючи» його із актуальної форми. Згадуючи знамениті лаканівські інтерпретації класичної літератури та філософських творів («Бенкет» Платона та «Критика чистого розуму» Канта), можна зауважити, що така інтерпретація

часто виявляється самодостатньою «грою самою в собі», яка задоволення приносить, але чи прагне до істини? Як стверджує відомий словенський філософ-публіцист Славој Жижек, така інтерпретація часто є грубим «осучасненням», без урахування філологічних правил чи історичних умов. Однак таке грубе поводження з текстом і нехтування усіма правилами несподівано призводять до «ефекту істини» і можуть викрити несподівано нове, свіже прочитання класичних праць [2, с. 173-174]. Що ж обумовлює цей процес «оновлення», «осучаснення» твору? Передовсім введення в естетичну ситуацію *parergon*, якому Жак Деріда присвячує значну частину своєї теорії. Парергон Деріди – щось на кшталт «доповнення», «прочитання тексту *по краях* його» [1, с. 623]. Фактично, завдання герменевтичного відтворення (інтерпретації) чи то тексту, чи витвору мистецтва, – залучити ці краї, «зловити кінці», які постмодерністський творець ховає демонстративно, видимо, гіпертрофовано. Ця ігрова природа пошуку створює враження вільного вибору у світі інтерпретації, залежного виключно від природи та преференцій інтерпретуючого суб'єкта.

Подібні експерименти базуються на модному нині понятті інтерактивності, яка начебто поміщає читача-рецепієнта у демократичний світ ідей, де він сам вільний обирати найближчі йому варіанти. Однак попри видиму все більш зростаючу інтерактивність нових електронних медіа-засобів, комунікаторів, ігор, тощо, зворотню стороною такої ілюзії вибору насправді є інтерпасивність сприймаючого суб'єкта, який навіть у виразі емоцій поставлений у рамки запропонованого певною програмою переліку «смайлів» чи «статусів настроїв». Таким чином, начебто розширюючи інтерпретаційні можливості сприймаючого суб'єкта, *візуальна* культура все більше їх преформатує, оскільки варіабельність вибору реакції також задана (певним архітектором програми), а не довільна. За аналогічним принципом будується ігровий роман: наприклад, романи Мілорада Павіча, які підкреслено інтерактивні та залучають читача до реконструкції, а інколи й створення смислу. Їх можна читати з різних сторін, перевертаючи книгу («Внутрішня сторона вітру. Роман про Геро і Леандра»), розкладаючи карти Таро у магічний чи кельтський хрест, або велику тріаду («Остання любов у Константинополі»), залежно від погоди, статі чи настрою переходячи від глави до глави («Пейзаж, намальований чаєм»). Цей ігровий компонент створює ефект власного вирішення інтерпретаційного вибору, однак глибший погляд показує, що це дуже тонко прораховані інтерпретаційні схеми, продумані і заплановані Автором заздалегідь.

Фактично, наша власна реакція повинна також схематизуватися і наблизитися до «найоптимальнішого з запропонованих

варіантів» (за подібним принципом працює маркетинговий прийом «стимуляції оптимального вибору»). Отже, інтерактивність у чітко заданих рамках по суті своїй стає інтерпасивністю, ритуалізованою, символічною практикою умовного вибору.

***Список використаних джерел:***

1. Арсланов В.Г. Западное искусствознание XX века. – М.: Академический Проект; Традиция, 2005. – 864 с.
2. Жижек С. Чума фантазий. / Пер. с англ. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2012. – 388 с.
3. Лишаев С.А. Эстетика Другого. 2-е изд., испр. И доп. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2008. – 380 с.
4. Муха О.Я. Багатошаровість контексту естетичного об'єкта у естетичній теорії. – Філософія та політологія в контексті сучасної культури. – Випуск 6(4). – Дніпропетровськ, 2013. – С. 12-16.

## «ОБРАЗ» ТА «ЗОБРАЖЕННЯ» У ВІЗУАЛЬНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

*Назаренко Марія Сергіївна*

*к. філос. наук, ст. викл. кафедри філософії  
НПУ імені М. П. Драгоманова  
atasha2008@ukr.net*

Важливим чинником впливу сучасних комунікацій на суспільство є збільшення аудіовізуальності інформації. Аудіовізуальність характеризується насамперед тим, що скорочує читання завдяки вдивлянню, розгляданню. Так наприклад, сучасна людина почала читати короткі тексти невеликими блоками. Ми припускаємо, що фрагментарність, з якою ми маємо справу, пов'язана не тільки з інформаційним хаосом та надлишком коротких повідомлень, але й з візуальністю сучасної комунікації та культури в цілому.

Основними термінами аудіовізуальної культури є поняття «образ» та «зображення».

Коли ми поглянемо на те, що таке образ, то знайдемо наступне визначення: «Образ – це зображення, що зафіксоване в матерії та об'єктивоване в речовині. Образ є те, що зображено в предметному сенсі» [1, с. 230].

Слід розрізняти поняття «образ» та «зображення», оскільки образ є змістом зображення, способом, яким зображення проявляє себе, але не є тотожним йому. Реальність зображеного не стосується самого образу, а лише варіантів його тлумачення. Отже саме тут розпочинається площина інтерпретації та комунікації. Що стосується зображення, то воно є фрагментарним за своєю сутністю, оскільки є предметом споглядання. Водночас саме споглядання є самодостатнім та дуже часто не потребує додаткового знання. Фрагмент, що споглядається нами, не потребує свого контексту та є не тільки самодостатнім, але й самоцінним.

Але не зважаючи на вдавану цілісність та самоцінність, зображення залишається фрагментарним, адже є частиною чогось більшого. У випадку з фотографією зображення є частиною реальності, але наша інтерпретація цього фрагменту реальності може значно відрізнятись від тих реальних життєвих процесів, які відбувались насправді. І цей факт також відкриває простір для маніпуляцій, а саме: «те, що я бачу» (конкретність, відповідність реальності) може змінитися на «те, що я хочу показати».

Відповідно показати я можу не все, або лише те, що створено спеціально з певною метою. Як стверджує С. Дружилов: «Домінування образної складової в моделі світу призводить до домінування у суб'єкта, що сприймає більш примітивного та більш конкретного мислення» [4]. Саме такий суб'єкт втрачає свою суб'єктність, оригінальність мислення та індивідуальні цілі, і стає ідеальним об'єктом для маніпуляцій.

Як тільки вербальний текст переходить у візуальний образ, він починає грати не тільки інформативну роль, а і виступає постійним нагадуванням. Можна навіть припустити, що таким чином, в певній мірі компенсується втрата соціальної пам'яті. Оскільки образ здатен проявляти загублене та неявне, архетипічне. У філософському словнику, зокрема знаходимо наступне визначення образу: «Образ – свідомевідтворення відсутнього або неіснуючого об'єкту» [6]. Яким чином відбувається це проявлення? Образ діє через механізм впізнавання з допомогою афективних станів, що утворюються спільним настроєм, певною емоційною хвилиною. Це «безсуб'єктивний» тип сприйняття.

Таким чином, ми з'ясували, що зображення в силу своєї фрагментарності створює ґрунт для маніпуляцій, а образ виконує місію компенсації пам'яті у візуальній культурі. Для обох плацдармом прояву є екран.

Візуальність культури постмодерну – це епоха посттеатральності, де найважливішим стає шоу та видовище [див.: 3]. Як стверджує Б. Лаурел паралель існує і між комп'ютерним інтерфейсом та театральною сценою [3]. Шоу на комп'ютерному рівні підтримується технічно і має навіть свої елементи: завіса (відкриття вікна програми), освітлення, звук, які надають «виставі» насиченості. Користувачі мережі при цьому є глядачами, але не в традиційному сенсі, а в інтерактивному. Глядач може підключитись на будь-якому етапі та втручатись у виставу, грати другорядну роль, або навпаки роль першого плану. При цьому віртуальний театр за дією схожий на легкий наркотик, створюючи м'який сомнамбулічний вплив.

Взагалі ж привабливість візуального дійства пояснюється тим особливим гострим відчуттям життя, силою переживань, яке транслюється виставою. Сценічний простір також змінюється на тотальний екран. Адже екрани скрізь: екрани комп'ютерів, мобільних телефонів, електронних книжок, банкоматів, плазмових панелей. Але екран функціонує не просто як театральна сцена, а як ми вже з'ясували, включає глядача у власний простір. Це означає, що екран стає медіумом, що містить самого себе у власних повідомленнях [див.: 5]. Наслідком тотального панування екрану є дереалізація навколишнього. Все це вводить нас в площину розпізнавання поширених образів.

Серед образів візуальної комунікації одним із найпоширеніших є так званий образ «пустелі» або «пустелі іншої тілесності», як його називав Бодрійяр. Даний вид образу розкриває негативний вплив візуалізації. Чому саме пустеля репрезентує цей вплив? Пустеля в цьому сенсі є ідеальним архетипом, оскільки має одноманітну нерозрізнену поверхню. Відбувається перенасичення цією однорідністю. Хаос візуальних знаків народжує дурну безкінечність бажань та жадань. Бодрійяр пише: «Адже пустеля – це лише екстатична критика культури, екстатична форма зникнення. Значення всіх пустель полягає у тому, що вони в своїй сухості стають негативом для земної поверхні і наших цивілізаційних установок» [2, с.72-73]. Пустеля, на думку Бодрійяра, має своє конкретне втілення, одним із них є фотографія. Вона – це «феноменальна ізоляція» [2, с.73]. Фотографія здатна повертати спокій та тишу об'єктам, вони стають «спустошеними», оскільки втрачають свої зв'язки у цій зупинці.

Таким чином, у засиллі візуальної, зокрема фотографічної комунікації, ми бачимо хаотичне сплетіння образів та зображень, що несуть подвійний смисл пригадування та домінування.

#### **Список використаних джерел:**

1. Аванесов С. Визуальная антропология: образ, субъект и коммуникация / С. Аванесов // Вестник ТГПУ, 2003 – № 9 (137). – С. 229-235.
2. Бодрийяр Ж. Америка. – Спб.: Владимир Даль, 2000. – 206 с.
3. Галкин Д. Знак-желание-технология: на пути к критической теории визуальной культуры [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/znak-zhelanie-tehnologiya-na-puti-k-kriticheskoy-teorii-vizualnoy-kultury>
4. Дружилов С. Формирование модели мира человека в новой информационной реальности // Научный электронный архив. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://econf.rae.ru/article/6189>
5. МановичЛ. Археология компьютерного экрана: экран и тело // Виртуальные реальности. Труды лаборатории виртуалистики: Труды центра профориентации. М., 2008. – Вып. 4 – С. 176-182.
6. Образ. Значение слова // Философский словарь. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://znachenieslova.ru/slovar/philosoph/obraz>

## ГАРМОНІЯ ЯК ПРОЯВ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ МИСТЕЦТВА МОДЕРН

*Оборська Світлана Валентинівна*  
канд. мистецтвознавства, доцент  
Київського національного університету  
культури і мистецтва  
lychia@mail.ru

Цілеспрямоване синтезування мистецтв є своєрідним способом закріплення художніх ідей та уявлень в їх органічному зв'язку з духовно-практичною діяльністю людини. Синтез реалізує певні категорії й символи, які були привнесені в мистецтво з релігії (античність, Середньовіччя). У давні епохи, що теж дали виразні приклади синтезу мистецтв, такими ідеями були ідеї магічні. У Ренесансі - ідея гармонійної досконалості світу й людини.

Учасники містерій - таємних релігійних обрядів в Єгипті, Вавілоні і Греції вважали ліру глибинним символом людської конституції, зокрема, корпус інструменту асоціювався з тілом, струни – з нервами, а музиканта – з духовним началом. Характеризуючи Осиріса й Ісиду як покровителів музики та поезії, давньогрецький філософ Платон (428-348 рр. до н.е.) підкреслює, що тільки сакральні особи могли заснувати ці явища духовної культури. Ідея очищення (катарсису) душі, за античним філософом і математиком Піфагором Самоським (VI ст. до н.е.), здійснена через пізнання музично-числової структури космосу (гармонії сфер).

Гармонія розглядалася видатними філософами минулого в органічному зв'язку з уявленнями про істину, добро і красу. Філософське визначення сходження та єдиної основи цих трьох доміант духовності було уперше сформульоване давньогрецьким філософом Парменідом (VI ст. до н.е.), засновником елейської школи в його знаменитій тавтології: буття є, небуття немає. Тоді істина – це знання буття, добро – утвердження буття, а краса є потяг до буття. За греко-римською античною схемою, Всесвіт складається з послідовних стадій розгортання добра у процесі сходження від матерії до духу. Людина як найвищий рівень розвитку природи виступає уособленням *summum bonum* (концентрованою сумою добра). Прояви ж зла ототожнюються з незнанням й недосконалим матеріальним світом. Порушення усталеного порядку сприймалося як дисонанс, альтернатива гармонії. Філософи-піфагорійці пояснювали останню як «узгодження неузгоджуваного». Давньогрецький філософ Геракліт (кінець VI – поч. V ст. до н.е.) вбачав у гармонії

едність протилежностей, вважаючи пріоритетною їхню боротьбу. Рациональні судження стосовно гармонії у мистецтві висловив Аристотель, вважаючи її сутнісною ознакою прекрасного.

Кінець XIX ст. позначився дисгармонією в культурі: мистецьким декадансом, моральним занепадом, розгубленістю інтелігенції в умовах соціальних негараздів. Російський художник-новатор В.Кандинський підкреслює, що внутрішня суперечливість є сутнісною рисою вітчизняного мистецтва. «Коли під тиском «брутальної руки» Ф.Ніцше захиталися релігія і мораль, зазначає митець, - людина відвернула свій погляд від зовнішніх випадковостей й спрямувала його на саму себе. Це передовсім позначилося на літературі, музиці та мистецтві, в яких виявився найвідчутнішим цей історичний духовний поворот. Похмуре обличчя сьогодення знайшло у ньому своє віддзеркалення» [1, с. 38].

Український селянин у новому раціоналізованому світі продовжував залишався носієм міфологічного, а не раціонально-логічного сприйняття буття, з особливим усвідомленням своєї міфології та релігії й образів рідної землі. Духовно-культурна спадкоємність мистецтва модерну виявилась у новій інтерпретації романтичної ідеї, а філософська ідея Абсолюту трансформувалась у поняття національно-культурної ідентичності. Реактуалізовувалась система архетипів національного світобачення, посилилася зацікавленість тематикою язичницької міфології, казки, прадавньої символіки, іконопису тощо.

Якщо в Європі звернення до архаїчного міфу відбувалося на тлі десакралізації, то специфіка українського модерну полягає у тісному переплетінні національного та сакрального. Використання художньо-пластичної мови іконопису якнайповніше відповідало вираженню «святиності» часу, подій та визначних особистостей. Призначення ікони – через реалізацію відчуття українською людиною гармонійної єдності «людина – світ» сприяло усвідомленню нею упорядкованості світу. Специфіка українського мистецького модерну полягає у витворенні самобутнього художньо-ціннісного шляхом відродження народної символіки й традиційної фольклорно-поетичної тематики [2]. Акцентом творчості ставала неповторна, самоцінна індивідуальність, вбираючи у себе різноманітні часові та географічні простори, прагнучи у містичний спосіб поєднати давнину та сучасність, переплавити у горнилі душі численні культури світу. Посилилося прагнення удосконалити поетичну мову, збагатити арсенал зображених засобів зображення оточуючого світу, творчо трансформувати наявні здобутки модерних європейських художніх течій.

Видатний український філософ В. Г. Табачковський у праці «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» вказує на поєднання у сучасній



теоретичній свідомості українського народу західного та східного стереотипів світорозуміння і світоосягнення [3]. Сходові є іманентними: традиціоналізм (відсутність історичної динаміки, тривала сталість соціально-економічного укладу); утрадиційований зв'язок людини з власною соціальною групою; невіддільність світосприйняття індивіда від природного довкілля й своєї тілесної природи; обумовленість цього світосприйняття певним типом світогляду (міфологічні уявлення, релігія).

Завжди фантастичним для українців є китайський пейзаж. Будучи надто реальним, він немов узагальнює спостереження людини над природою у цілому. Пейзаж часто відтворює присутність гри гір та вод - це стала традиція, позначена філософсько-релігійним розумінням природи при гармонійній взаємодії двох сил - активної чоловічої «янь» та пасивної жіночої «їнь». Підійняті до неба гори представляють активу силу, м'яка й глибока вода - пасивну, жіночу. У давнину, при зародженні зазначених уявлень, гори й води обожнювалися і представлялися природними володарями людського життя. З водою пов'язувалися врожаї, дари посівів або жахи повенів, таким чином, вода приносила людям щастя або горе. Недоступні, обкутані споконвічно таємницею високі гори, місцем перебування сонця. Їх вершини сягали неба. Ця давня символіка, що давно вже втратила у Китаї первісний зміст, протеї досі лежить в основі міцної традиції зображення незайманої природи.

Вивчення Китаю почалося лише у кінці XIX ст. Однак тривалий час духовний здобуток китайської культури залишався нерозкритим. Китай сьогодні засвоює колишні багаті сторіччя недоступні йому технічні досягнення Заходу, але він дбайливо займається збереженням тих цінностей, які створені важкою працею й талантом його народу.

Культуру Японії вважають «дочірньою» щодо китайської. Так, наприклад, у VIII ст. буддизм прийшов з Китаю, а в Азії найвишуканішим вважався китайський двір. І тис. до н.е. позначене зародженням японської релігії - синтоїзм, предстанки якої поклоняються силам природи та почитають померлих предків. Зазначена релігія ґрунтується на божественності влади та фігури імператора. Багато ритуалів запозичено в Китаї. Буддиз є другою релігією Японії. Обидві релігії зробили істотний внесок у розвиток мистецтва Японії. Філософсько-естетичні принципи дзен-буддизму реалізуються у традиційному японському мистецтві - японській поезії в жанрі хайку, японському живопису й кераміці, театрі, ікебані й ін.

Природно, що до епохи Великих географічних відкриттів відношення європейців до східних країн будувалося за моделлю міфу або казки, але потім Схід отримав статус географічної та культурної реальності. Поволі він ставав більш близьким, але усе ще

екзотичним та дивовижним. Інтерес Заходу до східних країн набував характеру модного захоплення: порцелянові вироби й тканини, розписані ширми й віяла, убрання високого смаку й лакові кабінети, розкішні китайські палаци й сади - Захід ніби уявляв собі східний світ у фантастичних мріях, що персоналізував казкову розкіш.

Проте, поступово потяг до таємничого й вигадливого світу, до його зовнішніх форм, атрибутів та аксесуарів без начального зіткнення з ним починає змінюватися інтересом іншої властивості. Схід для Заходу стає не просто об'єктом, що підлягає зміні на свій, європейський, лад, та сприймається своєю яскравою протилежністю. І вже у XVIII ст. в Європу проникають східні ідеї - філософські, релігійні, художні. Це було першим кроком до руйнування світового міфу про європоцентричність світу. Сприймати чужий світ рівноправним і рівноцінним привчилися не відразу. З появи філософії постмодерну актуалізувався пріоритет множинності та полілогу рівноцінних культур [4]. Європейська культура поступово перестає усвідомлювати свою значимість як центру, навколо якого обертаються усі культурні світи.

Матеріальна і духовна культура східного стилю привнесла у модерн свої прийоми та способи тлумачення навколишнього світу з властивими їм традиціоналізмом, відчуттям гармонії людини та природи, міфологічністю та релігійністю.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Кандинский В. О духовном в искусстве / Кандинский В.О. – М. : Архимед, 1992. - 107,[2] с. ил.
2. Біловол Н.В. Національні традиції і дизайн / Н.В. Біловол // Вісн. Харк. держ. акад. дизайну і мистец. – 2002. – № 6. – С. 256-258.
3. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / Табачковський В.Г. – К.: ПАРАПАН, 2005. - 432 с.
4. Гундорова Т.І. Дискурсія українського модерну. Постмодерна інтерпретація : автореф. дис. на здоб. наук. ступ. д-ра філол. наук. : спец. 10.01.01 «Українська література», 10.01.06 «Теорія літератури» / НАН України. Ін-т літ. ім. Т.Г. Шевченка. – К., 1996. – 37 с.

**ВЛИЯНИЕ ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ  
НА РЕШЕНИЕ «КРЕСТЬЯНСКОГО ВОПРОСА»  
ВО 2-й ПОЛОВИНЕ 20-х – НАЧАЛЕ 50-х ГОДОВ XIX в.**

*Ожиганов Дмитрий Игоревич*  
*студент ХНУ имени В.Н. Каразина*  
*dmitriy\_ozhyganov@mail.ru*

*Научный руководитель –*  
*канд. истор. наук, проф. Духопельников В.М.*

Тридцатилетняя эпоха правления Николая I стала своеобразным прологом к «великим реформам» Александра II. Сейчас, когда современная историческая наука покончила с влиянием советской историографии, демонизировавшей образ Николая I, отрицать его «причастность» к подготовке преобразований 1860-70-х годов, было бы недальновидно.

На протяжении 1820-40-х гг. был создан ряд секретных Комитетов – высших совещательных органов при императоре, которые, помимо всего прочего, занимались изысканием решения вопроса об ограничении, а позже и отмене крепостного права в России [1, с. 12].

Из недр этих Комитетов вышло немало узаконений, призванных ликвидировать наиболее уродливые проявления крепостного права (например: продажа крепостных крестьян за помещичьи долги или с разлучением семей) [2, с. 18-34].

Меж тем, работа правительства в деле решения «крестьянского вопроса» осуществлялась крайне непоследовательно. Дело в том, что противниками ограничения крепостного права выступали дворяне–крепостники, составлявшие абсолютное большинство в Комитетах в частности и в правительстве в целом. Именно наличием мощной и многочисленной дворянской оппозиции объясняют многие исследователи половинчатость и рекомендательный характер решений Комитетов в вопросе реформирования института крепостного права [3, с. 182-185].

Однако, вместе с тем, практически не учитывается влияние внешних факторов, которые накладывали значительный отпечаток на деятельность правительства в данном вопросе. Под «внешними факторами», в данном случае, можно понимать войны, в которых Российская империя принимала непосредственное участие в 20-40-е гг. XIX в.

Необходимо доказать, что ослабление интереса к разрешению «крестьянского вопроса» в начале 1830-х годов, «затухание» комитетской деятельности и, последовавшее за этим реакционное «семилетие» 1848-1855 гг., тесно связано, с событиями внешнеполитической жизни страны.

Приступая к характеристике «внешних факторов», нужно остановиться на русско-иранской 1826-28 гг. и русско-турецкой войнах 1828-29 гг., а также Польском восстании 1830-31 гг. В это время свою деятельность осуществлял Комитет «6 декабря 1826 года» [4, с.15] и, именно в первые годы его работы, были приняты законы, способствовавшие формированию каркаса прав крепостных крестьян и дворовых людей, которые позже легли в основу «Положения о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости» [5, с. 502].

Среди прочих узаконений, стоит отметить: два указа 1827 г., первый: запрещал отчуждать землю имения, если крестьянин не имел необходимого для своего прокормления минимума [6, с. 183-184], а второй запрещал помещикам отправлять крепостных на горнозаводские работы в качестве ссылки [7, с. 607]. Последний указ свидетельствует о том, правительство постепенно отказывалось от использования, рабского труда крепостных (зачастую неэффективного) и предпочитало задействовать для работы на промышленных предприятиях лично свободных людей. Интересен также ряд указов этого периода, четко определявший статус субъекта, по отношению к крепостному крестьянину либо дворовому человеку [8, с. 15, 942, 8].

Официально, деятельность этого Комитета продолжалась более пяти лет: с 1826 по 1832 год, однако, его заседания носили систематический характер лишь на протяжении 1826-27 и, частично 1828 г, о чем свидетельствуют материалы Журнала заседания Комитета [9, с. 305-318, 431-468].

В последующие же годы, заседания собирались крайне редко, да и поднимавшиеся вопросы, были далеки от идей реформирования института крепостного права.

Интересно и то, что на стыке десятилетий, количество дворянских проектов с предложениями ограничения, либо отмены крепостного права также уменьшается [10, 37 с.].

Все это логично увязывать с тем, что решение «крестьянского вопроса» было отложено в «долгий ящик» на время военных действий и подавления восстания в Царстве Польском.

Но, не успели еще просохнуть чернила под Туркманчайским и Андрианопольским мирными договорами, а виновные в польском восстании отправятся в ссылку, как, в 1830-31 гг. по стране прокатилась серия бунтов, позже получивших название «холерных».

В связи со всеми этими событиями, Николай I, на несколько лет приостановил комитетскую деятельность, а следственно, все реформы. Единственный указ, который запрещал принимать крепостных людей без земли, в качестве уплаты долгов помещиками, появился в 1833 г. [11, с. 246-247] По сути – это был единственный законодательный акт за несколько лет, факт появления которого можно считать вкладом в уничтожение крепостного права.

Лишь в 1835 году, после 3-х летнего перерыва, деятельность секретных Комитетов была возобновлена с созданием нового, названного в историографии по имени его председателя – князя И.В. Васильчикова.

Период работы этого и возникшего вслед за ним Комитета П.Д. Киселева, был чрезвычайно плодотворен. В это время, граф Киселев, будучи председателем Комитета, действовавшего в 1837-42 гг., осуществил реформу государственной деревни, в ходе которой выкристаллизовались зачатки будущих: судебной, земской и «полицейской» реформ [12, с. 32].

Ко всему прочему, в годы работы «Комитета Киселева» был издан знаменитый указ «Об обязанных крестьянах», воплотивший в себе идею договорного пользования земельным наделом за отработываемые повинности [13, с. 261-262]. Другими словами, отношения между крестьянином и помещиком переводились из плоскости начальника - подчиненного в плоскость: владелец земли – арендатор земли [14, с. 28].

В целом, это было спокойное время без потрясений, которое способствовало занятию внутренними делами государства.

«Нарушило» это «державное благоденствие» решение Министерства государственных имуществ об увеличении площадей выделяемых под посевы картофеля, вызвало недовольство крестьян, и, в конечном итоге, привело к серии восстаний, известных, как «картофельные бунты» 1840-1844 гг.

После подавления этого социального возмущения, в середине 40-х годов XIX в. было создано еще несколько комитетов, которые, однако, являли собою бледные копии своих «предшественников» 20-30-х XIX в. Эти Комитеты зачастую имели лишь несколько заседаний, а потом распускались, не выработав хоть сколько-нибудь значимых проектов [15, с. 194-208].

События, известные, как «весна народов» 1848-1849 гг. «похоронили» идею созыва Комитетов для обсуждения актуальных реформ. В первую очередь это касалось реформирования института крепостного права.

Революционные события в Западной Европе, а также разоблачение революционного кружка Буташевича-Петрашевского на 7 лет поставила точку в деле упразднения крепостного состояния в России. Многие сторонники отмены крепостного права тогда не верили, что эта «точка» станет многоточием, только лишь прологом к будущему «большому тексту» «великих реформ».

Подводя итог сказанному, можно заключить, что события во внешнеполитической жизни страны отразились на количестве, а главное – характере издаваемых указов по «крестьянскому вопросу». Так, в годы отсутствия войн и общего спокойствия в государстве,

выходили законы, носившие прогрессивный, антикрепостнический характер. Когда же Россия вела войны или обстановка в каких-либо губерниях была нестабильной, характер указов менялся, чаще издавались реакционные, охранительные законы [16, с. 640-641, 887-888]. Либо же, в неспокойные годы, законодательные акты, имеющие отношение к сословию крепостных крестьян и вовсе не выходили.

Материалы Полного собрания законов, подтверждают тезис о том, что в нестабильные годы, правительство, как правило, обращало внимание на насущные проблемы государства, что относилось к реформированию крепостного права далеко не в первую очередь, поскольку этот вопрос был на долгие годы в большей степени «положен под сукно» и изымался оттуда очень неохотно.

### ***Список использованной литературы:***

1. Семевский В.И. Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века.: В 2 т; т. 2. Крестьянский вопрос в царствование Императора Николая / В.И. Семевский СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1888. – с. 12.

2. В.И. Крутиковым было подсчитано, что в 1826–1855 гг. было издано 367 государственных актов для защиты крестьян от произвола помещиков (См.: Крутиков В.И. Законодательство о помещичьих крестьянах дореформенного времени: 1801-1861 годы//Социально-экономические проблемы российской деревни. Р-н-Д: РГУ, 1980. с. 18-34).

3. Среди историков не было, и нет единого мнения о том, какую роль сыграло правление Николая I в подготовке отмены крепостного права. Их позиции подробно рассмотрены в статье А.Ф. Поташева: Историография политики Николая I по крестьянскому вопросу // Тамбов: Грамота, 2012. № 2 (16): в 2-х ч. Ч. II. С. 182-185.

4. Высочайший рескрипт на имя графа Кочубея от 6 декабря 1826 года, об учреждении Комитета./Сборник императорского Русского исторического общ-ва под ред. А.А. Половцова. - т.74. СПб.: Гор. Тип. 1891. – с.15.

5. Журналы Комитета, учрежденного высочайшим рескриптом 6 декабря 1826 года. / Сборник Императорского, русского исторического общества. под ред. А.А. Половцова. т. 74. - СПб.: Гор. тип. 1891. - с. 502.

6. Указ 15.02.1827 (№906): «О распространении силы указа 27 ноября 1814 года на всех помещичьих крестьян, у коих, за залогом, или продажей помещикам их земли, будет оставаться оной для прокормления себя менее 4.5 дес. на душу»; 2 П.С.З. т.2. (1827 г.), 1830. - с. 183-184.

7. Мнение государственного Совета от 14.07.1827 (№1242): «О воспрещении помещикам отдавать по условиям людей своих в горные заводские работы»; 2 П.С.З. т. 2. (1827 г.), 1830. - с.607.

8. В рассматриваемый нами период, известно, как минимум три узаконения такой направленности:

Указы: 10.01.1828 (№1696): «О дозволении разночинцам и другим лицам, права дворянского не имеющим, держать дворовых людей не иначе, как по узаконенным для того видам»; 2 П.С.З. т. 3. (1828 г.), 1830. – с.15; 25.10.1828 (№2378): «О распространении указа от 6.02.1758 года на все без изъятия случаи по открытию владения крестьянами таких лиц, кои не имеют по законам на то права»; 2 П.С.З. т. 3. (1828 г.), 1830. – с.942; 5.01.1829 (№2580): «Об исполнении узаконений о воспрещении владеть крестьянами, лицам, не имеющим на то права»; 2 П.С.З. т. 4. (1829 г.), 1830. – с.8.

9. Журналы Комитета, учрежденного высочайшим рескриптом 6 декабря 1826 года. / Сборник Императорского, русского исторического общества. под ред. А.А. Половцова. т. 74. - СПб.: Гор. тип. 1891. - с. 305-318, 431-468.

10. Долгих А.Н. Крестьянский вопрос в политике самодержавия в середине 10-х - начале 30-х гг. XIX века.: автореф. дис. канд. истор. наук / А.Н. Долгих. - Москва, 1984. - 37 с.

11. Именной указ 2.05.1833 (№6163) «О запрещении принимать крепостных людей без земли в обеспечение и удовлетворение частных долгов, и отчуждать их по купчим и дарственным записям отдельно от семейств их»; 2 П.С.З. т. 8. (1833 г.), 1834. – с. 246-247.

12. Дружинин Н.М. Государственная деревня и реформа Киселева. / Н.М. Дружинин. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1946. – с. 32.

13. Именной указ 2.04.1842 (№15462) «О предоставлении помещикам заключать с крестьянами договоры на отдачу им участков земли в пользование за условленные повинности, с принятием крестьянами, заключившими договор, названия обязанных крестьян»; 2 П.С.З. т. XVII. (1842 г.), 1843 – с.261-262.

14. Ружицкая И.В. Крестьянский вопрос при императоре Николае I: к вопросу о последствиях указа 1842 г. об обязанных крестьянах / И.В. Ружицкая // Отечественная история. – 2008. - № 4. - с. 28.

15. Алексеев П.В. Секретные комитеты при Николае I / П.В. Алексеев // Великая реформа (19 февраля 1861-1911): Русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем; т.2. М.: Изд-во. Т-ва И.Д. Сытина 1911. - с. 194-208.

16. Больше всего, реакционных законов в отношении крепостных было издано в период с 1846 по 1849 гг. Наиболее значимые: Мнение Госсовета от 24.06.1846 (№20158) «О порядке переселения в Сибирь крепостных людей, имеющих более 50 лет от роду»; П.С.З. т. 21. (1846 г.), с. 640-641 и Мнение Г.С. от 8.12.1847 (№21768) «Об удалении из помещичьих имений несовершеннолетних крепостных людей порочного поведения»; П.С.З. т. 22. (1847 г.), с. 887-888.

## ВНУТРІШНЯ ФОРМА СЛОВА У ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ АНАЛІЗІ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

*Остащук Іван Богданович*

*д. філос. наук, проф. НПУ імені М.П. Драгоманова  
ostaszczuk@ukr.net*

Дослідження онтологічних аспектів різноманітних релігійних концептів – важливе завдання сучасного релігієзнавства. Особливий інтерес належить прихованим характеристикам, аналіз яких складний для безпосереднього спостереження. У герменевтичних дослідженнях слід вдало підбирати інструментарій, що зазвичай наділений інтердисциплінарним характером. До таких засобів аналізу імпліцитного виміру релігійних текстів належить і внутрішня форма слова. Вважаємо, що використання цього поняття в релігієзнавчій науці цілком вмотивоване, оскільки в релігії відображено навколишню дійсність та внутрішній світ людини: її культурний, філософський, перцептивний досвід, узагальнено результати кваліфікативно-оцінних сфер пізнання. Сутнісні характеристики релігії виражаються в такій мовній одиниці, як слово, в якому і виявляється його внутрішня форма.

Ідея внутрішньої форми слова виникла ще в античні часи й використовувалася для позначення сутності речі, була засобом її пізнання і конструювання. Іншими словами, вона виступала основою конструктивно-логічного осягнення речі, виявлення онтологічної природи якої залежало від філософської системи, у межах котрої воно здійснювалося.

Вперше термін «внутрішня форма» з'являється у Плотіна – засновника неоплатонізму. В «Еннеадах» він для пізнання глибин буття застосовує поняття «внутрішнього ейдосу» (=форми).

Внутрішня форма – це те, що дає цілісність уяві, відкриває гармонію образу через ідею єдності. Вона скеровує не до частини, а до цілого. У діалектичній єдності мисленого й словесного визначення речі доходить до першооснови (Плотін), із внутрішнього сущого народжується цільний образ.

Згідно Декарта, уміння типізувати ознаки, якомога більше знаходити їх у речі, виділяти визначальну, котра «становить її сутність і природу, від якої залежать усі інші», сприяє глибшому проникненню в дійсність. Річ усебічно представиться, якщо виділимо ті атрибути, що по-справжньому їй властиві, і ті, які «приписані» їй нашим Розумом» («Начала філософії»). У зіставленні різних ознак викристалізовується типове, універсальне і в речі, і в імені.



«Універсалії» утворюються, на думку Декарта, лише тому, що людина користується тим самим поняттям, щоб мислити про декілька окремих речей, схожих між собою.

В. Гумбольдт був першим з учених, який поняття й термін «внутрішня форма» пов'язав із мовою і мисленням людини, її «діяльним» характером, створивши тим самим оригінальну концепцію внутрішньої форми слова. Суть її полягає в тому, що мова завжди «пов'язана з формуванням духовної сили нації», є «органом її внутрішнього буття», «відбиває в собі кожну стадію культури» народу, стимулює «людську духовну силу до постійної діяльності» [2, с. 47-48]. Ця діяльність не залежить від рівня розвитку народу. Будь-яка мова може бути основою безмежних можливостей розвиватися, «черпати все, у чому виникне потреба» і що може входити «в обсяг людської думки». «Мова є ніби зовнішнім виявом духу народу: мова народу є його дух, і дух народу є його мова» [2, с. 52, 68].

Мова виражається через зовнішню і внутрішню форми. Внутрішня форма прихована, її не можна спостерігати, проте вона всюдисуща: де є мова, там мусить бути і її внутрішня форма. Зв'язок внутрішньої і зовнішньої форм не є застиглим. Внутрішня форма динамічна, вона живе й змінюється; започатковується у витоках суб'єктивного духу, хоч і не є «випадковим емпіричним мовним виявом» (Г. Шпет), вона – це також не шаблони і схеми, а певний конкретний принцип, що утворює мову.

Виражаючись через індивідуальну свідомість, розгортаючись у зовнішній формі, внутрішня форма є наскрізним формувальним началом у мові, потенційно містить усе, що може розгорнутися в найскладнішу мовну одиницю.

Загалом у творах В. Гумбольдта відсутнє визначення внутрішньої форми слова, що допускає суперечливі інтерпретації, однак можна підсумувати так:

1) ВФ мови взаємопов'язана з такими поняттями, як дух, мова, діяльність (породження, синтез);

2) вона не мислиться поза системно-цілісним представленням буття мови, з одного боку, з іншого – поза мовленнєво-креативною діяльністю мовця;

3) ВФ є виявом змісту («це передбачає, що її дослідження повинне здійснюватися за змістовими параметрами, а не за тими принципами, які формувалися у процесі дослідження зовнішньої форми»). Завдяки ВФ мова постає як цільний динамічно-конструктивний феномен;

4) ВФ мови виявляється лише в контексті культурно-смыслового простору нації (народу) [1, с. 16-17].

О. Потебня – один із продовжувачів вчення Гумбольдта, який по-своєму розв'язував проблеми внутрішньої форми мови. У його працях немає єдиного визначення внутрішньої форми слова,

представлено майже 50 назв (слів та словосполучень) на позначення цього поняття: найближче етимологічне значення, етимологічне значення, власне значення слова, власний зміст слова, представлення, центр образу; одна з ознак, яка домінує над іншими; центральна ознака образу, яка виражається словом; знак; знак знака, символ відомого образу; образ з образу; єдиний об'єктивний зміст слова; об'єктивний зміст слова, знак значення, внутрішній знак значення [там само, с. 20].

Отже, внутрішню форму слова О. Потебня представляє як значеннєву категорію, здатну виражати певні відношення, бути формою іншого значення – «іншого змісту думки». Або: це поняттєво-змістова категорія, яка творить образ і є образом іншого образу (образ тут і як психічне утворення, і як носій образності в художньому тексті).

О. Потебня виклав своє розуміння внутрішньої форми слова, визначивши її як «відношення змісту думки до свідомості», підкресливши, що вона «показує, як уявляється людині її власна думка» [3, с. 74]. О. Потебня так пояснює сказане: «Цим тільки можна пояснити, чому в тій самій мові може бути багато слів для позначення одного і того ж предмета, і навпаки, одне слово <...> згідно з вимогами мови може позначати предмети різнорідні» [там само].

За словами М. Голянич, «внутрішня форма слова – засіб згущення думки, вона сприяє конденсуванню текстової інформації, є точкою, через яку проходять різні смислові й художньо-образні проєкції, підсилює розгортання думки, програмує її утворення й передачу кореферентними засобами, які, контактуючи, збагачують внутрішньоформне значення, «обіграючи» певну тему зусібіч, відкривають у ній нові асоціативні канали» [1, с. 104].

Можна підсумувати, що внутрішня форма слова – це концептуальна ознака, закріплена у слові.

Аналіз релігійних текстів орієнтований на розкриття не лише поверхневого характеру власної самоорганізації, але насамперед глибинного змісту (першо-змісту), звідки формується його буттєва перспектива функціонування, того, що можна б назвати місцем найбільшого «згущення» думки, насиченості смислу, значеннєвою першоосною.

Вона не завжди піддається вичленуванню, розкриттю, це значною мірою залежить від концептуальної бази реципієнта. Внутрішньоформна рецепція виявляє у релігійному або культурному тексті новий смисловий вимір.

Одними з особливих комунікативних засобів у релігійній сфері є сакральні символи, у структурі яких чітко виділяються традиційно мовні елементи, наприклад, виділяють т.зв. символічний синтаксис. Важливо віднайти внутрішню форму в структурі символів.

Символи володіють здатністю зберігати протягом своєї історії функціонування концептуальну основу у внутрішній формі, імплікація котрої дозволяє дешифрувати його згорнутий мікроконтекст.

Тлумачення відповідної інтертекстуальної релігійної символічної структури виступає необхідною умовою розуміння інформації, яка передається крізь багатокультурний континуум, наповнений численними інкультураційними конотаціями, що становить небезпеку для реципієнта «заблукати» в гіперінтерпретації.

Це особливо важливо в інтерпретації релігійних сакральних текстів, котрі характеризуються значною мірою традиційним денотативним змістом, який належить не тільки до звичного соціокультурного функціонування, але й до сфери раціонально усталеної теології чи інтимно-містичного спілкування з трансцендентним.

Допомагаючи виявити в релігійному тексті приховані значення, внутрішня форма слова сприяє розширенню засобів його інтерпретації і розуміння (осягнення значення знаків та символів через їх вираження, насамперед вербальне); вона включається в герменевтичний процес розкриття інтенцій знака (слова, словосполучення, ритуального тексту в цілому тощо).

Оскільки в конституюванні релігійної картини світу, її віроповчального корпусу роль слова є визначальною, то й герменевтичні методики її аналізу не потребують доведення своєї актуалізації.

Категорія внутрішньої форми слова становить той методологічний інструментарій, який уможливорює розкриття онтологічної основи й аксіологічного функціонування релігійних та культурних концептів.

### ***Список використаних джерел:***

1. Голянич М. Внутрішня форма слова і дискурс : монографія / М. Голянич. - Івано-Франківськ : Видавничо-дизайнерський відділ ЦІТ Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, 2007. - 296 с.
2. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию : Пер. с нем. / В. фон Гумбольдт. - М. : Прогресс, 1984. - 397 с.
3. Потебня А. А. Мысль и язык / А. А. Потебня. - К. : СИНТО, 1993. - 190 с.

## ХУДОЖНЯ ЛІТЕРАТУРА ЯК «ТЕОЛОГІЧНЕ МІСЦЕ» ДОСЛІДЖЕННЯ ЧУДЕС ІСУСА

*Пальчик Андрій Олександрович*

*магістр теології,  
вікарій Парафії Різдва Пресвятої Діви Марії  
у м. Луганськ  
oapalchuk@gmail.com*

Зв'язок, який існує між богослов'ям та художньою літературою, полягає не тільки у впливі релігійних ідей на авторів художніх творів. В католицькій теології останніх десятиліть все частіше підіймається питання зворотного впливу: також ідеї, представлені у світській літературі, мають власну цінність і здатні вплинути на богословську рефлексію.

Художня література у сучасній католицькій теології постає як одне з «теологічних місць» (*locus theologicus*), тобто своєрідним джерелом, з якого богослов черпає ідеї, конструє доктрину і де шукає обґрунтування власних тез. Певна річ, що місце художньої літератури, на відміну від інших *loci theologici* (таких основних, як Святе Писання, символи віри, літургія, навчання соборів і пап тощо), досить скромне і має допоміжний характер [7, с. 157–162]. Проте варто відмітити досить значне зацікавлення проблемою відношення між теологією та літературою усередині католицького богослов'я, що виразилося навіть у спробах створення нової дисципліни – «літературної теології», яка б розглядала це співвідношення на декількох рівнях. Будучи відкритою на світські науки і людський досвід, сучасна теологія може запозичувати з такої дисципліни нові способи аргументації вірогідності богословських положень, а також знаходити нові шляхи передачі інформації релігійного змісту [6, с. 94–96]. Таку богословську вартість, на думку К. Мартвіцького, мають не тільки твори з суто релігійною та конфесійною тематикою, але й такі, в яких питання про Бога, здавалося б, не підіймається: в обох випадках йдеться про пошук трансценденції.

Для поглиблення розуміння деяких аспектів проблематики, прикладом можуть послужити сюжети літературно-художніх творів католицьких авторів (М. Малінський, Р. Брандштеттер, Ян Добрачинський), які описують чудеса здійснені Ісусом Христом. У їхніх творах не йдеться про історичну реконструкцію життя Ісуса, але спробу живого й емоційного представлення подій Євангелія, яка б містилася у рамках церковної доктрини. У цьому випадку найбільш важливою проблемою буде відшукання певного почит, власної

богословської інтуїції авторів, яка б могла бути корисною для суто теологічної рефлексії.

У творі Яна Добрачинського «Листи Никодима» вже сама форма оповідання висвітлює певну богословську ідею. Никодим, що був вихованій в контексті старозавітної епохи, пише листи до Юста, в яких відображається поступове відкриття автором цих листів таємниці Ісуса. Сумніви, питання, що народжуються у зв'язку з цим, поступово провадять до навернення Никодима. У цьому процесі особливе значення мають чудеса, про які він чує. Никодим, сам переживаючи хворобу, захоплюється цілющою силою слова Ісуса, дивується реакцією вчителя з Назарету, коли він відмовляється задовольнити прагнення юрби побачити чудеса [1, с. 44–53]. Отже, описання досвіду Никодима може послужити богословською моделлю навернення людини, яка проходить духовну еволюцію і знаходиться в ситуації пошуку відповідей щодо власної екзистенційної ситуації. Відкриваючи особу Ісуса, людина починає розуміти також істинний сенс чудес, вчинених ним.

Твір Романа Брандштеттера «Ісус з Назарету» відрізняються глибокою психологічною динамікою та інтенсивною богословською змістовністю описуваних подій. Знання давньоєврейських традицій і талант художника допомогли йому змалювати сцени чудес, в яких Бог Старого Завіту по-новому об'являється в особі Христа. Особливий акцент ставиться на символах і теологічному значенні окремих елементів сюжету: розмножені хліби і риба є символами спільноти Бога з Ізраїлем, опис ходіння Ісуса по озеру супроводжується поясненням символіки води, згадкою про початок творіння світу [4, с. 30–31, 37–40]. На такому тлі вимальовується істинний образ Христа і його божественної природи.

Особливістю представлення євангельських чудес в творі М. Малінського «Ісус» є підкреслення значення молитви Ісуса, яку він скеровує до свого небесного Отця. Молитовні звернення, якими супроводжуються чудеса, віддзеркалюють увесь драматизм ситуації, в яких опиняються люди, які просять про чудо. Так, воскрешаючи доньку Яїра, Ісус просить Отця виявити своє милосердя, не пам'ятати моментів слабкості віри Яїра, об'явити себе не тільки справедливим, але й люблячим Богом [5, с. 203]. В молитвах Ісуса виражається не тільки зміст сюжету, але й особиста рефлексія Малінського над текстом Євангелії, його суб'єктивне уявлення подій, описуваних у ньому.

Для показання оригінальності ідей згаданих авторів варто порівняти їх представлення одного з євангельських чудес. Опис чуда у Кані Галілейській, де, за свідченням Євангелії, Ісус перетворив воду у вино підчас весілля, здається для цього найбільш зручним, оскільки міститься тільки у Євангелії від Іоанна (Іоан. 2, 1–12) і не має аналогів в інших євангельських канонічних творах.

У Добрачинського чудо у Кані згадується лише в одному реченні. Никодим, який тільки розпочинає свій духовний шлях пізнання Ісуса, називає чудо перемінення води у вино «не дуже розумним» [1, с. 44]. Здається, що автор свідомо показує ситуацію людини, для якої по-стать Ісуса є ще чужою і неоднозначною. Никодим з захопленням сприймає чудеса зцілення як корисні для людини події, але досить критично ставиться до знаку, який відбувся підчас весілля.

В описі того ж чуда Р. Брандштеттер намагається відобразити внутрішні переживання і думки Марії та Ісуса. Дізнавшись про несподіване закінчення вина, Матір Ісуса пригадує аналогічну ситуацію підчас власного шлюбу з Йосифом і наважується представити проблему Ісусу. Намір допомогти людям у незручній ситуації в свідомості Ісуса переростає в роздуми над таємницею Божої могутності, яка виявилася у творінні світу, а також чудесах, які Бог здійснював через Мойсея у Єгипті [3, с. 90–98].

Натомість у творі Малінського несподіване закінчення вина стає приводом для чуда, яке мало підтвердити місію Христа і його вчення. Напередодні факту чуда показується недовіря слухачів Ісуса до його науки. В молитві він просить Отця, щоб ці люди повірили його словам і відчули Божу любов до них [5, с. 112–129]. Таким чином, здійснене чудо представляється як апологія Ісуса, адресована до невіруючих.

Наведені приклади не вичерпують усього богословського потенціалу, який несуть в собі тексти згаданих польських авторів. Але навіть таке поверхове порівняння дає можливість зрозуміти різноманіття теологічних акцентів, представлене у них. В одному випадку факт чуда провокує людину до роздумів і спонукає до пошуку істинного сенсу життя, в іншому стає зрозумілим в контексті всієї історії спасіння і Божого задуму стосовно людини, а ще в іншому несе апологетичне навантаження.

Отже, фрагменти художніх творів, у яких представлені чудеса Ісуса, є творчим поєднанням фактів, відомих з євангельських текстів та фантазії, охоплених певною ідеєю, яка відображає особистий релігійний досвід автора. І в такому розумінні художній твір може бути цінний для теолога.

Католицька богословська рефлексія над чудом в останніх десятиліттях все більше звертає увагу на знаковий характер чуда, властивий біблійному розумінню [2]. У цьому напрямку було залучене й таке допоміжне «теологічне місце», як філософія (зокрема такі її напрямки, як екзистенціалізм, персоналізм і феноменологія), що свідчить про зацікавленість антропологічним аспектом феномену чуда, де людина виступає партнером Бога у спасенному діалозі. У такому контексті художня література також може відіграти значну роль у розумінні внутрішнього світу людини, яка переживає зустріч з Богом в чудесах.

### **Список використаних джерел:**

1. Добрачинський Я. Листи Никодима / Я. Добрачинський. – Львів : Видавництво «Свічадо», 2007. – 400 с.
2. Пальчик А. Проблема чуда в сучасній католицькій теології (на матеріалах творчості польських теологів) / А. Пальчик // Світогляд – філософія – релігія : Зб. наук. праць. – Вип. 3 / Заг. ред. І. П. Мозговий. – Суми : ДВНЗ «УАБС НБУ», 2012. – С. 204–212.
3. Brandstaetter R. Jezus z Nazaretu / R. Brandstaetter. – Т. 2. – Warszawa : Instytut wydawniczy «Pax», 1970. – 352 S.
4. Brandstaetter R. Jezus z Nazaretu / R. Brandstaetter. – Т. 3. – Warszawa : Instytut wydawniczy «Pax», 1971. – 296 S.
5. Maliński M. Jezus / M. Maliński. – Т. 1 : Zakładanie fundamentów. – Wrocław : Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1990. – 432 S.
6. Martwicki K. Raport w sprawie teologii literackiej / K. Martwicki // Studia Płockie. – № 23. – 1995. – S. 89–99.
7. Szymik J. Topika teologiczna wczoraj i dziś / J. Szymik // Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne. – XXIII / XXIV (1990 – 1991). – S. 157–164.

## КОНЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У ВИВЧЕННІ СПІЛЬНОТИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ

*Панич Олена Іванівна*

*кандидат іст. наук, доцент,  
докторант НПУ імені М.П. Драгоманова  
olenadn@yahoo.com*

Метою цієї статті є виявити методологічну цінність концепції релігійної культури для вивчення окремих релігійних конфесій, зокрема, конфесії євангельських християн-баптистів. Загалом розуміння релігії як культури виходить до традиції постколоніальних етнографічних досліджень автохтонних релігій і культур. Проте концептуально розуміння релігії як культури запропонував К. Гірц у своїй знаменитій статті «Релігія як культурна система». Нагадаємо сформульоване Кліфордом Гірцом визначення релігії як *«системи символів, спрямованої на створення сильних, наскрізних і довготривалих настроїв та мотивацій шляхом формулювання концепцій загального порядку існування та оточення цих концепцій такою аурую справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними»* [1, с.108]. Наголос Гірца на символах як головній частині культури і релігії мав далекосяжні наслідки. Багато дослідників після цього почали сприймати релігію як свого роду «систему шифрів» або «кодів», яку треба розкодувати. Символи і знаки стали сприйматися як ключовий елемент релігійної культури. Семіотика стала одним із популярних підходів до її аналізу.

Але не лише у питанні символів концепція К. Гірца мала вплив. Гірц був фактично першим вагомим автором, культурним антропологом, який виявив потенціал релігії (і інших культурних систем) конструювати уявлену реальність. «Аура справжності концепцій загального порядку існування», яка забезпечує «сильні, наскрізні та довготривалі настрої та мотивації» в релігії є невід'ємною частиною релігійної свідомості, свідомості віруючих людей, релігійної культури. Тобто всі, фактично бездоказові факти духовного буття, якими здебільшого оперує релігія, засновуючись на сакральних текстах або теології, сприймаються її адептами як єдино вірна реальність, яку слід приймати до уваги і відповідно до якої треба жити.

Гірц показав шляхом свого насиченого опису (ще один методологічний прийом, який завдяки йому увійшов до системи соціологічного інструментарію), яким чином створюється ця аура справжності і ці наскрізні настрої та мотивації. Згідно з його описом,



ключовим механізмом для цього є ритуал. Ритуал невід'ємно пов'язаний із релігією. В релігії ритуали виконують цілий комплекс функцій, які стали предметом досліджень культурних антропологів всіх часів і народів [2]. Але фундаментальною функцією ритуалу є саме те, що з його допомогою людські колективи можуть долучитися до колективного міфу. Міф – це феномен колективної пам'яті, інтелектуальної культури і творчості. Але віра в нього визначається не лише його спроможністю наративізувати, описати ту чи іншу реальність, але встановити зв'язок сучасної людини з сакральною історією [3]. Тривалість, живучість міфу, особливо в релігії, безпосередньо визначається тим, наскільки люди не просто будуть вірити в міф чи знати його, але наскільки тісно вони будуть залучені у його творення і відтворення. До міфу можна долучитися практично, не лише інтелектуально чи духовно. Сакральну історію можна творити самому. Таку можливість забезпечує ритуал.

Ритуал – колективне дійство чи священнодійство. Хоча і свою приватну історію можна також уявляти собі як частину колективної і таким чином події свого власного життя ритуалізувати, поміщати у систему колективних дійств. Наприклад, мучеництво – це індивідуальна практика. Але воно має релігійний сенс лише тоді, коли уявляється у невідмінному зв'язку з мучеництвом інших. Таким чином воно уявляється як свого роду частина священної історії, як елемент «віртуального» ритуалу. Колективність ритуалу є надзвичайно важливою ознакою релігійної культури, тому що саме колективність як така забезпечує ту саму «ауру справжності» тих духовно-символічних реальностей, які можуть і не мати практичного втілення в житті людини. Якщо в це вірять «всі» (тобто всі учасники ритуалу), то значить, так воно і є. У цьому сенсі ритуал не втратив своєї практичної цінності до сьогодення. За допомогою саме ритуалу і його модернізованої версії – церемоній відбувається те, що в сучасному світі називається «винайдення традицій» [4], або ж підтримання традицій.

Ритуал як механізм збереження колективної пам'яті та традиції за своїм походженням є релігійним феноменом. Але інші культурні системи, у тому числі національні, політичні, чи ідеологічні також вдаються до ритуалу як до найбільш надійного способу згуртування спільноти, конструювання її колективного міфу і збереження (винайдення) традиції. Це помітив вже К.Гірц, який вважав не лише релігію, але й ідеологію культурною системою [1, с. 227-273]. Згодом, коли формувалися постмодерністські і конструтивістські уявлення про націю як «уявлену спільноту», новітні дослідники також почали звертати увагу на міф і ритуал (церемонію), як способи конструювання такого роду спільнот. При цьому вони забували, що саме релігія була первинним типом уявленої спільноти,

і що без специфічно релігійних механізмів участі-співучасті у ритуально-церемоніальних діях і конструювання-підтримання міфів неможливе саме створення таких спільнот.

Проте концепція К. Гірца, незважаючи на те, що вона стала передумовою важливих наукових студій і шкіл, не лише в релігієзнавстві, саме релігієзнавцями піддавалася критиці. Найбільш фундаментальною критикою Гірца, яка по суті стала ознакою появи принципово іншого методологічного підходу до вивчення релігійної культури, стала критика Талала Асада [5]. Т. Асад писав про те, що хоча символи є важливими в релігії, але вони не є визначальними для її сенсу та змісту. Ключову цінність він бачив у трьох інших аспектах релігії – вірування, практики і етики (believes, practices, ethics). Асад також вдавався до аналізу ритуалів, як специфічно релігійного феномену, але приділяв увагу їхньому практичному значенню. Загалом він розглядав ритуали як категорію практики, яка націлена на те, щоб змінювати людину. Тому для нього також має значення такий термін як «дисципліна», який він широко вживає саме для того, щоб показати, як саме ритуал впливає на людину. На його думку, ритуали змінюють, дисциплінують людей, і в цьому їхня основна функція. Таким чином, релігійна культура – це те, що не лише і не стільки має певне символічно-духовне осмислення, значення, але у першу чергу практичний сенс.

В дискусії Асада проти Гірца можна виділити фундаментальне питання: що є головним в релігії – символ чи практика? Що з цього визначає релігійну культуру? Що важливіше – той уявлений світ, який створюють люди, чи те, яким чином цей уявлений світ змінює цих людей? Зрештою, це дискусія навколо того, що є важливішим в культурі – текст чи практичний зміст? На мій погляд, навряд чи можемо однозначно схилитися до тієї чи іншої точки зору. На разі обидві концепції релігійної культури можуть доповнити одна одну і можуть бути використані як методологічний підхід до вивчення сучасних релігійних конфесій.

Будь-яку релігійну конфесію сьогодні можна розглядати саме як релігійну культуру або культурну систему. Коли я обираю цей підхід для аналізу релігійної конфесії євангельських християн-баптистів, то тут враховую декілька аспектів.

1) Характерний історичний бекграунд буття цієї релігійної спільноти. Велику роль у формуванні її релігійної культури відіграв радянський період, коли вона, власне, формувалася. Тут доволі доречно врахувати, що радянська ідеологія також великою мірою була замкнутою культурною системою. Існування релігійних конфесій в середині цієї системи дає привід для роздумів і досліджень взаємозв'язів культурних систем саме в гірцівському сенсі слова – взаємне запозичення символів і смислів, сакралізація релігійною

спільнотою тих смислів, які стали характерними для радянської доби і радянської культури.

2) Спільнота євангельських християн-баптистів була і залишається релігійною меншиною. Це зумовлює доцільність розглядати її саме з культурно-антропологічного і етнографічного погляду. Такий підхід суттєво полегшує завдання.

3) З іншого боку, з точки зору професійної етики дослідника, треба враховувати той факт, що концепція релігійної культури є по суті секулярною концепцією. Тобто вона аналізує релігію ззовні, або навіть «згори» дослідницького погляду. Самі представники конфесії вважають свою спільноту не культурним явищем, але «Божим народом», «Божою Церквою».

Загалом концепція релігійної культури як породження культурно-антропологічної школи і парадигми сьогодні є одним із фундаментальних підходів до вивчення релігії. Її застосування може багато чого пояснити в релігійних процесах сучасності.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
2. Bowie F. The Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. P.138-139.
3. Еліаде М. Мефістофель і андрогін. – К.: «Основи». – С. 56-61.
4. Гобсбаум Е. Вступ: винаходження традицій. // Винайдення традиції / за ред.. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера. – К.: Ніка-Центр, 2005. – С. 12-28.
5. Asad T. Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1993. P 27-79.

## ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРАТИВУ СПАСІННЯ У ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ

*Панченко Марина Григорівна*  
*аспірант Національного університету*  
*імені Т.Г. Шевченка*

Український і російський протестантизм в період після 2008 року несподівано опинився в нових історичних умовах. Внаслідок фінансової кризи на Заході відбулося значне скорочення зарубіжної підтримки. На об'єктивний дефіцит ресурсів наклалося також певне розчарування зарубіжних партнерів у тому, що протестантизація України та Росії після активної проповіді 1990-х і початку 2000-х не відбулася. Основні надії світовий протестантизм тепер покладає на можливе навернення Азії. Надихаючий приклад християнізації Південної Кореї, швидке зростання кількості вірних у Китаї, пасіонарність азійських протестантів – все це привертає увагу до Азії, а пострадянські простори мисляться як територія втрачених шансів.

Об'єктивна криза та її суб'єктивне переживання стали предметом постановки нових наративних стратегій в українському та російському протестантизмі. Усі оповідальні стратегії розпочинають з одного висхідного пункту: визнання кризи розвитку вітчизняного протестантизму. Але у подальшому наратив розгортається двома шляхами: згідно із прихильниками закритого типу християнства необхідною є нова версія фундаменталізму (із урахуванням раціональності, сучасної теорії герменевтичних традицій, тощо), а згідно із свідомими чи несвідомими прибічниками відкритого християнства необхідним є визнання есхатологічного стану постконфесійності, пошук діалогічних форм відносин церкви від різними суб'єктами світу (інші церкви та релігії, суспільство, культура, тощо). Такого роду наративні стратегії різко відрізняються від тих, що панували в 1990-ті: тоді бачилося, що протестантизм може розповсюджуватися безмежно, наvertsаючи до ідеальної церковної дійсності тих, хто гине у світі. Фактично, наративні стратегії 90-х були приховано гностичними. Об'єктом спасіння була окрема душа, яка необхідно вирвати із полону світу. При цьому світ був подібний у цьому наративі до платонівського чуттєвого світу: ілюзорний, «могила душі», світ низьких пристрастей. Спасіння – у наверненні до нового соціального світу церкви, у розриві із старим соціальним світом. У новому наративі, що стає основним після кризи 2008 року, місцем трагедії стає вже сама церква. Виявляється, що церква, ця нова соціальна реальність, ніколи і не була подібною до

платонівського ідеального світу. Численні недоліки, суперечливі тенденції у розвитку, криза якісного і кількісного зростання, колапс поступального розвитку вітчизняного протестантизму. У новому наративі радикально змінюється реальність об'єкт сотеріологічних зусиль. Це вже не окрема душа. Об'єкт що потребує спасіння – сам вітчизняний протестантизм.

Яскравим прикладом як відвертості у діагнозі церковної кризи, так і у пропозиціях щодо виходу із неї, є видання «Форум 20. Двадцять лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям» (Редактор-упоряд. Михайло Черенков. К.: Дух і літера, 2011).

Протестантські автори говорять про відсутність нових наверхнень до їхніх церков. Масові евангелізаційні кампанії початку 1990-х приносили церквам тисячі нових вірних, в кінці 1990-х – сотні, сьогодні вони не мають майже ніякого результату. Церкви понесли значні втрати якісного та кількісного потенціалу. За роки після падіння залізної завіси близько 1,5 млн. протестантів колишнього СРСР емігрували. Ті, що залишилися на 70% складаються із пенсіонерів та жінок. Але навіть наявних сил цілком вистачає для проведення повномасштабних евангелізацій, під час яких місцеві кадри допомагають зарубіжним знаменитостям та їх командам. Однак, такі кампанії не дають суттєвого поповнення нових членів. Також після подолання бідності 1990-х від протестантизму відійшла деяка кількість «попутчиків», що розраховували на гуманітарну допомогу, соціалізацію, тощо. Також відмічається як постійно і динамічна тенденція переходів у православ'я та католицизм через привабливість для шукачів «справжнього християнства» багатств розвинутих історичних традицій.

Перша якісна характеристика кризи протестантизму – це криза віри. Алесь Дубровський пише: «Спасительна віра може бути лише одним – відносинами» [1, с. 37], особистими відносинами людини з Богом. За оцінками авторів збірки, весь протестантизм схильний підміняти особисту віру та вірність Богові, вірою у істинність певних догматичних формул та вірністю конфесійним віросповідним документам. В середовище вітчизняних протестантів переносяться західні дискусії навколо доктрини Кальвіна про Божий промисел. Накладаючись на існуючі міжконфесійні напруженості, ця суперечка лише роз'єднує вітчизняний протестантизм, а також стає перешкодою для проповіді Євангелія. Стихийно вітчизняний протестант схильний цінувати власну свободу, власний вибір віри та християнського способу життя. Кальвіністська доктрина напередвизнання здається цілком чужою для слов'янського менталітету. Але богослови, які навчалися на Заході, наважують це вчення це єдине адекватне

Євангелію. Іншою суперечкою є протистояння між нігілістами щодо богослов'я та церковною інтелігенцією. Консерватори, що пережили радянські гоніння на християн завдяки твердості простої віри не розуміють цінності богословських роздумів і теорій. Всяка теорія, навіть та, що є апологією їх служіння – для них підозріла і немає права на існування в церковному середовищі. Важливо, що при цьому консерватори не вважають всяку позицію однакою можливою, але саме вірять у свою гносеофобію, сповідують власну боязнь релігійного знання як власне кредо.

Другою ознакою внутрішньої кризи вітчизняного протестантизму автори збірника називають замкнутість поколінь. Негров називає чотири покоління протестантів, що радикально різняться за власним менталітетом, особливо у випадку займання лідерських позицій у церквах. Покоління «А» - це консерватори, зусилля яких спрямовані на збереження традицій вітчизняного протестантизму в незмінності. Покоління «В» - новатори, що прийшли у церкви під час перебудови. Покоління «С» - це люди подвійної орієнтації: прийшовши до церкви у 1990-ті вони не мали харизматичності покоління «В» і ставали прибічниками лідерів двох попередніх поколінь (або «В», або «А»). Покоління «D» взагалі перестало орієнтуватися на збереження чи оновлення церковних віри та традицій, але завданням власної діяльності поставило відповідь на реальні потреби суспільства. Така кваліфікація на чотири покоління є найбільш адекватним зображенням навіть ідентичності авторів (які належать до поколінь «В», «С», «D»). Але звичайно автори збірки «Форум 20» використовують дихотомічне мислення, спрощуючи зображення напруженостей між поколіннями як протистояння старого покоління вірних із закритою підрадянською ідентичністю та нового покоління відкритого християнства. Денис Горенков пропонує незвичайну версію розмежування: попередників він вважає прихильниками спрощеного «рожевого» християнства (коли вчителі говорять: «Ісус – відповідь на всі питання», але при цьому кидають вірних самих наодинці з їх проблемами) і християнство солідарності з іншим, християнства справ, а не слів. Ще більш вдалий наратив знаходить Костянтин Тетерятников. Церква покликана бути світлом для світу, сіллю для світу. Натомість прагне освітлювати лише себе, осолювати лише власну церковну реальність. Душі ж вірних із світу штучно вириваються, але потрапляють у самозамкнену дійсність. Маргіналізація церков у суспільстві викликана в першу чергу їх добровільним вибором служити лише самим собі й виривати окремі душі для себе (переважно – теж нещасні та маргінальні у суспільстві). Як пояснює К.Тетерятников: світло церкви покликане прислужитися світові, а коли цього не стається, то страждає не лише світ, але і церква, бо маргіналізується у суспільстві, зменшує свій вплив, і перестає

бути місцем зростання Божих дарів. Можна сказати, що надприродний потенціал у церкві зростає саме тоді, коли церква старається не для себе, а для світу, коли допомагає суспільству просто так, у якості дару. Чим більше християни дарують суспільству, тим більше їм дарує Бог. Тут маємо позицію аналогічну до Левінасівської. Але якщо у Левінаса – етична асиметрія (я веду себе як людина незалежно від того як поведуться зі мною), то тут асиметрія дару (я ділюся власним життя незалежно від того як ставиться до цього світ). Відразу помітимо, що заклик до християнства дарувати себе світу не є рецептом чи технологією (коли це сприймається так, то призводить до трагедій, про що і пише Денис Горенков). Це саме певна нарративна стратегія: «старе покоління замкнулося, а ми – відкриті», бо віримо Христу, який сказав «Хто намагатиметься зберегти свою душу для себе, той втратить її, а хто пожертвує своїм життям, той врятує свою душу». Вірність покликанню церкви – головна риса християн, яка власне і робить їх вірними згідно із цим нарративом. Все це означає, що старе покоління де-факто мислиться як покоління «людей релігії», а нове покоління – як генерація «людей віри». При цьому обидва покоління мисляться реалістично, і нове покоління не зображується ідеалістично – це було б творенням ідолів і поставленням себе на місце Бога. Саме це так чи інакше, але відбувається із «людьми релігії»: себе, свої погляди, свою громаду, своє церковне об'єднання – люди ставлять на місце Бога. Звичайно, що антихристиянська спрямованість світогляду очевидна, коли ідолами стають пристрасті чи чуттєві реальності. Але коли на місце Бога ставиться церковна традиція – помітити підміну важко. Для протестантизму надання абсолютного значення традиції є викликом ще й тому, що історично протестантизм виник як бунт проти традиції на користь Євангелія. І коли вітчизняні протестанти ставлять вище всього свої церковні традиції, то це є зрадою Реформації, зрадою вірності Біблії, зрадою Богові. Таким чином, маємо нарратив, який передбачає не звичайний конфлікт поколінь, закритого і відкритого типу християнства, а конфлікт для протестантських авторів вкрай принциповий, радикальний, а тому – трагічний в абсолютній мірі.

### ***Список використаних джерел:***

1. Форум 20. Двадцять лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям» (Редактор-упоряд. Михайло Черенков. К.: Дух і літера, 2011. – 416 с.
2. Черенков М.М. Європейська реформація та український евангельський протестантизм. / М.М.Черенков. Одеса: Християнська освіта, 2008. – 566 с.

## НАУКОВО-ПОПУЛЯРНИЙ ПРОДУКТ ЯК ЗАСІБ ЗАЛУЧЕННЯ МОЛОДІ ДО НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ «ТЕОРІЯ ВЕЛИКОГО ВИБУХУ»

*Парадзінська Дарія Олегівна*

*студентка Інституту філософської освіти і науки  
НПУ імені М.П. Драгоманова*

*Науковий керівник:*

*канд. філос. наук, ст. викл. Русаков С.С.*

Науково-популярний продукт призначається для широкого кола людей, які не є спеціалістами конкретної галузі знань. Головною особливістю такого продукту є доступний, популярний стиль викладу. Легкодоступний стиль написання значно спрощує сприйняття тексту широкими масами населення. Науково-популярний продукт має на меті спростування або ж пояснення явищ науки і природи, які можуть зацікавити широкий загал читачів. Взагалі науково-популярний продукт є дуже поширеним. Розглянемо серіал «Теорія великого вибуху» як приклад такого продукту.

Він належить до жанру ситкомів, і розрахований, перш за все, на молодіжну аудиторію. Серіал пов'язаний з окремою сферою життя – американською університетською і науковою спільнотами. Будучи серіалом про молодих вчених, він все ж лише імітує деталі наукового життя, і не претендує на повний реалізм відображуваного.

Але в ньому детально відображений пласт американської науково-популярної культури, виступаючий найважливішим стимулом для залучення молоді в науку, не кажучи про те, що сам серіал є прикладом подібного науково-популярного продукту. Тут же ми бачимо, який потужний пласт ігрової і науково-фантастичної культури задіяний для стимулювання інтересу до науки – комікси і пов'язана з ними субкультура, комп'ютерні ігри, фільми, серіали, зустрічі з ученими і т. д.

«Теорія великого вибуху» - серіал, який має велику кількість специфічних жартів, які далеко не завжди легко зрозуміти. І, можливо, сам факт того, що для їх розуміння необхідно щось знати, може стимулювати молодь до навчання і досліджень.

Шелдон – теоретик фізики, Леонард – фізик-експериментатор, Радж – астрофізик, Говард – інженер. Говард навіть літає в космос і є астронавтом НАСА. А тому їхнє ставлення до гуманітарних наук показує один випадок: один лише натяк на те, що гроші спонсорів можуть потрапити не фізикам, а гуманітаріям, заставляють Шелдона



відправитися на зустріч з цими спонсорами. Тобто відношення до гуманітаріїв певною мірою зневажливе.

Герої серіалу працюють в Каліфорнійському технологічному університеті. Помітним є те, що центром наукових досліджень в США є якраз університети.

Університетська культура цього університету вибудована таким чином, щоб формувати спроможність тісно співпрацювати членів спільноти. У серіалі ми нерідко бачимо, як друзі спільно вирішують завдання або намагаються втрутитися в роботу один одного, що якраз і свідчить про наявність культури спільної роботи.

Також ми часто бачимо, що друзі бувають в університеті ночами - Шелдон деякий час там просто живе. Університетський простір тут володіє надзвичайною відкритістю. Навіть доступ до бібліотек та лабораторій тут відкрито цілодобово.

В серіалі цей момент часто подається іронічно - через різні зловживання Говарда, який не проти скористатися доступом в лабораторію в спробі завоювати прихильність нової знайомої або ж запозичити на час якесь обладнання.

Один з вузлових моментів побудови серіалу «Теорія великого вибуху» пов'язаний з Пенні. Зіткнення замкнутої спільноти молодих вчених з офіціанткою і її світом є одним з основних конструктивно елементів серіалу. Проте в його основі лежить цілком серйозна філософська проблема - розбіжність мови сучасного наукового і експертного співтовариства з мовою повсякденності.

Ми бачимо, що наука охоплює все життя головних героїв, навіть дозволя, щоправда в науково-фантастичному спрямуванні. Це і все той же пласт науко-популярного продукту. І їхнє захоплення різними гаджетами, без яких життя просто не уявляється.

На мою думку, коли ти дивишся «Теорію великого вибуху», тобі хочеться і самому розібратися в різних наукових фактах, і тим самим це викликає бажання зайнятися певною науковою діяльністю.

Серіал може довести молоді, що займатися наукою – це не занудство. Зокрема він показує молодих людей, які з захопленням цим займаються. Також він популяризує прагнення до постійного самодосконалення в інтелектуальному плані.

Взагалі науково-популярний продукт і спрямований на те, щоб прояснювати людям деякі факти простими словами. Він популяризує науку, роблячи її привабливою для молоді.

### ***Список використаних джерел:***

1. Актеры и герои сериала Теория большого взрыва [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://www.bigbangtv.ru/hero.php/>.

2. Как нас приучили к сериалам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://www.intelros.ru/readroom/logos/lo3-2013/22974-kak-nas-priuchili-k-serialam.html/>. – Назва з екрана.

3. Логика сериала [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://www.intelros.ru/readroom/logos/lo3-2013/22975-logika-seriala.html/>.

4. Теория Большого взрыва: гид по сериалу по версии Kuraj-Bambeu [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://coollib.com/b/217529/read#t55/>.

5. Унылая субстанция и доставляющие лулзы «Теория Большого взрыва» и культура исследовательского университета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL : <http://www.intelros.ru/readroom/logos/lo3-2013/22978-unylaya-substanciya-i-dostavlyayuschie-lulzy-teoriya-bolshogo-vzryva-i-kultura-issledovatel'skogo-universiteta.html/>.

## ДО ПРОБЛЕМИ ДЕФІНІЦІЇ ПОНЯТЬ ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ

*Пархоменко Ірина Ігорівна*  
аспірант КНУ імені Тараса Шевченка  
*kafedra.eec.dep@gmail.com*

*Науковий керівник –*  
*д.філос.н., проф. О.Ю.Павлова*

В другій половині ХХ ст дослідники й науковці в галузі гуманітарних наук, зокрема У.Баумоль, У. Боуен, Д. Тросбі, Д. Хезмондалш, В. Іноземцев, С. Леш, П. Бурдье, О. Долгін та інш., досліджують культуру як сферу виробництва культурних благ, цінностей та послуг. Таке вузькоспеціальне розуміння змісту культури означає, що, по-перше, «культура» розглядається як сфера економічних відносин; по-друге, під культурою розуміють окремі види діяльності, в результаті якої створюється культурний продукт. Економіст Д.Тросбі вважає, що така діяльність має відношення до інтелектуальних, моральних та художніх аспектів життя людини; включає деяку форму креативності у своєму виробництві; продукти такої діяльності створюють та передають символічний зміст й вміщують у собі форму інтелектуальної власності [8; с.20]. Науковець наголошує, що передача смислу (тексту) є однією з найголовніших характеристик культурного продукту, але такий символізм не може мати в кінцевій меті утилітарного (рутинного) призначення. В цьому контексті можна розмірковувати про деяку культурну цінність, яка міститься в такій продукції, й слугує показником унікальності того чи іншого предмету або явища культури. Хоча, звісно, не кожен продукт, створений в культурній індустрії, наприклад, медіа-сферою може бути визначений як неповторний або унікальний. Тому, треба зазначити, що питання визначення культурної цінності є однією з проблемних площин в теоретичних концепціях сучасної економіки культури.

В міжнародному правовому полі згідно Конвенції ЮНЕСКО, зокрема Гаазької конвенції щодо захисту культурних цінностей у випадку збройного конфлікту (1954), поняття «культурних цінностей» вживається англійською мовою як *cultural property*, й відповідно матиме переклад «культурна власність». Українською ж та російською мовами законодавець розуміє *cultural property* як «культурні цінності», обґрунтовуючи це поняття з точки зору рухомого та нерухомого майна, яким може володіти та чи інша особа, країна, народ.

Згідно закону України «Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей» (1999), де вперше в українському законодавстві визначено поняття «культурних цінностей», такі цінності вжиті в значенні матеріальних об'єктів й відображають право приватної власності [ст.1.]. Хоча згідно інших міжнародних конвенцій ЮНЕСКО, наприклад «Про охорону всесвітньої природної та культурної спадщини» (1972) та «Про збереження нематеріальної культурної спадщини» (2003), цінністю вважаються й нематеріальні культурні об'єкти – мови, ремесла, звичаї, фольклор тощо. Вітчизняний закон «Про культуру» (2010) в поясненні вжитих понять апелює до визначення «культурних цінностей» згідно вищенаведеного закону від 1999р.. Нематеріальні культурні цінності розуміються українським законодавцем як «культурні блага – товари та послуги» [1; ст.1]. Як бачимо, в українському правовому полі поняття «культурних цінностей» потребує уточнення та доповнення.

Як зазначає російська дослідниця В.Нешатаєва, в міжнародно-правових актах щодо культурних цінностей для висвітлення суті цього поняття також вживають термін «культурна спадщина», який є більш ширшим та включає в себе не лише матеріальні об'єкти, але й нематеріальні [7; с.24]. Таким чином, культурні цінності розуміються як матеріальні та нематеріальні культурні об'єкти, які є визнано значимими для народу, нації, країни, загалом світової спільноти. Такі об'єкти передають унікальну інформацію від одного покоління до іншого: творять тло культурної пам'яті. Тому, визнання, унікальність, незамінність, універсальність в часово-просторовому відношенні є тими характеристиками, які є притаманними для культурних цінностей. Але існує суттєва проблема щодо того, які саме цінності (в значенні матеріальних та нематеріальних культурних об'єктів) слід відносити до світової культурної спадщини. Загалом є визначені ЮНЕСКО критерії, де акцент ставиться на такі характеристики, як: шедевр людського творчого генія, винятковість об'єкту для культурного простору, відношення об'єкту до важливих історичних подій тощо. Виникає питання визначення цінності в самих культурних цінностях, що позначають об'єкти матеріальної та нематеріальної культурної спадщини й українською перекладені саме як «культурні цінності».

Необхідно сказати, що таке питання є досить актуальним не лише в заданій площині щодо об'єктів світового надбання. Воно набагато ширше. Адже виникає не лише на світовому рівні, але й на регіональному: в окремих державах, де до того ж можуть жити декілька народів (наприклад, у федераціях). Це, по-перше. А, по-друге, з економічної точки зору існує проблема ідентифікації та вимірювання цінності, вміщеної в культурних продуктах (благах, послугах), та відповідно формування ціни на таку продукцію, що має символічний характер.

Економічну цінність культурної продукції можна вбачати в отримуваних доходах від її збуту та реалізації в різноманітних сферах культурної індустрії, створенні робочих місць, регіональному розвитку. Але чи може поняття «культурної цінності» ґрунтуватися на таких показниках як «готовність сплачувати» та творенні позитивних ефектів? Економіст Д.Тросбі вважає, що культурна цінність існує в предметах чи інших культурних явищах незалежно від готовності споживача сплачувати. Хоча зазначає, що обізнаність такого споживача про вміст культурної цінності у предметах і явищах може підвищувати ціну на такий товар [8; с.56]. До того ж варто поміркувати чи може ціна виступати мірилом культурної цінності. Для того, щоб спробувати дати відповіді на такі питання науковець А.Кламер (професор економіки мистецтва та культури), пропонує проаналізувати яким чином формується «цінність» предметів культури та мистецтва. Він наголошує на соціокультурному підтексті в її формуванні. Адже сфера культури є сферою трансакцій, обміну думками, в результаті чого предмет або явище культури набуває певного визначеного групою людей змісту. Інакше кажучи, творення цінності має ознаки ситуаційності, а не чітко визначеної категорії, яка є зафіксованою в ціні товару. Здатність людей оцінювати та обмінюватися між собою власними оцінками формує підґрунтя для виокремлення соціальної цінності в культурному продукті.

Доречно зауважити, що сучасне постіндустріальне суспільство, яке характеризується нескінченним виробництвом та тиражуванням смислів, творить також і плюралізм серед думок та оцінок. Аукціон з продажу мистецьких товарів є популярним показником до здатності людини оцінювати та споживати певний соціальний статус через придбання культурного продукту.

Однак, чи міг би досягнути споживач певну цінність, яка міститься в картині третьокурсника Академії мистецтв, та придбати її на аукціоні або ж в галереї? Щонайменше, такий споживач має бути досить обізнаним в теорії мистецтва, щоб оцінити автентичну цінність твору. Пересічний шанувальник мистецтва не володіє такою фаховою підготовкою. Тому, ймовірно, що його думка (оцінка) формується під впливом думок (оцінок) інших: тих, кого він вважає фахівцями в мистецтві або ж спирається на інституціональне визнання художника та його творів. Отже, зрозуміло, що визнання культурного продукту є результатом соціальних трансакцій. Очевидно, що соціальна цінність є однією зі складових культурної: без глядачів та поціновувачів не може бути визнання того чи іншого предмету мистецтва. До того ж, сукупність індивідуальних оцінок впливає на ціноутворення в сферах культурної індустрії.

До речі, багато хто з дослідників не відносить сферу мистецтв до культурних індустрій. Це спірне питання. В контексті

цього дослідження мистецтва розглядаються як сфера культурних індустрій, яка характеризується як малоприбуткова (витрати значно більші за прибутки) та не має ознак промислового виробництва.

Визнання іншими також говорить про те, що той смисл (текст), який міститься в явищі або предметі культури й продукується натхненною ідеєю митця, є зрозумілим для більшості (але необов'язково саме так, як його розуміє автор); може передаватися та, безперечно, викликати естетичні почуття. Емоційно-чуттєві враження та переживання у людини говорять про спричинений невидимий зв'язок між суб'єктом - глядачем та об'єктом - твором мистецтва, без чого з великою імовірністю не може бути зацікавленості зі сторони глядача.

Інші ж характеристики культурних цінностей - унікальність та незамінність, які підкреслюють сформовану в часовому проміжку історичну цінність предмету або явища культури, формуються завдяки визнанню на рівні світової, регіональної спільноти.

Необхідно також зауважити, що отримання задоволення від споживання культурного продукту є побічним, але ніяк не визначальним показником (як зазначає Д.Тросбі). Хоча, для продуктів масової культури (теле-, радіопередачі, кінофільми, преса, відеоігри і т.д.) така орієнтація на задоволення є чи не найголовнішою. Однак, тут вже не йтиме мова про культурну цінність.

Отже, в результаті проведеного аналізу з'ясувалось, що поняття «культурної цінності» є, по-перше, багатограним та вміщує у собі сукупність різноманітних цінностей: символічну, естетичну, соціальну, історичну, автентичну, економічну; по-друге, будь-який предмет (явище) не може містити у собі культурну цінність, а лише ті, що визнаються глядачем. Цей аспект є дуже важливим з економічної точки зору, адже культурні продукти так чи інакше на невеликий проміжок часу стають товарами на ринках культурної продукції, зокрема арт-ринку, й мають знайти свого споживача. По-третє, культурні цінності в значенні предметів і явищ культури творять унікальну культурну пам'ять і є вмістилищем інформації для сотень поколінь людей. Формується культурний капітал – джерело культурних благ та послуг, які створюють загальні та індивідуальні вигоди. Розглянута вище юридична точка зору у визначенні культурних цінностей направлена на упорядкування питання володіння й розпорядження ними, детермінуючи право приватної власності. Однак, якщо проаналізувати культурну діяльність згідно визначення Д.Тросбі, результатом якої є творення культурного продукту у вигляді цінностей та послуг, то утворене ними загальне благо не може розглядатись як таке, що виступає власністю однієї особи. Такий філософсько-культурологічний погляд здатен виокремлювати культурні блага, які по своїй природі є загальнодоступними.

### ***Список використаних джерел:***

1. Закон України «Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей» від 21.09.1999р. зі змінами та доповненнями від 06.08.2014р.

2. Закон України «Про культуру» від 14.10.2010р. зі змінами та доповненнями від 01.04.2014р.

3. Конвенція ЮНЕСКО про захист культурних цінностей у випадку збройного конфлікту (Гаазька конвенція) від 14 травня 1954р.

4. Конвенція ЮНЕСКО про охорону всесвітньої культурної та природної спадщини від 12.11.1972р.

5. Конвенція ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини від 17.10.2003р.

6. UNESCO universal declaration on cultural diversity. F.: UNESCO, 2002.

7. Нешатаева В.О. Культурные ценности: цена и право/ В. О. Нешатаева; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». - М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. — 208с.

8. Тросби Д. Экономика и культура/ пер. с англ. И.Кушнаревой; Нац.исслед.ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд.дом. Высшей школы экономики, 2013. – 256с.

9. Klammer A. The Value of culture: On the relationship between Economics and Arts. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996. – 243р.

## РОЛЬ СЕМЬИ В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ ДЕТЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ

*Петрова Елена Константиновна*  
студентка V курса психолого-педагогического факультета  
ЧГПУ им. И. Я. Яковлева, г. Чебоксары  
number\_1\_1993@mail.ru

*Научный руководитель –  
доцент, канд. пед. наук Чернова Ольга Владимировна*

Традиции семейного воспитания складывались веками. От времен Платона до наших дней ученые и педагоги утверждали, что на развитие, формирование человека, на его становление, его умственные, физические и духовные способности, его здоровье и моральные принципы влияют родители.

Если родители заботятся о здоровье, вкладывая душу и сердце, то дети будут защищены от вредного влияния среды. В семье формируются: нравственное поведение, психологическое развитие, поведение, общение, жизненные установки.

А. С. Макаренко был твердо уверен, что «родительские требования к себе, родительское уважение к семье, родительский контроль над каждым своим шагом – вот первый и самый главный метод воспитания» [1, 322].

В. А. Сухомлинский писал, что увеличить море радости ребенка – единственно правильный курс поведения всех родителей.

Б. М. Спок считал, что результат родительского воспитания зависит не от степени строгости и мягкости, а от ваших чувств к ребенку. Ласка имеет такое же значение для эмоционального развития ребенка, как молоко матери для физического [1].

Через общение с близкими происходит передача ценностей, которые делают нас людьми: способность сопереживать, любить, понимать себя и других людей, контролировать свои агрессивные импульсы и не наносить вреда себе и окружающим, добиваться поставленных целей, уважать свою и чужую жизнь. Эти духовные ценности могут быть восприняты только в совместном переживании событий жизни взрослого и ребенка.

Для семьи, воспитывающей ребенка с ограниченными возможностями, важными являются такие функции, как коррекционно-развивающая, компенсирующая и реабилитационная.

Функции семьи могут быть нарушены в результате влияния весьма широкого круга факторов, в том числе особенности личностей ее членов и взаимоотношений между ними, определенные условия жизни семьи, нарушение структуры семьи и др.



Функции и структура семьи могут изменяться в зависимости от этапов ее жизнедеятельности. Рассмотрим основные периоды жизненного цикла семьи, имеющей ребенка с ограниченными возможностями здоровья:

- рождение ребенка: получение информации о наличии патологии, эмоциональное принятие и привыкание к данной проблеме, сообщение другим членам семьи и близким людям;
- дошкольный возраст ребенка: взаимодействие со специалистами, принятие решений о форме жизнедеятельности, организация лечения, реабилитации, обучения и воспитания ребенка;
- школьный возраст ребенка: взаимодействие со специалистами, принятие решения о форме школьного обучения, организация учебы, решение проблем взрослых и сверстников по поводу общения с ребенком;
- подростковый возраст ребенка: взаимодействие со специалистами, привыкание к хронической природе заболевания ребенка, решение проблем изоляции от сверстников, планирование будущей занятости ребенка;
- период «выпуска»: взаимодействие со специалистами, признание и привыкание к продолжающейся семейной ответственности, принятие решения о подходящем месте проживания ребенка;
- постродительский период: перестройка взаимоотношений между супругами (если ребенок «пристроен») и взаимодействие со специалистами по новому месту проживания ребенка [3, с. 213].

Нами было проведено исследование детско-родительских отношений с помощью опросника родительского отношения (А. Я. Варга, В. В. Столин) Было выявлено, что среди родителей детей-инвалидов (15 человек), у 35 % членов семьи присутствует уважение в личности ребёнка ограниченными возможностями, симпатизируют ему. Они стремятся проводить много времени вместе с ребёнком, одобряют его интересы и планы. У 40 % членов семьи постоянно ощущается тревога за ребенка, он кажется ему беззащитным и маленьким. Тревога родителей повышается, когда ребенок начинает автономизироваться в силу обстоятельств, так как по своей воле родитель не предоставляет ребенку самостоятельности. У 25 % членов семьи имеются стремления инфантилизировать ребенка, приписать ему личную и социальную несостоятельность. Родители видят ребенка младшим по сравнению с реальным возрастом. Ребенок представляется не приспособленным, неуспешным. В связи с этим родители стараются оградить ребенка от трудностей жизни и строго контролировать его действия.

Из данного опросника следует вывод, что семья, в которой имеется ребенок-инвалид, часто нестабильна, угнетена, конфликтна, социально изолирована. В связи с этим, в функциональные обязанности специалиста по оказанию психолого-социальной помощи семье входят следующие направления деятельности:

- устранение конфликтной ситуации между родителями и детьми;
- воспитание правильного отношения у родителей и других

детей к ребенку-инвалиду как к равноценному члену семьи;  
- помощь в создании общественных организаций из семей, имеющих детей-инвалидов, активное участие в их деятельности.

Для семейных взаимоотношений характерны чрезмерная гиперпротекция, потворствование одним потребностям ребенка и игнорирование других его потребностей, минимизация обязанностей и запретов для него, неустойчивый тип воспитания, наличие воспитательной неуверенности, фобия утраты ребенка и проекция на ребенка собственных нежелательных качеств [2, с. 190].

В ходе работы была проведена групповая консультация данных семей, имеющих детей с ограниченными возможностями. Был проведен тренинг на тему «Настраиваемся на успех», целью которой было определение круга общих проблем, возникающих в семьях, воспитывающих детей с отклонениями в развитии и установление атмосферы доброжелательности между членами группы. Тренинг был проведен успешно, цели достигнуты. Были составлены рекомендации по психолого-коррекционной работе с детьми-инвалидами и их семьями.

Таким образом, семья в жизни каждого человека играет очень важную роль. Особенно важно осознание семьи для ребенка, личность которого еще только формируется. Для него семья — это самые близкие люди, принимающие его таким, какой он есть, независимо от социального статуса, состояния здоровья и индивидуальных особенностей. Это то место, где можно решить возникшие проблемы, найти помощь, понимание и сочувствие. Но та же семья может стать причиной формирования негативных качеств в ребенке, препятствовать его адаптации в меняющихся жизненных условиях.

Именно в семье ребенок усваивает те или иные навыки поведения, представления о себе и других, о мире в целом. Поэтому правильное, адекватное отношение семьи к болезни ребенка, к его проблемам и трудностям — это важные факторы реабилитации растущей личности.

Проживание ребенка с ограниченными возможностями здоровья в семье создает в ней совершенно особую установку. Это зависит, прежде всего, от самих родителей, от их установок, формирующихся в отношениях к нему других детей. От отношения к ребенку близких к нему людей зависят, какие чувства будут у него формироваться (чувства любви или же регрессивные реакции с тяжелой нервозностью, способствующие неприязни и эмоциональным взрывам).

### ***Список использованной литературы:***

1. Василькова, Ю. В. Социальная педагогика / Ю. В. Василькова, Т. А. Василькова. – М. : Академия, 2001. – 450 с.
2. Лодкина, Т. В. Социальная педагогика. Защита семьи и детства : учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Т. В. Лодкина. – 2-е издание, доп. и испр. – М. : Академия, 2007. – 425 с.
3. Тюрина, Э. И. Социальная работа с семьей и детьми : учебник для студентов средних профессиональных учебных заведений / Э. И. Тюрина, Н. Ю. Кучукова, Е. А. Пенцова. – М. : Академия, 2009. – 325 с.

## СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ В УЧРЕЖДЕНИЯХ КУЛЬТУРЫ

*Петровская Анна Юрьевна*  
*студентка кафедры менеджмента СКД*  
*УО «Белорусский государственный*  
*университет культуры и искусств»*  
*(г. Минск, Республика Беларусь)*  
*Petrovskaya-Anya@mail.ru*

*Научный руководитель –*  
*магистр пед. наук Барма О.А.*

Явление инвалидности является одной из актуальных проблем современного общества, благополучие которого, в контексте формирования гуманистических основ самого общества, определяется, прежде всего, уровнем заботы об инвалидах, и в первую очередь о детях, страдающих определенными психофизическими заболеваниями, степенью участия в разрешении проблем, связанных с социокультурной адаптацией, реабилитацией, организацией культурно-досуговой деятельности данной группы населения.

В настоящее время на уровне государства в целом, и отдельных его социальных институтов в частности, ведется активная работа по изменению социального отношения к инвалидам за счет разработки программ их интеграции в общественную деятельность. Что, на наш взгляд, нашло свое отражение в изменении социально-политических, экономических, социальных подходов к реабилитации детей-инвалидов, как к особой группе нуждающихся и мало защищенных представителей общества.

В академической среде данная проблематика рассматривалась в рамках педагогики, социологии, культурологии, что позволяет нам утверждать, об актуальности данной проблемы.

Большое значение в реабилитации детей-инвалидов играет социокультурная реабилитация. Данное понятие достаточно широко употребляется исследователями и авторами научных работ по вопросам педагогики, социологии, психологии.

Ю.С. Моздокова определяет социокультурную реабилитацию как, «максимальное развитие всех форм досуговой активности инвалидов. И широкими возможностями приобретает их самостоятельное творчество, поскольку оно помогает компенсировать те или иные дефекты у этих людей, выполняет коммуникативные, социализирующие функции» [6, с. 2], что, на наш взгляд, определяет социокультурную реабилитацию как средство достижения личностных

результатов посредством прямого воздействия личности на предметный мир через формы и методы социокультурной деятельности.

И.А. Барабошина характеризует понятие социокультурная реабилитация как «процесс усвоения индивидом определенной системы знаний, норм, ценностей, установок, образцов поведения, которые входят в понятие культуры, присущей социальной группе и обществу в целом, и позволяет функционировать индивиду в качестве активного субъекта общественных отношений» [1]. Социокультурная реабилитация способствует ненасильственному, активному вхождению индивида в социум, усвоение им определенной суммы знаний, умений и навыков способствующих реализации его социальных программ жизнедеятельности внутри самого социума.

Большинство авторов пытаются объединить социальную реабилитацию и социокультурную, принимая во внимание факт схожести форм и методов используемых для воздействия на личность. По мнению Т.Г. Киселёвой и Ю.Д. Красильникова «социальная реабилитация представляет собой систему юридических, медицинских, психологических, педагогических, социально-экономических и социально-культурных мер, направленных на преодоление социальной недостаточности человека, создание и обеспечение условий для социальной интеграции лица, имеющего, по разным причинам функциональные ограничения в различных сферах своей жизнедеятельности» [4, с. 229].

Проанализировав вышеперечисленные мнения, можно, определить социокультурную реабилитацию как сумму действий, способствующую адаптации ребёнка-инвалида в обществе, жизнь через формы и методы культуры и культуротворчества.

Главной целью социокультурной реабилитации является психофизическое и эмоциональное оздоровление, а также развитие детей-инвалидов. Специалисты, задействованные в реализации программ в области социальной реабилитации, делают всё возможное, чтобы у детей с психофизическими особенностями развития не возникали трудности в межличностной, межгрупповой коммуникации с представителями общества. Большой эффект имеет проведение совместных культурно-досуговых мероприятий (литературные вечера, театрализованные представления, интеллектуальные брей-ринги, спортивно-массовые представления), способствующие реализации коммуникативной политики направленной на социокультурную социализацию.

Социокультурная реабилитация состоит из форм и методов, которые используются для реабилитации детей-инвалидов, основными, широко используемыми в практической деятельности являются: арт-терапия, библиотерапия, музыкотерапия, танцевально-двигательная терапия.

Одним из методов социокультурной реабилитации является арт-терапия – терапия искусством с целью воздействия на психоэмоци-

ональное и функциональное состояние человека. В художественном творчестве это можно увидеть в вышивке, ткачестве, бисероплетении и т.д., именно в данных терапевтических мероприятиях проявляются индивидуальность ребёнка, его творческие навыки и способности, которые активизируются в результате социокультурной деятельности.

Одним из ярких примеров данной деятельности является арт-терапевтический процесс, который осуществляется в ГУО «Василевичской специализированной общеобразовательной школе-интернате для детей с нарушениями зрения». В учреждении образования для детей с психофизическими особенностями развития реализуется программа «Бисероплетения», выстроенная с учетом психологических и физических особенностей учащихся, постепенного усложнения материала, отвечающая таким требованиям как: разнообразие форм (устные задания, тесты, творческие задания), доступность материала, тем самым реализуются педагогические технологии последовательного усвоения детьми новых знаний, умений, навыков. Главной социокультурной задачей программы является вовлечение детей в активную культуротворческую деятельность. Огромное значение в эмоциональном и творческом развитии ребенка имеет сделанная им игрушка-самоделка из бисера. Этот первый творческий труд ребенка, который, по мнению психологов, наряду с рисунками всегда выражает не только его психологическое состояние, творческие способности, но и техническую изобретательность. Игрушки, имеющие различный эстетичный вид, передают творческие особенности детей, с помощью которых они преодолевают личные проблемы, расширяют жизненный опыт, освобождаются от неприятного ощущения одиночества и отчужденности от общества, тем самым формируя их позитивный взгляд на окружающий мир. Процесс создания самого изделия не менее важен для ребенка, чем результат [3].

Ярким примером арт-терапевтической реабилитации в Республике Беларусь является театр «Мимоза». Театр был создан в ноябре 2001г. в городе Минске и отличается от других театров республики, начиная от организации постановочного процесса, заканчивая составом театральной труппы и аудитории. Актерами театра «Мимоза» являются люди, которые родились совершенно здоровыми, но по воле судьбы приобрели социальный статус инвалидности. Именно поэтому главная задача театра заключается в том, чтобы разыгрывать на сцене инвалидность, как одно из свойств человеческой индивидуальности, а не болезни.

Примером арт-терапевтического процесса является деятельность арт-студии существующей при Белорусском государственном педагогическом университете им. М.Танка, где студенты обучаются определенным уровням навыков по реабилитации детей-инвалидов технологиями арт-терапии. Однако, как отмечает преподаватель кафедры социальной работы данного университета Светлана Ермолич, более

широкому распространению такого метода препятствует отсутствие комплексной подготовки специалистов в данной области. Подтверждением данным словам является статус Арт-студии – факультатив [9].

Метод арт-терапии используются в учреждениях культуры Российской Федерации. Государственное бюджетное учреждение культуры «Городской социокультурный центр «Надежда», специализирующийся на различных методах социокультурной реабилитации, оказывает содействие интеграции инвалидов в сообщество и имеет двадцатилетний опыт работы по социокультурной реабилитации инвалидов разных возрастов и категорий заболевания (в том числе и ментальных). В своей деятельности работники центра используют обучающий досуг, целью которого является, получение людьми с ограниченными возможностями знаний, умений, навыков в интересующей их сфере, для дальнейшего использования в своей профессиональной деятельности (вышивание, шитье, вязание, бисероплетение, компьютерная грамотность и т.д.).

На базе центра «Надежда» функционирует студия прикладного творчества «Рукодельница», изостудия «Танец на листе» – в данных коллективах реализуется реабилитационный метод, основанный на использовании средств изобразительного искусства и направленный на развитие мелкой моторики, возможностей разных частей тела (при отсутствии рук), на самопознание, расширение кругозора, развитие памяти, внимания.

Также в социокультурной реабилитации задействована театральная студия, которая предлагает своим посетителям возможность эмоциональной разрядки по средствам театральных технологий, а также, что существенно для данной группы, возможность неформального творческого общения с другими инвалидами. В работе используются такие формы выражения эмоций и переживаний, как жесты и движения, музыка, пение [5, с. 66].

Арт-терапия является молодым методом социокультурной реабилитации, но, несмотря на это успешно используется не только в реабилитационных центрах нашей страны, но и за её пределами.

Библиотерапия – это метод социокультурной реабилитации, использующий художественную литературу как одну из форм лечения по средствам печатного словом. Для успешного использования библиотерапии необходимо знать идеи, принципы библиотерапии, содержание библиотерапевтического процесса, а также средства и возможности библиотерапии, всё это в совокупности имеет большое значение в оздоровлении и воспитании личности. По мнению Н.Е. Петушко, «библиотерапия способствует различным видам образования читателей, которое направлено на их духовное обогащение и повышения культурного уровня, укрепление познавательного интереса. Она концентрирует внимание инвалидов по зрению на подлинных человеческих ценностях, моральных устоях общества,

развивает индивидуальные особенности личности» [8, с. 58].

В Минске функционирует специальная городская библиотека для слепых, которая является единственной в столице специализированным учреждением для людей с ограниченными физическими возможностями. Фонд библиотеки универсальный (32 тыс. экз.): это книги напечатанные шрифтом Брайля, аудиокниги на разных носителях, плоскочечатные книги и периодические издания. Сотрудники библиотеки регулярно встречаются со своими читателями на собраниях территориальных первичных организаций инвалидов по зрению, сотрудничают с преподавателями и воспитателями специализированных школ для детей с нарушениями зрения. Разнообразная культурная жизнь библиотеки включает в себя: конкурсы знатоков, викторины, часы поэзии, беседы о прочитанном, просмотры фильмов и телепередач [10].

Благодаря методике библиотерапии происходит лечебное воздействие на психику детей: чтение литературы развивает речь и наблюдательность, способствует тренировке концентрации внимания. Благодаря специально подобранным книгам, можно оказать существенное влияние на формирование личности ребёнка.

Ещё одним не менее важным методом социокультурной реабилитации является – музыкотерапия. Этот метод основан на использовании музыкальных средств, которые благоприятно влияют на эмоциональное и психическое состояние личности. Музыка способствует развитию эстетического вкуса личности.

В «Городском социокультурном центре «Надежда» г. Москвы, упоминаемым нами выше, образована студия вокала «Экспромт», в которой используются разнообразные музыкальные средства для лечебно-оздоровительной коррекции инвалида, развития его творческих способностей, интеллектуальной сферы, кругозора, активации социально значимых качеств. Голос – это уникальный «инструмент», данный человеку самой природой. По их мнению, необходимо использовать свои вокальные данные, несмотря, порою, на их уровень, так как это является одним из универсальных средств эмоциональной разрядки. Пение – это, прежде всего, правильное дыхание, которое и является одним из важнейших факторов здоровой жизни [6, с. 68].

Благодаря музыкотерапии происходит формирование музыкального вкуса ребёнка, раскрываются музыкальные способности и навыки, уравновешивается нервная система, а также ребёнок учится чувствовать и воспринимать многообразие музыкального мира.

Одним из методов реабилитации детей-инвалидов является танцевально-двигательная терапия, которая рассматривается как форма лечения, когда при помощи танца происходит реабилитация людей с психическими и физическими недостатками.

Танец подразумевает общение через движения, поэтому в этой терапии нет определённых танцевальных форм, соответственно используются всевозможные виды движения.

С 2003 г. в Беларуси работает российско-белорусская программа по обучению спортивным танцам на инвалидных колясках на базе специализированного танцевально-оздоровительного центра в п. Колодищи Минского района. Главная цель проекта – пробудить через танцы жажду жизни, вернуть людям с ограниченными возможностями чувство радости. В центре учатся основам танца на коляске, элементам пластики и хореографии по оригинальным методикам, разработанным под руководством инструкторов высшей квалификации – чемпионов мира по танцам на колясках и педагогов кафедры хореографии Белорусского государственного университета культуры и искусств [2, с. 1].

Речицкий центр коррекционно-развивающего обучения и реабилитации, расположенный в Гомельском районе, является ярким примером сотрудничества Республики Беларусь с итальянскими волонтерами, которые уже на протяжении 6 лет приезжают в нашу страну, с целью помощи детям имеющими особенности психофизического развития.

Итальянская ассоциация «Help for children Parma» главной идеей реализации своего проекта видит помощь детям-инвалидам по средствам танца, музыки и театра, что позволяет найти «жизненное» равновесие, познать себя и свои внутренние ресурсы, выразить свои чувства с помощью тела. Путем движения и применения методик танцевально-двигательной терапии дети начинают осознавать и узнавать образ собственного «я», открывать себя, и путем взаимодействия с родителями, организатором, режиссером и его помощниками небольшими шажочками двигаются вперед [7, с. 1].

Подводя итоги, мы приходим к выводу, что на сегодняшний день большое внимание при реабилитации детей-инвалидов уделяется формам и методам социокультурной реабилитации, которые непосредственно связаны с искусством. Однако возможности таких методов как: арт-терапия, библиотерапия, музыкотерапия, танцевально-двигательная терапия не достаточно изучены как на уровне теоретического осмысления, так и на уровне практической реализации. Применение вышеперечисленных методов осуществляется в отдельных учреждениях, в которых осуществляют свою профессиональную деятельность специалисты, специально обученные данным формам и методам. Ограниченное использование, на наш взгляд, не может полностью раскрыть весь функциональный потенциал.

#### ***Список используемой литературы:***

1. Барабошина, И.А. Технологии социокультурной реабилитации [Электронный ресурс] / И.А. Барабошина. – Режим доступа : [http://otherreferats.allbest.ru/sociology/00012029\\_0.html](http://otherreferats.allbest.ru/sociology/00012029_0.html). – Дата доступа : 07.12.2014. – Загл. с экрана.



2. Бодунова, И.И. Танец как стимул жизни и движения / И.И. Бодунова // Матэрыялы XIX Міжнар. Кірыла-Мяфодзіеўскіх чытаньняў, прысвеч. Дням славянскага пісьменства і культуры (Мінск, 22-24 мая 2013 г.) : у 2 ч. / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў. – Мінск, 2013. – Ч. 2. – С. 5–8.

3. ГУО «Василевичская специальная общеобразовательная школа-интернат для детей с нарушениями зрения»: сайт [Электронный ресурс] / Василевичская специальная общеобразовательная школа-интернат для детей с нарушениями зрения. – Режим доступа : <http://sp.vasilevichi.schools.by/pages/samorealizatsija-detej-invalidov>. – Дата доступа : 07.12.2014. – Загл. с экрана.

4. Киселева, Т.Г. Социально-культурная деятельность : учеб. пособие / Т.Г. Киселева, Ю.Д. Красильников. – Москва : МГУК, 1995. – 136 с.

5. Медведева, Л.Б. Обучающий досуг – как одна из форм образовательной деятельности молодых инвалидов от 18 лет и старше / Л.Б. Медведева, Л.А. Сергеева // Инклюзивное образование: методология, практика, технология: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (г. Москва, 20–22.06.2011 г.) / Московский городской психолого-педагогический университет. – Москва, 2011. – С. 65–67.

6. Моздокова, Ю.С. Социально-культурная реабилитация инвалидов и их семей в процессе досуговой деятельности : дис. ... канд. пед. наук : 13.00.05 / Ю.С. Моздокова. – Москва, 1996. – 232 с.

7. Морозова, Н. Движение вперед [Электронный ресурс] / Ника Морозова. – Режим доступа : <http://televi.d.by/archives/2561#more-2561>. – Дата доступа : 08.12.2014. – Загл. с экрана.

8. Петушко, Н.Е. Социально-педагогическая деятельность библиотеки для слепых как фактор развития личностного потенциала инвалидов по зрению / Н.Е. Петушко // Бібліятэкі і музеі ў сістэме інавацыйнай дзейнасці : матэрыялы Міжнар. навук.-практ. Канф. (Мінск, 21-22 кастр. 2009 г.) / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў. – Мінск, 2010. – С. 56–61.

9. Спасюк, Е. Реабилитация инвалидов. В чем фокус? [Электронный ресурс] / Елена Спасюк // Национальный Интернет-портал Общество. – Минск, 2011. – Режим доступа : [http://naviny.by/rubrics/society/2011/05/12/ic\\_articles\\_116\\_173575/](http://naviny.by/rubrics/society/2011/05/12/ic_articles_116_173575/). – Дата доступа : 07.12.2014. – Загл. с экрана.

10. Специальная городская библиотека для слепых [Электронный ресурс] / Главное управление идеологической работы, культуры и по делам молодежи Мингорисполкома. – Минск, 2014. – Режим доступа : <http://guir.minsk.gov.by/kultura/podvedomstvennye-uchrezhdeniya/biblioteki/gu-tsentralizovannaya-sistema-gosudarstvennykh-publichnykh-bibliotek-g-minska/spetsialnaya-gorodskaya-biblioteka-dlya-slepykh>. – Дата доступа : 07.12.2014. – Загл. с экрана.

**УТИСКИ ПРЕСИ ПОЛТАВЩИНИ 1905-1906 РР.  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ГАЗЕТИ «ГРОМАДСЬКА ДУМКА»)**

*Подобна Євгенія Володимирівна*  
аспірантка КНУ ім. Тараса Шевченка,  
*Jenia\_podobna@mail.ru*

*Науковий керівник –  
д. філол. наук, проф. Н. М. Сидоренко*

У 1905 р. після виходу Маніфесту 17 жовтня, який декларував свободу преси, в Україні з'явився цілий ряд газет та журналів різноманітного напрямку, насамперед, і довгоочікувана україномовна періодика. Одним з перших україномовних часописів на території Східної України була газета «Громадська думка», що видавалась у Києві у 1905-1906 рр. На сторінках видання знаходимо десятки повідомлень про утиски преси. Чималий відсоток таких повідомлень стосується газет та журналів Полтавської губернії. Преса цього регіону досі лишається маловивченою, тож публікації «Громадської думки» є цінним джерелом фактичного матеріалу, який допомагає заповнити прогалини в історії преси Полтавщини. Різні аспекти становлення та розвитку періодики Полтавської губернії, зокрема, утисків місцевої преси досліджували Н. Сидоренко, О. Школьна, Т. Пустовіт, С. Семенко. Утім більшість таких фактів досі чекають на висвітлення, тому тема дослідження є актуальною. Мета даної статті – систематизувати фактаж щодо утисків преси Полтавщини.

Загалом протягом 1905-1906 р. «Громадська думка» згадувала про утиски таких видань як «Полтавщина», «Рідний край». Найчастіше знаходимо звістки про газету «Полтавщина» (видавалась у Полтаві протягом 1904-1906 рр.) Вперше «Громадська думка» згадує про конфіскацію «Полтавщини» наприкінці грудня 1905 р., коли місцевою владою було вилучено з продажу №313 за передрук статті «Кто победил в Москве» з газети «Молва» (1905. - №4). Після цього редактора газети притягли до суду. У січні 1906 р. з наказом генерал-ад'ютанта Пантелеєва, газету було призупинено. У той же час до Архангельська було вислано одного з дописувачів «Полтавщини» - кременчужанина Водлінгера (псевдонім Вертер). 27 травня на Кременчуцькому залізничному вокзал конфіскували усі випуски «Полтавщини» (1906. - №124). За кілька днів схоже відбулося і в Кобеляках: «...конфісковувала поліція №73 «Полтавщина». Та так конфісковувала, що аж з рук виривала, як то було, наприклад, в одній крамниці, що кварталний видирав газету з рук у священика і казав, що сором батюшці такі газети читати» (1906. - №142).

Ще за кілька днів у полі зору публіцистів знову опиняється Кременчук, де з наказу часового місцевого генерал-губернаторса газету «Полтавщина» конфісковували по пошті по усій підпорядкованій йому території. У Градижську, зокрема, конфісковував видання на пошті син градизького поліцейського наглядача – учень 6 класу місцевої гімназії (1906. - №163). Замість призупиненої «Полтавщини» у місті починає виходити газета «Чернозем», однак, і це видання опиняється у скрутному становищі – через тиск адміністрації усі друкарні міста відмовляються друкувати вже другий випуск видання (1906. - №169). Усього вийшло 7 випусків газети, після чого вона була заборонена, після цього відновився вихід «Полтавщини». Утім, вже №98 було конфіковано просто в друкарні Трус стався о 5 ранку, таким чином поліція вилучила увесь тираж «Тоді редакція викинула з цього номера вступну статтю і статтю «Пам'яті М. Я. Герценштейна», передруковану з «Русских ведомостей» і без цих статей газету випущено з друкарні» (1906. - №170). 16 липня було проведено обшук квартири відомого письменника та публіциста, одного з найактивніших співробітників редакції В Короленка. У цей час письменник перебував на дачі поблизу Полтави. Після обшуку поліція, не знайшовши нічого кримінального, полишила його квартиру, утім письменник продовжував перебувати під наглядом (1906. - №177).

Непросто було і соціал-демократичній пресі: «27 грудня в 4 години дня вийшло в Полтаві перше число дня вийшло в Полтаві, перше число нової соціал-демократичної газети «Полтавская народная газета», а .. в 5 годин її уже сконфіковано» (1917. - №4). Незабаром генерал-адютант Пантелеев призупиняє вихід газети, замість неї має виходити газета «Полтавский работник». Утім, вже другий випуск «Полтавского работника» було конфіковано, після чого Пантелеев заборонив і цю газету. Заборону видавати «Полтавскую народную газету», «Полтавский работник» та «Полтавщину» невдовзі було скасовано міністром внутрішніх справ (1906. - №72). Щоправда, одразу ж після відновлення виходу «Полтавского работника», газету було конфіковано, а редактора вкотре віддано до суду (1906. - №129).

Під постійним тиском місцевої адміністрації перебував і часопис «Рідний край» - перший легальний україномовний часопис на Наддніпрянській Україні. В ніч на 8 березня у редакції було проведено обшук. Не знайшовши нічого протизаконного, поліція пройшлась по квартирам співробітників редакції. (1906. - №60). Численні труси та конфіскації не могли вплинути на контент видання. Чергова конфіскація настигла №29 за 1906 р. Часопис вилучили з продажу через передову статтю, присвячену розпуску Державної Думи (1906. - №29). Численні судові справи, конфіскації та навіть ув'язнення видавця-редактора довелося пройти газеті «Полтавские думки». Зокрема, №8 газети «Полтавские думки» було

конфісковано, а редакторку К. Гулькевич притягли до суду за передову статтю випуску.

Не менш складною була ситуація у повітових містах Полтавської губернії. 14 січня у Кременчуці відбувся суд над редактором Гроссманом за те, що він не подав на цензуру номерів газети «Южное слово». Суддя – повітовий член окружного суду – виправдав публіциста, утім, одразу ж після його засідання його знову відвели до тюрми (1906. - №18). Відомо, що виправданий редактор провів 2 місяці у тюрмі, оскільки судова палата не видала відповідного наказу про його звільнення. Окрім того, департамент поліції заборонив йому жити на Полтавщині, Харківщині, Чернігівщині, Катеринославщині, Київщині, Херсонщині, а також в Петербурзі та Москві. Причиною такого покарання стало те, що, перебуваючи в казематі, він надсилав статті до гумористичних та революційних видань, а також написав відозву «Відкритий лист до громадянства», яку викинув на вулицю. Після чого публіцист знову опинився в кабінеті слідчого (1906. - №43). У Лохвиці у поліції було зібрано місцевих газетярів-розповсюджувачів та «зведено підписатися в тім, що коли в газеті буде допис з Лохвиці або Лохвицького повіту, що вони перш ніж ту газету продавати принесуть її в поліцію, щоб там прочитано і сказано чи можна продавати. Якщо ж так не робитимуть, то поліція нахваляється за таку провину віддавати газетярів під суд» (1906. - №175).

Одним з найдієвіших інструментів для боротьби з місцевою прогресивною пресою були обшуки друкарень, арешти майна чи навіть закриття друкарень. Так 11 січня 1906 р зроблено трус у друкарні Дохмана в Полтаві передусім у тій частині, де друкували газету «Полтавщину». Утім, не знайшовши нічого протизаконного, поліція полишила приміщення. Невдовзі подібні труси пройшли практично у всіх друкарнях міста (1906. - №13). Ефективність таких методів відображає публікація у №24 «Громадської думки»: «Полтавські друкарі, боячись адміністрації, не хочуть братися друкувати нові газети і журнали».

У №129 «Громадська думка» повідомляла: «Полтавська прокуратура має тепер страшно багато діла, бо адміністрація мало не щодня присилає місцеві газети, щоб прокуратура переглядала їх та тягла до суду редакторів».

Ще один, не менш поширений спосіб боротьби з пресою в означений період – утиски розповсюджувачів – заборона продавати певні видання, конфіскація газет у розповсюджувача. Так, у №22 «Громадської думки» повідомлялося, що «Генерал-губернатор заборонив продавати у Кременчуці та Крюкові газети «Полтавское дело», «Рідний край», «Громадська думка», «Колокол», «Волна», «Русь» та «Радикал» (1906. - №22). Так, наприклад, у №48 повідомлялося: «В Полтавщині по селах поліція чіпляється до тих людей, що читають

книжки або газети, надто не любить вона тих, хто читає газети поступового (прогресивного) напрямку. Такі газети стражники забирають у людей і вживають на цигарки» (1906. - №48). Нерідко траплялися і арешти розповсюджувачів. Так, сповіщали, що у с. Ковалівка приїхав газетяр І. Кісільов, невдовзі урядник затримав торговця, забрав паспорт і почав переглядати його скриньку з товаром. Кісільова протримали від ранку до 9 вечора під арештом, після чого у нього конфіскували №17 «Рідного краю», №17 «Полтавского вестника», № 36 «Полтавского дела», №7 «Колокола» (1906. - №82). Вже за кілька днів – повідомлення про конфіскації з Прилук – там поліція забирала в газетярів сатиричний журнал «Благонамеренный полтавец», у Кобеляцькому повіті у цей же час вилучили з продажу газети «Колокол» та «Земля» (1906. - №124). В липні 1906 р. з Кременчука вислано газетяра Ревеліса. Його заарештували за продаж газети «Полтавщина». До вироку газетяра тримали три місяці (1906. - №166). В той же час «Полтавщину» заборонили, замість неї мала виходити газета «Чорнозем», «але вийшло тільки одне число та на тому справа й стала, бо налякані друкарні не беруться друкувати» (1906. - №170).

У №4 за 1906 р. повідомлялося про вихід цілого ряду нових видань у різних куточках Полтавської губернії. Так, повідомлялося, що у Лохвиці Н. Г. Ротмістров видаватиме двомовну газету «Свобода і земля». В Прилуках виходитиме газета «Прилукщина» (так само двомовна). Однак газета «Прилукщина», лишилась нездійсненою через арешт видавця Морачевського. Н. Ротмістров, що мав видавати «Земля і слово» повідомляв, що «через незалежні від редакції обставини газета поки видаватися не буде» (1906. - №19). Відомий місцевому громадський діяч В. Головня не отримав губернаторського дозволу на видання газети «Народная свобода» (1906. - №22).

Таким чином, можемо зробити висновок, що преса Полтавщини перебувала у надзвичайно складних умовах через тиск місцевої адміністрації. У 1906 р. «Громадську думку» заборонили, утім наступниця - газета «Рада» продовжувала уважно слідкувати за свободою слова та утисками преси на Полтавщині.

### ***Список використаної літератури:***

1. Громадська думка. – 1905. - № 1-3
2. Громадська думка. – 1906. - № 7-170
3. Періодичні видання Полтавської губернії (1838-1917): Список / Уклад. Н. Сидоренко, О. Сидоренко, О. Школьна. – К., 1996. – 126 с.

## ПРОБЛЕМА ВИХОВАННЯ ДУХОВНОСТІ В ЕПОХУ ІНФОРМАЦІЙНО-ВИСОКОТЕХНОЛОГІЧНОГО НАУКОВО-ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ

*Поліщук Наталія Володимирівна*

*канд. т. наук, доц. РДГУ*

*pnv202@ukr.net*

У сучасному суспільному житті наявні численні тенденції падіння духовності під впливом сучасного інформаційно-високотехнологічного науково-технічного прогресу (ІВТ НТП), що в значній мірі негативно впливає на свідомість і науково-філософський світогляд та стан освіти молодих людей, а, отже, суттєвим чином впливає на нинішній стан і майбутнє людства [1,2]. Тому необхідно провести дослідження розвитку і сучасного розуміння духовності. Проблема духовності була, є і буде однією з центральних у світоглядній культурі людства [3, с.86]. Вічним джерелом цієї проблеми є нестримне прагнення кожної людини визначитися з основами своєї діяльності, показати те, чому завдячує людина, роблячи той чи інший крок у своєму житті.

Духовність – це сила, яка реально скеровує життя людини і суспільства. Духовність у релігії розглядається як існування таких явищ, як потенційність духу, яка перетворюється у реальність духотворчості. Прикладами релігійного уособлення явища духовності є віра у Бога, любов до Бога, надія на Бога. Це також божественна осяйність людини і всього людського честю, совістю, гідністю, відповідальністю, свободою тощо. Все, чим конкретно керується людина у своєму житті і що осяяне Богом, у релігії називається духовністю.

Новий злет (і одночасно падіння) у розумінні духу, душі і духовності дає наука. Наука, подібно до релігії, також займається обожнюванням. Проте Богом-Духом для неї виступає Істина. І ця Істина-дух свою здатність сили, яка скеровує діяльність людини, реалізує через психічний стан, мислення та освіченість конкретного людського індивіда. У цьому аспекті ідеї, ідеали, а також освячені Істиною (а не Богом, як у релігії) поняття віри, надії, любові, честі, совісті, гідності, порядності, правди, добра, щастя тощо, постають як конкретний прояв духовності. Обмеженість міфології, релігії і науки у поглядах на дух, душу і духовність намагається подолати філософія освіти. У філософії освіти передусім підкреслюється єдність духу, душі, духовності.

Духовність – це все те у світі, що є реальним керманичем життя людини і суспільства. Духовність – це єдність об'єктивного

і суб'єктивного стосовно визначеності людського життя [3, с.90]. Своєрідність духовної діяльності (термін започаткований Гегелем) полягає в тому, що людина, критично ставлячись до свого досвіду, власних знань, змінює насамперед себе відповідно до власних мрій, ідеалів, цілей і мети [3, с.95].

Значення духовності особливо зростає тепер, коли нинішній ІВТ НТП і розвиток глобалізаційних процесів може зруйнувати в людині її духовну сутність. Лише той, хто у такий надто складний час, чітко визначився у своїх життєвих планах, у сенсі життя, збагнув фундаментальність духовного начала в житті людини, здатен протистояти руйнації нинішнім ІВТ НТП і глобалізацією святої властивості людини – її духовної сутності, без якої людина перетвориться у звіра. Духовно довершена особистість – це наслідок тривалої, наполегливої праці людини над собою, батьків, вихователів у дитсадку, вчителів у школі і викладачів у вузі, спрямованої на самовдосконалення людини протягом всього її життя з метою реалізувати свої набуті високі людські чесноти і в наслідок цього відчутти повноту справжнього людського щастя. Зазначене стає особливо актуальним, коли йдеться про розвиток духовності особистості, оскільки духовне в людині – це те, що стало ідеалом, виробленим людством на протязі віків і тисячоліть становлення Гомо сапієнс, змістом і метою її життя.

Зеличенко А. [4] значну увагу приділяє визначенню змістовної сутності явища духовності, аналізу її виявів. Він наводить перелік особистісних духовних характеристик людини: примирення, прощення, пошук правди, романтичність, оптимізм, песимізм, надія, любов, доброта, милосердя, щедрість, відданість, самопізнання, творчість, почуття прекрасного, почуття обов'язку, добро, наявність тісних емоційних зв'язків зі світом. Цей перелік є переконливою характеристикою рис особистості, в яких виявляється її духовність.

Савчин М. [5] феномен духовності передає в системі фундаментальних теологічних, філософських та психологічних понять, а також розглядає співвідношення духовності особистості та людської тілесності, духовності й моральності, духовності та свободи, духовності у вимірах добра і зла. М. Савчин визнає, що наукове пізнання духовності пов'язане зі значними труднощами, особливо коли йдеться про явища, які людина намагається збагнути на основі віри. Довести чи спростувати буття Бога, перебуваючи на позиціях раціоналізму і формальної логіки, неможливо. М. Савчин не заперечує категорично пізнання духовного в особистості, зазначаючи, зокрема, що «для вивчення духовності потрібна велика інтелектуальна сміливість, бо тут завжди залишається місце загадці, таємниці, запитанням, на які немає повних та однозначних відповідей» [5, с.43].

Митрополит А. Сурожський, незважаючи на свій духовний сан, не обмежується винятково теологічним підходом до духовності [6]. Передусім він наголошує, що духовність – це внутрішня цілісність особистості, наявність у неї своєрідного центра, стрижня, відповідно до якого структурується життя індивіда. Духовність передбачає визначеність життєвих цілей людини, усвідомлення того, задля чого вона живе. На думку дослідника [7, с.13] саме духовний вимір, а не соматичний чи психічний є визначальним у сутності людини як особистості. Людське існування визначають три чинники: духовність людини, її відповідальність, і свобода. Навіть за найтрагічніших життєвих обставин людина здатна не втрачати духовності, сенсу життя, залишаючись мужньою. Або вона може у жорсткій боротьбі за самозбереження втратити власну гідність і стати схожою на тварину [7, с.217].

Розглянуті теоретико-експериментальні дослідження духовності в епоху ІВТ НТП засвідчують складність цього феномену як у сенсі інтерпретації його соціально-психологічної сутності, так і щодо розгляду духовності у контексті реальної життєдіяльності особистості. Такі інтерпретації ґрунтуються на філософсько-освітніх концептуальних підходах, методологічних засадах, що забезпечують їм науково-філософське осмислення певних феноменів.

До системи цінностей, у контексті яких функціонує духовність, належить, крім моральних, громадські цінності. Серед них найважливіше місце посідають такі: почуття патріотизму, ідентичності з національною спільнотою; глибоке усвідомлення ролі рідної мови в життєдіяльності нації, держави; відповідальність за долю нації; повага до інших національних спільнот; естетичні, інтелектуальні, екологічні, валеологічні, світоглядні цінності.

Руйнівний вплив на духовність, який справляє ІВТ НТП має технізація і технологізація свідомості і мислення молоді людини, усвідомлення свого Я у відриві від не-Я. Деструктивність такого самоусвідомлення проявляється у протиставленні себе іншим, у виникненні переконаності у своїй винятковості, «вищості» порівняно з іншими. У такої людини виникає спокуса дати свободу виявленню й реалізації будь-яких особистих і, що найгірше, – егоїстичних потреб на шкоду інтересам інших людей. Егоїзм несумісний з духовністю, оскільки егоїстичні орієнтації є нездоланним бар'єром на шляху добра і справедливості. Сенс реалізації особистісного підходу як одного з принципів організації педагогічного процесу полягає не лише і не стільки в тому, щоб допомогти вихованцеві збагнути себе як особистість, неповторну індивідуальність, а й у тому, щоб сприяти виникненню в нього здатності бачити себе, своє Я як складову Я інших людей, тобто не-Я. Досягнення цього компонента мети особистісного підходу



в педагогічному процесі є вирішальним завданням у забезпеченні гуманістичної спрямованості розвитку і саморозвитку особистості як носія духовності. Цьому всемірно має сприяти філософія освіти.

Важлива роль у виникненні, становленні та розвитку духовності особистості належить вірі людини у безсмертя людської душі, її вічне життя, незнищенність творінь людського духу, у безмежні можливості збагачення духовного життя людини, у вищу силу, Бога. Ця виняткова роль віри у духовному житті людини зумовлюється багатьма чинниками, серед яких – ті моральні чесноти, які покладені в основу віри, зокрема християнської, у формі заповідей Ісуса Христа, що для віруючої людини є внутрішніми моральними інстанціями, регуляторами її духовного життя та поведінки.

Віра може відігравати неоціненну роль у духовному розвитку людини лише в тому разі, коли особистість у своєму житті справді керується заповідями, нормами, передбаченими певною вірою [8]. Лише та віруюча людина, у якої віра поєднується з потребою постійного самовдосконалення, подолання у собі негативних якостей, здатна досягти у своєму духовному розвитку вершин досконалості. Отже, релігійна віра може вважатися справді духовним надбанням, внутрішньою сутністю особистості лише за умови, якщо вона допомагає людині виховувати у собі духовні чесноти з метою примноження своїх потенційних можливостей задля творення добра.

Одним з особистісних вимірів сили й дієвості духовності є ставлення людини до праці, до себе як суб'єкта праці, діяльності загалом. Така особистісна характеристика як працьовитість за певних умов стає однією з найважливіших характеристик духовності людини. Праця, яка усвідомлюється людиною передусім в особистісному, гуманістичному сенсі, є невичерпним джерелом духовного збагачення особистості.

Духовно досконалість особистості притаманна внутрішня свобода, яка не суперечить свободі інших. Поняття «покаяння» та «прощення», що вживаються майже винятково у контексті релігійної віри, можуть бути переведені у площину науково-психологічного і філософсько-освітнього аналізу.

Надзвичайно інтенсивний розвиток науки і техніки, в умовах освоєння космосу, глобалізації, активації міграційних процесів, розширення й поглиблення міжнародних, міждержавних та культурних зв'язків, інтенсивної комп'ютеризації, інформатизації і космізації освіти [9], технізації і технологізації життя і виробництва та породження сумнівів відносно існування цивілізації, природи і самої планети Земля в результаті впливу неконтрольованого ІВТ НТП й значної бездуховності молоді, освіта потребує нової філософії високодуховно-морального виховання молоді, яка лягла б в основу нової педагогіки

і психології підготовки молодшої людини до життя в XXI і наступних століттях в інформаційно-високотехнологічному суспільстві, максимально інформатизованому, технізованому і технологізованому життєвому середовищі, в умовах наростаючого ІВТ НТП.

Отже, розробка філософії освіти у справі становлення духовності молоді є складною цивілізаційною проблемою, участь у розв'язанні якої мають взяти не тільки філософи, а й представники інтелектуальної еліти (творчої й технічної інтелігенції, педагоги і психологи, гуманітарії, космонавти і астронавти та інші) всіх народів і країн світу. Аналіз напрацювань, з якими йдуть у цей процес найбільш відомі теоретики світу, дає змогу запропонувати декілька попередніх узагальнень, які віддзеркалюють фундаментальні проблеми філософії освіти у справі духовно-морального виховання молоді; центром цієї філософії має бути молода людина, частинка Всесвіту, як самоцінність у всій повноті свого творчого відношення до життя й такої ж повноті можливостей для власної самореалізації, самоствердження та самодостатності.

#### **Список використаних джерел:**

1. Поліщук Н. В. Науково-технічний прогрес і духовно-моральне становлення молоді: монографія / Н. В. Поліщук. – Рівне: О. Зень, 2012. – 464 с.
2. Полищук Н. В. Философия образования – фундатор духовности молодого поколения в эпоху научно-технического прогресса / Н. В. Полищук // Философия образования. – Новосибирск, 2013. – № 2(47). – С. 166–172.
3. Людина і світ: Підручник / Л.В.Губерський, В.Г. Кремень, А.О. Приятельчук та ін.; Голов. ред. Л.В. Губерський. – К.: Знання, КОО, 2001.– 349 с.
4. Зеличенко А. Психология духовности / А. Зеличенко. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – 307 с.
5. Савчин М. Духовний потенціал особистості / М. Савчин. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 293 с.
6. Сурожский А. Достичь своей высоты / А. Сурожский // Московский психотерапевтический журнал. – 2005. №3. – С. 35-42.
7. Франкл В. Доктор и душа / В. Франкл. – СПб.: Ювента, 1997. – 298 с.
8. Полищук Н.В. Феномен веры как один из важнейших элементов знания и воспитания духовности молодого специалиста / Полищук Н.В // Философия образования. – 2013. – № 3(48). – С. 160-169.
9. Базалук О.А. Философия образования в свете новой космологической концепции. Учебник. / О.А. Базалук. – К.: Кондор, 2010. – 458 с.

## РЕЛІГІЯ У ДУХОВНОМУ ВДОСКОНАЛЕННІ ЛЮДИНИ

*Процик Леся Лукашівна*

*канд. істор. наук,*

*доцент НПУ імені М. П. Драгоманова*

*lukashivna@gmail.com*

Сучасна соціокультурна ситуація в Україні з її нестабільністю пробуджує до життя захисні функції релігійного світогляду. Розгляду світоглядних аспектів релігійного мислення присвячені дослідження українських діячів культури. Кінець XIX – початок XX століття особливо позначилися інтересом українських вчених (Т.Рильського, І.Нечуя–Левицького, І.Франка, П.Житецького та інших) до проблем релігійного впливу на внутрішній світ людини. Грунтуючись на їхньому доробкові, сучасні вчені дійшли висновку, що народні світоглядні уявлення – це складні переплетіння архаїчних, переважно язичницьких, християнських та інших уявлень, в основі яких лежать віра у чудодійність та величезний спадкоємний пізнавальний досвід людей.

Осмилення людиною своїх життєвих проблем, самої себе ґрунтується на її релігійному досвіді, який міститься не лише удотриманні нею обрядових приписів та певних регламентацій життя. За Е.Фроммом, головним у релігійному досвіді відновлення божественного образу в самій людині. У житті людини релігія відіграє усе більшу роль через різні символи, ціннісні орієнтири та моральний еталон життєдіяльності. Е.Дюркгейм релігію ототожнює з колективними уявленнями, які виражають соціальну реальність [1].

Теоретиками на протязі тривалого часу з'ясовувалися процеси виникнення релігійних уявлень про світ на основі набутків певної сфери наукових знань, аналізу релігійних явищ на основі історичного, порівняльного, лінгвістичного й інших методів наукового пізнання. Зокрема, представниками міфологічної школи (О. Афанасьєвим, М.Мюллером, О. Потебнею й ін.) релігійні вірування виводилися з прагнення людини зрозуміти природу небесних феноменів, їх обоготворення. Представники анімістичної школи (Г.Спенсер, Е.Тейлор й ін.) виводять появу релігії з прагнення давньої людини зрозуміти особливості сну, непритомності, галюцинацій й, нарешті, смерті. Представниками прамонотеїстичної теорії (Е.Ленгом, В.Шмідтом й ін.) обстоювалася давність віри у Бога-Творця та вторинність характеру політеїстичних уявлень, поява яких зафіксована пізніше, при намаганні пояснити природні стихії, природнього довкілля загалом. Ідеєю первинності єдинобожжя знімається питання еволюції

релігійного феномена, обмежуючи його виключно характерними зв'язками та позбавляючи його історико-культурного вираження.

Замість місцевих релігійних культів зявилося християнство, об'єднуючи їх ученням єдиного Бога-Спасителя. Прадавні греки створивши духовний ґрунт з метою поширення християнських ідей, дали їм універсальну мову, якою писалися новозавітні книжки і якою був написаний переклад Старого Завіту Біблії. Релігійні вчення грецьких філософів, зруйнувавши старі політеїстичні уявлення, не привели до Бога як високої особистості і взагалі не набули своєї життєздатності. То ж створили духовний вакуум, що потім заповнило християнство.

Будучи вже з початку IV століття державною релігією і перебуваючи в залежності від імператорської влади, православ'я зазнало великий вплив духовного простору Візантійської імперії.

З прийняттям християнства як державної релігії відбулося перше порушення (трансформація) природної гармонії людини зі світом в історії західноєвропейського культурного регіону. Перенісши моральний ідеал у трансцендентальну сферу, християнська релігія змусила людину підпорядкувати всі свої душевні сили духовному єднанню з Богом. Поки боги жили поруч із людиною, наприклад, домашні боги давніх римлян, проблеми єднання з Богом не існувало. Для середньовічної людини це стало суворим екзистенційним випробуванням: людина, яка втрачала зв'язок із Богом, піддавалася суду інквізиції.

Прийняття Руссю християнства, безумовно, мало позитивні наслідки: зміцнення Київської Русі як держави, гуманізація людських стосунків на високих засадах християнської моралі тощо. Розвивається будівництво монументальних споруд, церковний та світський живопис. Церкви та монастирі стали основними осередками громадського та освітнього життя. В них засновувалися та діяли школи, майстерні з перепису та зберігання книг, створювалися літописи. Теоретична думка Київської Русі не зводилася лише до релігійної проблематики, а й займалася також дослідженням політичних і соціальних проблем, що стояли перед Русською державою.

Визнаючи домінуючу роль розуму, давньоруськими мислителями (митрополитом Іларіоном, Володимиром Мономахом) не заперечувалось й значення чуття та волі у пізнавальній діяльності віруючої людини, спрямованій на спілкування з великою Божественною істиною. Тому особлива увага має приділятися органу, який дає можливість залучити людину до Божественної істини. Цю функцію виконує серце. Вважаючи місце людини в оточуючій реальності своєрідною точкою перетину між світом світлої благодаті та безоднею темряви, у самій людині центр зіткнення та взаємодії протидіючих сил представляє серце. Воно грає роль ланки, яка поєднає розум, чуття і волю людини.

Самобутність релігійної системи нашого народу та її вплив на людину значною мірою зумовлювалася характером та способом виробничої діяльності, особливостями побутового життя. Формувався власний стиль життя та мислення, вироблялися самобутні орієнтації на освоєння навколишнього світу, природи, що у подальшому сприяло зародженню національної культури. Значну роль у процесі культурного розвитку відігравала потреба в консолідації людини та природи, сприйняття себе як невід'ємної складової природного та соціального космосу.

В українській культурній традиції тлумачення людського і надлюдського набуває найвищого релігійного значення, завдяки якому софійність світу сприймається в якості двійника софійності природи. Внутрішня рівновага, за К.-Г.Юнгом, обумовлюється існуванням стійкої релігійної культурної традиції, в якій життя колективного несвідомого відображається в догматичних архетипічних уявленнях, символіці та ритуалах. [2, с. 44–45],

Звернена до вічності, релігія легітимується у всіх трьох часах – минулому, теперішньому та майбутньому. Це пояснюється тим, що всі чуттєві дані не просто реєструються свідомістю, а, будучи сприйнятими, інтегруються у духовну перспективу смислу та значення. Саме через образ, знак функціонує релігія в якості феномена віри суспільної свідомості і духовної сили, яка матеріалізується у духовну практику. З нею пов'язані провідні ідеї гармонізації суспільних стосунків (незалежність, аутентичність, єдність і братерство), які сприяють формуванню мови та психічних стереотипів, що фіксуються у розгалуженнях церемоніалів та символів; до цієї ж сфери відносимо усталені звичаї, манери поведінки, стилі і способи дій тощо, властивих усім членам певної історичної спільноти.

Релігійні чинники у різні часи виконували як позитивну, так і негативну функцію щодо консолідації українського етносу. У дохристиянські часи система традиційних духовно-практичних уявлень виступала стрижнем організації суспільного життя, засобом збереження архетипових моделей мислення, поведінки і діяльності. Завдяки цьому члени суспільства відтворювали певну аксіологічну парадигму, ризикуючи у протилежному випадку повністю втратити власну ідентичність.

Оскільки традиційний світогляд тісно пов'язаний з регламентацією (включно з табуїтивною) повсякденного життя людини, він досить ефективно міг виконувати функцію збереження давньоукраїнської людності. Зауважимо, що значною мірою саме цінності такого світогляду виступають основою і засобом збереження етнічної визначеності значної кількості (насамперед сільської) членів українського суспільства. Подібну ж функцію, хоча й дещо іншими засобами, тривалий час (до кінця XVI — кінця XVII ст.)

виконувало і християнство. Введене великим князем Володимиром Святославовичем у 988 р. як державна релігія, християнство постало обов'язковим елементом буття кожного з членів суспільства.

Вважалося, що Божі істини можуть пізнаватися лише через віру у Бога і також за допомогою екзегетики, тобто тлумачення тексту Біблії без зміни її головного змісту і суті. Звідси головним предметом філософствувань середньовічних мислителів являлися текст та слово істинно біблійної мудрості. Багатоаспектність Святого Письма сприяла розвитку окремих філософських дискурсів, що виникали за межами релігійного канону та ставали основою нового позарелігійного знання.

Релігійне виховання відбувається завдяки церковній проповіді і заняттям з вивчення Божого Слова, шляхом участі у спільній і сімейній молитві, навчання у спеціальних навчальних закладах: недільних школах, гуртках тощо, де дітьми, підлітками і молоддю не лише набувається знання про Бога, а й опановується досвід особистісного з Ним спілкування, правдивого життя, преображається власне серце, відбувається духовне вдосконалення. Подібна форма навчання є виключно прерогативою Церкви, діяльність якої у цій сфері розуміється нею згідно з принципами віровчення і історичної практики благочестя.

Інша форма, яка нині набуває актуальності, — це релігійні освіта і виховання у системі світської освіти. Слід сказати, що вона набуває сьогодні все більшого суспільного резонансу, викликаючи дискусії з приводу створення умов для вивчення релігії саме в державних освітніх закладах.

На практиці, згідно з чинним законодавством, релігійні організації організують навчання релігії в недільних школах, тобто в храмі або при храмі, або створюють заклади, які визнаються державою не освітніми, а релігійними. Зараз в Україні актуалізувалася проблема запровадження викладання у системі державної середньої освіти такого предмету, який би знайомив учнів з традиційними моральними християнськими цінностями, формував уявлення молоді про чесноти та гріхи, припустиме та неприпустиме.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. -М.: Канон+, 1998.
2. Юнг К. Дух и жизнь / К. Юнг. - М.: Практика, 1996. – 560 с.

## РЕЛІГІЯ І ТЕХНОЛОГІЇ. МЕДІААРХЕОЛОГІЯ ТА СУЧАСНЕ МИСТЕЦТВО

*Пруденко Яніна Дмитрівна*

*к. філос. наук, доцент НПУ імені М.П. Драгоманова  
ya.prudenko@gmail.com*

Поєднання таких феноменів культури як релігія та технології в одному заголовку, напевно, на перший погляд видається дивним. Однак ці явища на сьогодні усвідомлюються у теорії нових медіа досить близькими, і не тільки завдяки теоретичним дослідженням їх взаємодії такими сучасними дослідниками культури та медіакомунікацій, як Джон Д. Пітерс [4], Ерік Девіс [2], Марк Дері [1] та Михаїл Епштейн [5; 6], але й дякуючи розвитку науки медіаархеологія, що постала на Заході у другій половині ХХ століття та досліджує взаємодію мистецтва, технологій та науки від найдавніших часів до сьогодні. Серед представників останньої – Фрідріх Кіттлер (Німеччина) [3], Еркі Хухтамо (США/Фінляндія) [7; 8] та Джуссі Парікка (Велика Британія/Фінляндія) [8]. Також дослідженням історії використання технологій у релігії та релігійному мистецтві займається професор Мічиганського університету Гуналан Надараян (США/Сінгапур) [9].

Зокрема у даній статті я представляю свої медіаархеологічні розвідки та дослідження зі сфери актуального мистецтва щодо взаємодії релігії, мистецтва та технологій у історії культури, а також погляди, що побутують у сучасній гуманітарній науці щодо близькості цих феноменів. Ця стаття є вступом до більш широкої теми, що входить до кола моїх наукових інтересів, а саме розгляд технологій як феномену, який є органічною частиною почуттєвої культури людини, що нею породжується та нею ж і сприймається. Ми звикли сприймати технології як продукт інтелектуальної, раціональної та матеріальної культури людини, однак дослідження взаємодії людини із сучасними технологіями доводять протилежне. Інтуїція, чуттєвість та сакральність були і є атрибутами у взаємовідносинах «людина-техніка».

Американський дослідник сучасних комунікаційних технологій Дж. Д. Пітерс, якого називають другим Маршалом Маклюеном, у своїй праці «Слова на вітрі. Історія ідеї комунікації» безпосередньо вказує на факт народження нових медіа у ХІХ ст. зі спіритуалізму, а також нових альтернативних релігійних сект у США. І Пітерс, і російсько-американський дослідник Михаїл Епштейн вказують на неймовірну популярність янголів у сучасній культурі, яку пов'язують безпо-

середньо з розвитком нових медіа на межі XIX-XX ст. Пітерс наводить численні приклади логотипів раних комунікаційних служб, які використовували образ янгола – найнадійнішого медіуму між людиною і Богом. А Епштейн проводить паралелі між образом янгола та сучасними технологіями, за допомогою яких ми набуваємо надлюдських здібностей – зринати в небо, чути та говорити на далекій відстані і т.д. Американські дослідники кіберкультури Е. Девіс та М. Дері називають нову епоху технологічності «техноязичництвом», порівнюють програмістів та ІТ-спеціалістів зі служителями культури – жерцями, а юзерів з їх послідовниками. А власне комп'ютер, на думку теоретиків, займає місце бога у сучасній культурі.

Однак і з історії взаємовідносин «людина-техніка» ми також можемо простежити тісний зв'язок технологій із чуттєвою культурою людини, сакральною зокрема. Так, вже в Давньому Єгипті жерці використовували кінетичну скульптуру бога Амона, що датується III тис. до н.е., для вибору наступного фараона. Вся царська родина вишиковувалася перед статуєю, з середини якої рухомою рукою керувала людина, що вказувала «божественним» перстом на зручного касті жерців правителя. Також у Давньому Єгипті доби еллінізму геніальний інженер-винахідник Герон Олександрійський (I ст. до н.е.) винайшов на замовлення жерців автомат з продажу святої води.

Загальновідомим є прийом давньогрецької трагедії «Deus ex machine» (лат. – Бог з машини), коли за допомогою спеціального пристрою – еореми (від грец. *eoreme* – піднімаю) у кульмінаційний момент спектаклю на сцені з'являвся актор, що грав роль Бога. Безумовно необхідно також згадати і про сакральну архітектуру – єгипетські піраміди, давньогрецькі храми, готичні собори, які дивують не тільки своїми естетичними якостями, але і їх технологічним рішенням.

У добу Середньовіччя використання технологій з сакральною метою лише примножується. Часто царські особи замовляли інженерам та художникам дивовижні об'єкти для того, щоб здивувати, вразити та навіть нажахати друзі та недругів. Так, з напівлегендарних оповідей відомо, що у добу Візантійської імперії при дворі царгородського базилевса існували кінетичні леви, що могли гарчати та підводити очі у напрямку царського престолу та промовляти: “Єдиний Христос Пантократор на Небі, єдиний багрянородний Імператор на землі”. Сьогодні складно повірити у існування таких складних пристроїв, але до нашого часу дійшли точні відомості про інженерні винаходи художника, науковця та інженера доби Відродження Леонардо да Вінчі. За його записниками у XX-XXI столітті було відтворено робота-андроїда, а також кінетичного лева, якого да Вінчі спроектував і змайстрував у 1515 році на замовлення міланських вельмож для привітання гостя міста – короля Франції Франциска I. Лев да Вінчі міг пройти декілька метрів у напрямку



короля, сідав перед ним на задні лапи, роздирав груди передніми лапами, показуючи королю замість свого серця квітку лілії – символ королівської влади у Франції.

Католицькі монахи пізнього Середньовіччя, які водночас були і найосвіченішими людьми свого часу часто проектували та майстрували кінетичну скульптуру. Так, відомо, що Альберт Магнус Великий (XIII ст.) – Doctor Universalis – винайшов робота-воротара, який відкривав двері відвідувачам і кланявся їм. Роджер Бекон (XIII ст.) – Doctor Mirabilis за свідченнями, що збереглися до нашого часу, сконструював муху, що могла літати та розмовляючу голову.

Однак найбільш відомими винахідниками у історії культури лишаються монахи єзуїтського ордену, які з місіонерською метою контрреформації з XVI ст. працювали над різноманітними інженерними пристроями та робили відкриття у галузі оптики. Саме єзуїтам належить чільне місце у історії розвитку фотографії та кінематографу, оскільки вони займалися дослідженнями та розвитком камера-обскура. Їх «чарівний ліхтар», який подорожуючі монахи демонстрували спочатку європейській знаті, а потім і всім охочим, головним сюжетом мав пекло та пекельні муки, які наводили на глядачів жах та божественний трепет. Також відомо, що 1668 року священник-єзуїт Анастасіус Кірхер створив на замовлення «Об'єднання по розповсюдженню католицької віри» – першого в історії агентства пропаганди Папи Григорія XV – машину для секретних повідомлень.

1560 року іспанський придворний інженер Хуанело Турріано створив на замовлення короля Філіппа II механічного монаха, який міг ходити, хреститися, піднімати розп'яття і цілувати його, рухати зіницями та без упину молитися за короля Іспанії. Ця кінетична скульптура лишилася до нашого часу і є експонатом Смітсонівського інституту Національного музею американської історії (Вашингтон). На сьогодні, безумовно, релігійні інституції так само як і декілька тисячоліть тому використовують можливості нових технологій – інтернет, світлові проекції, touch screen'и і т.д.

У поле зору сучасних художників, що працюють з новими медіа також потрапляють теми сакрального, релігії, релігійних символів та міфів. Українські медіахудожники Гліб Катчук та Ольга Кашимбекова 2002 року створили проект «Касета щастя». Вони запропонували глядачам виставки прихопити з собою VHS касету, на якій були записані символи щасливого життя, 7 разів зкопіювати її та розіслати адресатам, яким вони бажають щастя. Художники створили міфи навколо касети – неначебто вона була освячена на свято Пасхи у Храмі Гробу Господнього у перший рік нового Міленіуму. В описі до свого проекту художники пояснили, що хочуть зруйнувати уявлення про сучасне мистецтво, що займається виключно

депресивними соціальними темами, але може приносити щастя. Думаю, що імпліцитною метою художників було також продемонструвати як у епоху сучасних технологій народжуються сакральні міфи, так само як і у епоху Середньовіччя.

Останні декілька років у Львові існує фестиваль сучасного мистецтва Sacred Art, на якому художники можуть представити свої роботи на тему релігійного. Зокрема на фестивалі були представлені роботи українських медіахудожників Андрія Лініка, Михайла Барабаша, Остапа Мануляка, групи akuvido та ін.

### **Список використаних джерел:**

1. Дери, М. Скорость убегаания: Киберкультура на рубеже веков / Марк Дери; [пер. с англ. Т. Парфеновой]. — Екатеринбург: Ультра. Культура; М.: АСТ МОСКВА, 2008. — 478, [2] с.; [Електронний ресурс] //: Режим доступу: <http://www.marsexx.ru/lit/dery-escape.html>
2. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Э. Дэвис; пер. с англ. С. Кормильцева, Е. Бачининой, В. Харитоновой. — Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. — 480 с.; [Електронний ресурс] //: Режим доступу: <http://www.marsexx.ru/lit/davis-technognosis.html>
3. Киттлер Ф. Оптические медиа: Берлинские лекции 1999 г. / Пер. с нем. О. Никифорова и Б. Скуратова. — М.: Логос; Гнозис, 2009. — 272 с.
4. Пітерс Дж.Д. Слова на вітрі. Історія ідеї комунікації: пер. з англ. / Джон Дарем Пітерс; Пер. Андрій Іщенко. — Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2004. — 302 с.
5. Проективный философский словарь / Под ред. Г. Тульчинского, М. Эпштейна и др. [Електронний ресурс] //: Режим доступу: [http://www.emory.edu/INTELNET/fs\\_contents.html](http://www.emory.edu/INTELNET/fs_contents.html)
6. Эпштейн М. Возвращение ангелов [Електронний ресурс] //: Режим доступу: <http://kitez.onego.ru/angels.html>
7. Huhtamo E. Resurrecting the Technological Past: An Introduction to the Archeology of Media Art, InterCommunication 14 (1995) [Електронний ресурс] //: Режим доступу: [http://www.ntticc.or.jp/pub/ic\\_mag/ic014/huhtamo/huhtamo\\_e.html](http://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic014/huhtamo/huhtamo_e.html)
8. Media Archaeology: Approaches, Applications, and Implications / Eds. Erkki Huhtamo and Jussi Parikka, University of California, 2011.
9. Place Studies in Art, Media, Science and Technology: Historical Investigations on the Sites and the Migration of Knowledge / Eds. Andreas Broeckmann and Gunalan Nadarajan, Weimar, 2008.

## СЕЛФІ ЯК АВТОПОРТРЕТ МІЛЕНІАЛІВ

**Пятковська Юлія Вікторівна**

*студентка Інституту філософської освіти і науки*

*НПУ імені М.П. Драгоманова*

*Науковий керівник –*

*канд. філос. наук, ст. викл. Русаков С.С.*

Протягом всієї історії світового мистецтва митці регулярно створювали автопортрети, ще з часів Давнього Єгипту ми віднаходимо зразки портретів художників створених самими собою. Поява фотокамери всередині XIX століття продовжила цю тенденцію – вельможі залюбки створювали автопортрети. XX столітті дало нам розвиток фотографії, яке спричинило те, що на фото можна було простежити автопортрети як митців, так вже і звичайних людей. Розвиток техніки та різноманітних технологій став поштовхом до появи феномену селфі. «Селфі» (від англійського self – «сам,само») – це автопортрети, які зроблені за допомогою цифрового пристрою, що має камеру і які одразу завантажуються авторами в соціальні мережі. Споконвіку люди демонструють інтерес до себе: від часів давніх греків і до сьогодні відбувається самовивчення та самоспостереження, наприклад в добу Античності та Відродження у центрі стояло піднесення людини, вивчення її особливостей, Гіпократ та Арістотель займалися вивчення будови людини, Демокріт розглядав духовну сторону людини, тому не дивно, що на сьогодні цей феномен займає провідне місце у житті суспільства. Крім того, треба не забувати про те, що люди є соціальною групою, якою керують нові соціальні технології.

Сьогодні у вивченні феномену селфі переважає психологічна парадигма, з точки зору якої новий феномен розглядається як егоїстичне самовираження сучасного індивіда. Психіатр Девід Віл, доктор Еммі Слейтер та професор Тіггеман вважають, що розвиток нових технологій, які стали каталізатором появи селфі нівелює особистість (у психологічному розумінні цього терміна) і жодним чином не пов'язаний з її творчою самореалізацією. З точки зору цієї парадигми, селфі є розладом, для якого характерне нав'язливе бажання здійснювати певну дію, в даному випадку – фотографувати себе і викладати в мережу Інтернет.

Слід також зазначити соціологічну парадигму, для якої селфі є позитивним явищем. З цієї точки зору селфі розглядається як: інформаційне джерело, адже якщо раніше фото виконувало лише функцію збереження історії, то нині це зручний спосіб створення новин про себе і те, що людину оточує; візуальна комунікація, адже дозволяє без слів набагато ширше розкрити індивідуальність (Па-

мела Рутледж); втілення образів і бажань стосовного свого вигляду, тобто конструювання нової соціальної ролі; за допомогою селфі людина поєднує свій зовнішній і внутрішній світи, тобто створює цілісну картинку себе (Дженніфер Оуллет); технологічна еволюція банальної потреби людини в нарцисизму, яка завжди існувала, але не так яскраво виражалась (Клайв Томсон).

Ми пропонуємо розглядати феномен селфі з філософсько-культурологічної точки зору, що дозволить акцентувати увагу не на моральній площині, а на ціннісно-світоглядний аспект. Авторами феномену електронної сучасності (як його називають медіа дослідники із Graduate Center у Нью-Йорку) є представники т. зв. покоління «міленіалів» – дітей інформаційної революції, яка зумовлена розвитком медіа-технологій. Однією з світоглядних рис цього покоління є повна залежність від новітніх технологій, які оточують їх в житті.

Міленіали – це покоління, яке вважає, що може робити все і в них немає ніяких перешкод. Більшість дослідників акцентує лише на негативних якостях цього покоління, звертаючи увагу виключно на прив'язаність молоді до смартфонів і мережі Інтернет. Деякі дослідники акцентують увагу на гіпертрофованому нарцисизмі міленіалів. Та якщо подивитися з іншої точки зору, то через свій егоїзм (який пов'язаний з прагненням жити не за старими канонами), вони створюють нові можливості для самоідентифікації. Міленіали залежні від сучасних технологій, які постійно їх оточують, та водночас вони сприяють для їх самовираження. В результаті цього на початку ХХІ століття формується такий феномен як селфі.

На основі дослідження автопортретів, зроблених різними людьми, сьогодні відбувається спроба типологізації селфі:

1. Селфі «для особистого використання» – фотографій самого себе, однією з ціллю яких є подивитись те, як ти виглядаєш;
2. Селфі мандрівника – фотографії, які робляться на фоні різних пам'яток, якщо немає людини, яка може сфотографувати тебе;
3. Селфі нарцису – фотографії, які робляться для того, щоб оказати себе оточуючим, тим самим можна побачити прояв самолюбства;
4. Селфі становлення особистості – спосіб виявити свою особистість, побудувати уяву про себе;
5. Селфі перехідного періоду – відбувається при трансформації особистості, для свого самовизначення;
6. Селфі фотографа – певна презентація самого себе;
7. Зіркові селфі – фотографії зроблені для само піару;
8. Селфі сумуючого вбивці – фотографії зроблені в той час, коли немає чим зайнятись.

Самовдосконалення та самовираження міленіали знаходять завдяки соціальним мережам, як Instagram, Twitter, Facebook. Вони намагаються створити свій бренд, продемонструвати його і конкурувати з іншими людьми. Феномен селфі сьогодні став широко-

відомим. У 2013 році слово «selfie» було віднесене в Оксфордський словник, після того як воно стало «словом року». Також новий феномен набув поширення в популярній культурі: у 2013 році Патрік Спекціо разом з Музеєм сучасного мистецтва презентував виставку «Мистецтво перекладу: досвід селфі 20/20», на якій кожному відвідувачу видавався цифровий фотоапарат, для того, щоб зробити фотознімок перед дзеркалом, а у 2014 році режисером Джулі Енн Робінсон створений серіал «Селфі». У сюжеті якого, на прикладі молодої дівчини, можна побачити яскраве втілення покоління селфі. В ньому презентується два різних покоління, яке існувало без нових технологій і мало живе спілкування і нове покоління (покоління міленіалів), яке живе соціальними мережами, забуло як взагалі спілкуватися з людиною наживо і хвилюється лише питанням скільки лайків набере їх пост або свіжевикладене селфі.

Отже, людині притаманні такі якості, як цікавість та стремління до самовираження і саме розвиток технологій і інформаційного простору надає таку можливість кожному індивіду. Одним з шляхів пізнати себе, подивитись як тебе бачать інші. Також селфі користуються популярністю у зірок, оскільки селфі дають поштовхи до обговорення їх суспільством. Тобто, сучасні «селфі», які ми можемо бачити в соціальних мережах є лише продовженням тенденції робити автопортрети, яка вже була присутня в суспільствах інших століть.

#### **Список використаних джерел:**

1. Петр Биргер «Пользователи становятся идиотами» Главные теории селфи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://slon.ru/biz/1100720/>.
2. Мир «Девушек у зеркала» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://gazeta.comments.ua/?art=1412236415>.
3. Покоління міленіалів: які вони діти 1980-х -200-х ? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://openstudy.org.ua/posts/31292/>.
4. Посміхайтесь – вас знімає власна камера [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : [www.dw.de/посміхайтесь-вас-знімає-власна-камера/a-17551840](http://www.dw.de/посміхайтесь-вас-знімає-власна-камера/a-17551840)– Назва з екрана.
5. Поколение ЯЯЯ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://www.adme.ru/svoboda-psihologiya/pokolenie-yayaya-545955/>
6. Pope Francis takes Twitter by storm in the first Papal selfie [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/pope-francis-takes-twitter-by-storm-in-the-first-papal-selfie-8792660.html>
7. Selfie – модное веяние или обычная безвкусица? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL : <http://www.relook.ru/article/61538/>
8. «Smarter Than You Think: How Technology Is Changing Our Minds for the Better» /Clive Thompson.- Penguin Press HC, 2013.-352
9. «Me, Myself and Why: Searching for the Science of Self»: / Jennifer Oullette/ - Penguin Books, 2014. - 368

## ТЕЛЕСЕРІАЛ ЯК ЯКІСНИЙ АВТОРСЬКИЙ ПРОДУКТ В КОНТЕКСТІ ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ

*Русаков Сергій Сергійович*

*к. філос.н., ст. викладач кафедри культурології  
Інституту філософської освіти і науки  
НПУ імені М.П. Драгоманова*

Сучасні телесеріали беруть свій відлік з 30-х років ХХ століття, коли виник такий формат як «мильна опера». Тоді цей термін позначав популярний жанр драматичних програм, які переважали в радіомовленні і були призначені для жіночої аудиторії. На екранах телевізора «ластівкою» став «Фейрвей-Хілл» (1946 р.). Зважаючи на те, що «мильні опери» як один з форматів телесеріалів націлений на домогосподарок, то основним його завданням стає заповнення часу «жінки, яка опинилась в домашній ізоляції» (М. Браун).

Рутинні побутові справи сприяють тому, що життя здається сірим і монотонним, тому жінка із задоволенням розмінює його на кольорове, гостросюжетне, напхане інтригами, злетами і падіннями, але штучне життя мильних опер. Можемо констатувати, що телесеріали на початку свого існування стали способом ескапізму і компенсацією невирішених особистих проблем. Наприклад, у вищезгаданому «Фейрвей-Хілл», в центрі сюжету знаходиться овдовіла жінка з Нью-Йорка, яка переїжджає в невелике містечко, де знайомиться з чоловіком, який вже заручений з іншою жінкою. Новий жанр почав набирати обертів, вже в 50-х рр. ХХ століття транслюються такі успішні «мильні опери», як «В пошуках завтрашнього дня», «Любов до життя» та ін. З цього часу відбувається нове програмування телебачення в США, яке підготувало платформу тому формату телебачення, яке ми звикли бачити сьогодні. Багато в чому це і заслуга довгограючого серіалу «Поки обертається світ» (1956–2010 рр.). Саме він став «золотим стандартом»: неспішний пошук відповідей на побутові і психологічні проблеми, широке коло професій, які згадуються в серіалі тощо.

На рубежі ХХ-ХХІ століття відбувається значний спад успіху денних мильних опер. Незважаючи на існування таких успішних проєктів як «Відчайдушні домогосподарки», «Анатомія пристрасі», «Щоденники вампірів» та ін. можемо говорити, що телебачення на початку «нульових» почало якісно змінюватись, і те, що вчора було на перших позиціях у рейтингах, сьогодні вважається неякісним продуктом.

В цей період остаточно утверджується популярна культура, яка прийшла на зміну масовій. Від масової культури популярна перей-

няла її адаптаційні функції, доступність для людини, але, на відміну від комерційної спрямованості першої, не націлена на маніпуляцію свідомістю мас.

С. Джонсон у праці «Усе погане добре для вас: як нинішня популярна культура справді робить нас розумнішими» доводить, що сучасна культура – як телебачення, так і комп'ютерні ігри, – на відміну від поширеної думки, не отупляють глядача, а навпаки, загострюють його розум. Для того, щоб розуміти, що відбувається в телесеріалах, потрібно мати на увазі десятки сюжетних ліній, зв'язків між персонажами, їхню історію тощо.

В основоположній статті, що аналізує феномен нового телебачення, Джейсон Міттел виділяє таку рису як «нарративну складність» (narrative complexity).

Таким чином на початку ХХІ століття в США формується т.зв. «якісне телебачення», яке виникло як відповідь на появу нових технологій. Крім того, для сучасного телесеріалу важливим також стає авторство.

Нині режисери і сценаристи переходять з кіно на телебачення не тільки через гроші, але й тому, що воно дає більшу свободу в роботі над телевізійним продуктом. Якісне телебачення з самого початку позиціонувалося як авторське. «Авторську» стратегію канал НВО вперше випробував на «Клан Сопрано». Він став першим телевізійним продуктом, показаним в музеї, і не де-небудь, а в музеї сучасного мистецтва в Нью-Йорку. Серед останніх «переходів» з кіно на телебачення слід згадати хорор-серіал «Штамм» Гільермо дель Торо. По-перше, привертає увагу сам факт того, що відомий мексиканський кінорежисер і сценарист вирішив екранізувати однойменний роман у форматі серіалу. По-друге, зовнішня реклама телевізійного продукту настільки налякала людей, що представники телеканалу змушені були її прибрати і змінити на щось більш приємне.

Отже, можемо говорити про те, що сьогоденні телесеріали є зовсім іншими і виконують іншу ціль. Якщо спочатку телесеріал виник і тривалий час існував у формі «мильної опери», то сьогодні він набирає обертів у формі авторського продукту якісного телебачення.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Кушнарєва И. Как нас приучили к сериалам / Инна Кушнарєва. – Логос. – № 3 (93), 2013. – С. 9-20.

2. Павлов А. Постыдное удовольствие: Философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа / Александр Павлов. – М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 360 с.

3. Johnson S. Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter / S. Johnson. – Riverhead. – 2005. – 250 p.

## РОЛЕВОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ОРГАНИЗАЦИИ ДОСУГА В МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУРАХ

*Савченко Екатерина Александровна*  
студентка кафедры менеджмента СКД  
УО «Белорусский государственный  
университет культуры и искусств»  
(г. Минск, Республика Беларусь)  
*ekaterina\_savchenko512@mail.ru*

*Научный руководитель –  
магистр пед. наук Барма О.А.*

Основными целями культурно-досуговой деятельности в рамках реализации государственных программ по организации свободного времени населения является: удовлетворение социально-культурных потребностей, как всего общества так и отдельного его представителя; создание условий для социокультурной самоактуализации личности в контексте профессиональных, личностных потребностей; разработка и внедрение в социально-культурную сферу культурных практик, нацеленных на выявление и развитие индивидуальных культурных способностей отдельно взятой личности в не зависимости от пола, возраста, политических, религиозных убеждений, социального или экономического положения.

С изменением социокультурного пространства под воздействием таких культурных процессов как глобализация, массовизация, меняются потребности населения в формах и методах организации свободного времени. Особенно это ярко проявляется в молодежной среде, которая, по мнению специалистов в области психологии, педагогики, прикладной культурологии, является своеобразной творческой лабораторией общества по созданию новых «инновационных» проектов, в том числе и в сфере организации и осуществления досуговой деятельности. Это связано, во-первых, со стремлением молодежи к освоению новых средств, форм, методов организации свободного времени отвечающих их системе приоритетов и ценностей, нередко диаметрально-противоположных доминирующей культуре и системе власти. Во-вторых, через организацию культурно-досуговой деятельности молодежь выражает свое несогласие с общественными устоями, маркированными формами мировосприятия и мировоззрения. Основной вероятностью для самопроявления в искусстве и удовлетворения своих культурных потребностей является создание неформальных молодежных объединений, на базе которых впоследствии создаются различные молодежные субкультуры. В рамках становления и развития «философии» молодежных субкультур трансформируется



ценностно-смысловая база культурно-досуговой деятельности, а именно: появляется/исчезает/видоизменяется инструментарий, влияющий на формирование социально-культурных потребностей личности; возрастает/понижается эстетический уровень удовлетворения социально-культурных потребностей; формируется система инновационных форм и методов, нацеленных на удовлетворение социально-культурных потребностей молодежи с учетом современных «трендов».

Субкультура является специфической частью современной культуры. Осмысливая данное направление в контексте развития общества, П.С. Гуревич дает следующее определение: «Субкультура – это особая сфера культуры, суверенное целостное образование внутри господствующей культуры, отличающееся собственным ценностным строем, обычаями, нормами» [2, с. 236]. Как отмечает Т.Б. Щепанская, исследователи субкультур последних лет подчеркивают «...субкультуру как способ самореализации. Современное понимание субкультуры не подразумевает вытеснения субкультурных ценностей за рамки культуры, а, напротив, означает включение в нее на правах подсистемы» [7, с. 124]. Интересно в контексте нашего исследования высказывание И.Л. Смаргович, которое рассматривает субкультуру как «естественный и социально обусловленный феномен, появляющийся под влиянием социально-культурной необходимости в нем» [6, с. 90]. Исходя из данного высказывания, можно определить, что появление субкультур это не спонтанный социальный процесс, а целенаправленный процесс в рамках развития культуры. Именно культура является основным заказчиком и потребителем «культурного продукта» молодежных субкультур.

Одной из молодежных субкультур, которая получила свое распространение среди неформальных молодежных объединений, является субкультура ролевиков. Как пишет М.В. Воробьева: «Ролевая субкультура – это субкультура молодёжи. Приблизительные возрастные рамки основной массы представителей ролевой субкультуры – от 17 до 30 лет (конечно, есть исключения в виде ролевиков 14-16-ти и 30-50-ти лет, однако большинство ролевиков не относится к детскому и среднему возрастам)» [1, с. 110]. Ролевое движение – это своеобразное социальное образование, социальная среда, круг общения, конгломерат групп или даже их иерархия [5]. Многие специалисты начали относить к нему компьютерные и настольные игры, игры, где главным условием является быстрое реагирование и т.д., но основной особенностью ролевых игр является живое действие по ранее разработанному плану с определенным сюжетом, который уже не будет использован повторно в первоначальном своем виде. Сценарием игры становятся сюжеты, взятые из литературных источников или из исторических реалий.

Движения толкинистов, хардболистов, исторических реконструкторов сходны ролевому, но в отличие от выше перечисленных движений ролевой субкультуре характерны свои элементы культуры: музыка, литература, сленг и т.д.

Как пишут Б. Куприянов и А. Подобин «в ролевом движении, в отличие от других субкультурных образований, кроме сленга как такового, в некоторых объединениях используются выдуманные языки, самым распространенным из которых является эльфийский. Ими в основном пользуются на играх и для написания песен, стихов, гимнов, реже — в повседневном общении... Большинство игровых имен (самоназваний) у ролевиков могут сказать о человеке очень многое, так как заимствуются из различных литературных произведений, нередко имеют собственное символическое значение или перевод с одного из искусственных языков» [3].

На сегодняшний день существует очень мало развёрнутых исследований, в которых описывается сущность ролевого движения и даётся характеристика его участников с разных ракурсов. В последнее время интерес к исследованиям, связанным с субкультурой ролевиков, возрос за счет распространения их идей в молодежной среде. Изучением данного направления занимаются Д.Б. Писаревская, Д.В. Орлов, Е.А. Медведев, А.Ю. Лосинская. Исследование ролевого движения в Республике Беларусь введется в контексте неформальных молодежных объединений в работах И.Л. Смаргович, Н.Ю. Токовой.

Относительно культурно-досуговой сферы ролевое движение направлено на свободную импровизацию, изобретательность и экспромт. Субкультура ролевиков – это инициативное направление, которому свойственно коллективное общение. Оно не принадлежит к литературному единству, но является ярким почитателем данного искусства. По мнению И.Л. Смаргович, «молодых людей привлекает возможность уйти в сформированную силой воображения новую реальность, насыщенную системой ценностей и идеалов, которые еще пока не в состоянии дать человеку повседневная жизнь»[6, с. 85].

Как отмечает А.Ю. Лосинская: «Игровое начало ролевой субкультуры может не оказывать существенного влияния на жизнедеятельность ее носителей, поскольку это субкультура досуга... Сюжетно-ролевая игра представляет собой произведение искусства, и именно в этом качестве смогла стать основой для создания субкультуры»[4, с. 45].

Часто ролевое движение выделяют как хобби, но сами участники данного движения отмечают, что игра для них – не хобби, а образ жизни. Что еще раз подчеркивает их индивидуальность и серьезное отношение к своему движению.

В Республике Беларусь движение ролевиков зарождалось на базах клубов по интересам. Позже переросло в отдельное самостоятельное движение, среди участников которого особой популярностью пользуются произведения Джона Рональда Руэл Толкиена («Хоббит, или Туда и обратно», «Властелин колец», «Братство кольца» и другие).

Субкультура ролевиков общеизвестна и с каждым днем пополняется новыми членами. В Республике Беларусь известны ролевые

клубы: «Сердце дракона», «Дом серебряного единорога»<sup>1</sup>, «Тингаль», «Северный страж»<sup>2</sup>, «Дракон» и другие, что позволяет говорить о распространённости данной субкультуры.

Следует отметить, что преобразование допустимы во всех «элементах» культуры. Массовая заинтересованность к ролевому движению позволяет наблюдать за популяризацией ролевой игры среди молодежных субкультур. Также необходимо обозначить, что субкультура ролевиков появилась достаточно недавно и на данном этапе только формируется. Благодаря интересу к ролевым играм, она будет развиваться и приобщать к себе всё больше любителей данного направления. Благодаря многогранности образов, которые присутствуют на страницах книг написанных в жанре фэнтези, молодое поколение будет приобщаться к ролевому движению, так как в данной субкультуре характерно самовыражение через погружение в видеоизмененный мир – мир фэнтези.

### **Список используемой литературы:**

1. Воробьева, М.В. Ролевая субкультура: основные характеристики, специфика, аспекты взаимодействия с городским пространством / М.В. Воробьева // Человек в мире культуры : матер. Всеросс. науч.-практ. конф. аспирантов, студентов и молодых специалистов с междунар. участием (в рамках VII Колосницинских чтений). – Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2011. – С. 108–115.
2. Культурология. XX век : энциклопедия / гл. ред., сост. и авт. проекта С.Я. Левит. – Санкт-Петербург : Университетская книга ; Алетейя, 1998. – Т.1: А - Л / отв. ред. Л.Т. Мильская. – 447 с.
3. Куприянов, Б. Субкультура ролевого движения. Очерки общественной педагогики: ролевое движение в России. Очерк четвертый [Электронный ресурс] / Б. Куприянов, А. Подобин. – Режим доступа : <http://altruism.ru/sengine.cgi/5/31/2/4>. - Дата доступа : 04.11.2014 г.
4. Лосинская, А.Ю. Специфика игрового начала в молодежной субкультуре : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / А.Ю. Лосинская. – Тюмень, 2011. – 187 с.
5. Ролевые игры в Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://rpg.by>. – Дата доступа : 04.11.2014 г.
6. Смаргович, И.Л. Основы культурно-досуговой деятельности : учеб.-метод. пособие / И.Л. Смаргович ; Мин-во культуры Республики Беларусь, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств. – Минск : БГУКИ, 2013. – 174 с.
7. Щепанская, Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры / Т.Б. Щепанская. – Москва : ОГИ, 2004. – 288 с.

---

1. Серебряный единорог: персональная страничка интернет-сообщества ВКонтакте [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://vk.com/club24271220>. – Дата доступа : 09.11.2014 г.

2. Сайт клуба ролевых игр «Северный страж»: <http://nortguardian.narod.ru/index.html>

## ПРОБЛЕМА СТРЕСУ В ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ

**Сапегін Роман Олександрович**  
студент НПУ імені М.П. Драгоманова  
sapeginr@i.ua

*Науковий керівник -  
канд. психол. наук, доцент Кучеренко Єгор Валерійович*

Проблемі вивчення стресу та, відповідно, стресостійкості у науковій літературі присвячено значну кількість праць. Інтенсивні дослідження почалися після публікації робіт Г. Сельє у 50-х р. ХХ століття. В них основна увага приділялась фізіологічним змінам в організмі під дією стресорів. Так, зазначає Л.О. Кітаєв-Смик, вже у 1983 р. бібліотека Національного інституту стресу налічувала більше 150 тисяч публікацій з цієї теми. Вона вивчалась у рамках загальної, інженерної психології і психології праці, психології спорту, соціальної та етнопсихології [1].

Г. Сельє розумів стрес як неспецифічну відповідь організму на будь-яку загрозову ситуацію. Згодом Р. Лазарус увів поняття «психологічний стрес», який, на відміну від фізіологічної стресової реакції, трактується як опосередкована оцінка загрози і захисних процесів. Дж. Еверіл, як і за С. Сельє, вважає сутністю стресової ситуації втрату контролю, тобто відсутність адекватної реакції індивіда. І. Г. Гаврілець називає психічним стресом стан, в якому особистість виявляється в умовах, що перешкоджають її самоактивізації [2].

Стрес може бути викликаний чинниками, що пов'язані з особистим життям. На життєвому шляху нас очікує безліч перешкод, що здатні викликати стрес. У більшості випадків вони є невід'ємною частиною нашого життя, тому уникнути їх просто неможливо, але необхідно вміти долати наслідки надмірного стресу.

Дані багатьох досліджень свідчать про певний зв'язок між стресом та початком розвитку різних захворювань. Вони дозволяють зробити висновок про те, що стрес може бути одним з важливих чинників нашого повсякденного життя, що сприяє виникненню різних психічних відхилень та психоемоційних захворювань.

Індивідуальна стресостійкість визначається значній мірі особистісними властивостями людини, її вмінням взяти на себе відповідальність за ситуацію, що склалася. У стані стресу виникає перерозподіл резервів організму. Вирішення головного завдання забезпечується за рахунок другорядних завдань. Часто у тяжкій стресовій ситуації людина поводить стримано, повністю контролює свій психічний стан, приймає точні рішення, однак при цьому її адаптаційний резерв знижується, разом із тим підвищується ризик виникнення у неї різних захворювань.

Деякі психологи зазначають, що великі проблеми ми переживаємо досить добре і увагу слід звертати на менш драматичні стресори. Денна марнота, буденність, дріб'язкові життєві неприємності дошкуляють значно більше: неухажаний сусід, погана погода, поганий рух транспорту, загублені ключі, підвищення ціни на хліб, випадання зубної пломби тощо. При цьому дріб'язкові неприємності за рахунок своєї постійної дії виявляються більш серйозними стресорами, ніж великі кризи.

Американський вчений Вейт описав вісім основних стресогенних ситуацій: 1) необхідність прискореної переробки інформації; 2) шкідливе оточення; 3) усвідомлена загроза; 4) порушення фізіологічних функцій (можливо, як результат безсоння, хвороби); 5) ізоляція; 6) ув'язнення; 7) остракізм (вигнання і переслідування); 8) групове неприйняття.

Шведська дослідниця Франкен Хайдер додала до цього списку відсутність контролю над подіями, безсилля, неможливість змінити ситуацію, необхідність прийняття особливо відповідальних рішень та неготовність до постійних, швидких змін [3].

Тривалий стрес є дуже шкідливим. Людина може роками терпіти труднощі, якщо відчуває здатність впливати на ситуацію або принаймні передбачити її. Інша річ, коли людина відчуває себе безпорадною, безсилою. Наприклад, ви не можете контролювати стресову ситуацію під час іспиту, але завжди можете її передбачити і заздалегідь приготуватися. Якщо люди знають, що на них чекають труднощі, вони можуть вжити заходів, щоб подолати стрес.

Більшість дослідників погоджується із тим, що стресостійкість особистості формується на основі багаторазового повторення зіткнення особистості зі стресогенними факторами [4, с. 87 – 99.]. Це зіткнення проявляється у складному процесі, що включає оцінку стресової ситуації, регуляцію діяльності в стресогенних умовах, подолання стресу або копінгову поведінку, вплив на особистість травматичних подій та пропрацювання травматичного досвіду.

#### **Список використаних джерел:**

1. Китаев-Смык Л.А. Психология стресса / Леонид Александрович Китаев-Смык. – М.: «Наука», 1983. – 368 с.
2. Гаврілець І.Г. Психофізіологія людини в екстремальних ситуаціях: Навч. посібн. / І.Г. Гаврілець. – К.: ЗАТ «Віпол», 2006. – 188 с.
3. Зайчикова Т. В. Профілактика та подолання стресів як умова підтримки психологічного здоров'я працівників організацій / Т. В. Зайчикова // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка : збірник наукових праць. – 2008. – № 3(24). – С. 135–137.
4. Мадди С. Смыслообразование в процессе принятия решений / С. Мадди // Психологический журнал. – 2005. – Т. 26, № 6. – С. 87–99.

## ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ИНТЕРНЕТ-ПРОЕКТА «БУДЬ МУДРЫМ» В МОЛОДЁЖНОЙ СРЕДЕ

**Смирнов Артём Андреевич**  
студент кафедры менеджмента СКД  
УО «Белорусский государственный  
университет культуры и искусств»  
(г. Минск, Республика Беларусь)  
artismart13@gmail.com

Научный руководитель –  
магистр пед. наук. Барма О.А

*«Имей мужество использовать  
свой собственный разум» (И. Кант)*

Основной целью организации научно-исследовательской работы студентов, осваивающих учебные программы высшего образования первой ступени, является реализация личностных творческих способностей студентов, направленных на формирование знаний, умений и навыков по организации исследовательской деятельности, что способствует как формированию профессиональных компетенций будущего специалиста, так и научного потенциала самого образовательного учреждения. Научно-исследовательская деятельность вузов, в том числе и научно-исследовательская деятельность студентов, направлена, по мнению А.А. Федосовой, на «проведение научных исследований по актуальным темам в соответствии с потребностью общества и государства для получения новых научных результатов» [3, с. 133].

Несмотря на постоянную модернизацию научно-исследовательских программ, направленных на изучение различных аспектов жизнедеятельности молодежи в рамках образовательного пространства учреждений высшего образования, наблюдается падение интереса к науке и ее представителям со стороны молодежи, что находит свое отражение в таких глобальных для нашего общества процессах, как старение профессорско-преподавательского состава вузов, уменьшение направлений в научно-исследовательской деятельности, в том числе и в рамках изучения направлений и/или культурных феноменов, сформировавшихся в рамках молодежных субкультур, и т.д.

На наш взгляд, существует несколько причин уменьшения интереса со стороны молодежи к сфере науки. Среди них можно выделить

такие причины, как отсутствие мотивации, отсутствие видения перспектив, искусственное формирование в молодежной среде мнения о неприменимости научных знаний в практической деятельности, низкий общественный статус науки и его представителей.

Отсутствие мотивации связано с развитием в молодежной среде безразличия к окружающему миру и к тем социально-культурным процессам, в рамках которых представители современного общества осуществляют свою индивидуальную, учебно-научную, профессиональную деятельность, – глобализации, массовизации.

Наличие перспективы является одним из доминирующих факторов реализации индивидуальной культурной деятельности любого индивида. Внедрение личностных научных результатов в общественную практику повышает мотивацию к дальнейшему занятию научно-исследовательской деятельностью и открывает новые перспективы личностного роста. Как отмечает А.Ю. Панасюк, отсутствие перспективы или ее подмена формируются под воздействием масс-медиа, которые стремятся прорисовать образ действия человека в различных ситуациях, что введет к реализации форм и методов зомбирования, при которых «...человек А закладывает в подсознание человека Б определенную информацию (которая там преобразуется в программу поведения). Поскольку эта информация загружается непосредственно в подсознание, то человек Б, естественно, об этом не знает. Затем эта подсознательная программа поведения начинает управлять человеком Б (а для него это выглядит так: почему-то вдруг захотелось – почему, сам не знает, – сделать то-то и то-то), человек начинает реализовывать эту программу» [1, с. 234].

Отсутствие у молодежи знаний, умений и навыков в различных сферах жизнедеятельности, а также отсутствие стремления к их получению ведут к формированию мнения о неприменимости полученных научных знаний в практико-ориентированной деятельности, в то время как СМИ и другие социальные и ведомственные структуры предлагают готовые матрицы действий, что приводит к снижению статуса ученого и всей сферы науки в глазах молодежи в решении насущных проблем общества.

Все эти факторы оказывают влияние на формирование у молодежи клипового мышления. Как пишет А.Д. Пудалов, «термин «клиповое мышление» произошел именно от английского слова клип и имеет отношение к принципам построения музыкальных клипов, где видеоряд представляет слабо связанный между собой набор образов. Если провести аналогию, то при клиповом мышлении окружающий мир превращается в последовательность разрозненных, мало связанных друг с другом фактов. Человек с течением времени привыкает к тому, что они постоянно сменяют друг друга и начинает требовать новых» [2, с. 229].

В нашем понимании, «клиповое мышление» – это процесс мышления, при котором индивид получает информацию в шаблонном варианте, осмысление проблемы идет в рамках уже выстроенной системы принятия ответов и, как следствие, моделирования навыков поведения в конкретной ситуации. Формирование клипового мышления у молодежи происходит под влиянием общественного мнения, навязывающего определенные стереотипы и формы мышления. Именно под воздействием общественного мнения формируются не только социальные аспекты личности, но и внутриличностная система осмысления своего «Я» в рамках «МЫ».

В процессе осмысления данных проблем родилась идея создания глобального интернет-проекта « Будь Мудрым», история которого начинается в январе 2014 года с решения группы энтузиастов во главе с магистрантом кафедры управления Белорусского национального технического университета А.А. Шеметом осуществить виртуальный полилог профессора и студента, научного деятеля и интересующегося человека путем онлайн-уроков или интерактивных дебатов.

Цель данного проекта – популяризация науки в молодежной среде путем вовлечения молодежи в решение актуальных современных проблем в контексте двустороннего взаимодействия, а именно: полилога младшего (молодежи) и старшего (представителей научных, академических сообществ) поколений. Проект направлен на стимулирование выработки индивидуальных матриц принятия решений посредством привлечения их внимания к науке за счет использования креативных и современных способов воздействия. Проект представляет собой одну из форм дистанционного образования. Представителями целевой аудитории являются участники молодежных, студенческих и научных сообществ вне зависимости от возрастных, социальных и политических рамок.

Начальная идея проекта заключалась в реализации дистанционного обучения в неформальной обстановке. Для его осуществления предполагалось производить медиа-контент, который бы отличался от подобных ему легкостью и доступностью в изложении материала, но в то же время информационной насыщенностью. Но с учетом развития интернет-контента командой было принято решение о видоизменении тематического контента за счет расширения проблемного поля проекта, что позволит привлекать к решению поставленных задач и вопросов более разновозрастные слои населения. Для этого в проект были введены различные тематические рубрики, отражающие такие направления, как шоу-бизнес, спорт и т.д.

При расширении формата проекта и целевой аудитории появилась необходимость привлечения дополнительных специалистов



в команду проекта. На сегодняшний день в состав команды входят специалисты в области создания и монтирования аудиовизуального продукта, светотехники. Команда постепенно пополняет свою материально-техническую базу для создания качественного и востребованного информационного продукта. Безусловно, для полноценного развития и пополнения ресурсной базы требуется привлечение спонсоров. В настоящее время налаживаются связи с различными производителями сувенирной продукции и других заинтересованных в нашем проекте лиц из числа как физических, так и юридических. Проект реализуется в рамках «АЗБУКА MEDIAGROUP» ([www.abcmmedia.by](http://www.abcmmedia.by)) и заручился поддержкой Фонда Культуры Республики Беларусь ([www.kultura.gov.by/fund/fond-prez-denta-respubl-k-belarus-pa-padtrymsy-kultury-mastatstva-0](http://www.kultura.gov.by/fund/fond-prez-denta-respubl-k-belarus-pa-padtrymsy-kultury-mastatstva-0)) и Белорусского Государственного Дворца Детей и Молодёжи ([www.mddm.org](http://www.mddm.org)).

Интернет-проект «Будь Мудрым» представляет собой чёткую мануфактуру лабораторий разума. Сплочённая и целеустремлённая команда работает над новыми выпусками и поиском интересной, востребованной информации. Если начальными темами проекта были вопросы исключительно о науке, то сегодня мы можем констатировать наличие таких тем, как спорт, культура, шоу-бизнес и многие другие.

На сегодняшний день автор статьи ведёт отдельный видеоблог, оказывает техническую поддержку съёмочного процесса и монтирования конечного аудиовизуального продукта. В рамках видеоблога освещаются встречи с представителями научных сообществ учреждений высшего образования, представителями арт-, поп-индустрии. В рамках интервью мы предлагаем нашим участникам принять участие в наших творческих экспериментах. Анонс выпусков доступен в новостной ленте на персональной странице социальной сети YouTube.

Безусловно, мы сталкиваемся с большим числом трудностей, начиная с поиска и оборудования съёмочных площадок, заканчивая вопросами финансирования, т.к. все затраты, которые ведутся в рамках подготовки аудио-визуальной продукции, мы оплачиваем сами. Возникает необходимость в привлечении специалистов по работе со СМИ и менеджерами других теле-радио-интернет-проектов. В январе 2015 года планируется проведение презентации проекта, в рамках которой будут продемонстрированы его основные идеи и пути их реализации.

Таким образом, проект «Будь Мудрым» нацелен на изменение устоявшихся понятий и сложившихся стереотипов в молодежной среде, а именно: на практическую реализацию личностных научных инициатив, внедрение в практико-ориентированную профессиональную среду результатов научно-исследовательской деятельности,

создание индивидуального имиджа в научной сфере. В будущем нам хотелось бы развивать данный проект более масштабно и выйти на формат ток-шоу в рамках национального телевидения. Это позволило бы расширить аудиторию и круг поднимаемых проблем.

Мы верим, что реализация намеченных программ в рамках интернет-проекта «Будь Мудрым» поможет привлечь представителей молодежной среды к решению актуальных проблем не только в рамках научно-исследовательской работы в контексте деятельности учреждений образования, но и в контексте реализации личностных научных инициатив в научном пространстве города, страны.

#### ***Список использованных источников:***

1. Панасюк, А.Ю. Большая энциклопедия парапсихологии / А.Ю. Панасюк. – Москва : РИПОЛ классик, 2007. – 862 с.
2. Пудалов, А.Д. Клиповое мышление – современный подход к познанию / А.Д. Пудалов // Сборник Научных трудов Ангарской государственной технической академии. – 2011. – Т. 1. – № 1. – С. 229–333.
3. Федосова, А.А. Роль вузовской библиотеки в организации научно-исследовательской работы учреждений высшего образования / А.А. Федосова // Беларуская нацыянальная культура і асоба: XXXVIII навуковая канферэнцыя студэнтаў, магістрантаў і аспірантаў Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў (19 красавіка 2013 г.) : зборнік навуковых артыкулаў / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў. – Мінск, 2014. – С. 133–137.

## ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СОТЕРИОЛОГИИ ЕВАНГЕЛИЗМА В ПОСТМОДЕРНОМ БОГОСЛОВИИ

*Соловий Роман Павлович*

*докторант Evangelische Theologische Faculteit  
(Leuven, Belgium)*

Само богословие воспринимается не как набор догм, а как постоянный разговор. Развитие постмодернистской сотериологической доктрины Появляющейся церкви происходит в русле постконсервативной богословской парадигмы, наиболее ярко очерченной С. Гренцом и Р. Олсоном.

В недавней статье Олсон формулирует следующие основополагающие характеристики пост-консервативного евангельского богословия. Это богословское направление: (1) принадлежит к евангельскому христианству, (2) развивает критический и щедрый взгляд на ортодоксию, (3) верит, что опыт обращения, а не доктрина составляет непреходящую суть евангельского христианства, (4) выражает несогласие с гносеологическим фундаментализмом и принимает положение критического реализма, (5) заинтересовано в диалоге с различными группами богословов; (6) имеет широкое и комплексное видение евангельского движения, (7) придерживается реляционного взгляда на реальность, в том числе и Божьего бытия; (8) придерживается инклюзивистского подхода к спасению [7, Р. 16–17].

Среди евангельских богословов, которые первыми начали двигаться в направлении инклюзивизма, следует отметить таких известных авторов, как Джон Сандерс и Кларк Пиннок, которые предполагают, что все (в том числе и нехристианские) культуры и религии содержат в себя достаточно благодати, чтобы приводить людей к спасительным отношениям с Богом, если они искренне этому стремятся. В то же время пост-консерваторы не отказываются от учения о том, что спасение доступно только благодаря искупительной жертве Христа. По их мнению, Бог, возможно, и не обеспечивает равных для всех людей возможностей на спасение, но как заботливый Небесный Отец Он никогда не оставляет Себя без свидетельства в природе и культуре. Евангельские инклюзивисты часто пытаются объяснить возможность спасения тех, кто не реагирует на проповедь о Христе, работой Духа Святого. В частности, Кларк Пиннок утверждает, что универсальность деятельности Духа позволяет надеяться на спасение людей, которые еще не признали Иисуса Господом, поскольку благодать «распространяется не только на христианский контекст, но и на каждое место, где присутствует Дух» [8, Р. 194].

К другим важным особенностям пост-консервативной сотериологии относится возрождение общинного аспекта спасения, дополняющего тенденцию консервативного евангельского богословия рассматривать спасение в индивидуалистическом ракурсе. Кроме того, консерваторы традиционно склонны рассматривать ад как место вечных страданий после смерти, а пост-консервативные богословы не менее чем перспективой потусторонних мук, обеспокоены поусторонней адской реальностью геноцидов, болезней и социальной несправедливости.

Наиболее выдающийся представитель пост-консервативной парадигмы, Стенли Гренц полагал, что в постмодернистском мире вопрос об истинности христианства должен рассматриваться в диалоге с другими религиями. Анализируя традиционные категории, используемые для оценки возможности спасения в других религиях (эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм), Гренц открыто симпатизирует инклюзивистской модели. Он приходит к выводу, что «сердце евангельского христианства» глубоко желает «сохранить надежду, что вечная община будет включать в себя лиц, найденных Богом Библии, даже если окажется, что они проживали вне досягаемости христианских евангелистов» [2, Р. 268]. Что касается других религий, то Гренц не видит библейских оснований для однозначного отрицания возможности веры или поклонения Богу за пределами исторической траектории спасения Израиля и Церкви. Это, в свою очередь, приводит к предположению, что религиозные традиции действительно могут каким-то значимым образом участвовать в божественной программе для творения. Иначе говоря, даже если другие религии не могут принести спасения в абсолютном значении, они могут участвовать в осуществлении божественного плана создания особого человеческого сообщества.

Гренц ставит под сомнение традиционные христианские утверждения относительно завершенности откровения Христа в плюралистическом мире. На его взгляд, претензия христианского богословия на истинность является пережитком фаундационалистской эпистемологии. Поскольку целью всех социальных традиций является построение упорядоченного общества, то вопрос об истине лучше сформулировать следующим образом: какая община из тех, которые занимаются богословием, формулирует такие рамки толкования, которые в состоянии обеспечить трансцендентное видение для строительства такого мира, создание которого сообщество на самом деле ищет? Какое именно видение обеспечивает основу для такого сообщества? Одной из главных целей христианской проповеди спасения Гренц считает продвижения социального единства, которое он определяет, как «сообщество» или «общение». Цель сообщества – в достижении общения с Богом, с другими,

с творением и с самим собой. Все религии в известной степени способствуют осуществлению этой цели. Христианство определяет характер этого сообщества более основательно, чем другие религиозные традиции. Через Иисуса Христа мы приходим к полному пониманию того, кем является Бог, обретая истинное видение природы Бога.

Постмодернистский акцент на богословии Царства в сочетании с переосмыслением экклесиологии и основной весте Евангелия оказывает существенное влияние на его сотериологическую доктрину. Умаление роли церкви и подчеркивания важности отношений с Богом (особенно их этического измерения) актуализирует определение духовности как «жизни в интерактивных отношениях с Богом и другими как ежедневного образа жизни» [6, Р. 83]. Это проводит некоторых представителей движения к мысли, что Царство Божие является более значимым понятием, чем христианство, а влияние Иисуса сильнее проявляется за пределами религиозных институтов, чем внутри них. Поэтому христиане не должны исключать других из семьи Божьей только потому, что они верят по-другому. Вместо того, чтобы устанавливать критерии, кто входит в Божью семью, а кто нет, христианам лучше признать, что все люди являются детьми Божьими. Кроме того, по мнению Макларена, эксклюзивизм стал одной из причин насилия и жестокости, которыми характеризуется история христианства. Эксклюзивистская сотериология создает представление о Боге как о «мстительном мучителе», что сыграло значительную роль в ужасных страницах истории западных христиан – от антисемитизма до рабства, расизма и менталитета святой войны.

Поскольку никто не может знать абсолютной истины, догматическая проповедь должна уступить место диалогу между людьми всех взглядов. Христиане не должны позиционировать себя относительно мира так, словно они являются светом, а мир находится во тьме. Вместо «проповеди к погибшим» постмодернистские богословы развивают идею присоединения к движению людей разных убеждений. Евангелизм трактуется как своеобразное приглашение к процессу преобразования. Путем установления отношений с современниками можно сделать их частью христианской общины, а уже тогда они станут способными понять и, возможно, принять истины христианства. Все это ведет к формированию качественно нового типа открытого христианства в протестантизме.

#### ***Список использованной литературы:***

1. Bell R. Love Wins: A Book About Heaven, Hell, and the Fate of Every Person Who Ever Lived. – New York: HarperOne, 2011. – 224 p.
2. Grenz S. Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era. – Grand Rapids: Baker, 2000. – 384 p.

3. McLaren B. A Generous Orthodoxy. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – 352 p.
4. McLaren B. More Ready Than You Realize: Evangelism as Dance in the Postmodern Matrix. – Grand Rapids: Zondervan, 2002. – 188 p.
5. McLaren B., Litfin D. Emergent Evangelism. The place of absolute truths in a postmodern world—two views // Christianity Today. – November, 2004. – P. 1–4.
6. McLaren B. Secret Message of Jesus: Uncovering the Truth that Could Change Everything. – Nashville, TN: W Publishing Group, 2006. – 288 p.
7. Olson R. Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology. – Grand Rapids: Baker Academic, 2007. – 256 p.
8. Pinnock C. Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit. – Downers Grove: InterVarsity, 1996. – 288 p.
9. Raschke C. GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn. – Grand Rapids: Baker, 2008. – 176 p.
10. Selmanovic S. The Sweet Problem of Inclusiveness: Finding God in the Other // An Emergent Manifesto of Hope. – Grand Rapids: Baker, 2007. P. 190–199.

## МЕДІАТЕКСТ І КУЛЬТУРНА КАРТИНА СВІТУ ЛЮДИНИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ

*Стецюра Катерина Олександрівна*  
викладач кафедри філософії НТУУ «КПІ»  
*kateryna.stetsura@gmail.com*

Медіатекст є продуктом та визначальним елементом медіакультури. Він є основою побудови особливої медійної реальності та унікальним артефактом, що визначає суть і зміст соціокультурної сфери комунікативно-технологічної ери. Медіатексти стали основним засобом культурного виробництва, припинивши бути лише механізмом передачі, та набувши виняткових суттєвих можливостей, у тому числі щодо формування культурної картини особистості через рекламу, новини, свою розважальну складову тощо, які мають яскраво виражений емоційно-оціночний характер подачі інформації.

У широкому сенсі, вся медіакультура може бути інтерпретована як медіатекст. В основі такого підходу лежить розуміння культури у семіотично-інформаційному вимірі. Все може бути описано як текст, якщо люди при взаємодії з чим би то не було можуть виробляти смисли про себе, своє суспільство і свої вірування. У даному контексті звернемось до двох співзвучних теоретичних систем – семіотичної концепції К.Ю. Лотмана та інтерпретаційної антропології К. Гірца.

В контексті семіотично-інформаційного підходу культура розуміється як комунікація, або система символів, смислів та знаків. За Ю. Лотманом: «Культура – це складно організований знаковий механізм, який забезпечує існування тієї чи іншої групи людей як колективної особистості, яка володіє деякими надособистісним інстинктом, спільною пам'яттю, єдністю поведінки, єдністю моделювання для себе оточуючого світу та єдністю ставлення до нього» [1,460]. В основі такого підходу – уявлення про культуру як про спосіб репрезентації та інтерпретації дійсності шляхом її об'єктивзації у текстах культури. Ними можуть бути будь-які культурні явища, що містять інформацію та смисл. Ідучи за логікою Ю. Лотмана, медіакультуру також можна розуміти як знакову систему, як текст, а точніше – медіатекст. Вона репрезентує себе через тексти і сама є певним Мега-Текстом, тканиною, павутинням медіатекстів, які визначають людські моделі поведінки, яких можна дотримуватись та наслідувати. Таким чином, будучи глобальним гіпертекстом з незліченною кількістю елементів та зв'язків між ними, медіакультура створює єдину модель, яка пояснює світ, в якому ми живемо, та одночасно його конструює.

Одним із варіантів інформаційно-семіотичного підходу можна назвати і дослідження американського антрополога К. Гірца. Будучи засновником інтерпретаційної антропології в рамках культурології, все ж багато в чому його основні ідеї перегукуються із вченням тартусько-московської школи (Ю.Лотман, Б.Успенський та ін.). Американський вчений відступає від спрощеного детермінованого погляду на культуру та пропонує розглядати її як «...набір контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій (того що в комп'ютерній інженерії називають «програмами»), - які керують поведінкою». [2,56] На його думку, людина у процесі упорядкування своєї поведінки безпелеяційно підконтрольна цим культурним програмам. Орієнтуючись на роботи М. Вебера, К. Гірц називає культуру «павутинням смислів». Та все ж культура певним чином сприймає та конструє оточуючий світ. Такі методи взаємодії з дійсністю американський вчений називає перспективами та виділяє їх чотири типи: релігія, наука, естетика та здоровий глузд. Їм відповідають чотири культурні системи: релігійна, ідеологічна, мистецька та здорового глузду. Продовжити перелік К.Гірца, на наш погляд, можна перспективою – ЗМІ і, відповідно, культурною системою – медіакультурою. Ця культурна система, як і інші системи за К.Гірцем, є вмістилищем смислів, які у концентрованому вигляді, втілені у комплексі символів, прихованих у випадку медіакультури – у медіатекстах, які функціонують як культурні моделі.

Таким чином, приходимо до висновку, що медіатекст можна назвати певним знаковим рядом, вмістилищем смислів та сукупністю артефактів культурної системи – медіакультури як найбільш значимого середовища комунікацій для суспільства і, відповідно для індивіда, - яка сформувалась із розвитком та встановленням домінування інформаційно-комунікативних технологій та масової комунікації у суспільстві. Вони є втіленням медіакультури та забезпечують її функціонування шляхом поширення культурних моделей, які б забезпечували її подальше відтворення та розвиток.

#### **Список використаних джерел:**

1. Лотман Ю.М. Об искусстве [Текст] / Ю.М.Лотман. — СПб.: Искусство-СПб., 1998. — 704 с.
2. Гирц К.Интерпретация культур [Текст]/К. Гирц [Пер. с англ.]. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 560 с.



## ЧАК ПАЛАНИК В ОЧАХ МАСОВОГО ЧИТАЧА

*Ступак Яна Олександрівна*  
*студентка III курсу Інституту філософської освіти і науки*  
*НПУ імені М. П. Драгоманова*

*Науковий керівник:*  
*канд. філос. н., ст. викл. Русаков С.С.*

Сьогодні, у сучасну епоху проблематично визначити, що саме вважати «масовим», а що «немасовим» тому, що епоха постмодернізму остаточно ліквідує межі поділу між масовою та елітарною культурою. А завдяки ЗМІ, комерціалізації творчої діяльності у сучасному суспільстві, виробництво і культура стають масовими.

За даними соціологів, масова література складає сьогодні понад 97 % літературного потоку. Масовою називають літературу «середньої якості» призначену для читача, який не прагне надто переважувати свій мозок, і основна функція такої літератури полягає в розважальності.

Масовою літературою науковці стали називати розважальну і дидактичну белетристику XIX-XX століть яка прямого відношення до історії літератури як мистецтва немає, тому що її розвиток зумовлюється ринковим попитом. Також науковці відносять цю категорію літературних творів до маргінальної сфери загальноновизнаної літератури [2,3].

Важливими передумовами становлення масової літератури стали виникнення масової читацької аудиторії, поява техніко-економічних факторів, зокрема, винахід ротатійного друкарського преса та комерціалізація письменницької діяльності [2].

Соціокомунікаційне поняття масової літератури включає в себе такий жанрово-тематичний репертуар як бойовик, детектив, шпигунський роман, фентезі, трилери, мелодрами, сентиментальний роман [4]. Для вищеперерахованої літератури характерний принцип стереотипу, повтору, наявність серійного героя, що, з одного боку, приваблює читача, а з іншого знижує якість літератури. Це зумовлено орієнтацією автора на літературні очікування читача.

Так, масова література жорстко структурована, а саме організована відповідно до канонів, заснованих на успішних зразках-попередниках. Вона демонстративно тривіальна, тобто змістовно заснована на важливих у системі ціннісних переваг суспільства в певний конкретно-історичний час уявленнях.

Письменник, як і журналіст, повинен вгадувати різні події і пригоди які відповідатимуть смакам і способам думок публіки, що віддає перевагу дивному, незвичайному, страшному, смішному і безглуздому. Автор масової літератури позбавлений універсальних форм самовираження та індивідуальності.

На протигагу цьому класу літератури стоїть література іншого, дещо вищого зразка. Автори такої літератури, як правило не розділяють читача на масового і елітарного, але їхні твори відрізняються відмінною якістю – спонукають до рефлексії.

Яскравим прикладом такого автора є сучасний американський письменник і журналіст Чарльз Майкл Паланік. Відомий за книгами «Колискова», «Щоденник», «Бійцівський клуб» та багато інших.

Автор має особливий стиль викладу, що приваблює до себе читача. Він використовує як звичайний, лінійний виклад, так і розповідь що починається з хронологічного кінця. Його твори характеризуються цинізмом, іронією і чорним гумором. А використання обмеженого словникового запасу і коротких речень і абзаців імітують розповідь простої людини. Персонажами його «трансгресивної прози»[5] є неприйнятні суспільством люди, герої-маргінали, що знаходяться у пошуку свого місця у житті і часом проявляють агресію, направлену на самобичування. Головний герой «Бійцівського клубу» Тайлер Дерден - нігіліст і анархо - примітивіст, своєю філософією поведінкою виступає проти споживчого суспільства, тим самим підриваючи основи консюмеризму.

Чак Паланік у своїх творах піднімає ряд таких складних питань як смерть, етика, сексуальність, дитинство. Намагається описати акт людського досвіду, який переживав, або переживає в житті читач. Він розповідає про проблеми суспільства які є, але про них ніхто не говорить немов це огидні хворобливі виразки. Використовуючи цинізм та іронію Паланік вивертає їх на поверхню за що його нарікають «шокуючим письменником», а його твори «тяжкими для читання».

Критики не хочуть визнавати, що шокуючий і похмурий світ Чака Паланіка дійсно існує. Це світ нового покоління який хворіє за відсутності стійких ціннісних орієнтирів. Письменник пропонує читачеві відкрити очі, подивитися на цей світ і зробити висновки, чого аж ніяк не запропонують ЗМІ.

Залежно від фахової підготовки, сфери діяльності, культури читання, текстознавчої компетенції читача, спеціальної спрямованості процесу читання виокремлено такі читачькі типи як читач-аматор, звичайний читач, читач-професіонал.

Отже, читач є різний. Виступаючи суб'єктом сприймання, інтерпретації та розуміння тексту він займає надзвичайно вагомe місце в комунікативному акті.

Чарльз Паланик не робить поділу мистецтва на високе і низьке, масове і елітарне. Щоб здійснити комплексну дію на читача, при написанні романів він використовує і те і інше. Його може читати і не підготовлений до сприйняття вищих зразків художньої творчості читач. Читач, як і автор виступає виробником смислів шляхом їх творення і відтворення. По-різному опрацьовуючи текст він з неоднаковою глибиною проникатиме у зміст твору і відповідно винесе різні висновки від прочитаного.

***Список використаних джерел:***

1. Еко У. Поетика відкритого твору // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996.
2. Зверев А. Що таке «масова література»? // Лікі масової літератури США. М., 1991.
3. Масова література // Коротка літературна енциклопедія, т. 9, М., 1978
4. Мельников Н.Г. Масова література // Російська словесність. – М., 1998
5. Чак Паланик. Обезьяньи привычки // Фантастичнее Вымысла = Stranger than Fiction: True Stories. — Москва: АСТ, 2007. — С. 239—240. — 265 с.
6. Чак Паланик. Факт и вымысел. Введение // Фантастичнее Вымысла = Stranger than Fiction: True Stories. — Москва: АСТ, 2007.

## РОЗВАЖАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ СУЧАСНОГО МУЗЕЮ

*Супрунчук Олександра Павлівна*  
аспірантка кафедри культурології  
Інституту філософської освіти і науки  
НПУ імені М. П. Драгоманова

Сучасна культура як і інші сфери життя і розвитку людини включає інформаційні технології. ІТ-технології – невід’ємна частина життя сьогодення. Музей як форма культурної практики, не є виключенням у цій тенденції, адже він існує для людей і має відповідати їх потребам. Засади діяльності сучасного музею ХХІ ст. відрізняються від основ традиційного класичного музею, що сформувався у ХІХ – ХХ ст. Парадигма нового музею ґрунтується на: «загальнодоступності», «комунікації», «розважальності», «полісемантичності музейного простору», «інтерактивності» та ін. Домінуюча роль музейної колекції замінюється роллю особистості. Першочергове значення музею як хранилища культурного спадку народу, як інформативного джерела замінюється на – середовище спілкування і проведення дозвілля. Сучасний музей – складова розважальної сфери життєдіяльності людини.

Зміни у парадигмі музейного інституту спричинили модифікації і у його фізичному просторі:

*Включення у роботу музею нових інформаційних технологій.* Велику популярність мають девайси «Доповненої реальності» (Augmented Reality) – технічні пристрої, що доповнюють сприйняття навколишньої дійсності, за допомогою завантаженого у них інформаційного матеріалу (зображень, аудіо, відео-файлів тощо.). За допомогою «Доповненої реальності» сприйняття інформації стає більш об’ємним та цікавим, адже нові технології дають можливість повнішого, різностороннього ознайомлення з явищем, предметом, наприклад, поєднуючи непоєднане у реальності: минуле і майбутнє, реальне з ірреальним за допомогою комп’ютерних технологій. Прикладами девайсів «Доповненої реальності» можна назвати: планшети, смартфони, які мають вихід у Інтернет мережу, GPS-навігатор та ін.

Використання інноваційних технологій у процесі комунікації музею і відвідувача активізує рефлексію гостя закладу, бо процесом і способом сприйняття смислів, закладених у музейну експозицію, керує особисто людина, відсутня однозначність у пізнавальному процесі музейного простору.

*Проведення у музеї різноманітних позамузейних заходів* (зустрічей, майстер-класів, конференцій, днів народжень, конкурсів тощо.). Дана стратегія розвитку сприяє перетворенню музею на більш відкритий комунікаційний простір та сприяє розширенню його аудиторії.

*Організація інтерактивних занять та екскурсій* (квести, театралізовані, тематичні екскурсії). За висловом Костянтина Гараніна – спеціаліста по маркетингу, технічного куратора проекту «Російський музей. Доповнена реальність» у Державному Російському музеї Санкт-Петербургу – : «...сучасне суспільство – інфантилізоване – воно постійно бажає грати, прагне до інтерактиву, через включення до нашого життя нових технологій<sup>1</sup>».

Зокрема, музеї м. Києва активно використовують цю стратегію розвитку для зацікавлення відвідувачів: Національний художній музей України, Національний музей «Чорнобиль», Музей історії м. Києва, Музей популярної науки і техніки «Експериментаніум», Державний музей театрального, музичного та кіномистецтва України, Національний музей історії України, Національний музей Т.Г.Шевченка тощо. Така форма роботи з аудиторією допомагає їй збагнути модифікації у музейному просторі та формує інтерес у відвідуванні музейних інституцій для розваги та культурного відпочинку.

*Активне спілкування з реальними та потенційними відвідувачами музеїв у віртуальній реальності.* Використання можливостей Інтернет мережі у роботі музею сприяє її оновленню та урізноманітненню. Головною метою створення сторінки музею у соціальних мережах: twitter, facebook, vконтакті, instagram тощо. – епопуляризація його роботи (особливо серед молоді) та, у перспективі, – зростанню ролі музейного інституту у житті суспільства як способу проведення дозвілля, що, в результаті, може змінити поширений у громадськості образ музею як закладу «культурно-просвітницької роботи», що формується у багатьох школярів.

Усі вище названі розважальні стратегії розвитку сучасного музею активно використовуються у європейському, американському музейному досвіді, а також починають включатись і у роботу вітчизняних закладів, урізноманітнюючи їх діяльність і роблячи музеї більш привабливими та цікавими для відвідувачів.

Модифікація роботи музейної установи є закономірним процесом у динамічному соціокультурному розвитку, бо музей є важливим соціальним інститутом, актуальність якого у суспільстві має зростати, для чого і проводяться дослідження його роботи і формуються стратегії розвитку.

---

1. Тези докл. з Круглого столу у Російському державному музеї у Санкт-Петербурзі: «Музей 2.0: цифрові технології у мистецтві» – СП(б) – грудень 2011р.

## PRZEOBRAŻENIA ŚWIATA ARABSKIEGO W UTWORACH ARABSKICH WYKONAWCÓW MUZYKI RAP

**Sygidus Kamil**

*PhD candidate at the Institute of Political Sciences  
University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland  
kamil.sygidus@uwm.edu.pl*

### **Arab Word transitions in the works of Arab rap music performers**

#### **Summary**

Although the genre of rap music is relatively young, it was able to consolidate its position in mainstream music and its individual performers are now the top international stars and some of the richest musicians. Its roots however derive from the «underground» and an important role in the work of rap artists have played social problems such as poverty, unemployment or crime. Due to open criticism of the rulers, their works often been and still are subjected to censorship.

Rap music is gaining more and more popularity in the Arab world. This music genre proved to be ideal for today's protest songs and Arab performers have played a significant role in the events that occurred in Arab states at the turn of 2010 and 2011, commonly known as the Arab Spring. Thanks to their songs, Arab societies could break the barrier of fear and start anti-government protests which toppled strong authoritarian rulers such as presidents Ben Ali, Mubarak and Gaddafi.

How events of the last four years have been presented in the lyrics of Arab rappers and which issues mostly focused their attention? Do economic and socio-political issues still prevail? Perhaps with the increasing radicalization of Arab societies, distinct change can be seen also in their attitude.

#### **Wstęp**

Muzyka rap jest stosunkowo młodym gatunkiem muzycznym, którego początków upatrywać należy dopiero w latach 70. XX wieku. Za jednego z jej prekursorów uważany jest DJ Afrika Bambaataa, zaś samo rapowanie popularność zyskało początkowo głównie wśród czarnoskórej ludności Stanów Zjednoczonych [1]. Niektórzy, elementów zbieżnych z muzyką rap doszukują się jednak już znacznie wcześniej, wskazując, że rymowanie do dźwięków muzyki praktykowali dawniej chociażby średniowieczni bardowie [2]. Element liryczny silnie akcentowany w rapie powoduje natomiast, że uznaje się go czasem także za gatunek blisko spokrewniony z poezją [3]. Encyklopedia muzyki PWN interpretuje rapowanie/melorecytację jako ekspresję wokalną polegającą na rytmicznym i ekspresyjnym wypowiedaniu słów i ich rymowaniu do

zapętlonego podkładu instrumentalnego [4]. Definicja ta wydaje się już dziś nieco nieaktualna, bowiem raperzy tworzą obecnie nie tylko do zapętlonego w prosty sposób podkładu muzycznego, ale również choćby do podkładu instrumentalnego, symfonicznego, disco, techno, house i in. O przebytej przez rap ewolucji świadczy także fakt, iż ta niegdyś niszowa muzyka już dawno wyszła poza „podziemie”, trwale zadomawiając się na „salonach”. Obecnie nagrania w tym nurcie tworzone są właściwie na każdym kontynencie, we wszystkich głównych językach świata. Rap zajął więc stałe i istotne miejsce wśród pozostałych gatunków muzyki rozrywkowej, a jego twórcy są uznawani za prawdziwe gwiazdy i liderów pod względem liczby sprzedanych płyt i zgromadzonych majątków [5].

### **Arabowie w świecie rapu – rap w świecie arabskim**

Jako zachodni wytwór, w samym świecie arabskim muzyka rap cieszyła się znacznie mniejszą popularnością niż w jej kolebce – Ameryce Północnej, czy też w Europie. Nie bez znaczenia okazał się też fakt, iż w znacznej części rapowanych tekstów poruszana jest kłopotliwa z punktu widzenia władzy tematyka problemów społecznych i ekonomicznych ludności, a sami rządzący poddawani są krytyce. Autorytarne rządy i brak wolności słowa stanowiły dla arabskich raperów trudną do ominięcia barierę, a możliwość publikacji ich nagrań w zasadzie nie istniała. Nie byli oni również w stanie uzyskać wśród społeczeństwa takiej popularności jak promowani w mediach artyści tworzący w obrębie innych gatunków muzycznych.

W kontekście arabskiego rapu wspomina się często o wykonawcach i producentach arabskiego pochodzenia działających na terenie Ameryki Północnej (np. DJ Khaled, Fredwreck) Australii, czy w Europie (głównie we Francji). Arabskie korzenie mają członkowie czołowych francuskich formacji takich jak IAM (1989-) oraz Saïan Supa Crew (1997-2007). W przypadku pierwszego z wymienionych zespołów, istotne miejsce w tekstach zajmuje tematyka arabska, islam oraz odwołania do starożytnego Egiptu, o czym świadczą już same pseudonimy jego członków: Akhenaton, Khéops, Imhotep czy Kephren [6].

Przełomem dla cenzurowanych przez władze arabskich raperów okazał się znaczny wzrost liczby arabskich użytkowników Internetu oraz mediów społecznościowych, takich jak Facebook i Twitter oraz przede wszystkim serwis treściowy Youtube, w którym można za darmo upublicznić swoje nagrania. „Nowe media” stały się skutecznym sposobem na ominięcie rządowej cenzury, a także istotnym kanałem dystrybucji dla arabskich raperów, przyczyniając się tym samym do zwiększenia popularności muzyki rap wśród społeczeństw arabskich.

Potwierdzeniem powyższego przypuszczenia wydaje się być fakt, iż w analogicznym okresie na antenie MTV Arabia rozpoczęto emisję talent show pt. „Hip Hop Na”, który zajmował się poszukiwaniem utalentowanych raperów. W jego jury zasiadł m.in. saudyjski raper Qusai, którego debiutancki album pt. „Don Legend the Kamelion” sprzedał się w

liczbie 20 000 egzemplarzy. Jego kolejne wydawnictwo pt. „Experimental Edutainment” osiągnęło wynik jeszcze wyższy – 30 000 sprzedanych egzemplarzy, co zapewniło mu status topowego albumu w rejonie Zatoki Perskiej przez 4 tygodnie pod rząd [7]. Porównując te dane ze sprzedażą albumów najpopularniejszych raperów ze Stanów Zjednoczonych można odnieść wrażenie, że nie są one zbyt wysokie. Trzeba jednak pamiętać, że rap na rynkach arabskich tak naprawdę wciąż jedynie aspiruje do pozycji, którą muzyka ta zajmuje chociażby na rynkach europejskich.

Pomimo systematycznie rosnącego potencjału komercyjnego muzyki rap w rejonie świata arabskiego, w większości przypadków działalność tamtejszych wykonawców do niedawna nie była nastawiona na zysk czy uzyskanie statusu celebryty. Wybór tego gatunku nie był też jedynie wyrazem ich muzycznych upodobań, lecz w znacznej mierze stanowił dezaprobatę dla otaczającej rzeczywistości, a ich twórczość należałoby uznać za formę walki i buntu. W tym kontekście trzeba wspomnieć o dwóch algierskich zespołach: MBS oraz Intik, działających już od 1988 roku. Członkowie tych kolektywów tworzą zarówno w języku arabskim (dialekt algierski), jak i francuskim, a ich teksty mają głównie antyrządowy oddźwięk [8]. Inspiracją dla powstania późniejszego o 11 lat palestyńskiego zespołu DAM była z kolei izraelska okupacja Palestyny. W swoich tekstach, co oczywiste, bracia Suher i Tamer Nafar oraz Mahmoud Jheri, koncentrują się przede wszystkim na kwestiach związanych z konfliktem izraelsko-palestyńskim oraz na ubóstwie Palestyńczyków. Ich utwory powstają w języku arabskim, angielskim oraz hebrajskim [9].

### **Arabska Wiosna – rapowane protest songi**

Wpływ na popularyzację muzyki rap w świecie arabskim miał m.in. rosnący dostęp do Internetu i funkcjonujących w jego ramach mediów o charakterze społecznościowym. Za ich pośrednictwem arabscy raperzy mogli na przykład udostępniać swoje nagrania, zaś inni użytkownicy bezpłatnie dotrzeć do niedostępnych w mediach tradycyjnych utworów, pomijając tym samym rządową cenzurę. Naprawdę głośno o tunezyjskich, egipskich, libijskich czy syryjskich raperach zrobiło się jednak dopiero po wydarzeniach, które wystąpiły w państwach arabskich od Maroka do Omanu i Iraku na przełomie 2010 i 2011 roku. Rewolucje, rebelie, protesty i wojny domowe, głównie na Zachodzie, zyskały wspólną nazwę *Arabskiej Wiosny* i przez część środowiska naukowego oraz publicystów rozpatrywane były z początku jako przejaw jednej wielkiej rewolucji arabskiej mającej doprowadzić do demokratyzacji niespokojnego regionu. W niniejszym artykule analizie poddano utwory arabskich twórców z nurtu muzyki rap, których utwory wpisywały się w ówczesne wydarzenia, nierzadko pełniąc rolę hymnów rewolucji czy protest songów. Sposób postrzegania przeobrażeń zachodzących w świecie arabskim od 2011 roku uległ znaczącej zmianie, wobec tego warto przyjrzeć się, jak tę ewolucję w swojej twórczości przedstawili tamtejsi raperzy.



Chronologicznie pierwsze protesty utożsamiane ze zjawiskiem *Arabskiej Wiosny* wystąpiły 18 grudnia 2010 roku w tunezyjskim mieście Sidi Bu Zajd, jako rezultat społecznego poparcia dla Mohameda Bouaziziego – tamtejszego sprzedawcy warzyw i owoców, który dzień wcześniej dokonał samospalenia w akcie rozpaczy i rezygnacji po tym jak miejskowa policja po raz kolejny zarekwirowała jego towar i sprzęt, uniemożliwiając mu utrzymanie rodziny [10]. Manifestacje początkowo organizowane w ramach poparcia dla Bouaziziego szybko przerodziły się w demonstrację niezadowolenia społecznego z sytuacji w kraju i polityki rządzącego od 1987 roku Zajna al-Abidina Ben Alego. Szczególnie aktywni w protestach, które wkrótce ogarnęły całą Tunezję, byli zwłaszcza młodzi ludzie, którzy borykali się z podobnymi co Bouazizi problemami – ubóstwem, bezrobociem i brakiem perspektyw, często pomimo posiadania odpowiednich kwalifikacji i wykształcenia. Na fali tego niezadowolenia powstał bodaj najbardziej znany utwór utożsamiany z wydarzeniami *Arabskiej Wiosny* – *Rayes Le Bled* autorstwa rapera o pseudonimie El General. Na samym początku zmontowanego w amatorski sposób wideoklipu pojawia się krótki fragment filmu z wizyty prezydenta Bez Alego w jednej ze szkół, na którym zwraca się do chłopca by się nie bał i zdradził mu powód swoich obaw. El General zdecydował się więc w imieniu wszystkich Tunezyjczyków odpowiedzieć prezydentowi o tym, co im sprawia ból. W tekście zwraca on uwagę m.in. na głębokie problemy społeczne, takie jak głód, ubóstwo i bezrobocie, obojętność władz, przemoc policji, korupcję oraz zawłaszczania dokonywane przez polityków. Dodaje także, że w kraju nie ma wolności słowa i przewiduje, że za to wystąpienie spotka go niechybnie kara – więzienie i przemoc. Młody artysta nie pomylił się w swoich przewidywaniach i faktycznie za swoje nagrania niebawem trafił do aresztu [11]. Rola jaką odegrał w początkowej fazie protestów w Tunezji jego utwór i on sam wystarczyły magazynowi „The TIME” do tego, by zaliczyć go do grona 100 najbardziej wpływowych ludzi świata w 2011 roku [12].

Dla powstania idei *Arabskiej Wiosny* istotne było, jak na protesty w Tunezji zareagują mieszkańcy Egiptu aspirującego do miana lidera państw arabskich i posiadającego wśród nich największą populację. Przebieg wydarzeń w Kairze i innych egipskich miastach był zbliżony z tym, co wydarzyło się w Tunisie, z tą różnicą, że ich skala była znacznie większa. Efekt był jednak podobny – obalenie rządzącego od dziesięcioleci autokraty, w tym przypadku prezydenta Hosni Mubaraka. Również egipcyscy wykonawcy muzyki rap w swojej twórczości poświęcili sporo miejsca tematyce rewolucyjnej. W tym kontekście trzeba wspomnieć o zespole Arabian Knightz i ich utworze z 2011 roku wykonanym wspólnie z piosenkarką Shadią Mansour pt. *Prisoner* (Więzień). W warstwie lirycznej tego utworu odnaleźć można m.in. krytykę Zachodu i sposobu w jaki postrzegany jest tam Egipt i świat arabski. Zachodowi zarzuca

się między innymi, że odwrócił się od państw arabskich, gdy te znalazły się w potrzebie: „Moi ludzie giną w swoim domach kiedy wy wszyscy zamykacie swoje oczy”. Raperzy krytykują zachodni punkt widzenia, zgodnie z którym najmniejsze przewinienie uznawane jest za terroryzm. Ich zdaniem zachodnie media wspierają morderczą propagandę, a ludzie stamtąd nie są w stanie zrozumieć, co musieli przejść mieszkańcy państw objętych rewolucjami: „Chciecie wyrazić opinię o bombach, z którymi mamy do czynienia? Jaka byłaby wasza opinia gdybyście byli zniewoleni a waszą matkę zgwałcono?”. Zdaniem raperów „łatwo jest się wypowiadać, gdy jest się daleko od tego piekła”. Oprócz krytyki Zachodu, w utworze pojawiły się wizje Egiptu jako kraju wolnego od niesprawiedliwości, opresji i zła. „Jeśli jesteś ze mną i podzielasz moją wizję, zacznijmy od ratowania dzieci” – zachęcano [13].

Nie sposób w niniejszym artykule zaprezentować sylwetek i utworów wszystkich arabskich raperów w swojej twórczości nawiązujących do *Arabskiej Wiosny*. Oprócz artystów omówionych powyżej, tematykę tę we wczesnej fazie protestów i rewolucji podjął także m.in. Khaled M – raper libijskiego pochodzenia urodzony w Stanach Zjednoczonych. W utworze pt. *Can't Take Our Freedom* (Nie odbierzcie nam wolności), przedstawia on historię swojego ojca – poety uwięzionego przez autokratę, który uciekł wraz z rodziną do Lexington w stanie Kentucky. Rodzinną historię łączył on jednak także z rewolucjami w Egipcie oraz Tunezji [14]. Inny libijski raper – Ibn Thabit, w utworze pt. *Benghazi II* oddał hołd miastu uważanemu za centrum buntu przeciwko Kaddafiemu. Mieszkańców Benghazi raper nazwał uosobieniem odwagi, a w utworze znalazło się wiele przykładów mających to potwierdzać [15]. Dużą popularność zdobył też utwór pt. *#Jan25 Egypt* (Omar Offendum, The Narcicyst, Freeway, Ayah, Amir Sulaiman). Za jego powstaniem stały zarówno osoby arabskiego pochodzenia na stałe zamieszkujące Stany Zjednoczone, jak i rodowici Amerykanie oraz Kanadyjczycy.

Analizując twórczość arabskich raperów koncentrującą się na kwestiach przeobrażeń z przełomu 2010 i 2011 roku nie można pominąć także syryjskiego wykonawcy o pseudonimie Murder Eyez. Przed wspomnianymi wydarzeniami raper ten wielokrotnie krytykował prezydenta Baszara al-Asada, lecz w utworze pt. *Sigh of Aleppo* z 2013 roku rewolucję, która doprowadziła do wybuchu niezakończonych jeszcze wojny domowej porównał on do sztormu, który chociaż już przeszedł, to zostawił ślady niczym niszczycielski kwaśny deszcz. Syrię nazywa „ziemią niczyją”, wspominając o czystkach etnicznych, śmierci tysięcy dzieci, uchodźstwie, morderstwach, porwaniach, strachu i ubóstwie. Ma on także żal do państw sąsiednich, przypominając, że do niedawna to Syria była domem dla tysięcy uchodźców, dzieląc się z nimi tym, co najlepsze, podczas gdy obecnie miliony Syryjczyków muszą bytować w trudnych warunkach w obozach dla uchodźców. Raper odniósł się też do ówczesnej

sytuacji w Syrii, w której od 2013 roku postępować zaczęła eskalacja konfliktu, a coraz wyraźniejszą rolę odgrywać w nim zaczęli bojownicy radykalnego Państwa Islamskiego w Iraku i Lewancie. „Obecnie wszystko jest zbrodnią – inność, odmienne opinie, a nawet milczenie”. Wideoklip do utworu w serwisie Youtube obejrzało łącznie ponad 116 tys. osób [16].

Oprócz El Generala, dużą popularność w Tunezji zdobył także raper o pseudonimie Psycho M, którego utwór pod tytułem *Bi3 lebled* (Sprzedaj kraj) z 2013 roku w serwisie Youtube obejrzało łącznie 63 tys. razy. Utwór ten jest krytyką wobec nowych, porewolucyjnych władz w Tunezji, a zwłaszcza prezydenta Al-Munsifa al-Marzoukiego, do którego Psycho M zwraca się bezpośrednio słowami: „No dalej, sprzedaj państwo!”, „Sprzedaj państwo swoim panom z Waszyngtonu [...], CIA i Pentagonu”, „Pozwalaj Francji kraść nasze pieniądze i złoża uranu”, „Sprzedaj nasze diamenty i ropę dla AFRICOM-u”. Poza prezydentem, winą za złą sytuację w kraju obarcza on także m.in. agentów Mossadu, stojących u granic z Tunezją algierskich generałów, krajowych senatorów, partie polityczne, salafistów, a nawet Bank Światowy. Twierdzi, że pomimo przelanej krwi i poświęcenia demonstrantów z końca 2010 i 2011 roku, w kraju nic się nie zmieniło: „Ten, który rządził – zrezygnował i opuścił kraj, lecz oblicze jego następcy jest identyczne” [17].

W 3 lata po upublicznieniu utworu *Rayes Le Bled*, wyraz swojemu niezadowoleniu z przebiegu przeobrażeń w Tunezji dał także El General, czyli jeden z symboli tunezyjskiej *jaśminowej rewolucji*. W *Rayes Le Bled 2* z 2014 roku, rozpoznawalny już twórca, po raz kolejny zwraca się do prezydenta, tym razem porewolucyjnego. Zauważa, że pomimo personalnych roszad na szczycie władzy, sytuacja społeczeństwa od czasu rewolucji niewiele się zmieniła. W dalszym ciągu boryka się ono z szeregiem problemów, takich jak ubóstwo, bezrobocie, korupcja i przemoc. „Kraj wciąż cierpi a ludzie są torturowani i uciekają”, „Poświęcamy się dla kłamstwa”, „Dyktatura wciąż trwa”, „Zamordowaliście rewolucję!” – te cytaty doskonale obrazują negatywny stosunek rapera do przemian po 2011 roku. „Czy to jest rząd rewolucji czy Ben Alego?” – retorycznie pyta El General, dodając, że jego zdaniem „Jaśminowa rewolucja została stracona. Sprzedana za najniższą cenę” [18].

W kontekście kierunku przeobrażeń zachodzących w państwach arabskich po 2011 roku oraz postępującej radykalizacji nastrojów w świecie arabskim, wspomnieć trzeba o utworze Ya Mitchaded (Hej ekstremisto!) autorstwa Guito'n. Podobnie jak w przypadku kilku innych utworów, także i ten poprzedzony jest krótkim fragmentem wideo, w tym wypadku przedstawiającym tunezyjskiego dżihadystę w Syrii, który swojego prezydenta nazywa psem za to, że wezwał on do powrotu z Syrii 3 500 bojowników tunezyjskich. Stwierdza także, że owszem wrócą oni do kraju, ale wraz z innymi muzułmanami wraz z którymi także tam zaprowadzą prawo szariat. W swoim utworze Guito'n przypomina,

że Tunezyjczycy należą do świata islamu już od 13 stuleci, a pośród nich żyją zarówno ci, którzy spożywają alkohol, palą tytoń, jak również osoby pobożne. Wszyscy oni wspólnie uczestniczyli w rewolucji z 2011, cierpiąc podobną biedę i represje ze strony reżimu. Ekstremiści, którzy wówczas nie uczestniczyli w protestach, dziś chcą dzielić społeczeństwo na wierzących i niewiernych. „Tunezyjczycy są umiarkowanymi muzułmanami, którzy pozostawali w opozycji wobec ekstremizmu” – dodaje. „Nasze społeczeństwo nie jest waszą własnością, żebyście mogli je sobie wziąć. Teraz rozumiemy, czemu Zajn (były prezydent) was prześladował”. „Hej ekstremisto! Zapamiętaj sobie dwie rzeczy: Nie ma dżihadu w Tunezji. Dżihad trwa w Palestynie!” [19].

### **Podsumowanie**

Muzyka rap w świecie arabskim nie zdobyła do tej pory takiej popularności jak w Stanach Zjednoczonych, Australii czy Europie. Przyczyn takiego stanu jest co najmniej kilka, lecz wśród najważniejszych trzeba wymienić fakt, iż ten gatunek muzyczny nadal postrzegany bywa jako produkt zachodni, obcy z arabskiego punktu widzenia. Nie bez znaczenia okazały się także korzenie rapu, który jako muzyka tworzona z początku przez osoby wywodzące się z nizin społecznych, koncentrowała się głównie na kwestiach problemowych społecznych, nierzadko dopuszczając się otwartej krytyki władzy obwinianej za trudności z którymi boryka się społeczeństwo. Ta cecha rapu była nie do przyjęcia w państwach arabskich rządzonych twardą ręką przez reżimy autorytarne. Mimo to, już od końca lat 80. XX wieku, w niektórych krajach, jak np. w Algierii działały zespoły wykonujące muzykę rap. Z biegiem czasu rapujących wykonawców przybywało, lecz działali oni głównie w „podziemiu” z uwagi na antyrządowe przesłanie ich tekstów oraz nałożoną na nich cenzurę. Zdecydowaną zmianę przyniósł wzrost popularności Internetu oraz mediów o charakterze społecznościowym, co arabskim raperom otworzyło nowe możliwości dotarcia do szerszego grona odbiorców. Muzyka rap stawała się coraz popularniejsza i doczekała się nawet własnego talent show poszukującego nowych zdolnych wykonawców. Prawdziwą uwagę arabscy raperzy przykuli jednak dopiero wraz z wybuchem serii protestów i rewolucji w państwach regionu, czyli z tzw. *Arabską Wiosną*. Tradycje i konwencja muzyki rap okazały się idealnie dopasowane do tworzenia utworów poruszających trudną sytuację i problemy społeczeństw arabskich, a także poddających odpowiedzialnych za nie rządzących krytyce. Niektóre z omówionych utworów stały się hymnami poszczególnych rewolucji, a ich autorzy swoistymi symbolami ówczesnych wydarzeń. Młodzi wykonawcy, tacy jak El General z Tunezji, zyskali międzynarodową sławę, lecz nawet kilka lat później w swoich tekstach nie porzucili całkowicie tematyki przeobrażeń zainicjowanych na przełomie 2010 i 2011 roku. W kilka lat po rozpoczęciu tamtych wydarzeń dokonali oni swoistego rozliczenia nowych władz, które nie wypadło dla nich najlepiej. Wcześniejsi zwolennicy rewolucji wyrażali swoją dezaprobatę dla kierunku

przeobrażeń, często wskazując wręcz, że poza zmianami personalnymi na szczycie władzy nic się od 2011 roku nie zmieniło.

Resumując, należy stwierdzić, że miejscowi raperzy odegrali istotną rolę w niedawnych rewolucjach, które rozegrały się w świecie arabskim, dostarczając utworów służących za hymny, czy też pełniące rolę protest songów. Przyczyniły się one między innymi do integracji i mobilizacji społeczeństw arabskich, uciskanym od dziesięcioleci ludziom dodając wiary w ostateczne zwycięstwo. Z drugiej strony, same rewolucje pomogły nieznanym wcześniej wykonawcom rozwinąć prawdziwe kariery, przyczyniając się także do wzrostu popularności tego rodzaju muzyki w świecie arabskim.

### ***Bibliografia:***

1. Afrika Bambaataa. Artist Biography by John Bush, <http://www.allmusic.com/artist/afrika-bambaataa-mn0000929862> [dostęp: 5.11.2014].

2. Music and poetry: fraternal twins. The journey from Ancient Greece, [http://www.webexhibits.org/poetry/explore\\_21\\_song\\_examples.html](http://www.webexhibits.org/poetry/explore_21_song_examples.html) [dostęp: 5.11.2014].

3. Mattix M., Is Rap Poetry?, <http://www.theamericanconservative.com/prufrock/is-rap-poetry/> [dostęp: 5.11.2014].

4. Rap, Encyklopedia Muzyki PWN, <http://www.rmfflclassic.pl/encyklopedia/rap.html> [dostęp: 5.11.2014].

5. Najbogatsi hiphopowy 2013, <http://life.forbes.pl/najbogatsi-hiphopowcy-2013-zdjecia-najbogatszych-raperow,galeria,146009,1,1.html> [dostęp: 5.11.2014].

6. The Official IAM Site, <http://www.iam.tm.fr/> [dostęp: 5.11.2014].

7. About QUSAI, <http://www.mrgrecordings.com/MRG/Qusai.html> [dostęp: 6.11.2014].

8. The Music of Intik, <http://www.algeria.com/blog/the-music-of-intik> [dostęp: 6.11.2014].

9. DAM, <http://www.damrap.com/about> [dostęp: 6.11.2014].

10. Abouzeid R., Bouazizi: The Man Who Set Himself and Tunisia on Fire, <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2044723,00.html> [dostęp: 6.11.2014].

11. Walt V., El Général and the Rap Anthem of the Mideast Revolution, <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2049456,00.html> [dostęp: 6.11.2014].

12. El Général Tunisian Rapper, [http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2066367\\_2066369\\_2066242,00.html](http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2066367_2066369_2066242,00.html) [dostęp: 6.11.2014].

13. O'Keefe S., Arabian Knightz ft. Shadia Mansour – Prisoner, <http://revolutionaryarabraptheindex.blogspot.com/2012/02/arabian-knightz-ft-shadia-mansour.html> [dostęp: 6.11.2014].

14. johnrobb, Top 5 songs of the Arab Spring, <http://louderthanwar.com/top-5-songs-from-the-arab-spring/#sthash.akLOKcd0.dpuf> [dostę: 6.11.2014].
15. O'Keefe S., Ibn Thabit - Benghazi II, <http://revolutionaryarabraptheindex.blogspot.com/2011/12/ibn-thabit-benghazi-ii.html> [dostę: 6.11.2014].
16. Sigh of Aleppo, [https://www.youtube.com/watch?v=qUb\\_kGiiYLg](https://www.youtube.com/watch?v=qUb_kGiiYLg) [dostę: 6.11.2014].
17. O'Keefe S., Psyco M - Bi3 Lebled, <http://revolutionaryarabraptheindex.blogspot.com/2014/05/psyco-m-bi3-lebled-sell-country.html> [dostę: 6.11.2014].
18. O'Keefe S., El General – Rayes Lebled 2, <http://revolutionaryarabraptheindex.blogspot.com/2014/03/el-general-rayes-lebled-2.html> [dostę: 6.11.2014].
19. O'Keefe S., Guiton - Ya Mitchaded, <http://revolutionaryarabraptheindex.blogspot.com/2014/03/guiton-ya-mitchaded.html> [dostę: 6.11.2014].

## ПОНЯТТЯ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ ЗАРУБІЖНИХ ПСИХОЛОГІЧНИХ ТЕОРІЙ

*Тищенко Іванна Анатоліївна*  
аспірант РДГУ, м. Рівне  
*tyshchenko.ivanka@gmail.com*

*Науковий керівник –  
д. психол. наук, проф. В. М. Ямницький*

Розвиток уявлень про самореалізацію, її особливості в значній мірі пов'язані з феноменальністю людського існування, з мінливими взаємодіями індивіда і суспільства в онтогенезі людини. Сучасне українське суспільство з кожним днем пред'являє все більш високі вимоги до самостійності, ініціативи та відповідальності до кожного учасника суспільного процесу. Все це зумовлює зростання актуальності проблеми самореалізації особистості.

В ряду загально визнаних зарубіжних досліджень, присвячених самореалізації особистості, знаходяться класичні роботи А. Адлера, А. Маслоу [5], А. Бандури [3], Р. Мея, Г. Олпорта, Ф. Перлза, К. Роджерса, Н. Роджерса [6], В. Франкла [7], З. Фройда, Е. Фромма [8], К. Хорні, К. Юнга [10] та ін.

Категорія «самореалізація» вперше з'явилась у гуманістично орієнтованих концепціях розвитку особистості та відповідних їм психотерапевтичних практиках. Ще в 1934 р. у своїй головній праці «Організм. Холістичний підхід» К. Гольдштейн [1], відомий німецький нейрофізіолог, показав недостатність поняття гомеостазу для живих організмів. На противагу уявленням про безліч інстинктів і потреб, Гольдштейн першим ввів у науковий обіг поняття «самореалізація», та визначив як «творчу тенденцію людської природи, основу розвитку і вдосконалення організму» [1, с. 104].

К. Левін [4] – гештальт-психолог, автор теорії психологічного поля – вважав, що поведінка людини визначається цілісним поєднанням життєвого простору людини, балансом між потребами організму та об'єктами зовнішнього середовища. На відміну від «польової», ситуативної поведінки, коли людина підкоряється обставинам, наприклад, соціальним стереотипам, самореалізація особистості є цілеспрямованою, «особистісною» дією, включає здатність протистояти «силам поля», діяти не під їх впливом, а відповідно до власних цілей, власного «особистісного задуму» [4].

В. Франкл – відомий представник екзистенціального напрямку у психології і творець логотерапії та теорії сенсу вважав, що особистісне зростання не зводиться лише до самореалізації: «Людина

повертається й займається собою, лише якщо у неї немає сенсу життя. Ідеалізація самовираження, якщо вона є самоціллю, робить неможливим існування значущих стосунків. Основним у стосунках любові є не вільне самовираження, а вихід за межі себе й любов буття інших» [7, с. 186-187].

Один із представників теорії соціального научіння А. Бандура, з цього приводу пропонує концепцію «самоефективності». Автор розглядає особистість як активного діяча, розпорядника, творця свого життя, як таку, що сприймає себе ефективною причиною того, що відбувається навколо, здатна вибудовувати успішну поведінку відносно до ситуації [3]. Вчений описав чотири шляхи набуття самоефективності: здатність вибудувати поведінку, опосередкований досвід, вербальне переконання і стан оптимального фізичного (емоційного) збудження. Щоб досягти самоефективності, повної самореалізації, людині необхідно усвідомити власні потреби, цінності, і на основі них будувати власне життя. Перші успіхи стають «самопідкріпленням» і підкріпленням – складовими «моделювання досвіду» [9].

Згідно К. Г. Юнга, кожен індивід має тенденцію до індивідуації – становлення себе, процес розвитку людини, що включає встановлення зв'язків між Его – центром свідомості та Самістю – центром душі, поєднує свідоме й несвідоме. Підсумок здійснення індивідуації вчений називав самореалізацією. Юнг вважав, що саме це є кінцевою стадією розвитку особистості, досяжною лише для здібних і високоосвічених людей, які, разом з тим, володіють певними можливостями для цього. В силу певних обмежень самореалізація недоступна для більшості людей [10].

Деякі ідеї К. Юнга перекликаються з поглядами на становлення особистості Р. Асаджолі [2], висловленими ним у теорії психосинтезу. Термін «самореалізація» вчений використовує для позначення двох різновидів розширення свідомості. Перший із них являє собою «самоздійснення, тобто психічний ріст і дозрівання, пробудження та прояв прихованих можливостей людини – етичних, естетичних, релігійних переживань та форм діяльності» [2, с. 43]. Другий різновид – самореалізація як самоосягнення – «осягнення себе, переживання і усвідомлення своєї Самості як синтезуючого духовного центру» [2, с. 44].

Представник неофрейдизму Е. Фромм вважає, що «людям притаманне глибоко укорінене бажання ... реалізувати свої здібності» [8, с. 126]. Самореалізація ж є субстанційною потребою особистості, яка відображається у системі поглядів і дій, що її дотримується певна група людей, і яка служить індивідові схемою орієнтації та об'єктом поклоніння [8]. Істинну самореалізацію індивіда Фромм пов'язує із практичним втіленням принципу буття і адекватної йому форми відносин між людьми – любов'ю. «Є лише одна пристрасть,



яка задовольняє потребу людини в єднанні зі світом і, одночасно, в досягненні почуття цілісності та індивідуальності – любов» [8, с. 452].

Самореалізація з точки зору представників гуманістичної психології розуміється як процес і результат, пов'язаний із появою самоактуалізації, зрілості (Акме), коли ріст особистості не закінчується, а визначається внутрішніми психологічними, особистісно-смысловими причинами. Дане твердження можна прослідкувати у одного із засновників гуманістичної психології та теорії самоактуалізації А. Маслоу, який визначає останню як «безперервну реалізацію потенційних можливостей, здібностей і талантів, звернення своєї місії чи покликання, долі тощо, більш повне пізнання і, отже, прийняття своєї власної первісної природи, постійне прагнення до єдності, інтеграції, або внутрішньої синергії особистості» [5, с. 49].

Виходячи із концепції самоактуалізації, А. Маслоу визначає самореалізацію як активний процес «становлення», в якому індивід бере на себе певну відповідальність щодо планування свого життя. Позитивну, творчу, прагнучу до росту та розвитку властивість людської природи науцін називає – пропріум. Пропріум охоплює всі аспекти особистості, що сприяють формуванню відчуття внутрішньої єдності, у значенні постійності відносно її диспозицій, намірів та перспективних цілей [5].

Пов'язуючи самореалізацію із задоволеністю, уявленням про щастя, К. Роджерс вказував на необхідність самореалізації у найбільш значимих сферах: у роботі, дружбі, коханні тощо. Однак, зв'язок самореалізації та відчуття щастя не є однозначним, так, як при низькому рівні домагань людина, що не реалізувала себе може бути досить щасливою та задоволеною. В якості аспектів такого життя К. Роджерс виділяє: прагнення жити сьогоднішнім днем, здатність проживати повноцінно кожний момент; наростаюча довіра до свого організму; процес більш повноцінного функціонування; переживання свободи; творчість; більш широкий діапазон життя; фундаментальна довіра до людської природи [6].

К. Роджерс вважає, що тенденція руху вперед реалізується тільки за умови ясного сприйняття та адекватної символізації людиною своїх виборів. Як індикатор таких умов К. Роджерс використовує поняття «конгруентність», розуміючи при цьому точну відповідність між досвідом, що переживає особистість, та його усвідомленням. Конгруентна людина – щира в своїх почуттях та їх проявах, не вдається до самообману, достатньо знає себе, здатна створювати довірливі стосунки [6].

Таким чином, зарубіжна психологія розглядає самореалізацію особистості як притаманну людській природі апріорну тенденцію, що може відбуватись шляхом осягнення сутності і розвитку особистості

навколо свого автентичного центру, руху до себе, свободи, автономії, індивідуальності. Представники зарубіжних психологічних шкіл розглядають у якості необхідних ознак самореалізації особистості соціальний інтерес, відповідність власній Самості, зрілість, самоефективність, пропріативне прагнення, самоактуалізацію, екзистенціальну наповненість тощо.

#### **Список використаних джерел:**

1. Акмеологический словарь / Под общ. ред. А. А. Деркача. — М. : РАГС, 2004. — 161 с.
2. Ассаджоли Р. Самореализация и психические расстройства / Р. Ассаджоли // Психосинтез : теория и практика. — М. : Refl-Book. — 1994. — С. 27 — 51.
3. Бандура А. Теория социального научения [Текст] / А. Бандура ; пер. с англ. Н. Н. Чубарь. — СПб. : Евразия, 2000. — 320с.
4. Левин К. Разрешение социальных конфликтов [Текст] / К. Левин. — СПб. : Речь, 2000. — 408 с.
5. Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики / А. Г. Маслоу ; пер. с англ. А. М. Татлыдаевой ; научн. ред., вступ. статья и коммент. Н. Н. Акулиной. — СПб. : Евразия, 1997. — 430 с.
6. Роджерс Н. Творчество как усиление себя [Текст] / Н. Роджерс // Вопросы психологии. — 1990. — № 1. — С. 164–168.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла: введение в логотерапию / В. Франкл // Доктор и душа. — СПб. : Ювента. — 1997. — С. 153–279.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм ; пер. с англ. Д. Н. Дудинский. — Мн. : Попурри, 1998. — 672 с.
9. Хьелл Л. Теории личности [Текст] : основные положения, исследования и применение : [учеб. пособ.] / Л. Хьелл, Д. Зиглер ; пер. с англ. С. Меленевская, Д. Викторова. — СПб. : Питер Пресс, 1997. — 608 с. — (Серия «Мастера психологии»).
10. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации / К. Г. Юнг ; пер. Т. А. Ребеко. — М. : Наука, 1996. — 269 с. — (Памятники психологической мысли).

## ВИНИКНЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: НЕОБХІДНІСТЬ ЧИ УМОВНІСТЬ

*Ткачук Наталія Миколаївна*  
*студентка НПУ імені М.П. Драгоманова*

*Науковий керівник:*  
*канд. філос. наук Русаков С.С.*

Інтернет займає все більше місця в повсякденному житті звичайної людини, хоча спочатку його використовували як засіб спілкування в академічному середовищі – серед учених, дослідників і студентів. Сьогодні практично від кожної людини можна почути таке словосполучення як, - соціальна мережа. Термін «соціальна мережа» був введений у 1954 р соціологом з Манчестерської школи Джеймсом Барнсом. У другій половині ХХ ст. це поняття почало активно використовуватися на Заході при дослідженнях соціальних зв'язків і людських відносин, а сам термін англійською мовою став загальнозживаним. Соціальна мережа спрямована на побудову спільнот в Інтернеті з людей зі схожими інтересами та / або діяльністю. Зв'язок здійснюється за допомогою сервісу внутрішньої пошти або миттєвого обміну повідомленнями.

З розвитком технології Web 2.0 соціальні мережі здобули відчутну основу у вигляді порталів і веб-сервісів. Так, знайшовши на одному з таких сайтів абсолютно незнайому для себе людину, можна побачити ланцюжок проміжних знайомств, через яку ви з ним пов'язані.

Популярність соціальних мереж почалась 1995 року з американського порталу Classmates.com (на пострадянському просторі його аналогом є «Однокласники»). Проект виявився успішним, що в наступні кілька років спровокувало появу не одного десятка аналогічних сервісів. Але офіційним початком широкого інтересу соціальних мереж прийнято вважати 2003-2004 роки, коли були запущені LinkedIn, MySpace і Facebook.

І якщо LinkedIn створювалася з метою встановлення / підтримки ділових контактів, то власники MySpace і Facebook зробили ставку в першу чергу на задоволення людської потреби в самовираженні. Адже відповідно до піраміди потреб Абрахама Маслоу, саме самовираження є вищою потребою людини, випереджаючи навіть визнання і спілкування. Соціальні мережі стали свого роду Інтернет-притулком, де кожен може знайти технічну і соціальну базу для створення свого віртуального «Я». При цьому кожен користувач отримав можливість не просто спілкуватися і творити, а й ділитися плодами своєї творчості з багатомільйонною аудиторією тієї чи іншої соціальної мережі.

Основною відмінністю Facebook від існуючих тоді соціальних мереж стала саме можливість контакту: Марк Цукерберг (засновник цієї мережі) запропонував людям простий і зручний спосіб обмінюватися інформацією один про одного і це дало великий успіх. Активним користувачем мережі Facebook є Арсен Аваков, відомий український політик, Міністр Внутрішніх Справ України.

Вконтакте, який успадкував кращі риси Facebook, володіє дуже гарною «базою» та функціоналом, але він давно є чимось більшим. Це і найбільший фотохостинг, і величезне сховище аудіо-, відеоконтенту, і багато сотень веб-додатків. Одним словом, Вконтакте це цілий всесвіт, «Інтернет в Інтернеті», де є навіть власна платіжна система.

Серед популярних соціальних мереж у світі та в Україні слід згадати «Twitter», сходження якого у комп'ютери та смартфони мільйонів людей розпочалось у 2006 році. Саме тоді творцеві Twitter Джеку Дорсі прийшла в голову ідея розробити онлайн-сервіс, який би дозволяв друзям швидко обмінюватися короткими повідомленнями. Перша реалізація цієї ідеї була здійснена в липні 2006 року.

Чим пояснюється популярність Twitter в середовищі інтернет користувачів? Перш за все, користувачам припала до душі ідея публікувати короткі, всього в 140 символів, повідомлення. Це дозволило швидко і зручно використовувати сервіс з будь-яких пристроїв, у тому числі мобільних. З'явилися спеціальні twitter-клієнти для мобільних телефонів і ПК, за допомогою яких «твітінг» став ще більш доступним.

Чималу роль в історії успіху Twitter зіграло і те, що сервіс використовується знаменитостями. Світові зірки естради та кіно, відомі політичні та громадські діячі стали «твіттерянами» і регулярно публікують у своїх акаунтах різні замітки. Так, наприклад, навіть американський президент Барак Обама є активним користувачем Twitter «Українці» – українська соціальна мережа, створена в січні 2009 року, допомагає українцям в різних куточках світу підтримувати зв'язок і є орієнтована на громадян нашої держави. Метою є надання можливості спілкування між собою, згуртування нації та підняття національного духу! Ідеологія «Українців»: популяризація української мови, культури, звичаїв.

Особливої популярності українські мережі набули після революційних подій майдану. Наприклад соціальна мережа WEUA виникла внаслідок бойкоту російських сайтів «Однокласники» і «Вконтакте». Офіційним днем відкриття нової соціальної мережі вважається 31 березня 2014 року. Практично у цей же час в інтернеті з'явився ще один ресурс для українців «Друзі» за адресою [druzi.org.ua](http://druzi.org.ua). Інтерфейс сайту зовні нагадує Facebook і «Вконтакте». Однією з серйозних відмінностей є те, що основною мовою сторінки можна вибрати тільки українську. Також адміністратори ресурсу хочуть обмежити доступ до соціальної мережі користувачам з інших країн.

Інтернет дав людям ті можливості для інтерактивності, які їм не могло дати телебачення. Користувачі Інтернету були також його засновниками, будівельниками, творцями і громадянами. В Інтернеті люди в будь-який час можуть висловити те, що вони хочуть, і завжди бути почутим. Таким чином, їхнє право на самовираження завжди забезпечене. Сьогодні, коли звичайна людина сумнівається, чи її голос щось значить, існують технології, що надають індивідуальному голосу публічне звучання. Зараз звичайні люди можуть самі конструювати свої домашні сторінки і заявити про своє існування на весь Інтернет. Соціальні мережі є новим потужним інструментом соціальних і політичних технологій. Вони об'єднують людей різних релігійних конфесій, національностей, областей діяльності, віку, інтересів і соціальних статусів.

Соціальні мережі - потужний важіль, здатний впливати на політичні процеси в суспільстві. Останнім часом все більша кількість політиків і чиновників стали заводити акаунти в таких соціальних мережах як Однокласники, Facebook, Twitter. Все це робиться з певною метою - продемонструвати свою включеність в процес «віртуальної соціалізації», а також з метою «пропіарити» себе як політичного діяча, що і є однією з проблем ефективного використання соціальних мереж. На нинішньому етапі соціальні мережі виступають в ролі інструменту телекомунікацій у зв'язках з громадськістю, відкриваються у вигляді широкого майданчику для здійснення ефективної PR-діяльності за різними напрямками.

Сьогодні соціальні мережі, на відміну від невіртуальних медіа, відрізняє відносна свобода слова, свобода у висловленні своєї точки зору практично з будь-якого питання. Але, знову ж, свобода ця тільки відносна, оскільки держава вже почала своє втручання і в цю сферу життя суспільства.

Отже, соціальні мережі можна назвати своєрідним «віртуальним дзеркалом життя», в якому висвітлюються як злободенні проблеми, хвилюючі суспільство, так і думку і оцінки самого суспільства в контексті актуальної проблематики. Однозначно не можна сказати чим було виникнення соціальних мереж: необхідністю чи умовністю. Адже зародження віртуального світу можна назвати необхідністю, а ось весь подальший розвиток – умовністю.

### ***Список використаних джерел:***

1. Немеш. О.М. Інтернет технології в психологічній практиці : посібник / О.М.Немеш. – К. : Видавничий дім «Слово», 2014. – 256 с.
2. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі / В.В. Лях, В.С. Пазенюк, Я.В. Любимий, К.Ю. Райда, В.К. Федорченко, О.М. Йосипенко, О.М.Соболь, Н.А. Фоменко, О.П. Будя, Ю.О. Безукладніков. – К.:ТОВ «XXI століття: діалог культур», 2009. – 404 с.

## ЦІННІСНІ ОБРИСИ СВІТУ В КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ МИСТЕЦТВА

*Тоїчкіна Світлана Андріївна*  
старший викладач НТУУ «КПІ»  
lekalana@gmail.com.

Необхідність естетичного досвіду мистецтва в осмисленні світу не викликала і не викликає сумнівів, але дана необхідність порізному визначалася в історії людського духу. Естетика раціоналізму, наприклад, працювала на допущенні й створенні в нашій свідомості уявлення про предмет естетичного єдино у ролі «нижчої здібності» (А. Баумгартен) до пізнання. В естетиці Г.В.Ф. Гегеля хоча і виявляється вся глибина протилежності між художнім і пізнавальним актом, між безпосереднім спогляданням і аналізуючою роботою думки, та стверджується цінність і необхідність мистецтва, але це також інтелектуалістична по своїй суті естетична теорія. Адже в його визначенні мистецтво – це чуттєве проявлення ідеї і за чуттєвістю художніх форм визнається лише неадекватне представлення сутності абсолютної ідеї. При даному підході сенс мистецтва визначається тільки як ступінь в активі суб'єкта пізнання у формі естетичної небайдужості щодо збагнення істини надприродного буття.

Абсолютне неприйняття мистецтва звучить у Платона, коли він визнає його як «копію копії» і відкидає необхідність в існуванні чуттєвого шару споглядання істини буття з його одиничним проскакуванням істинно прекрасного – «ідеї». Дана точка зору просто роз'єднує споглядання і реальний предмет, що суперечить самому факту естетичного, де чуттєве – необхідна його умова. Єдність платонівської концепції з естетикою раціоналізму в тому, що під «ідеєю» розуміється загальне і світ людський визначають ідеальні прототипи, отож і має людство рухатись в напрямку досягнення даної «ідеї». Мистецтво виголошує свої зобов'язання перед істиною і приймає позицію вольового руху по досягненню істини повноти буття, що приводить лише до зміцнення ідеї ілюзії самосвідомості людства, розвитку одномірної дійсності з абсолютизацією суб'єктивної сутності дійсності і втрати буття.

В історії естетичної думки деякі мислителі виступали прихильниками протилежних переконань, але знову ж таки, досить однобоко трактували мистецтво і його естетичний підхід до буття. Ф. Шеллінг, наприклад, хотів зробити естетичне бачення органом філософії і в своїй роботі «Система трансцендентального ідеалізму» проголосив, що мистецтво – істинний підсумок філософії.

Німецької романтизм бажав ототожнити філософію і поезію (Ф.Шлегель, Новаліс). Згідно з Ф. Шлегелем, вище завдання сучасного поета – це націленість до нових форм поезії, котрі він називав «трансцендентальною поезією». І жоден інший поетичний жанр не розкривав сутності поетичного духу безупинної гри світобудови. Поетизувати філософію і філософствувати поезією – така ціль всіх романтичних мислителів. Істинний поетичний твір – це не результат роботи окремого художника, це сам весь світ, єдиний твір мистецтва, котрий вічно сам удосконалюється. Відповідно, всі найглибші таємниці всіх мистецтв і наук належать поезії.

В сучасних теоріях естетична ідея мистецтва трактується не в класичному і не в романтичному розумінні. Естетична ідея визначається як активне і творче бачення того, що перебуває за межею всього існуючого. Це бачення заводить у неіснуюче, знаходячись на грані постійного балансування між реальним світом і свідомістю, тобто на «граничності» досвіду нашої самосвідомості. Адже самостійність мистецьких форм споглядання світу визначається ані суб'єктом, ані об'єктом, а їх взаємодією: вираження у мистецтві – це натхнення від присутності буття у загореній чуттєвості художника і в той же час сама присутність буття – це перетворення наявності в явленість ідеї буття. Досвід естетичної ідеї мистецтва – це творення ірреального в лоні реального, де реальність розігрується на спів-буттєвому рівні. Все це дозволяє людині, що сприймає мистецтво, бути присутньою одночасно в двох чи більше, що залежить від конкретного твору, модусах буття. Мистецтво як естетичний досвід не є життя в «ідеї» і освоєння щодо заданої «ідеї» дійсності, а є самою можливістю постійного явлення ідей із багатомірної глибини реальності буття.

Визначаючи таким чином мистецтво, ми можемо визнати за ним перехід чи місце зв'язку, де зустрічаються кінцеве і всезагальне буття. Мистецтво виражає з допомогою рухомої образності внутрішню сутність світу, її постійну непостійність. Естетична ідея мистецтва в такому випадку – це вираз саморухомих потоків наглядно-зримого нами світу, котрий ми звикли сприймати в ustalених формах. «Прекрасне є свого роду самовизначенням, котре випромінює радість самовиразу, який не має зв'язку ні з користю, ні з доцільністю»[1, 283], – так визначив прекрасне (естетичну ідею) мистецтва Г.-Г. Гадамер, розглядаючи його як саморухливість дійсності в образній формі. Сенс і зміст естетичної ідеї в мистецтві розуміється як цінність вираження. Робиться акцент на факті вираження, а не на змістовній стороні форм мистецтва. Прекрасним повинно бути мистецтво як творення ідей по явленню буття, а не мистецтво прекрасного, поскільки тільки відтворює в чуттєвості ідею прекрасного.

Мистецтво як єдино-неповторний і безпосередній досвід ставлення до дійсності можна визначити в якості творця принципово нового рівня реальності, подекуди не-реального і не-логічного, з розширеним відтворенням заданої предметності: «...Между да и нет//Поэтов путь. Развையные звенья//Причинности – вот связь его!» – М. Цветаева. Характерною ознакою даного відтворення реальності є різке збільшення свободи. Реальність отримує своє можливе, особливо-індивідуальне становлення, привноситься свобода альтернативного розвитку історичної заданості. Можна сказати, що мистецтво – романтичний модус дійсності, котрий задає тон можливості багатопорядковому розвитку сучасної ситуації. Естетичний досвід як установка на поетику пошуку, а мистецтво – це завжди творення нової дійсності, а не просто художнє освоєння конкретно-історичної реальності, створює нову естетичну реальність. Мистецтво повертає питання про буття, за твердженням М. Гайдеггера, як питання про людську сутність по присутності в речах, де сутність світу визначається через тимчасовість людської присутності, через кінцевість. Естетичний досвід в такому розумінні тотожний космологічному аспекту буття, де кожна нова естетична реальність уточнює для людини її дійсні форми існування і не тільки звертає людину до самої себе, а й відкриває «людський» вигляд речей. А як на думку відомого поета І.Бродського, то естетична реальність йде попереду етичної: «Эстетическое чутье//суть слепок с инстинкта самосохраненья и надежней, чем этика».

Про ідею самоцінності естетичної ідеї та принцип задоволення, котрий отримується людиною в спогляданні естетичного предмету (художнього твору) і їх зв'язок з фактом становлення людського духу досить повні висновки зробив у свій час І. Кант, досліджуючи сутність здібності судження. На його думку, задоволення – це лише один із моментів, який супроводжує естетичне споглядання художнього твору, але він не є самоцінним фактором мистецтва. Задоволення викликається симпатією від зіткнення з прекрасним, яке проявляється в художній образності мистецтва. Саме прекрасне (красоту) І. Кант пов'язує з демонстрацією в образній формі мистецтва принципу доцільності предметів чи явищ; де суть краси в вираженні естетичної ідеї: «Красотою взагалі (будь то краса природи чи краса мистецтва) можливо назвати вираження естетичних ідей...» [2,194]. Вираження естетичної ідеї, що є само по собі красою, наповнює людину радістю, завдяки цьому привноситься задоволення і оживляються рухи душі. Мова йде про принцип дієвості явлення краси навколишньої дійсності перед людиною в художньому творі, де краса береться не в змістовному смислі, котра визначає характер буття і здійснюється в мистецтві, а в метафізичній якості і визначає (художнім вираженням естетичної ідеї) само бут-



тя: «Узел жизни, в котором мы узнаны //И развязаны для бытия...» – О. Мандельштам. В наших естетичних судженнях, вважає Кант, ми маємо справу не з об'єктом як таким, а з чистим спогляданням об'єкта, тобто естетичний досвід мистецтва виводить людину на споглядання форм буття. І якщо мистецтво є задоволення, то лише задоволення від форм, а не від речей. Само ж мистецтво ми можемо визнати в якості певної конструкції як по вилученню смислів динаміки буття, так і по формуванню людської здібності сприйняття, а точніше, здібності до свободи сприйняття світу. Якщо краса (явлення естетичної ідеї) – «жива форма», за ствердженням Ф. Шиллера, то вона з необхідністю має суміщати в собі дві функції: одночасно з творенням естетичної ідеї в художньому творі відбувається творення людського духу. Тобто акти споглядання є формообразуючі акти. Сенс естетичного досвіду мистецтва – в сприйнятті енергійних потоків буття, а ці потоки не можуть бути схвачені без відповідних динамічних процесів в нас самих. І безумовно, неможливо не погодитись з думкою М. Мамардашвілі, що мистецтво об'єднує в собі конструктивну і креативну функції, адже мистецтво, за його ж визначенням, – це зсув свідомості в бік продуктивної уяви.

Все це дозволяє нам розглядати мистецтво як естетичний досвід по вимірам обрисів буття і при цьому, як певну духовну форму по творенню людського сприйняття нашої багатозначної дійсності.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство. – 1991. – С. 368.

2. Кант И. Критика способности суждения. – М.: Искусство. – 1994. – С. 367.

**ДІАЛОГІЧНЕ ВИВЧЕННЯ  
ФІЛОЛОГІЧНИХ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДИСЦИПЛІН  
У СЕРЕДНІХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ  
(УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ТА ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ)**

*Уліщенко Андрій Борисович*  
канд. педагогічних наук,  
доцент НПУ імені М. П. Драгоманова

Вивчення філологічних та культурологічних дисциплін у середніх навчальних закладах відіграє винятково важливу роль у соціалізації учнів, вихованні патріотизму, толерантності, тому великого значення набуває акцент на психологічній умотивованості вибору ефективних методів, навчальних прийомів, що сприятимуть адаптації школяра як особистості до умов суспільної життєдіяльності.

Робота, спрямована на досягнення української художньої культури, української літератури, сприяє формуванню у школярів умінь глибоко аналізувати сутність нових для них реалій життя. А це, власне, і є одним із найважливіших завдань формування особистості – уміння побачити світ з позицій свого національного менталітету, усвідомити принципово нові реальності, які на сьогоднішній день належним чином ще не сприймаються. Тобто йдеться про розширення світогляду, розширення обсягу розуміння дійсності, залучення принципово нового досвіду в життя. Саме філологічні та культурологічні шкільні дисципліни допомагають розв'язувати окреслену проблему, бо вони є новим своєрідним каналом світосприйняття, світовідчуття. Виходячи з такої постановки завдання, що пов'язане з розвитком особистості, пізнавальних процесів, маємо добре розуміти, яким конкретно психологічним особливостям юнацького віку відповідає розгляд певного мистецького твору, чи пов'язане вивчення тем, що стосуються різних видів українського мистецтва, з пошуком відповідей на значущі для юнаків та дівчат запитання.

Серед інших важливих факторів необхідно враховувати й особливості психології юнацького віку, і чинники, що впливають на розвиток особистості, на формування світогляду старшокласників. Увага до особистісних проблем юнацького віку, до психологічних особливостей розвитку юнаків та дівчат допомагає зацікавити і створити обґрунтовану мотиваційну базу української художньої культури, літератури. Саме за такої умови можна розраховувати на глибоке сприйняття мистецького явища старшокласниками, що, у свою чергу,

відкриє учням можливість дійти розуміння значення певного феномена, що розглядається на уроках, в історії нашої культури, яка формувалася і на рідній землі, і далеко за її межами. Зауважимо також, що вікові особливості психологічного розвитку юнацтва визначають рівень сприйняття старшокласниками літературно-мистецьких явищ, а також умови поглиблення мотивації навчальної діяльності.

Юнацькому віку властивим є прагнення знайти своє місце в житті, зрозуміти світ, осмислити себе, людські взаємини, поставити собі мету в житті, стати справжньою особистістю. Так, Г. Абрамова під особистістю розуміє індивіда, що досяг певного рівня самостійності: висувати й вирішувати життєві завдання, усвідомлювати і розвивати власні потреби, тобто «має якість, властиву індивідуальності – творче начало» [1; 180–181].

На думку І. Кона, «становлення особистості містить формування стійкого образу «я», тобто цілісного уявлення про самого себе» [9; 111]. Таким чином, воно передбачає не тільки усвідомлення власних якостей, самооцінку, але й самовизначення, і однією з найважливіших рис юнацької психіки вчений називає «прагнення самовираження, передумовою якого є усвідомлення власної неповторності» [9; 65].

Окрім того, перед юнаком постає проблема особистісного з'ясування питання сенсу власного існування, позаяк головним для нього стає прагнення «вписатися» в життєвий процес, усвідомити, які моральні принципи в ньому є пріоритетними. З цим пов'язаний пошук свого місця в житті та осмислення життєвого простору навколо себе.

У юнацькому віці особливого значення в спонуканні до дії набуває самооцінка, рефлексія. Це пов'язано зі зростанням самосвідомості та прагненням осягнути навколишній світ, зрозуміти власні емоції, почуття, вчинки. Так, Л. Божович зосереджувала увагу на властивій підлітковому та юнацькому віку «ситуативній емоції» [4; 53], сутність якої полягає в тому, що навіть за умов існування мотивації школяр не завжди має силу волі виконати певну дію». Особливої уваги, таким чином, з боку психологів і педагогів потребує розвиток мотиваційної сфери особистості, яка впливає на усвідомлення нею власної внутрішньої позиції, осмислення сенсу життя, формування світосприйняття, самопізнання і моральної свідомості.

Слід ураховувати також, що для юнацького віку характерним є розвиток свідомості, активності, формування світогляду й уявлень про сенс життя, становлення «Я» концепції особистості, поява нових особливостей у родинних взаєминах, а також у колі своїх однолітків. Саме в цьому віці у старшокласників формується здатність до емпатії – вміння співчувати, зрозуміти іншу людину, перейнятися її горем та радіщами. Увагу старшокласників, отже, слід спрямовувати на прояви таких їхніх внутрішніх якостей, як великодушність,

співчуття, а разом з тим виховувати в них звичку піклуватися про інших людей і отримувати від цього задоволення [7]. З огляду на те, що у творах різних видів мистецтва, рекомендованих до вивчення в старших класах на уроках художньої культури, літератури, письменники порушують важливі моральні проблеми, показують своїх героїв у складних життєвих ситуаціях, розкривають їхню духовну сутність, ці особливості вікової психології старшокласників є важливим аспектом, який слід обов'язково враховувати як на уроках, так і в позаурочній діяльності. Є. Пасічник слушно зауважує, що «читає лише тоді пройметься настроєм твору, глибоко усвідомить вчинки героїв, якщо він сам може активно відгукуватись на явища навколишнього світу» [13; 51]. Під час сприйняття творів, наприклад, художньої літератури юнаки і дівчата замислюються над тим, як би вони, опинившись на місці героїв того чи іншого твору, діяли за певних обставин, як би вирішували проблему морального вибору. «Умовою вміння співчувати іншим людям є наявність у людини потреби і вміння адекватно себе оцінювати в спілкуванні з іншими людьми і розпізнавати характер психологічної реакції на себе самого з боку цих людей. Самооцінка сприяє успішному саморозвитку особистості. Адекватна самооцінка спонукає старшокласника розвивати кращі якості своєї особистості, звільнятися від недоліків» [7; 142].

Велике значення в процесі вивчення творів мистецтва має врахування двох основних сфер психічного розвитку – емоційної та мотиваційної [12; 72]. «Для характеристики першої необхідно брати до уваги особливості розвитку в учнів розумових здібностей і навичок, смислового запам'ятовування, для другої – пізнавальних потреб, самооцінки в навчальній діяльності, саморегуляції, емоційних станів, потреби в самовихованні» [12; 78].

Отже, зважаючи на те, що в центрі нашої уваги є діалогічний підхід до вивчення творів мистецтва на уроках художньої культури та літератури в старших класах, учителю необхідно враховувати такі фактори психічного розвитку юнаків та дівчат, визначені в наукових розробках учених, як: пошуки нового Я і проблеми самовираження; індивідуалізм; нерозривний зв'язок життєвої позиції та світогляду особистості; формування планів на майбутнє життя; мрійливість; прагнення самоствердитися; моральний та інтелектуальний пошук.

У методиці вивчення філологічних та культурологічних дисциплін великого значення набуває використання дослідницького методу, що передбачає постановку проблемних запитань, завдань, самостійну пошукову роботу старшокласників. Велику роль відіграє також залучення вчителем активних форм взаємодії з учнями, що налаштовують на творчу співпрацю в умовах особистісно-орієнтованого підходу до кожного старшокласника, тобто створення такої психологічної атмосфери, яка сприятиме якнайкращому

розкриттю індивідуальних здібностей, талантів. На нашу думку, ефективною є, скажімо, робота в групах, що працюють, досліджуючи поставлену вчителем проблему чи проблеми; доцільними в цьому контексті будуть і елементи рольових ігор, коли учні, намагаючись перевтілитися в роль певного персонажа твору, прагнуть глибше осягнути психологію світосприйняття героя, нюанси його характеру, зрозуміти причини поведінки в конкретних ситуаціях. Учитель має зробити все для того, щоб учні прагнули навчатися, тобто мали суттєвий мотив, інакше навчальна робота буде не активна і добровільна, а являтиме собою формальне, примусове заняття нецікавою справою, яка все частіше здаватиметься учням непотрібною [3; 201].

Діалогічний підхід до вивчення творів мистецтва в старших класах має неодмінно враховувати як особливості психічного розвитку юнаків та дівчат, так і тезу, що «розвиток діалогічності сприяє підвищенню інтелектуального рівня старшокласників» [10; 14], а також висновок О. Крутій, автора дисертаційного дослідження про формування діалогічності як засобу інтелектуального розвитку старшокласника, про сенситивність старшого шкільного віку «для розвитку діалогічності як системної психологічної якості, яка передбачає здатність індивіда враховувати чи створювати варіанти точок зору в процесі розв'язання різних проблемних ситуацій» [10; 14].

Оскільки вивчення творів мистецтва має виходити з необхідності брати до уваги різні світоглядні позиції, то великого значення набуває постановка перед старшокласниками проблемних запитань, завдань, що орієнтуватимуть на сприйняття зображуваної дійсності з урахуванням різних точок зору. Важливу роль на уроках відіграє також діалог між учнями, між учнями і вчителем, у процесі якого й формуватимуться певні світоглядні установки. «Школа із науково організованою системою плекання особистості є важливим фактором формування світоглядної культури... «зрощеної» на вивіренних світоглядних установках, що виражаються в соціально-прогресивній світоглядній позиції, свою відносну завершеність світоглядна культура отримує в розвинутих соціальних почуттях юної особистості, вихованню яких ця особистість відкрита вразливою душею» [15; 14]. У зв'язку з цим на перший план виходить принцип проблемності та діалогічності на уроках. Власне, кожний урок має бути орієнтований на розвиток діалогічних якостей. «Знайомство з твором – це свого роду внутрішня розмова, рівноправний діалог двох індивідів – письменника і читача» [13; 52]. Окрім того, одним з найефективніших засобів формування у старшокласників ставлення до інших людей психологи вважають спілкування. Наприклад, Б. Ананьєв стверджує, що механізмами, завдяки яким розвиваються стосунки з іншими людьми, є праця, спілкування, гра [2; 261].

Доцільно використовувати під час вивчення творів мистецтва і полілогічні форми роботи на уроці, до яких належать дискусії, мозкові штурми тощо. Є. Ільїн наголошує на тому, що колективна (групова) форма навчальної діяльності створює кращу мотивацію, ніж індивідуальна, оскільки в учнів виникає дух змагання і бажання не бути гіршим за інших [6; 263].

Зважаючи на те, що дискусія – це активна форма роботи, то її доцільно використовувати під час вивчення творів мистецтва, адже серед дидактичних можливостей дискусій є й такі, як інтенсифікація процесу формування знань, умінь і навичок в умовах спільної праці всіх учнів класу чи в мікрогрупах; формування критичного мислення; набуття досвіду творчої діяльності та формування адекватної самооцінки в ситуаціях взаємонавчання, взаєморецензування, взаємооцінки [11; 11]. Виходячи з того, що сучасна культурно-мистецька освіта молоді потребує інноваційних підходів, які сприяли б формуванню стійкої мотивації до діалогу з явищами різних видів мистецтва, створення на уроках проблемних ситуацій, використання навчального прийому дискусії є важливим і актуальним, саме це посилюватиме зацікавленість учнів важливими питаннями, що їх порушували у своїх творах автори. Окрім того, є всі підстави сподіватися, вважає Н. Михальчук, що діалоги, розпочаті в процесі дискусії на уроках, матимуть продовження і в подальшому житті, сприятимуть молодим людям у своєму самовизначенні, «допоможуть їм включитися у Великий Діалог націй, народностей, культур, в Діалог, через який відбувається поступ людства» [11; 12].

Психолог З. Юрченко звертає увагу на специфіку та роль художньо-словесного самовираження старшокласників (усних і письмових творчих робіт, самостійної творчості) як одне з важливих питань, що ним сьогодні цікавляться вчені. Дослідниця вважає, що вчитель, дбаючи про творчий розвиток учнів, має враховувати їхні вікові психологічні інтереси, адже саме вони спонукають юнака до бажання висловити власну точку зору, що відчутно в письмових чи усних видах робіт [16; 79].

Так, свого часу ще Л. Виготський звернув увагу на те, що мистецтво «є засобом вибухового урівноваження з навколишнім середовищем у критичних точках нашої поведінки» [5; 301], а рольові ігри, що дають можливість виявити свої акторські здібності, є «своєрідною творчістю психофізіологічних станів «людини». Під час застосування на уроці методичного прийому рольової гри учні прагнуть якомога виразніше показати психологічні особливості персонажів, добирають засоби мовленнєвої виразності. Одним із найскладніших компонентів акторських здібностей є здатність до перевтілення, «входження в образ», що є художнім переживанням актором ролі на сцені через включення уяви. Уроки з елемента-

ми рольових ігор завжди викликають в учнів зацікавлення, адже «сприйняття художніх образів завжди має якийсь особистісний смисл. «Примірюючи на себе образи улюблених героїв, підліток не просто наслідує їх, але й вчиться самоаналізу» [8; 155].

Наведені нами міркування цілком узгоджуються із сучасною екзистенційно-діалогічною методичною концепцією, яка орієнтує учасників навчально-виховного процесу робити екзистенційний вибір моральних пріоритетів, власної життєвої позиції під час діалогу з учителем, з однолітками, а також уявного діалогу з автором твору, його персонажами. «Викладати екзистенційно – значить створити ситуацію екзистенційного настрою, вибору, розвитку, екзистенційної зустрічі з іншим «Я», заторгнути духовні основи індивідуального «Я» кожного учня» [14; 19].

Таким чином, діалогічний підхід до вивчення філологічних та культурологічних дисциплін у середніх навчальних закладах базується на наукових теоретичних основах, які забезпечують ефективність діяльності вчителя, спрямованої на збагачення знань школярів, розвиток їх творчих здібностей, виховання почуття національної гідності.

#### **Список використаних джерел:**

1. Абрамова Г. С. Возрастная психология: Учебник для высшей школы / Г. С. Абрамова. – М.: Академический Проект, 2001. – 704 с.
2. Ананьев Б. Г. Психология чувственного познания / Б. Г. Ананьев. – М.: изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1960. – 486 с.
3. Бадмаев Б. Ц. Психология в работе учителя: В. 2 кн. / Б. Ц. Бадмаев – М.: Гуманит. изд. центр «ВЛАДОС», 2000. – Кн. 1: Практическое пособие по теории развития, обучения и воспитания. – 240 с.
4. Божович Л. И., Избранные психологические труды: Проблемы формирования личности / Л. И. Божович. – М.: Международная педагогическая академия, 1995. – 207с.
5. Выготский Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский. – М.: Педагогика, 1987. – 341 с.
6. Ильин Е. П. Мотивация и мотивы / Е. П. Ильин. – СПб: Изд-во «Питер», 2000. – 512 с.
7. Каптан Т. П. Психолого-педагогічні закономірності формування духовних потреб особистості / Т. П. Каптан // Педагогіка та психологія. Збірник наукових праць. – Х.: ХДПУ, 2001. – Вип.17.
8. Кон И. С. Психология старшеклассника / И. С. Кон. – М.: Просвещение, 1980. – 192 с.
9. Кон И. С. Психология юношеского возраста: (Проблемы формирования личности) / И. С. Кон. – М.: Просвещение, 1979. – 175 с.
10. Крутії О. М. Формування діалогічності як засобу

інтелектуального розвитку старшокласника: Автореф. дис. ... канд. психолог. наук / О. М. Крутій. – Х., 1998. – 16 с.

11. Мельничук І. В. Генеза емоційних особливостей у дітей різного віку та статі: Автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.07 / І. В. Мельничук. – Х., 2003. – 17 с.

12. Особенности обучения и психического развития школьников 13–17 лет / [Е. М. Борисова, И. В. Дубровина, А. З. Зак и др.] / Под ред. И. В. Дубровиной, Б. С. Кругловой; НИИ общей и педагогической психологии Акад. Пед. Наук СССР. – М.: Педагогика, 1988. – 190 с.

13. Пасічник Є. А. Методика викладання української літератури в середніх навчальних закладах: Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти / Є. А. Пасічник. – К.: Ленвіт, 2000. – 384 с.

14. Токмань Г. Л. Методика викладання української літератури в старшій школі: екзистенціально-діалогічна концепція / Г. Л. Токмань. – К.: Міленіум, 2002. – 320 с.

15. Цвіркун В. М. Формування світоглядних установок особи підліткового віку: Автореф. дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.04 / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України / В. М. Цвіркун. – К., 2001. – 20 с.

16. Юрченко З. В. Художньо-словесне самовираження старшокласників як психологічний чинник становлення творчої особистості» / Педагогіка і психологія / З. В. Юрченко. – К.: Педагогічна думка, 1999. – №4.



## ІНТЕРНЕТ ЯК ФОРМА КУЛЬТУРИ ХХІ СТОЛІТТЯ

*Хоменко Глеб Володимирович*  
студент НПУ імені М.П. Драгоманова  
*gleb-khomenko@yandex.ru*

*Науковий керівник –*  
канд. істор. н., ст. викладач Д.І. Малезжик

Актуальність: інтернет-культура в сучасному просторі стає безумовним аспектом формотворчості та самовираження особистості в рамках людської цивілізації.

Мета дослідження: науково обґрунтувати глобальну подію культури – інтернет, не лише як один із засобів зберігання і трансляції культурного досвіду, а й в якості способу організації культурного змісту, що змінює свідомість людини.

За масштабом свого впливу на світову культуру феномен інтернету не менш суттєвий ніж винахід писемності чи друкарства. Якщо традиційна книжкова культура існує на основі друкованого тексту, то з появою інтернету формою організації культурного простору стає гіпертекст. На зміну лінійній послідовності книжкового друку приходить різностороння мережева послідовність віртуального тексту.

Однак позначення інтернет-культури в якості «постгутенбергової» ери є досить одностороннім і спрощеним. Інтернет-культура або кіберкультура починається тоді, коли мережа створює в собі нові форми культурного буття і транслює їх в наше повсякденне життя. Культура кіберпростору володіє своїм власним набором цінностей, мовленнєвих особливостей, символів, до якого пристосовуються окремі користувачі. Необхідно відзначити, що ця культура пройшла вже принаймні чотири етапи формування. Ці етапи виділені на підставі модернізованої схеми Ж. Бодріяра: підробка – виробництво – симулякр, до якої додана четверта стадія – симулятивна комунікація [1].

Цивілізаційний і культурний погляд на інтернет відрізняються один від одного відповідно, як цивілізація і культура. Інтернет в цивілізаційному відношенні – це нова комунікативна технологія, яка глобалізує відносини між різноманітними суспільними організаціями та відноситься до провідних чинників інформаційного суспільства. Інакшим є розгляд інтернету як феномена культури. Завдяки власній багатофункціональності інтернет не висуває претензій на абсолютне домінування перед наукою, мистецтвом

чи засобами позамережевої комунікації. Його роль полягає в тому, щоб продовжити та урізноманітнити можливість сприймання живопису, архітектури, кінематографу в нових умовах. Тобто інтернет, маючи широкий комплекс доступних ресурсів, пропонує додаткові опції суб'єкту культури.

Інтернет сприяє розвитку культури в двох напрямках. Перша пов'язана з нівелюванням національних кордонів культури, здатністю до подолання мовних бар'єрів. Руйнування меж між такими формами культури, як наука, мистецтво, освіта та дозвілля також справляє позитивний ефект на особистість людини. Друге пов'язане з тим, що в окремії культурі для кожного її носія виникає можливість не тільки пасивного сприйняття змісту культури, а й безпосереднього впливу на її продукування. Інтернет підриває монологічне начало в культурі, що означає занепад «закритих» культур, які можуть нести в собі конфліктний потенціал на міжетнічному чи національному ґрунті [2].

Окрім зміцнення ролі суб'єкта, інтернет зароджує культуру глобального діалогу, в якій кожен з учасників виражає власну індивідуальність та може бути почутим в будь-якій частині земної кулі. Феномен інтернету відкриває новий горизонт культури – принцип мережевої творчості, де людина має право на популярність в інформаційному просторі.

Важко переоцінити значення інтернету у сфері освіти. Значна кількість літератури, зручність та різноманітність інформації надають можливості для досконалої обізнаності людини у будь-якій сфері її інтересів та потреб. В цьому контексті слід виокремити факт зрушення інформаційної парадигми. Якщо раніше проблема полягала у пошуку конкретного матеріалу, то в ХХІ столітті завданням постає лише його осягнення.

Проте, інтегрувавши людину в цілісність світової культури, інтернет залишає її наодинці з собою. Людина, яка досконало не реалізувала себе у суспільстві може ховатися за «маскою» IP-адреси та логіну, сприймаючи ілюзії віртуального життя за повсякденну реальність. Інформаційно-комунікативна практика формує зміну в ідентичності користувачів, з чим пов'язана поява категорії «віртуальних особистостей». Дослідники виділяють дві групи причин створення «віртуальних особистостей»: мотиваційні та пошукові. Перший випадок обумовлений компенсаторною функцією. Друга група пояснюється метою розширення наявних можливостей реальної соціалізації, отримання нового досвіду [3].

Також в інтернеті як у просторі культури зникають чіткі розмежування постатей автора та читача. Статусна дистанція постає другорядною разом із поняттям про авторські права. Відповідно, «авторська функція» в електронній літературі зводиться виключно до свого культурного сенсу.

З кожним днем кількість інтернет користувачів стрімко зростає. Можливість вільного доступу до поширених електронних носіїв створює умови для опосередкованої взаємодії користувача із безмежним світом. Від споглядальної позиції суб'єкт кіберкультури переходить до безпосереднього впливу на її продукування. Окрім того, інтернет як форма культури створює нове інформаційне середовище, що виступає засобом соціального розвитку особистості.

Таким чином, інтернет розглядається як нова точка опори для сучасного світу культури.

***Список використаних джерел:***

1. П. В. Красноперов «Интернет, культура, интернет-общение и идентичность: культурно-философский анализ» - <http://www.nbuv.gov.ua/portal/natural/VKhNU/TkPO/813/P.%20Krasnoperov.pdf>
2. Стаття «Интернет и культура 2004» - «Мир ПК», апрель, 2005. - <http://www.osp.ru/pcworld/2005/04/170014/>
3. Жичкина А. Е. Идентичность пользователя и особенности поведения в Интернете. URL: <http://flogiston.ru/articles/netpsy/refinf>

## КУЛЬТУРНІ ФОРМИ БУТТЯ ФІЛОСОФІЇ

*Христокін Геннадій Володимирович*

*к.ф.н., доцент, НУДПСУ*

*christokin\_gena@mail.ru*

Питання про сутність та форми буття філософії є вічною темою, що ніколи не втратить своєї актуальності. Зараз філософія постає формою універсального осмислення дійсності, засобом рефлексивного світосприйняття, загальною методологією теоретичного мислення, способом самоусвідомлення культури і людини. Вона давно набула своєї автентичності і навіть переживає кризу свого буття, пошук нових форм для свого втілення. Але чи можна говорити, що це єдина чи основна форма її буття?

Раніше вже висловлювалися думки про форми буття філософії. Г. Майоров запропонував виділи три типи розуміння філософії в історії: *філософія як любов до мудрості (софія), філософія як наука (епістема), філософія як мистецтво розмови (технема)* [2, с. 47-49]. Незалежно Н. Хамітов виділяє три форми прояву філософії в культурі: *теоретичну філософію, філософську есеїстику та філософське мистецтво* [4, с. 85-112]. Відповідно до класифікації В. Стюпіна, яка близька до підходу Хамітова, філософське мислення можна поділити на «*образно-художнє*» (*художньо-синтетичне*) та «*концептуально-наукове*» (*науково-аналітичне*) [3, с. 196-197]. Український філософ С. Кримський писав про *філософію знання та діяльності, філософію спасіння та філософію іронії* [1, с. 20].

На нашу думку типи філософії, що виникають в результаті запропонованих підходів мають право на існування, вони відображають важливі аспекти в багатоманітності філософії, але завжди ставлять певну форму буття філософії в залежність від окремої її ознаки, проблеми чи методу і тому не можуть охопити усієї багатоманітності виявів філософії в культурі. Тому, на нашу думку, варто ставити визначення основних форм буття філософії в залежність від певної сфер культури в межах яких філософія себе проявляє. Саме це дасть нам можливість уникнути випадковостей у визначенні форм буття філософії.

На нашу думку виділення форм буття філософії зумовлене як її природою так і характерним для певної історичної культури специфічним середовищем здатним її сприйняти й надати необхідні засоби для філософського самовиразу. В залежності від конкретних синтезів філософії з певними сферами культури виникають і відповідні історичні форми буття філософії. В чому ж є головна природа філософії?

Природа філософії, її інваріантна сутність, на нашу думку, полягає в здатності і вічному пізнавальному та діяльному прагненні людини до рефлексивного осмислення власного буття в його співвідношенні з межовими реаліями природи, культури й Бога, сприйнятих в їх останній цілісності. Філософія природно є світоглядним знанням, адже незмінно породжує зумовлену культурно-історично картину світу. Як світогляд філософія є пізнанням межових реалій, системою ціннісних значень та ідеалів до яких людина прагне та нормативним комплексом практичних настанов, які визначають спосіб людського життя.

Культура є середовищем людського буття, єдиною дійсною формою і засобом виразу філософії. В межах культури виділяються своєрідні духовні сфери як достатньо автономні інтегратори і джерела культурних сенсів. Серед таких культурних сфер виділяються міф, релігію, науку, мистецтво, мораль, право, ідеологію, філософію, тощо. Кожна з них має особливу мову, систему категорій, знань, смислів та цінностей, кожна сфера створює достатньо цілісну систему уявлень, картину світу, або навіть самостійний світогляд. Так як філософія є універсальним і вкрай гнучким явищем людського та культурного буття, то вона здатна створювати синтези з іншими сферами духовної культури, може їх використовувати як засоби виразу власного буття, споріднюватися з ними, набувати їхньої форми. Але при цьому вона ніколи повністю з ними не отожднюється, філософія не перетворюється на міф, релігію, мистецтво, ідеологію чи науку. Під поняттям «культурна форма філософії» варто розуміти такий автономний тип раціональності, що виник в результаті інтеграції філософії з певною духовною сферою культури і в результаті утворення цілісного мовно-смыслового дискурсу, спрямованого на досягнення місця людини в світі, породжує оригінальну форму буття філософського знання.

Почнемо з того, що філософія може взагалі не мати певної форми і виступати як процес мислення, мудрування, вічний пошук істини, прагнення до Мудрості чи *філософування* (1). Як історично перший спосіб осмислення й розуміння найзагальніших реальностей, *філософія може інтегруватися з міфом* (2). В міфі цілісна і замкнена картина світу створюється за допомогою уяви, в ньому органічно синтезуються духовне і матеріальне, небесне і земне, вічне та смертне, божественне та людське. Але міф як такий варто відрізнити від *філософської міфології чи міфологізованої філософії*. В останній міфічним образами, богам чи символам надаються універсальні значення. У вченнях східних мислителів (конфуціанство, даосизм, буддизм) та у досократиків склалася історично перші форми синтезу філософії з міфологією. Спорідненість з міфом характерна, також і на стадії теоретичної філософії, як це ми бачимо у Платона, Ямвліха, і навіть у формі філософії міфу у Й. Шеллінга, які багато в чому створили оригінальні приклади філософських міфів.

*Філософія може бути теологією* (3). Добре відомо, що релігія – це, перш за все, віра в надприродне і діяльна система поклоніння йому. Але релігія має й власний раціональний потенціал, вона створює систему віровчення та *доктринальну теологію* – теорію віри на основі Одкровення. Але окрім цього релігійна реальність може осмислюватися філософською теологією, яка хоча і є частиною релігійного дискурсу, але виходить за межі догматики, і може осмислювати Бога, світ і людину раціональними засобами. *Філософська теологія* – і є раціональним осмисленням предметів віри з використанням потенціалу й методів філософії. Окремо існує *релігійна філософія* – ще одна видова форма релігійної раціональності, що допускає значну ступінь свободи в інтерпретації віри, Одкровення та здатна створювати альтернативну щодо ортодоксії модель релігійної картини світу. Наприклад в патристиці філософія існувала як теологія, що повністю не співпадала з догматикою. А в схоластиці у Томи Аквіната вже чітко розділяються природна (філософська) та надприродна (доктринальна) теології, які будуються по аналогії з наукою. Показовий приклад розвитку релігійної філософії демонструють Г. Сковорода та представники російської релігійної філософії.

*Філософія може набувати форми науки* (4). Вона здатна інтегруватися в тіло наукового пізнання, розробляти методологію наукового пізнання, засвоїти проблематику й категорії науки, перетворитися у своєрідну *натурфілософію* чи *науковчення* покликане пізнати світ. Існує чимало прикладів мислителів, які використовували науку як форму експлікації філософських проблем. До них можна віднести Арістотеля, Ф. Бекона, Т. Гоббса, К. Маркса, Е. Гуссерля, позитивістів та неопозитивістів, аналітичних філософів.

*Філософія може бути метафізикою* – чистою філософською теорією (5), що відповідає типу наукового знання, але має своїм предметом наддосвідні принципи і загальні закони буття. Вона має багато історичних форм та модифікацій, але завжди являє собою вкрай систематизоване, понятійне, рефлексивне й академічне мислення. Переважно домінування саме цього типу філософування в епоху класичного модерну в Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Лейбніца, К. Вольфа, І. Канта, Й. Фіхте та Г. Гегеля породило досить звужене тлумачення філософії як вищої раціонально-дискурсивної форми мислення.

До певної міри *філософія може виявляти себе як ідеологія* (6), коли слугує цілям суспільного управління й досягнення влади. Ідеологія може використовувати філософію, як і навпаки, створюючи своєрідних кентаврів типу «ідеологічної філософії». Представниками були М. Макіавелі, П. Кропоткін, К. Маркс, Ленін, Сталін, Мао Цзедун. *Філософія може бути філософським мистецтвом* (7). Мистецтво може втілювати в собі філософію, прагнути за допомогою художніх форм виразити духовні шукання людини, тоді виникає *філософське мистецтво*.

Відомими представниками були Й. Гьоте, Ф. Достоевський, Т. Ман, С. Далі. *Філософія може бути містикою* (8). Містична філософія – це особлива форма філософії, представники якої виводять свої вчення про людину й світ з індивідуальних містичних переживань Бога. Існує ціла низка геніальних філософів-містиків Парацельс, М. Екхарт, Я. Бьоме.

Поряд з названими мабуть можна говорити про (9) *ессеїстичну філософію* (Ф. Ніцше, А. Камю), (10) *філософське моралізування* (Конфуцій, Л. Толстой), (11) *лінгвістичну філософію* (О. Потебня, В. Гумбольдт), (12) *історіософську філософію* (О. Шпенглер, М. Данилевський, Й. Хейзінга, Хантінгтон), (13) *фінансово-економічну філософію* (К. Маркс, А. Курно), (14) *філософську геополітику і глобалістику* (З. Бжезінський, К. Хаусхофер), (15) *філософську етнологію* (Л. Гумільов), (16) *віртуальну філософію* (У. Брікен, М. Крюгер, Дж. Ланьє), (17) *філософію дизайну*, тощо. Як бачимо, філософія може інтегруватися з будь якою формою духовної культури.

Усі вищезазначені культурні форми буття філософії є своєрідними редуkcіями філософії до певних форм культури, подолання яких і пошук власної форми буття характеризує сучасну філософію не-класичного та посткласичного типу ХХ століття як *самостійної форми буття філософії* (18), яка змогла віднайти власну мову, стиль, спосіб існування. Вірніше сказати, що філософія вже не має однієї мови, вона давно стала полікультурним буттям і мисленням, що виражається в чисельних, часто альтернативних, способах усвідомлення дійсності. Цю власну форму буття філософії можна спостерігати в творчості М. Хайдеггера, М. Гартмана, Г. Гадамера чи Ю. Хабермаса та ін.

Таким чином, філософія може набувати різних форм синтезу з основними сферами культури – міфом, мистецтвом, теологією, ідеологією, наукою, мораллю, містикою, тощо. При цьому сутнісне завдання філософії залишається незмінним – здійснювати рефлексивне осмислення базових засад культури, основних її категорій, отримувати універсальне, всезагальне знання про людину та її місце в світі. Але в кожній з таких форм філософія використовує наявний культурний потенціал мови, символів, первинних філософом та категорій, щоб реалізувати своє основне завдання.

### **Список використаних джерел:**

1. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. К.: Парапан, 2003. - 239с.
2. Майоров Г.Г. София. Эпистема. Технема // Философия как ис-  
кание Абсолюта. Опытты теоретические и исторические. – М.: Едито-  
риал УРСС, 2004. – 416 с.
3. Степин В.С. Философия // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 2010. – 735 с.
4. Хамитов Н. Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.

## СЛАБКІ СТОРОНИ ІМАНЕНТНОГО ПІДХОДУ ДО СПРАВИ ПОЕТИЧНОГО ПЕРЕКЛАДУ (КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

*Цибулько Володимир Олександрович*

*асистент кафедри освіти дорослих  
Інституту перепідготовки та підвищення кваліфікації  
НПУ імені М. П. Драгоманова.*

Поняття перекладу в найширшому спектрі розуміння постає як передача тексту і його смислів іншою мовою. Уже виходячи з цього найширшого визначення, у практиці перекладу з однієї мови на іншу стикаємося з дуальністю можливих підходів до справи перекладу, а саме з питанням, що саме є об'єктом перекладу: слова, як складові частини тексту (адже саме з опорою на значення окремих слів виконується сам процес перекладу), чи його смисл?

У випадку з іманентним перекладом, навіть якщо це переклад поезії занадто сильна увага приділяється значенням окремих слів. І у випадку з поетичним перекладом (на відміну від наукового і публіцистичного) це стає основним недоліком, адже головними в поезії є образи, а не їх формальне вираження (слова). Занадто сильна увага до слів як окремих одиниць перекладу тягне за собою обмеженість образного наповнення. Це трапляється через те, що перекладач, занурюючись у культуру оригіналу залишається там, замінюючи лише слова і забуваючи про культурологічну складову і про приймаючу культуру, в якій ці слова мають інше образне наповнення і скоріш за все більш слабе і незрозуміле для читачів, на яких націлено ці переклади.

Осередком іманентного перекладу поезії стає напрям неоромантизму, який у ХХ столітті зазнав зміцнення і чітко відділився від протилежного йому неокласицизму [7].

Яскраво тенденції неоромантизму у царині поетичного перекладу простежуються на прикладі перекладів сонетів В.Шекспіра. Цікавим є те, що всі перекладачі-неоромантики (І.Костецький, О.Тарнавський) створювали свої переклади сонетів в еміграції, будучи відірвані від живої української культури. Цим пояснюється культурологічна штучність їхніх спроб. В свою чергу значення такої науки як культурологія у процесі створення поетичних перекладів (концепція діалогу культур) було доведене нами у ряді публікацій [4, 5, 6].

Ведучи мову про семіотичний (іманентний) переклад можна умовно виокремити два напрями. Позначимо їх як:

- мовний (намагання перекладача буквально і дослівно доне-



сти текст оригінала, включаючи його формальну структуру);

- знаковий (схильність перекладача до створення суб'єктивної штучної позаісторичної мови як засобу буквального відтворення смислів тексту оригінала).

У мовному різновиді семіотичного перекладу діють такі правила: по-перше, суворе дотримання метрики оригіналу і несприйняття прозового перекладу поетичних творів. По-друге – уникання парафраз та імітацій та увага до кожної поетичної деталі, що дає перекладачеві можливість найглибше проникнути у природу автора та його мови. У перекладі відбувається просте віддзеркалення автентичних особливостей, що вимагає знайомства з ними не тільки від перекладача, проте й від читачів. По-третє – тенденція до активного поетичного мовотворення у віддзеркаленні гри слів в оригіналі, а також «концентрованих» метафоричних виразів. Усі спроби «вигадання» слів та виразів мають штучний характер, і за відсутності достатнього ступеня зв'язку з природною мовою можуть бути сприйняті як дослівний переклад (найбільш іманентна структура), що не має жодної художньої цінності. Проте слід враховувати цільову аудиторію, на яку розраховано переклад: достатня обізнаність у сфері культури трансплантації перекладу та особистості автора оригіналу може стати засобом урівноваження негативного впливу.

Розглядаючи перекладацьку творчість поета-емігранта І.Костецького, слід наголосити на несуголосності його інтенції до встановлення норм нової української мови у перекладах, (логічністю для якої є направленість у майбутність), використаним засобам. Це проявляється у вживанні лексико-граматичних архаїзмів. Згідно із загальною логікою такий жест є ознакою погляду в минуле. Тому, з нашого погляду, твердження про те, що «...І. Костецький втілює у перекладах сонетів Шекспіра модерністичний експеримент із мобілізації й перегруповання лексико-граматичних ресурсів української мови» [3; 137].

У другому напрямі поряд з мовною іманентністю має місце знакова іманентність. Іманентність проявляється, з даного погляду, у нехтуванні поетичними нормами мови реципієнта відносно мови та культури-донора – та в намаганнях окремого індивідууму, яким є перекладач, створити «свою власну» мову, а це, у свою чергу, тягне за собою створення «свої власної» штучної культури, що не може бути сприйнятою потенційною цільовою аудиторією навіть на рівні елементарного розуміння поданої інформації.

Результатом штучного мовотворення перекладача є культурне нерозуміння. Справді, на думку Г. Г. Гадамера, мови – це середовище здійснення справжніх історично-життєвих стосунків: «Мовна характеристика розуміння – це конкретність дієво-історичної свідомості» [1; 360].

Тобто за іманентного перекладу відбувається нехтування правилом культурної адекватності, що унеможливує будь-який справжній діалог між адресантом (автором) та адресатом (читачем-представником суспільства як системи).

Розглядаючи питання іманентності в поетичному перекладі, можна дійти висновку, що вона тісно пов'язана з питанням мови як засобу передачі смислів на певному історичному проміжку. Якщо перекладач намагається зберегти застарілість слів і стилю автора оригіналу шляхом шаблонного використання померлих архаїзмів, узятих з довільних точок минулої історії культури-реципієнта, або як І. Костецький та інші поети-неоромантики, будучи лише умовним представником культури, а не її творцем (творцем культури є народ, а не окремо взята особистість), намагається вчинити модерністичний експеримент, нехтуючи всіма культурними принципами, якими живе сприймаюче суспільство, то стикаємося з таким явищем, як шаблонність, традиційність, дослівність перекладу. Результат таких спроб у художньо-поетичному та культурологічному масштабі буде подібний до результату спроб перекласти навіть досить простий відрізок тексту за допомогою «мертвого» електронного перекладача, який не занурюється в живий смисл даного тексту, а перекладає слова як його розрізнені складові. Це можна порівняти з гадамерівською «німотою» культури за відсутності в ній писемних пам'яток: «... якщо певна культура взагалі не пов'язана з письмовим передаванням, якщо від неї лишилися тільки німі свідчення, то й наше розуміння її буде хистким і фрагментарним, а наших знань про неї ми ще не назвемо історією» [1; 351].

Варто підкреслити, що будь-який справжній автор, створюючи текст, ставить запитання і чекає на відповідь читача. За твердженням Г. Гадамера, запитання й відповідь «...розігруються між текстом та його інтерпретатором» [2; 10], а за іманентного перекладу з огляду на його неухвалювану до культури реципієнта цього не відбувається, адже текст перекладу залишається чужим і незрозумілим, а дати змістовну відповідь на щось незрозуміле неможливо, як і неможливо його сприйняти.

Отже доходимо висновку щодо слабких сторін іманентного перекладу з позицій культурології, серед яких можна назвати наступні: 1) обмеженість образного наповнення; 2) відсутність культурної адекватності; 3) шаблонність і дослівність; 4) неможливість ведення інтеркультурного діалогу між автором та читачем. Саме з огляду на ці причини переклад лишається на рівні звичайного тексту, не перетворюючись на твір. А це є недопустимим для поезії.

### **Список використаних джерел:**

1. Гадамер Г.-Г. Истина і метод: у 2 т. / Ганс-Георг Гадамер [пер. з нім. О. Мокровольського]. – К. : Юніверс, 2000. – (Філософська думка). – Т. 1: Основи філософської герменевтики. – 2000. – 464 с.

2. Гадамер Г.-Г. Між феноменологією та діалектикою. Спроба самокритики // Ганс-Георг Гадамер; пер. з нім. М. Кушніра // Гадамер Г.-Г. Істина і метод: у 2 т. Т. 2: Доповнення. Показчики / пер. з нім. М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – С. 7-25.

3. Коломієць Л. В. Пишнота і злиденність формалістичної школи перекладу: «Шекспірові Сонети» Ігоря Костецького / Л. В. Коломієць // Мова і культура. – 2007. – № 7. – Т. VIII. – С. 133-140.

4. Цибулько В.О. Культурологічна формула трансформаційного перекладу поезії з позицій проблеми діалогу культур / В.О. Цибулько // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв: наук. Журнал. – К.: Міленіум, 2014. - №2. –С.139-145

5. Цибулько В.О. Поетичний переклад як прояв діалогу культур/ В.О. Цибулько // Культура і Сучасність: альманах. – К.: Міленіум, 2014. - №1. – С.207-212.

6. Цибулько В.О. Феноменологія і герменевтика як механізми поетичного перекладу у просторі культури-реципієнта

7. Якимчук А. П. Неоромантичні тенденції в українському перекладі / А. П. Якимчук // Гуманітарний вісник. – 2008. – №13. – С. 263-268.

## СУЧАСНЕ ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК ЗАСІБ НАВІЮВАННЯ ТА ПСЕВДОУКОРИНЕННЯ ЛЮДИНИ

*Цимбал Тетяна Володимирівна*

*д. філос. наук, проф. ДВНЗ*

*«Криворізький національний університет»*

*ttsymbal@rambler.ru*

Тема телебачення, визначення його культурно-виховної та політичної ролі, сили впливу на суспільну думку тощо час від часу актуалізується, проте за останні місяці вона стала однією з найгостріших поруч з військово-політичною та економічною. При цьому останні стали провідними у телевізійному просторі нашої країни.

Наукова новизна запропонованого підходу до осмислення окресленої проблематики полягає у тому, що телебачення розглядається нами як засіб навіювання та псевдоукорінення людини. Зауважимо, що буттєвісне укорінення в авторській концепції трактується як «буття-для-себе» і «культура себе», як максимальна повнота буття людини, самоактуалізація і самореалізація всіх її сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів культури, цілей та цінностей, горизонт особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності і відповідальності. У той же час псевдоукоріненість трактується як «виживання», профанація, імітація та конформістська формалізація життя, підміна об'єктивного, законо- та смислодоцільного в ньому [1]. Саме останньому, на наш погляд, сприяє сучасне телебачення, виконуючи відповідні замовлення власників телеканалів та наближених до них представників суспільно-політичної та економічної еліти, створюючи в кінцевому рахунку необхідний продукт – людину-маси, посередність, що прагне мінімального задоволення матеріальних потреб і є легкокерованою.

Відомо, що функція четвертої влади, у тому числі і телебачення, полягає у критиці інших видів влади. Однак сьогодні телебачення подає все менше науково-конструктивної критики, а все більше вдається до навіювання необхідних владним колам, що мають вплив на телеканал, ідей, думок, способів дій. Цьому впливу піддається більшість населення, що нездатна до критичного мислення, до аналізу інформації, співставлення її з дійсністю.

Навіювання відбувається за допомогою зовнішніх стимулів, що призводять до зміни сприйняття, сублімінальності людини, підвищення чутливості до різноманітних впливів. Людина, яка перебуває у такому стані зовні вдається абсолютно нормальною, адже спостерігачу непомітно, що свідомість змінена. Людина нібито зберігає логічне мислення, але стає легковірною, визнає реальними

абсолютно абсурдні речі. Згадаймо останні події на сході країни і ті нісенітниці, які сприймалися певним колом людей як беззаперечний факт. Тобто у людини після зовнішнього впливу, цілеспрямованого навіювання здатність до критичних суджень значно знижена, її розум частково відключається і готовий до безумовного сприйняття як реальності невірогідної інформації.

Яскравим прикладом такого навіювання-зомбування є реклама, що створює картинку, яка підмінює товар чимось зовсім іншим: почуттям впевненості, радості, красивим виглядом жінки (чоловіка) тощо. І чим більше подібних сублімінальних повідомлень потрапляє у мозок людини, тим більше вона піддається навіюванню та маніпуляції. Останнє і є метою, з одного боку, реклами, а з іншого – пропаганди. Людина з низьким порогом критичності поглинає все, що їй пропонує телебачення, а потім діє відповідно до настанов: купує певні товари, послуги, безумовно підкорюється, стає «масою», підтримуючи «єдиновірну» думку (партію, політичну силу). Фактично частина мозку, яка вже не один раз «промита», людині не належить, не підкорюється самості, «Я». Навпаки, людина підкорюється отриманим зовні настановам, чужим думкам, чужій інформації, сприймаючи їх як свої і почуваючись при цьому затишно і комфортно, тобто псевдоукорінюючись у бутті.

Безперечно, з усіх засобів масової інформації найсильніший вплив на людину має телебачення. Як підкреслює К. Поппер, «телебачення має надто велику владу, що не сумісна з демократією. Зараз це зловживання стало очевидним. Демократія не може існувати, не обмежуючи владу телебачення і не встановивши контроль над ним» [2, с. 376]. Таким чином, К. Поппер підкреслює шкідливість телебачення, його перенасиченість сублімінальною інформацією. Крім того, телебачення використовує фактично гіпнотичні засоби, а саме: слухові стимули (такі, як багатократне монотонне повторення фраз) та візуальні стимули (з використанням мерехтіння та об'єктів, що рухаються).

Пересічні громадяни, які захоплюються телевізійними серіалами, взагалі потрапляють під владу чужого, придуманого авторами фільму життя. Такі люди не переймаються навіть власними проблемами, проблемами родини, цілковито занурюючись в екранне життя, профануючи тим самим власне та імітуючи досягнення бажаного рівня існування.

Здавалося б, таким чином можна навіювати вищі цінності. Однак людина, що знаходиться фактично у стані гіпнотичного сну, не може вести себе відповідно до вищих моральних норм. Навпаки, несвідоме за своєю глибинною суттю є аморальним. І навіть якщо б за допомогою телебачення намагалися формувати вищі моральні принципи, вони не мали б ніякої етичної цінності, адже погоджуючись з І. Кантом, впевнені, що єдиним принципом моралі є свобода волі суб'єкта моральної дії, а справжній етичний вчинок може бути лише результатом добровільного свідомого вибору.

Найшкідливіше в даній ситуації, що під телевізійні навіювання потрапляють діти, яких з раннього віку виховують як запрограмованих споживачів, формуючи «правильні» реакції на зовнішні впливи. Ставши повноправними учасниками політичного та соціального життя, такі люди будуть реагувати на дії політичної верхівки, соціальної та економічної системи абсолютно передбачувано. По суті, це і буде псевдоукорінена людина, яка не живе насиченим повноцінним життям, а лише імітує останнє, яка втрачає дійсно людські якості, перетворюючись на актора, маріонетку, що зацікавлена лише в зовнішньому благополуччі, у споживанні розваг, матеріальних благ, задоволень тощо. Але самореалізація такої людини, її саморозвиток, досягнення максимальної повноти буття, тобто буттєвісне укорінення проблематизується та унеможлиблюється.

З іншого боку, не варто переоцінювати вплив телебачення та демонізувати його. У цьому контексті важко не погодитись з аргументами У. Еко стосовно «вирішальної» ролі телебачення у формуванні суспільної думки [3, с. 73-75]. Йдеться про те, що власність на телеканали нібито дає можливість не тільки тактичної переваги у політичній сфері, а й стратегічної, тобто «довгострокового та сталого консенсусу». Ретроспективний погляд на розвиток телебачення та його вплив на масову свідомість з 50-х років минулого століття до сьогодення дозволив У. Еко зробити такі висновки: покоління 60-х, що виросло з першими пуританськими телепрограмами, є символом бунтарства, ненависті до системи, антиклерикалізму тощо, і навпаки, вільне від цензури телебачення сформувало наступне покоління як ревізіоністів, зі схильністю до расизму та антисемітизму.

Тому можна стверджувати, що телебачення методами навіювання може значно впливати «на масову свідомість у плані споживачтва, однак не в плані політичних пристрастей та рішень» [3, с. 75]. Події передостанніх років у нашій країні в цілому це підтверджують, а в окремих регіонах та містах навіть гіперболізують: коли обличчя мера-«героя» постійно бачать на місцевому телеканалі, у місцевій газеті, з'являється зворотна до очікуваної реакція.

Отже, сьогодні телебачення дійсно може створити ілюзію повноцінного життя людини, псевдоукорінюючи її, навіюючи певні споживачькі цінності, однак говорити про вирішальне значення телебачення у формуванні соціально-політичних вподобань громадян – все ж перебільшення.

#### **Список використаних джерел:**

1. Цимбал Т. Буттєвісне укорінення людини. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. – 219 с.
2. Поппер К. Открытое общество и его враги. – Т. 1. – М. : Феникс, 1992. – 448 с.
3. Еко Умберто. Картонки Минервы. Заметки на спичечных коробках. – СПб. : Симпозиум, 2010. – 416 с.

## ПОШУК АВТЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ЯК БАЗОВИЙ КРИТЕРІЙ ДУХОВНОСТІ

*Чворсюк Ольга Павлівна*

*студентка V курсу НПУ імені М. П. Драгоманова,  
oljga\_chvorsjuk@i.ua*

*Науковий керівник -  
д. філос. наук, проф. Н.В. Кочубей*

Духовність та моральність в контексті міждисциплінарного підходу характеризуються як два різні поняття. Говоримо про душу, яка виражається через моральність – якість думки, рішення та вчинків, і про дух, який пізнається в рівні духовності людини та як глибинна суть її. Духовність є онтологічною якістю людини, показником ставлення до себе, інших та Бога і передумовою розвитку людини. Дані теми завжди актуальні, тільки з настанням нової епохи набувають інший вигляд, штрихи яких малює сучасність.

Відомий канадський філософ, Чарльз Тейлор, розкриває три головні хвороби нашої доби, які походять зі сутності людини і належать до духовних. Перша - індивідуалізм, який людина унаслідувала, шукаючи свободу від старих моральних цінностей: втрати найвищої мети в людському житті й розуміння смислу в своїй діяльності. Дані цінності онтологічно властиві людині й закріплені історією та культурою. Саме вони забезпечують широкий і необмежений погляд на життя, позбавлений стереотипів щодо сутності людини. Пошук комфорту призвів до такої втрати. Наслідком, на думку сучасного філософа Ч. Тейлора, виступає нарцисизм, який веде людину до зосередженості на собі.

Друга хвороба розвивається на основі першої – це превалювання «інструментального розуму», а саме - досягнення результатів з максимальною ефективністю і мінімальними затратами. За таким сценарієм цінності затьмарюються і ніби привласнюються, а інша людина стає предметом використання та маніпулювання.

Третя - полягає в залежності індивідуального стилю життя від загальної течії, що насправді обмежує свободу. Якщо людина замкнена в своєму індивідуальному просторі, то вона скоріше обере перебування в приватному затишку, користуючись всіма необхідними для цього умовами, створеними суспільством [5, с.82-88]. Більше того, в контексті третьої хвороби людина маси ототожнює себе з іншими, бажаючи бути «як всі». Вона не намагається пізнати свою цінність, неповторність та оригінальність [1].

Резюмуючи вещесказане, можна стверджувати, що перша хвороба веде до втрати змісту та сенсу життя, друга – до спрощення цінностей, а третя – до втрати свободи [5, с.88] Дані недуги необхідно лікувати, розуміючи духовні причини та значення їх.

У світському глумаченні часто говорять про ідеал, на якому треба будувати фундамент особистості, в результаті чого - невідповідність з ідеалом провокує відчуття нижчості [4, с.21]. Зрозуміло, що це не одне й те саме, адже йдеться про різні явища: особові зв'язки і відношення до ідеї [4, с.94]. У пошуках значення людської реалії, за думкою І. Рупніка, важливо не підпорядковувати внутрішню дійсність ідеям чи цілим ідеологіям [3, с.8] або психологічним концепціям [6, с.501], а розкрити її так, щоб побачити внутрішню істину людини [3, с.8].

Саме тому шлях до зміцнення людини полягає в пошуку власної автентичності. Той, хто не ставив запитання «хто я?», «для чого живу?», хто у втікає від свободи вибору та відповідальності, той живе несправжнім життям - не автентичний. Найперший крок до автентичності – інформаційне пізнання перешкод.

А. Маслоу стверджує, що багато людей не знають про свій багатий внутрішній потенціал, інші сумніваються або бояться його, ще інші блокують самоактуалізацію звичними стереотипами або чекають «сприятливих умов», деякі настільки залежні від суджень інших. Кульмінаційним моментом є готовність ризикувати та залишити звичні схеми думання й поведінки, навіть якщо приходиться помилятися [6, с.496] і щиро та правдиво «надати ім'я» своїй незрілості [7, с.117].

Другим кроком становлення людини тим, ким вона може бути – полягає у «прийнятті та інтеграції власного життя» через прийняття позитивних подій минулого та надання сенсу негативним фрагментам своєї історії. Адже змінити можна тільки те, що людина прийняла [7, с.96-97, с.117]. Подорож всередину себе завжди передбачає зустріч з позитивними і негативними сторонами особистості, останні з них містять «заклик бути кращим, тобто там захована ідеальна ідентичність» [7, с.96-97, с.119].

У людини є потреба в перевершенні себе, тобто у трансцендентності, що можна назвати третім кроком до автентичності. Це означає «піднятися над нищим (тваринним) рівнем своєї природи і реалізувати надприродні (трансцендентні) потреби». А також сприймати життя, себе та інших з точки зору мети, а не засобу [2, с.262]. Така «свобода виходити за межі самого себе» гарантує людині стати митцем свого існування, приймаючи пропозиції життя як можливість розкрити себе й таємні ресурси своєї особистості [7, с.120].

Отже пошук автентичності особистості є необхідною умовою перед звільненням із сучасних недуг. Даний шлях сягає коренів



духовності та моральності людини. Адже кожна людина, яка не пізнає джерела своєї особистості, яка не відважилась стати на цю дорогу, ризикує залишитись у в'язниці власного егоїзму та опинитись перед замкненими дверима власного внутрішнього багатства.

**Список використаних джерел:**

1. Ортега-и-гассет. Х. Восстание масс. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.skmrf.ru/library/library\\_files/ortega.htm](http://www.skmrf.ru/library/library_files/ortega.htm)
2. Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. о. Юзефа Макселона. Пер. з пол. Т. Чорновіл. – Львів: Свідчадо, 1998. – 320 с.
3. Рупнік Іван. Адам та його ребро / Іван Рупнік; пер. М. Прокопович. – Львів : Свідчадо, 1998. – 76с.
4. Рупнік Іван. Коли говоримо людина / Іван Рупнік. – Львів : Свідчадо, 1994. – 283с.
5. Тейлор Чарльз. Етика автентичності. Дух і Літера: [часопис] / Національний університет «Кієво-Могилянська академія», Центр європейських гуманітарних досліджень; за ред. Костянтина Сігова. - Київ : Дух і літера, 2001. - № 7-8. - 517 с.
6. Хьелл Л. Теория личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер; пер. з англ. С. Меленевская. – СПб.: Питер, 2002. – 608с. (серія «Мастера психологии»).
7. Ченчіні Амедео. Почуття сина / Амедео Ченчіні; пер. з італ. Х. Кричковської – Львів: Місіонер, 2008. – 280с.

## РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ ДОШКІЛЬНИКА ЯК УМОВА ВСЕБІЧНОГО РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

**Чворсюк Ольга Павлівна**

студентка V курсу  
НПУ імені М. П. Драгоманова,  
oljga\_chvorsjuk@i.ua

Науковий керівник -  
д. філос. наук, проф. Н.В. Кочубей

Останнім часом питання релігійного виховання набуває особливої актуальності в українських педагогічних колах. Проте, ще досі можна констатувати розбіжність узагальнених поглядів з цього приводу. Серед них варто виокремити домінування упередженості, певних стереотипних уявлень та гами конфесійних підходів, з притаманним кожному, світосприйняттям.

Дехто вважає, що релігійне виховання є шкідливим, особливо якщо говорити про дошкільний вік. За даною тезою, це погано впливає не тільки на свідомість, але і на підсвідомість. Дитина не може оцінювати те, що відбувається з нею у релігійному середовищі. Також вона не може розуміти негативного впливу молитов чи проповідей на свою психіку [5].

Наша думка є полярна до даної позиції, ми вважаємо, що в дошкільний вік дитині не лише можливе, але і необхідне релігійне виховання. По – перше треба пам'ятати, що окремі вміння з інтелектуальної чи вольової сфери розвиваються поступово. По – друге, слід зауважити, що феномен релігійного виховання базується не тільки на розумовому розвитку, а вимагає комплексного виховного підходу для формування світогляду на основі певного досвіду. Метафорично можна уявити релігійність, як любов, адже мова йде про відносини, що і означає сам термін з латинської мови (від лат. religio – зв'язок) [1]. Тому слід виокремити, що особливою царинною релігійності людини є не так розум, як радше серце, саме тому релігійність є також доступна для дітей!

Марія Монтесорі у своєму педагогічному спостереженні описує розвиток релігійних та моральних почуттів у дітей. За словами великого педагога, спочатку дитина переживає яскраве співпереживання до того, хто терпить. Згодом це почуття упорядковується і дитина починає розуміти різницю між добрими і поганими своїми вчинками. І навіть, якщо ніхто не вчив дитину такого аналізу, вона знає у кого просити пробачення. М. Монтесорі підсумовує, що у дитини є чиста і відкрита душа, яка випромінює божественне світло [3,с.196]. Отже сприймання дитиною Бога закладено в самій природі дитини, як і будь-які людські задатки.

Сьогодні часто через відсутність батьків дитина почуває себе самотньою та позбавленою фундаменту, на якому «будується» особистість, - особового спілкування. Саме тому молитва, як завжди доступна форма спілкування дитини з Богом, набуває особливого значення. Діти знаходять «притулок» для своїх проблем у молитві до Бога, і почувають себе зрозумілими та прийнятими. Сприймання та ставлення до Бога ми можемо простежити у дитячих молитвах.

Наприклад в цій молитві дошкільник шукає поради в Бога: «Що можна зробити в житті, щоб мене мама не біла?» Більше того, дитина старається подобатись Богові, ставати подібним до нього: «Як ти думаєш, Боже, я добрий хлопчик?» В цьому періоді уявлення про Бога має чуттєво-уявний характер [2].

Відомо, що вже у віці немовляти, дитина може навчитися простих релігійних жестів та творити свої власні. Наприклад, вказувати пальчиком на ікону, а наприкінці цього періоду може навіть вимовляти окремі релігійні слова (такі як Бог, Ісус, Марія) [4, с.279]. Дитина буде найперше відносини з іншими, тому спроможна молитися в конкретних наміреннях, незважаючи на нестійке зосередження. Наприклад, малюк з великим натхненням та безсумнівно помолиться за здоров'я мами, тата, бабусі і дідуся.

Трирічна дитина має багато запитань метафізичного характеру, які адресуються найближчим особам. Сприймання дитиною особи Бога, як доброго Приятеля або як всемогутнього Творця, уможливило дитині мати глибинне довірливе відношення до надприродної особи [4, с.280]. У одній з молитов дитина просить: «Покажи мені, Боже, тихесенько хоч одного ангела...» або: «Боже, я хотів би потрапити до тебе в гості на тиждень...» [2]. А на завдання намалювати Ісуса в сучасному світі, дошкільник зобразив свого героя, який їде у метро до другого кінця міста, щоб оздоровити сліпого хлопчика.

Оскільки дитина найбільше зосереджена на образах і поспілкується зором і слухом, то аналогічно обидва ці чуття приписує також Богові. Вона не може уявити, що Бог чогось не чує: «Мій батько працює моряком, нехай хвилі будуть добрими до нього» [2, с.280].

Іноді діти можуть плутати Бога із св. Миколаєм, який є добрим персонажем, бо роздає потребуючим і дітям дарунки. Прийнято вважати, що атропоморфне сприймання Бога після чотирьох років змінюється на сприймання Бога як всесильного Творця, як істоту нематеріальну, яка частково подібна на людину: «Боже, не вмирай, будь ласка, бо на Землі почнеться таке...» [2, с.280]. У молитві дитина, виявляє чутливість серця через турботу про інших: «Боже, я хочу, щоб всі були щасливі, ситі і взуті». Однак варто зауважити, що дошкільникові важче прийняти істину про перебування Бога в людському серці, ніж істину про його всемогутність. Також в цьому віці зростає цікавість до релігійних актів та обрядів [2; 4, с.280].

Зважаючи на непостійність дитини, потрібно бути дуже делікатним і толерантним, щоб не знеохотити її в релігійних заняттях - дотримуватись принципів релігійного виховання. Особливо важливими тут будуть виховні принципи: поєднання виховного впливу та ініціативи дитини, сприяти розвитку самодіяльності дитини, користуватись розумною вимогливістю та інше.

Для гармонійного раннього релігійного виховання, особливе місце відіграє середовище та відносини, які оточують дитину. Дуже важливо в цьому періоді малюку зазнавати від інших стосунків любові і доброти, особливо від матері, що формує в дитині так звану правдовіру. В майбутньому правдовіра у вигляді радості, відкритості та перемагання страхів становитиме психологічний підмурок для розвитку релігійності, яка базується на довірі до Бога [4, с.279].

Серед засобів, властивих релігійному вихованню, особливе значення має поряд з прикладом батьків, виховна діяльність фахівців з релігійного виховання. Поряд з родинним середовищем і досвідом важливою є зустрічна дія релігійного середовища. Церква виховує засобами катехизації та молитви, як загальної релігійної практики спільноти віруючих. Саме катехитичний виховний вплив та молитва спільноти віруючих може допомогти дитині разом з розумовим, психологічним та фізичним вихованням забезпечити світоглядне і моральне становлення з метою всебічного та гармонійного становлення особистості дитини.

Отже, молитва існує як можливе і, онтологічно властиве дошкільнику, явище. Молитва, як суттєва частина релігійного досвіду, присутня в житті дитини спочатку як досвід матері, а відтак як власний антропоморфний досвід сприйняття Бога. У поєднанні з особистісним розвитком та формуванням відношення до близьких та оточення, дитина формує своє уявлення про надприродну Особу. Однією з важливих функцій релігійного виховання є інтеграція особистого досвіду життя дитини з релігійним досвідом. Таким чином релігійне виховання сприятиме розвою особистості дитини та сприятиме її здатності до спілкування, і становлення, як соціальної особи.

### ***Список використаних джерел:***

1. Вікіпедія: вільна енциклопедія [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%E5%EB%B3%E3%B3%FF>
2. Дымов М. Дети пишут Богу [Електронний ресурс] / М. Дымов. - Режим доступа: <http://viparmenia.com/vb/forum39/a-2038/>
3. Монтессори М. Мой метод: начальное обучение / Мария Монтессори. – М.: Астрель: АСТ; Владимир: ВКТ, 2010. - 349 с.
4. Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. О. Юзефа Макселона. Пер. з пол. Т. Чорновіл. – Львів: Свідчачо, 1998. – 320 с.
5. Тітова Н. Наслідки релігійного впливу на дітей [Електронний ресурс] / Н. Тітова. - Режим доступу: <http://osvita.ua/school/upbring/1068>

## БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

*Черноморец Евгения Матеевна*  
*пошукач кафедри етики, естетики і культурології*  
*Національного університету імені Т.Г. Шевченка*

Поворот или даже можно сказать – прорыв к постметафизическому мышлению в современной православной теологии и философии связан с преодолением функционального и инструментального отношения к мышлению, к пониманию самоценности творческого мышления как в философской, так и в теологической области. Только когда мышление перестает быть инструментом для построения систем (даже экзистенциалистических – чем прославились В. Лосский, Х.Яннарас, И.Зизиулас), оно становится постметафизическим. Только когда мышление свободно для стихийного творчества, оно может реализовываться как неметафизическое, поэтическое, стихийно-религиозное. Достижение постметафизического мышления связано с постоянным использованием феноменологического и герменевтического методов как оптимальных для процесса обновления православной теологии и философии. Полноценное обоснование необходимости именно такой методологии находим у американских теологов Девида Бенгли Харта и Джона Пантелеймона Манусакиса. Сами эти богословы называют свой метод «теологической эстетикой». При этом под эстетикой понимается, во-первых, теория чувственных переживаний или чувственных интуиций (в духе Мерло-Понти), развивающая феноменологию в области пограничных исследований, заданных «Картезианскими размышлениями» Гуссерля: пассивные синтезы, феноменология чувственных интенциональных и безынтенциональных переживаний, феноменология телесности и интерсубъективности. Формирование такой эстетики как теории чувственного и непосредственного опыта переживаний истины бытия также стало возможным, поскольку православная теология испытала существенное влияние Хайдеггера, как раннего, так и позднего. Также во втором смысле эта теория называется эстетикой, поскольку является теорией образности, ибо рассматривает смысл как являющийся через во-ображение. Образность присуща при этом не столько нашей способности думать и переживать, сколько самой действительности. Все, что существует, только потому может нами познаваться, что оно воплощено и во-обращено, то есть имеет плоть и образ. Отсюда, истинной религией является только христианство как учащее о воплощении. Бог христианства не идеален,

а дан также как человек – в целостности духа и плоти, данной исторически, темпорально, реально. В-третьих, православная мысль является эстетикой, поскольку Бог есть Жизнь, первым свойством которой является Красота. Эта красота дана как Слава Божия, извечное сияние Бога, дана как красота Промысла и дана как красота спасения. В этом понимании теологии и религиозной философии как теоэстетики и теодраматики православные богословы следуют линии выдающегося католического теолога Г. У. фон Балтазара. Особого внимания также достоин тот факт, что свой тип мышления Харт и Мануссакис называют теологической эстетикой, хотя де-факто развивают не только теологию, но и религиозную философию, а то и даже философию вообще.

Первый тезис в теоэстетике Мануссакиса является глубинно-платоническим. Чтобы признать существование Бога, необходимо чтобы Он был явлен в живом созерцании с ясностью и очевидностью. Мануссакис со всей серьезностью относиться к первому догмату феноменологии и прямо утверждает: если Бог не явлен, то Он не существует. Но как Бог может быть явлен, если на пути к Его явленности для нас лежит наша избыточная активность в представлении того, чем и кем является Бог? Согласно с Мануссакисом Бог явлен нам, если явленный Бог – Иной, чем мы ожидали. Все что есть наше, все антропоморфное, все возвышенно-властное и универсально-прекрасное – это еще не Бог, а наши понятия-фантазии-чувства. Бог является как Иной, удивляющий нас неожиданностью формы своей явленности, опрокидывающий наши представления о Нем, избыточно бесконечный в своем мире и покое. Наша интенция, направленная на Бога, оказывается пустой из-за избыточности того, что (кто) явлен, а не из-за его отсутствия. Понять, что Бог есть возможно не из того, что Бог становится объектом нашего интенционального устремления к Нему – Он всегда ускользает от нашего дерзновенного устремления. Понять, что Бог есть возможно из переживания обратной интенциональности – из переживания, что мы для Него есть объект Его интенций: мышления, воления, творчества, любви. Переживания что наше личное существование – «в руках Божьих» есть начало религии для современного человека. И это переживание зависимости от Бога для Мануссакиса кажется универсальным, общезначимым, ясным и очевидным для всех, кто решился жить личной жизнью.

Второй тезис теоэстетики Мануссакиса связан с теорией темпоральности человеческой личности. Человек не просто существо темпоральное, но устремленное к осуществленности в эсхатологическом будущем, когда будет изыточествовать подлинное существование человека человеком и даже будет превосходить мера человеческого существования. Но такое отнесения подлинности

к будущему характерно и для платонизма, обещающего полное знание и бытие не тут, а после («Федон»). Пост-темпоральное приходит к момент настоящего через будущее, которого еще нет. Пост-темпоральное проявляется в темпоральности человека «вдруг», в момент «теперь», а значит - вневременно. Теория о явленности вечного во временном именно в момент «теперь» подробно развита Платоном в «Пармениде». Согласно с Платоном в момент «теперь» как полностью а-темпоральный происходят и другие радикальные трансформации: переход от небытия к бытию для временных и вечных реальностей, все другие диалектические изменения, описываемые в «Пармениде». Конечно, на признании как чуда вторжения вечности во временность человека или евхаристической общины строиться как православная мистика, так и литургическое богословие. Подробно о временности литургии во время ее совершения (такой парадокс!) писал Шмеман в книге «Евхаристия. Таинство Царства». Но о вечности мышления во время акта мысли писал уже Платон. Учение о вторжении а-темпорального в темпоральное – визитная карточка платонизма не менее, чем учение об идеях, что неоднократно подчеркивал В.Баервальтес. Связывание преодоления темпоральности с музыкой и пением – так же вполне традиционно, известно платонизму со времен Августина. Критика этой теории Киркегором не учтена Мануссакисом, а между тем датский мыслитель в таких спекуляциях во время переживания музыки увидел плод продуктивного воображения субъекта. Также и сам Платон не считал искусство вообще или музыку в частности гарантировано открывающими путь к вторжению трансцендентного в жизнь личности. А потом все, кто так развивают платонизм являются большими платониками, чем сам Платон.

Третий тезисом теозстетики Мануссакиса является теория духовных чувств. Для Мануссакиса очевидно, что духовные чувства в православной мистике служат обозначением для опыта непосредственного единения с Богом, при чем в таком мистическом акте принимают участие разум, воля, чувства души с одной стороны (в своей целостности, конечно) и телесность человека (с другой стороны). Учение о непосредственном видении Первопричины только умом Мануссакис признает платонизмом, и обвиняет в нем Оригена (забывая почему-то о еще более радикально платоничном Евагрии!). Конечно, определенная правота в этом разграничении христианского и платонического учений о прикосновении к Первопричине есть. Но с другой стороны, есть и момент общности, незамеченный Мануссакисом. Согласно с Платоном, человек не дотрагивается до Бога своим умом. Наоборот, ум должен быть превзойден, и до Первопричины человек касается неким владычественным началом души, акрополем души («наивысший наблюдательный пункт» в русском

переводе). Традиционно это начало толкуется как ум в его чистоте, однако Платон ясно учит о превосхождении над умом. Как акрополь над полисом, так и это владычественное начало возвышается над умной душой. Будучи ее центром, превосходит ее. Но точно такое же положение Мануссакис приписывает личности. Личность – в центре рациональности, души, телесности, но и возвышается над ними. Личность проявляется в своей подлинности как и владычественное души у Платона – в отношении к Богу. Более того, личность и есть в значительной мере это отношение, конституирующее для человека в его бытии, познании, религиозной активности и пассивности.

Во всех трех главных тезисах теоэстетики Мануссакиса якобы принципиально антиплатонической и постметафизической находятся прямые параллели с Платоном. Почему такое может быть? Потому что сам Платон принципиально постметафизичен не менее, чем метафизичен. И потому что тексты Платона представляют его учение как более широкое и многогранное явление, чем школьный платонизм. Платон, как первооткрыватель тотальности философского и богословского дискурсов опережает развитие европейской мысли до сих пор, и текст Мануссакиса это вполне подтверждает. Богословие ведь – всего лишь комментарий, но не только к Библии, но и к Платону.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Manoussakis J.P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic.* – Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 2007. – 213 p.
2. Milbank J., Pickstock C., Ward G. *Radical Orthodoxy. A new theology.* – London, New York: Routledge, 1999. – 285 p.
3. Харт Д. *Красота бесконечного: Эстетика христианской истины.* – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673с.



## КИЇВСЬКА ІДЕЯ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ

*Чорноморець Юрій Павлович*

*д. філос. н., професор*

*НПУ імені М. П. Драгоманова*

Київська ідея в релігійно-культурному дискурсі останній раз активно осмислювалась керівництвом українських церков у 2008-2009 роках. Церковні діячі намагалися віднайти в ідеї Києва як Другого Єрусалиму противагу ідеї Москви як Третього Риму. Митрополит Володимир Сабодан та владика Олександр Драбинко здійняли бурю у церковному середовищі своїми тематичними доповідями на «Успенських читаннях», протоієрей Петро Зуєв – своєю статтею «Київське роздоріжжя», надрукованою у «Дзеркалі тижня».

Головний посыл цих церковних доповідей і статей був виразно пацифічним. Київ як Другий Єрусалим своєю парадигмою має мирний внутрішній розвиток. Навіть говорилося, що парадигма Києва зумовлює довгу бездержавність та український стихійний «гандізм» навіть під час суспільних протестів. Протилежністю Києву мислилась Москва, завжди спрямована на утвердження імперської влади та зовнішню експансію, що було нібито породжено спадкоємністю Москви щодо римської ідеї.

Із культурної протилежності Москві робився висновок про необхідність переформатування церковної карти, утвердження українського православ'я або у формі автокефалії, або ж у формі автономії у складі Константинопольського патріархату. Із «Київської ідеї» намагалися витягнути також підстави для можливого сучасного регіонального лідерства, про яке мріяв тодішній президент Віктор Ющенко.

Цікаво, що ці зусилля Української Православної Церкви Московського патріархату та президента Віктора Ющенко роздмухати полум'я київської ідеї підтримала Українська Автокефальна православна церква. Натомість патріарх Філарет та Київський патріархат в цілому поставилися до всіх спекуляцій навколо київської ідеї доволі прохолодно. Можливо, що це було викликано не лише загальною обережністю патріарха Філарета щодо будь-яких історичних міфів, а і розумінням обмеженості інтерпретації «київської ідеї» у вустах речників УПЦ МП.

Для мене як дослідника релігійної філософії Візантії видається дитячою помилкою протиставлення ідеї Києва як другого Єрусалиму ідеї Константинополя як другого Риму і Москви як Третього Риму.

Імператор Костянтин, засновуючи нову столицю на місці містечка Візантій, мислив Константинополь не лише другим Римом, а і Другим Єрусалимом. Тим більше, що перший Єрусалим знаходився у стані занепаду, і його теж доводилося відновлювати. Нагадаю, що Єрусалимський храм було знищено римлянами в 70 році, а весь Єрусалим був повністю зруйнований 135 року, і на його місці було засноване нове, взірцево язичницьке місто Елія Капітоліна, а пам'ять про власне Єрусалим системно знищувалася і євреям заборонялось селитися в цьому місті. Тому конкретний градобудівний план брався із першого Риму як взірцю не було альтернативи. Із Єрусалимської ідеї візантійські імператори брали лише головні ідейні атрибути – храм та золоті ворота.

Уподібнення Константинополя давньому Єрусалиму продовжилося в добу Юстиніана. Цікаво, що Юстиніан намагався уподібнитися царю Давиду у своїх завоюваннях, відновити світову імперію так, як той відновив єдність землі обітованої. Так само свідомо Юстиніан бачив себе другим царем Соломоном, коли будував храм Софії та давав новий закон – відомий як кодекс Юстиніана. Культ Константинополя як другого Єрусалиму набув завершеності при Іраклії, коли основні єрусалимські християнські реліквії були перенесені до Константинополя у зв'язку із нашествиям арабів.

Згідно із «Словом про закон і благодать» митрополита Іларіона Київського, великий князь Володимир був новим християнським царем Давидом, а Ярослав – новим Соломоном. Ті самі ідеї бачимо у літописах і у самій градобудівельній програмі Києва, у намаганні князя Ярослава мати самостійну православну церкву та власний законодавчий кодекс. Київ для Ярослава був не лише другим Єрусалимом із своїм Храмом і золотими воротами, а і другим Римом – центром нової імперії.

Тут необхідно звернути особливу увагу на те, що Київ, так само як і Константинополь, мислився як другий Єрусалим і як другий Рим. Другий – це значить інший, новий. Других або нових земель обітованих та імперій може бути багато. Якраз у Європі вже була заснована як певна альтернатива до візантійської «імперії ромеїв» ще одна модифікація римської ідеї – Священна Римська імперія, спочатку Карла Великого, а потім – німецької нації. Кожен новий Єрусалим – другий. Кожен новий Рим – другий і лише другий.

У Москві ж додумалися випасти із логіки буття другим або новим Римом, і оголосити себе третім, тобто зовсім іншим Римом. Це нонсенс для середньовічної культурної свідомості, – все одно, щоб зараз якась нація оголосила себе марсіанами. Ми, на жаль, звикли до ідеї третього Риму і не відчуваємо, яким абсурдом була поява цього формулювання. А тому і не розуміємо до кінця, яким нормальним було для столиці могутньої християнської держави вважати себе

другим Римом і другим Єрусалимом – у нерозривності відповідних ідей, які несли ці два образи вічних міст.

Те, що Київ є і другим Єрусалимом, і другим Римом, перш за все означає, що він є містом, градом, земною фортецею, у центрі якої – храмова твердиня. На це звертає особливу увагу Сергій Кримський, що багато приділяв уваги як раз культурно-ціннісній специфіці київської ідеї. Як місто Київ є культурним простором полісної та імперської цивілізації, яка протистоїть хаосу степу, хаосу антицивілізації. Степ двоїться у нашій культурі, і навіть до появи козаків він вже був синонімом свободи. Цікаво, що також і місто, і храм у його центрі теж були символом свободи, яка щоденно захищається у протистоянні хаосу степу. Якщо степ із очевидністю був джерелом загрози і насилля, то місто не мало таких конотацій у часи Русі. Можна сказати, що місто і храм були завжди лише аполонівським началом, а степ – діонісійським. А часто степ ставав джерелом есхатологічної загрози, ніс у собі хтонічне начало, уособлене в образі змія.

Абсолютно інше, третє, «степове місто» протистоїть місту нормальному, новому, другому.

Київ – це нове втілення загальнолюдського змісту у місцевій формі. Саме тому – нове, або друге місто. І навіть нова імперія.

Москва – це відмова втілювати загальнолюдський зміст, а намагання народити абсолютно інший зміст, небувалий раніше, третій, новітній. І цей місцевий і особливий зміст виразити за допомогою загальнолюдської форми.

Звідси київська ідея – це загальнолюдський ціннісний універсум за змістом і національна культура за формою, які завжди оновлюються і відроджуються.

У протилежність московська ідея – це національні, а той й племінні цінності за змістом, і імперсько-універсальна культура за формою. Звичайно, що така антицивілізація не здатна до самостійного оновлення і відродження, а тому паразитує як ракові клітини на інших організмах.

Особливо яскраво видна протилежність Києва і Москви у сфері православного християнства. Для київського християнства завжди ціннісний смисл Євангелія та літургійне співпричастя вірних є смислом, який знаходить багатий вираз у національних та місцевих культурних формах. А для московського християнства Євангеліє та євхаристія – це зовнішні форми, а національне та місцеве – це сам зміст, це сам смисл християнства. Якщо цінності стають лише зовнішньою формою, то вони втрачають свою значимість, стають лише видимістю. Суттю ж стає обожествління національного. Поклоніння вже відбувається не Богові, а «народу-богоносцю». А потім і сам народ перестає бути центральною цінністю. Життєвий простір і влада над ним, «русский мір»,

«мать сира земля» – все це стає смыслом і метою московського православ'я. І маємо християнство за формою і язичництво за суттю. Бо чим як не язичництвом є поклоніння замість єдиного Бога самим собі, своїй території, своїй мові, своїй могутності?

Для київського християнства рідна земля, мова, держава – це простір прояву абсолютних цінностей культури і цивілізації, християнства і гуманізму. Абсолютизація ж земних реалій, як не дивно, веде до їх обезцінення. Бо лише у світлі абсолютних цінностей все природне стає дійсно цінним і вічним. А коли на місце Бога поставили землю русміра, мову русміра, державні, громадські, релігійні традиції росіян – то це вже поклоніння ідолам. Але за торжеством цього язичництва обов'язково слідує торжество нігілізму. Як колись християнство у Росії стало формою і засобом, видимістю і ілюзією, так тепер і все, що підноситься як цінності русміра, стало лише інструментом для голої влади і голого насилля. Адже ні земля, ні народ, ні мова, ні традиції – давно не цінуються. Вони вже навіть не ідоли, вони – лише пасивні ляльки у руках маніпуляторів. Антихристиянський імперський націоналізм змінюється ідеєю самодержавія заради самодержавія. Вслід за православ'ям вихолощена і народність, а самодержавіє саме по собі є ніщо, не несе в собі ніякого смислу. Звідси – запал цивілізаційного Герострата, що намагається підпалити весь ціннісний універсум. Звідси – екстаз Нерона, що спалює і третій Рим народного і національного духу Росії.

Чим все це завершиться?

Культура восторжествує над варварством, цивілізація – над антицивілізацією. Усі спотворення зникнуть, і глобалізований поліс із великими труднощами, але прийде до визнання спільних цінностей і норм. Так вже було не раз у історії, і світовій, і нашій. І те, що здавалося найменш сильним, виявлялось паростком майбутнього. У перших поколінь християн, здавалося б, не було майбутнього. Але вони вірили, що кров мучеників, починаючи із їх першого Мученика – Христа, є зерном Нового світу, нової цивілізації. Так само вірили наші прадіди, страждаючи у часи війн, голодоморів та репресій. Так само вірять сьогодні наші хлопці на Сході, у їхньому протистоянні сьогоднішньому варварству.

Оновлення цінностей і норм відбувається непомітно, але завжди саме в результаті жертв. Завдяки жертвам уявні спільноти – чи то нації, чи церкви, чи людство – стають реальними, виповнюються, змінюють себе і все навколо. Принаймні таким є хід історії після появи Абсолютно Нового Життя у яслах одного хліва біля Єрусалима. Але всяка жертва має смисл, якщо за неї вдячні ті, хто живуть і будуть жити. Саме культура вдячності за жертви уможливило нове відродження для Києва.

Якщо буде вдячність, то буде все. Адже у культурному типі все єдине. Культура вдячності – замість публіцизму. Культура пам'яті – замість утопізму. Культура гідності кожного особисто – замість страшного «лес рубят – щепки летять». Культура всеохопної віри – замість цинізму та маніпуляцій. Культура творчої надії – замість пекла утопій та бездіяльності. Культура відкритості та любові – замість закритої антикультури ксенофобії та ненависті. Культура нової цивілізації – замість оновленого варварства і абсолютного нігілізму.

Тому згадаймо слова Ліни Костенко:

«Ми переможемо. Не такі ми й кволі.

Не допускай такої мислі,

Що Бог покаже нам неласку.

Життя людського строки стислі.

Немає часу на поразку.»

## ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГІЧНОЇ ГОТОВНОСТІ СТУДЕНТІВ ДО ШЛЮБНИХ СТОСУНКІВ

**Шампаніна Вікторія Борисівна**  
студентка НПУ імені М.П. Драгоманова  
v\_shampanina@ukr.net

*Науковий керівник*  
к. психол. н., доцент Є.В.Кучеренко

Соціально-економічні перетворення, що відбуваються в українському суспільстві, актуалізують проблему формування у молодого покоління готовності до створення сімейного життя в умовах шлюбних стосунків. Це зумовлено низкою об'єктивних чинників (омолодження шлюбів, їхня недостатня економічна і соціальна захищеність, загальне послаблення моральних норм у суспільстві тощо) і суб'єктивних чинників (раннє фізіологічне дозрівання дівчат і хлопців, що поєднується з психологічною та духовно-моральною безвідповідальністю в стосунках, небажання мати дітей або відкладання цього вчинку на невизначене майбутнє тощо). Названі чинники неоднозначно впливають на готовність молоді до сімейних стосунків та можуть ускладнювати процес формування у молоді готовності до шлюбних стосунків.

Проблема формування готовності молоді до шлюбних стосунків не залишається поза увагою науковців, які розробляють її теоретико-методологічні засади для дослідження сучасного стану готовності до такого кроку студентів вищих навчальних закладів. У педагогічних дослідженнях (В. Кравець, Д. Луцик, В. Макаров, І. Мачуська, Н. Новікова, В. Постовий, Г. Сутріна, В. Сухомлинський, Н. Феоктістова, О. Хромова, І. Шалімова, Л. Яценко) увага акцентується на виявленні соціально-педагогічних факторів та умов, дидактичних і виховних засобів цілеспрямованого упавління процесом формування готовності молоді до створення сім'ї. Проблеми молоді сім'ї розкрито в працях Т. Алексеєнко, І. Гребеннікова, З. Зайцевої, С. Ковальова, А. Макаренка, І. Панкова, А. Харчева та ін.

Психологи (І. Бех, Т. Говорун, З. Кісарчук, О. Кононко, В. Семиченко та ін.) фокусують свої наукові погляди на встановленні характеру безпосередніх і опосередкованих зв'язків, механізмів і залежностей стану готовності до шлюбних стосунків від реальних дій особистості.

Разом з тим, необхідно відзначити, що більшість цих досліджень були здійснені наприкінці ХХ або в перші роки ХХІ ст. і в них не враховуються соціально-економічні та морально-психологічні зміни у житті

сучасної молоді. Крім того науковці надають перевагу вивченню питань формування готовності до сімейних стосунків старшокласників, студентів технікумів, профтехучилищ. Внаслідок цього виникають суперечності між прогресуючою тенденцією збільшення кількості розлучень і прагненням молодих людей до повноцінного сімейного життя та між соціально-педагогічним значенням формування у студентської молоді готовності до сімейних стосунків і недостатністю уваги до цих питань з боку викладачів і науковців.

Передусім слід відзначити, що готовність до будь-якої діяльності у сучасній філософській, психологічній та педагогічній літературі пов'язується з рівнем розвитку особистості, який включає переконання, погляди, ставлення, мотиви, почуття, вольові та інтелектуальні якості, знання, вміння, настанови, налаштованість на певну поведінку (В. Осовський, Л. Кандибович, М. Дяченко, Ю. Алферов, Ю. Самарін та ін.). Саме поняття “готовність” трактується психологами як наявність здібностей (Б. Ананьєв, Г. Костюк, О. Бодальов), набуття певних якостей особистості (К. Платонов, М. Левітов), їх своєрідний синтез (В. Крутецький, В. М'ясіщев) тощо.

На думку А. Денисенко, психологічна готовність – це стан особистості, що характеризується вибірковою активністю на основі усвідомлених потреб та мотивів для виконання дій, пов'язаних з високою емоційно-вольовою стійкістю [1, с.14].

Дослідження готовності молоді до шлюбу досить широко представлені у вітчизняній та зарубіжній науковій літературі. Однак, узагальнення наукових даних свідчить про те, що ця проблема вивчалась досить фрагментарно. У сучасній психологічній науці не існує загально визнаного погляду на сутність поняття «готовність до шлюбних стосунків».

До вивчення проблем сімейних стосунків та шлюбу зверталися класики зарубіжної психології. Швейцарський психолог К. Юнг розглядав шлюб як складне утворення, що складається з низки суб'єктивних і об'єктивних факторів, які частково мають генетичну природу. Розвиваючи цю тему, австрійський психолог А. Адлер наголошував на тому, що психологічна готовність до шлюбних стосунків передбачає наявність почуття спільності з партнером, почуття симпатії, здатність ототожнювати себе з іншою людиною й співпереживати їй.

Е. Еріксон психологічну готовність до сімейних стосунків досліджував як соціально-психологічний процес, основу якого складає духовна зрілість людини, що спонукає до пошуку інтимної психологічної близькості, протистоянню ізоляції та самотності. На думку інших учених (С. Ковальова, Л. Шнейдер та ін.), вона формується з того часу, коли людина повністю усвідомлює свою готовність до комунікації, моральних, етичних, емоційних та

інтимних відносин, а також до продовження роду. Серед основних видів психологічної готовності до шлюбних стосунків розглядають комунікативну, емоційно-інтимну, морально-етичну, характер виявлення яких може змінюватися з набуттям життєвого досвіду, віком та специфікою гендерних стереотипів [2, с. 171 - 172].

Згідно з поглядами російського психотерапевта С. Ковальова, мета формування готовності молоді до шлюбних стосунків полягає у передачі їй старшим поколінням усього необхідного для щасливого сімейного життя. При цьому він має на увазі знання із соціології та психології шлюбу і сім'ї, виховання й самовиховання необхідних чоловічих та жіночих якостей для стійкого шлюбу, усвідомлення молодими людьми соціальної сутності сім'ї, а також готовність до виконання сімейних обов'язків [3, с. 37].

Грунтовний аналіз передумов підготовки дітей і молоді до сімейних стосунків подано у праці Ю. Мар'ясіса та А. Ахвердова. Поява численних наукових публікацій відповідної тематики в галузі філософії, соціології, психології, педагогіки припадає на 60-70-х рр. ХХ ст. Саме у цей період дослідники Д. Луцик, І. Гребенніков, І. Арабов, О. Кунц, В. Барський проводили дослідження з проблем дошлюбної підготовки молоді до створення сім'ї.

Різні аспекти проблем формування у студентської молоді готовності до сімейних стосунків розглядаються в працях М. Дяченка й Л. Кандибовича, Л. Коростильової, Г. Навайтиса, І. Панкова й Л. Пайкової, Т. Гурка, В. Зацепіна, Т. Буленко, В. Каблукова, П. Кравчук, К. Шпарке.

Більшість сучасних дослідників (В. Кравець, Д. Луцик, В. Макаров, Н. Новікова, В. Постовий, Г. Сутріна, Н. Феоктистова, І. Шалімова та ін.) вказують на необхідність комплексного підходу до формування в молоді готовності до сімейних стосунків.

### ***Список використаних джерел:***

1. Денисенко А. Психологічна готовність старших підлітків та юнацтва до подружніх взаємовідносин: автореф. на здобуття наук. ступеня канд.психол.наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / А. Денисенко. – Одеса, 2003. – 17 с.
2. Андреева Т. В. Мужской взгляд на брак (исследование сотрудников охранных структур) / Андреева Т. В., Шмотченко Ю. А. // Ананьевские чтения-2003. – СПб. : СПбГУ, 2003. – 324с.
3. Ковалев С. Психология современной семьи / Сергей Викторович Ковалев. – М., 1988. – 364 с.



## ЗВ'ЯЗОК МІЖ ЦІННІСНИМИ ОРІЄНТАЦІЯМИ БАТЬКІВ І ДІТЕЙ

*Шаповалов Андрій Сергійович*  
студент НПУ імені М.П. Драгоманова  
shapovalov199411@gmail.com

*Науковий керівник -  
канд. психол. наук, доцент Кучеренко Є. В.*

Актуальність проблеми зв'язку ціннісних орієнтацій батьків і дітей пов'язана з вирішенням завдань щодо формування особистості як носія цінностей у сучасному світі. В сучасній психологічній літературі виділяються два основні підходи. У першому під поняттям «цінність» визначаються соціально схвалювані засоби організації і регуляції поведінки людини, що виступають як зовнішня умова або сукупність соціально заданих установок власної активності, а в другому «цінність» розуміється як ідеальне відображення соціальних відносин людей, як окремий випадок процесу опредметнення суспільних відносин в соціальних інститутах і структурах. З погляду генезису і функцій цінності мають соціальну природу. Індивідуальна система цінностей має ієрархічну структуру.

Даною проблемою займалися такі вчені як В.Г. Алексєєва, В.Ф. Анурін, С. О. Биков, А. Л. Журавльов, В. Ф. Пирожков, Л. М. Семенюк, М. В. Циганенко.

Структурний рівень, функціональний аспект процесу орієнтації теоретично визначався на основі провідних психолого-педагогічних положень про особистість як суб'єкт ціннісного освоєння дійсності. Орієнтація – це процес особистісного розвитку, в якому формування, зміна, інтеграція її компонентів веде до більш високої цілісності поетапно. Накопичення компонентів розвитку, їх збереження, збагачення і реорганізація та інтеграція забезпечують виникнення нових структурних утворень і нових функцій ціннісного образу світу, образу «Я», образу майбутнього.

Оскільки першим соціальним середовищем для дитини є його сім'я. Вона грає найважливішу роль у формуванні особистості дитини і багато в чому вирішальну роль у вихованні. Батьки впливають на засвоєння дитиною основних правил і норм поведінки, стереотип ставлення до навколишнього світу, на формування власних ціннісних орієнтацій дитини. Постає питання про роль батьків, в формуванні життєво-ціннісних орієнтацій дитини. Сьогодні спостерігаються нетипові в багатовіковій практиці взаємовідносини поколінь у сім'ї: батьки звертаються за консультацією до неповнолітніх дітей

з життєвих питань, корегуючи через них свої уявлення про реальні цінності сучасного українського суспільства. Діти більш готові сприймати все нове, тому краще адаптуються до сучасних змін розвитку суспільства та стають «проводниками» сучасних цінностей у сферу сім'ї. Тоді сім'я, зможе адекватно транслювати цінності та ціннісні орієнтації, які є базові для соціума, формуючи його єдність.

Відомо, що система ціннісних орієнтацій визначає змістовну сторону спрямованості особистості дитини та складає основу її світогляду, життєвої концепції, її стосунків з оточуючим світом та мотивації життєдіяльності. Як вказують тлумачний психологічний словник, ціннісні орієнтації – складне утворення, в якому можна виділити три основні компоненти: когнітивний, емотивний і поведінковий. Когнітивний – це елемент знання, емотивний – емоційна складова, витікаюча з оцінки; поведінковий – пов'язаний з реалізацією ціннісних орієнтацій в поведінці людини. Отже, ціннісні орієнтації відносяться до важливих компонентів структури особистості. По мірі їх сформованості можливо судити про рівень її розвитку. Треба зауважити, що розвинені ціннісні орієнтації – ознака зрілості, показник міри соціальності. Визначено, що сім'я – головний інститут з формування ціннісних орієнтацій і умова повноцінного розвитку підростаючого покоління. Підтвердженням цього стало визначення, що сім'я – це мала соціальна група, система взаємовідносин подружжя, батьків і дітей, в якій дитина набуває свій перший досвід, опановує знаннями, способами поведінки, нормативними та ціннісними уявленнями. У сім'ї він знайомиться з звичаями та традиціями, які сприймаються його батьками, представниками старшого покоління як щось само собою зрозуміле. Вона складає основу духовного та морального розвитку людини, як домінуючого чинника формування ціннісних орієнтацій дитини [3].

Слід підкреслити, що тут недостатньо тільки одного розуміння батьками та родиною своєї ролі в цій нелегкій справі. Необхідно відповідний рівень моральної, естетичної, правової культури самої родини як середовища та суб'єкта ціннісного виховання. Саме батьки всіляко сприяють формуванню в дітей національної свідомості та самосвідомості, національного менталітету. Їх призначення в перетворенні культури як системи духовно -моральних цінностей в індивідуальну культуру особистості та поведінку дитини, передачі в їх свідомість і почуття цінностей, розвиток на цій основі потреб, інтересів, мотивів, звичок, формування загальнолюдських цінностей, високої моральної позиції та постійного прагнення до саморозвитку та самовдосконалення. Отже, на відміну від суспільного, родинне виховання засноване на відчуттях любові, взаємної пошани. Саме вони визначають етичну основу дорослості [1., с. 102-109].

Звідси, можливо дійти до висновку, що найважливішою функцією батьків у формуванні ціннісних орієнтацій дитини, є закладка етичного фундаменту її особи: засвоєння нею простих норм моральності (доброзичливості, правдивості, чуйності), емоційно-ціннісних уявлень і етичних відчуттів. Саме у сім'ї вона набуває навички спілкування з близькими людьми, отримує уроки любові до старших, співчуття, взаєморозуміння, іншими словами, проходить школу безпосереднього практичного гуманізму у взаєминах з батьками.

***Список використаних джерел:***

1. Алексеева В. Г. Ціннісні орієнтації як чинник життєдіяльності і розвитку особистості // Психологічний журнал – 1984. – Т.5. – № 5. – С. 63–70.
2. Анурін В. Ф. Ціннісні орієнтації та їх вплив на формування потреб
3. Будінайте Г. Л., Корнілова Т.В. Особистісні цінності та особистісні передумови суб'єкта // Питання психології – 1993. – Т.14. – № 5. – С. 99–105.
4. Гудачек Я. Ценностная ориентация личности // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. – М.: 2001. – С. 102–109.
5. Сухомлинский В. А. «Родительская педагогика».– Н-ск.: 1985 г.
6. Черняк Е. М. Социология семьи. – М.: 2003.

## Л. ФОН РАНКЕ. УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ ІСТОРИЗМУ Й ОБ'ЄКТИВНОСТІ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ

*Шарпінський Сергій Сергійович*  
студент ЧНУ імені Б. Хмельницького  
*sharpinskiyss@gmail.com*

*Науковий керівник –  
д.іст.наук, проф. В.В. Гоцуляк*

Становлення історії як повноцінної науки відбувається у другій половині XIX століття, одночасно з виділенням соціальних наук як самостійного типу знання, відмінного від природознавства. У цей період формуються основні суспільно-наукові дисципліни – економіка, соціологія, психологія, етнологія, які раніше були, більшою чи меншою мірою, розчинені у філософії суспільства. Тоді ж стає самостійною дисципліною та історія. Самовизначення історії в ході «розпаду» досить єдиного до того часу знання про суспільство, крім іншого, означало виразну спеціалізацію за часом. В останній третині XIX століття історія в якості окремої галузі наукового знання стає знанням про минулу соціальну реальність, в той час як інші суспільні науки концентруються переважно на аналізі сьогодення.

В цей же час історія знаходить повноцінний академічний статус і наукову організацію: кафедри, факультети, товариства, дипломи. Так, хоча перші самостійні кафедри історії були засновані в Берлінському університеті в 1810 р. і в Сорбонні в 1812 р., наприклад, в Англії перші кафедри історії з'явилися тільки в 1860-і роки (в Оксфорді в 1866 р. і в Кембриджі в 1869 р.). Точно так само, хоча вже наприкінці XVIII – першій половині XIX століття у всіх європейських країнах видавалося безліч історичних періодичних видань (тільки в Німеччині в 1790 р. їх було 131), перші професійні національні історичні журнали з'являються лише в другій половині XIX століття.

З початку 30-х років Ранке почав проводити зі своїми учнями в університеті регулярні заняття, які поклали початок його знаменитому семінару. В рамках цього семінару знайшла інституціональні форми наукова школа Леопольда Ранке яка була найбільш послідовним втіленням вигляду історичної науки на той час. Тут працювали майбутні світила німецької історичної науки – Генріх фон Зібель, Якоб Буркхардт, Георг Вайц, Карл фон Ноорда і ін [1, с.40]. Школа Ранке зайняла провідне становище в європейській історіографії, надовго ставши еталоном культури історичного дослідження. Праці самого Ранке, як і творчість будь-якого видатного вченого, не вбудовуються повністю в ряд позитивістських історичних робіт.

Твори Ранке не були ні механістичними, ні суто фактологічними. Скоріше ідеї, підходи, думки і в цілому спадщину Ранке можна розглядати як вище досягнення часу, пройнятого «позитивним» духом.

Вже у своїх перших роботах Ранке прийняв на озброєння запропонований романтиками принцип історизму та «...Сприймав як від поетики, так і від ідеалістичної філософії імпульси, в силу яких і та, і інша розглядали історію - незалежно від історичних подій – як іманентну смислову єдність і осмислювали її з позицій науки» [3, с.77].

При цьому Ранке ще на початку свого творчого шляху відмежувався від романтизму, прагнучи свідомо придушити романтичні імпульси своєї сентиментальної натури. Уже в передмові до першої своєї роботи «Історія романських і німецьких народів з 1494 по 1535 рр.» (1824 р.) Ранке декларував, що «завдання історичної праці полягає в точній презентації фактів», що правда цікавіша будь-якої фантазії, і поставив собі за мету уникати всякого вимислу і гри уяви.

Л. Ранке в цілому дотримувався тих же уявлень про об'єктивність пізнання, що і Я. Грімм, Б. Г. Нібур та інші історики того часу. Він писав: «Загалом я відкидаю думку, що в історії немає об'єктивної істини, не кажучи вже про те, що вона непізнана. Історія – це реальність (Geschehene), історичне дослідження (Historie) – наука. Те, об'єктивне, є предметом, це, суб'єктивне, – знанням про нього». Важливим завданням Л. Ранке вважав досягнення їх збігу. Про який же збіг йдеться? Л. Ранке відкидав апіоризм Г. В. Ф. Гегеля; збіг, на його думку, – це відповідність уявлень історика досліджуваній дійсності, правильне, об'єктивне її зображення. «Найважливіша вимога до історичного праці, – писав він, – полягає в тому, щоб вона відповідав істині; яким був перебіг подій, таким і має бути їх зображення». Загальний сенс теоретико-пізнавальної позиції Л. Ранке укладений у крилатому виразі – показати, «як було насправді» (wie es eigentlich gewesen ist) [5, с.175–176].

У створеній Ранке системі історичної інтерпретації структуростворюючим було поняття «нація», яку він вважав єдино можливим принципом організації людства для забезпечення «мирного прогресу». Протягом усього свого творчого життя Ранке не піддавався спокусі створення універсальних концепцій і навіть «... Коли вже на схилі років взявся за складання Weltgeschichte («Всесвітньої історії»), то старанно відділив її від історії світу в цілому, заявивши, що вона «заплуталася б серед привидів і філософем», якщо б відірвалася від твердого ґрунту національних історій в пошуках іншої загальності крім загальності націй».

При цьому історична думка Ранке розвивалася в широких часових і просторових межах. Його цікавив не скрупульозний аналіз вузьких тем, а великі історичні сюжети і тривалі періоди, що нерідко

містили в собі низку епох. А головне – про що б він не писав, перед його очима завжди була всесвітня історія.

Три основні принципи історіописання, що склали історичну традицію від Фукідида до Гіббона, залишалися непорушними у творчості Ранке:

- кореспондентська теорія істини, що припускає, що історик описує людей, які реально існували, і дії, які реально відбувалися;
- переконання, що людські дії відображають наміри людей, і завдання історика зрозуміти ці наміри;
- діяхронічна концепція історичного часу [3, с.79].

Саме під впливом ідеї універсальності історії та діалектичного підходу до розуміння суспільних процесів у творах Ранке утвердилися уявлення про безперервну наступність розвитку суспільства в часі, від епохи до епохи. Виникнувши в тісному зв'язку з романтизмом, школа Ранке надавала величезне значення традиції як квінтесенції минулого, що зберігається в сьогоденні і переходить у майбутнє, але відрізнялася від наративно-романтичного напрямку свідомим прагненням до суто наукового, «об'єктивного» відтворення дійсності. Саме тому Ранке стільки зусиль віддав розробці принципів відбору та дослідження джерел.

Для Ранке метою історіографії є об'єктивна реконструкція минулого. У центрі його уваги перебуває політична історія. Ранке мало цікавився історичною роллю економічних і соціальних чинників. Мета історичного дослідження полягає в розумінні передусім не походження і підґрунтя сучасності, а минулого на основі його власних передумов. Отже, історіографія вимагає особливо позитивного ставлення до минулого. Історик повинен також уникати суб'єктивних і упереджених інтерпретацій. У цьому йому повинні допомогти історико-критичний метод і вдосконалені форми критики історичних джерел. Але Ранке усвідомлює, що історики ніколи не бувають пасивними реєстраторами об'єктивних фактів; вони ніколи не починають працювати без припущень [4, с.484].

Ставлячись до минулого шанобливо і дбайливо, Ранке проте визнавав, що у історичного дослідження є і зовнішні цілі. Можливо, він був останнім великим істориком, який вірив, що результатом його власних та інших подібних творів стане проявлення руки Бога в людській історії. У загальному значенні філософської основою творчості Ранке був провіденціалізм. Історичний процес, за Ранке, – це здійснення «божественного плану управління світом», що додає єдність всього що відбувається. Причинні зв'язки між подіями також вказаним Богом, а завдання історика розглядати їх. Ранке вважав, що «кожна епоха стоїть в безпосередньому відношенні до Бога», в той же час, на його думку, кожен історичний період має свою «керівну ідею», і поряд з релігійною ідеєю важливе місце займає ідея політична.

Як зауважує Х. Уайт, з реальності свого часу Ранке зробив ідеал на всі часи.

«Для Ранке історичний процес як такий на відміну від загально-го світового процесу, – це абсолютно стабільне поле (його стійкість гарантується Богом), населене розрізненими об'єктами (людськими істотами, індивідуально створеними Богом), які збираються і об'єднуються в окремі співтовариства (народи, також індивідуально створені Богом), а вони, в свою чергу, придумують для реалізації своєї долі як нації особливі інститути (церква і держава).

При цьому Ранке не намагався витягти з минулого практичні уроки. Знаменита цитата з передмови до «Історії романських і німецьких народів з 1494 до 1535 р.» говорить:

«Історія взяла на себе обов'язок судити минуле, повчати дане на благо прийдешніх століть. Дана робота не може служити джерелом натхнення для таких піднесених цілей. Її мета полягає тільки в тому, щоб показати те, що про виходило насправді (wie es eigentlich gewesen ist)». І, як зазначав Б. Кроче, «... від цього методу він не відступав ніколи, за що й удостоївся небачених тріумфів: переконаний лютеранин, він пише історію папства в період Контрреформації, і її з прихильністю приймають у всіх католицьких країнах; німець, він пише історію Франції і не викликає незадоволення французів».

Уявлення Ранке про майбутнє тим більше відрізнялися від історіософських концепцій його часу: в прийдешньому він бачив безліч альтернатив. Він досить критично ставився не тільки до здатності істориків пророкувати шаблі майбутнього розвитку, але навіть і до самої ідеї про беззастережну прогресивну спрямованість ходу історії. Ранке звертав увагу на те, що теорія прогресу базується на локальному (європейському) досвіді, і нагадував її прихильникам про те, що трапилося з цивілізаціями Азії.

Внеском Ранке у розвиток історичної науки є його методика, яка знаходиться в деякій суперечності з характерним для нього масштабом досліджень і пов'язана із загальним тяжінням наукової думки XIX століття до позитивізму. Хоча «метод Ранке», або, точніше, метод історичної критики, не виник на порожньому місці, він представляв собою відкриття в науці. Кілька разів історики використовували цей метод ненавмисно, навпомацки. «Ранке відволік його від несвідомого фактичного застосування та узагальнив в логічну формулу, яку можна було відтепер шкільним шляхом передати цілому поколінню другорядних істориків» [2, с.86]. Дослідницька методика Ранке ґрунтувалася на таких положеннях: об'єктивні факти містяться головним чином в архівних матеріалах політичного характеру – в донесеннях послів, листуванні державних діячів тощо; те, чого немає в документі (думки, чутки), не існує для історії; правильне використання джерел вимагає філологічного аналізу, встанов-

лення автентичності та достовірності документа і інших операцій зовнішньої і внутрішньої критики тексту.

Разом з тим, Ранке втілював в історичному дослідженні не тільки принципи позитивізму, але й ідеї універсальності історії, що вимагають широких узагальнень. Він говорив про те, що історик не може написати історію, не вдаючись до генералізації. Тобто про минуле можна судити за документами і встановленими фактами, але багато чого можна дізнатися про минуле такого, що лежить за рамками відомих подій, шляхом умовиводів. Але він же підкреслював, що історика, на відміну від філософа, необхідна любов до деталі, людини і події в їх унікальності.

Як вдало підсумовував англійський історик Дж. Гуч, заслуги Ранке полягали в тому, що він «відділив вивчення минулого від пристрастей сьогодення; був не першим, хто використав архіви, але першим, хто використовував їх добре; розвинув критичний метод стосовно аналізу державних джерел. І все це зробило німецьку історичну школу кращою в Європі» [3, с.82].

Але хоча Ранке вважався керівником «німецької історичної школи» другої половини XIX століття, всю німецьку історіографію цього періоду можна пов'язувати з його ім'ям лише з дуже великими застереженнями. Як писав Е. Трельч, німецька «історична школа в дійсності була надзвичайно далека від універсалізму Ранке, його всесвітньо-історичного конструктивного духу і динамічної тонкощі». На його думку, твори Ранке вигідно відрізнялися від праць інших німецьких істориків того періоду «критичної ясністю і політично-дипломатичної концепцією історії».

### **Список використаних джерел:**

1. Баранов Н. Н. Леопольд фон Ранке: историк и его метод / Н. Н. Баранов // Россия и мир: панорама исторического развития : сборник научных статей, посвященный 70-летию исторического факультета Уральского государственного университета им. А. М. Горького. – Екатеринбург : Волот, 2008. – С. 36–41.
2. Биск И. Я. Методология истории: курс лекций / И. Я. Биск. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2007. – 236 с.
3. Савельева И.М. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен / И. М. Савельева, А. В. Полетаев / Диалог со временем, Вып. 18. – М. : URSS : Изд-во ЛКИ, 2007. – 399 с.
4. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В.И. Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. – М.: ВЛАДОС, 2003. – 800 с.
5. Смоленский Н. И. Теория и методология истории : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений/Н. И. Смоленский. – 2-е изд., стер. – М. : Академия, 2008. – 272 с.



## КУЛЬТУРНА МАРГІНАЛЬНІСТЬ ТА КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА, В КОНТЕКСТІ РОМАННОЇ ТВОРЧОСТІ

*Шевченко Оксана Володимирівна*  
аспірант кафедри культурології  
НПУ імені М.П.Драгоманова  
yugen08@ukr.net

Феномен культурної маргінальності та культурної ідентичності є актуальним для кожного безпосереднього суб'єкта в умовах діалогу культур.

З метою дослідження даної філософської проблеми доцільне звернення до романної творчості. Адже роман сформувався в умовах активізації зовнішнього і внутрішнього багатоголосся, і презентує динамічний та незавершений образ людини.

На прикладі компаративного аналізу епосу та роману, М.М.Бахтін вказує на монологічний та діалогічний характер жанрів, відповідно. Співець та слухач епосу знаходяться в одному часі і на одному ієрархічному вимірі, але відтворений світ героїв перебуває на недосяжному ціннісно-часовому рівні. Якщо говорити про людину високих дистанційних жанрів, то вона завершена від початку до кінця. Між її сутністю і зовнішнім вираженням немає ніякого розходження. Весь потенціал та можливості суб'єкта-героя реалізовані у соціальному статусі, у всіх подіях і навіть зовнішності. Внутрішній світ і всі зовнішні риси лежать в одній площині. Епічні герої індивідуалізовані різним статусом і долями, але не власними «правдами»[1].

У романі образ людини дещо інший, відбувається руйнування епічної дистанції і перехід в зону контакту з незавершеними подіями теперішнього і майбутнього. Роман сформувався в процесі сміхової фамільярності світу та людини і з самого початку будувався в зоні безпосереднього контакту з сучасністю. Подібно М.М.Бахтіну (який порівнював епопею та роман), М.Кундера протиставляє історію та роман. Історик розповідає про події, роман ж досліджує не реальність, а існування. Існування – це не те, що відбулося, це поле людських можливостей, все чим людина могла стати, все, на що вона здатна.

Проблема маргінальності та ідентичності знаходить широке висвітлення у романній творчості 20 ст., в рамках колоніальних та постколоніальних зв'язків східних та західних культур.

Концептуальною формою культурного простору виступає теорія крос-культури, яка несе в собі зміст таких понять як «на межі», «на перехресті», «зіткнення» культур (етнічних, національних, расових) і часто використовується в якості методологічного інструменту в дослідженні культур Сходу та Заходу.

Феномен маргінальності цікавить нас в контексті антропологічної проблеми. Незважаючи на появу таких концептів як «транскультура» та «культурна ідентичність» (які долають радикалізм глобальної та мультикультурної доктрин) феномен маргінальності продовжує бути актуальним у 21 ст і потребує належної концептуалізації.

Маргінальність як знаходження між Сходом і Заходом є досить актуальною для англомовних авторів-мігрантів, таких як В.Найпол, Х.Курейши, С.Рушді та ін. В.Найпол англомовний письменник індійського походження. У його романі «Напівжиття» переплітаються мотиви світовідчуття традиційної Індії і сучасної – крос-культурної (вплив колоніалізму та місіонерства), класичної культури Англії та субкультур крос-культурного Лондона (вплив мігрантів).

Вся сюжетна лінія роману демонструє пошук світовідчуття, яке б допомогло Віллі само реалізуватися. Але автору, герою і читачу властиве відчуття наявності певної тріщини, недолику через яку життя Віллі не може досягти того рівня самопізнання, яке передбачає культурну (в даному випадку крос-культурну) ідентичність. Герой роману «Напівжиття» Віллі виступає в ролі маргінала, який розчарувався у традиціях власної культури, відкинув їх, але водночас не віднайшов ніяких інших цінностей.

Якщо романи англомовних письменників підіймали питання ідентичності в умовах зіткнення колонії (Схід) – метрополії (Захід), то автори-мігранти, які проживають в США та Японії демонструють взаємозв'язок східних та західних смислів в ентропійній зоні. Відсутність соціальної напруги створює сприятливі умови для розвитку культурної ідентичності. Авторі намагаються висвітлити труднощі на шляху самопізнання в умовах глобалізації, діалозі культур, і тим самим актуалізують пошук їх подолання (Емі Тан, Х.Муракамі, Йоко Тавада, Р.Пірсіга. та К. Ісігуро).

В 21 ст. зіткнення традиції та інновації, створення широкого інтертекстуального простору, представляє важливий момент в суб'єктивному існуванні культури. У романі Емі Тан «Клуб радості та успіху» кожний дует (матір-дочка), переосмислюючи взаємовідносини, в якийсь момент усвідомлюють, що лише через взаємодію протилежностей, через можливість в білому бачити чорне, а чорне в білому, можна пізнати свою самотність. Дане світовідчуття трансформує культурну маргінальність суб'єкта у культурну ідентичність.

Маргінальність, демонструючи стан невизначеності, є передумовою набуття крос-культурної або транс культурної ідентичності. Художній роман висвітлює всю складність даного шляху, який реалізується суб'єктом культурної творчості в іпостасях автор-герой-читач.

***Список використаних джерел:***

1. Бахтин М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) [электронный ресурс]// режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/bahtin/epos\\_roman.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/bahtin/epos_roman.php)
2. Найпол В. Полужизнь. Роман [электронный ресурс]// режим доступа: <http://www.lib.ru/INPROZ/NAJPOL/halfife.txt>
3. Тан Е. Клуб радости и удачи . Роман [электронный ресурс]// режим доступа: [http://www.lib.ru/INPROZ/TAN\\_E/klub.txt](http://www.lib.ru/INPROZ/TAN_E/klub.txt)

## ГІПЕРТЕКСТ ЯК РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ СПЕЦИФІКИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

*Шевчук Юлія Анатоліївна*  
*магістр, НТУУ «КПІ»*  
*yulya05.90@bigmir.net*

У контексті інформаційної культури, яка пов'язана з розвитком інформаційно-комунікативних технологій, інформатизацією суспільства, актуальним є розгляд феномену віртуальної реальності в контексті комунікативних стратегій сучасної культури. Адже процеси культуротворення різною мірою пов'язані із застосуванням кіберпростору, технообразів в різних формах культури. Інноваційний потенціал використання віртуальної реальності розкривається в сучасних формах культурної комунікації, а також в мистецьких практиках. За таких умов перспективною є проблема дослідження гуперлітератури та гіпертексту, що безпосереднім чином відносяться до методів формування віртуальної реальності, оскільки їх використання в Інтернеті дозволяє представляти текст як рухливу, відкриту структуру, що об'єднує безліч різних інших інформаційних структур.

У сучасному суспільстві інформація має надзвичайно важливе значення і насамперед завдяки своїй поширеності. Передача й тиражування інтелектуального продукту за допомогою різних засобів комунікації, таких як радіо, телебачення, преса, Інтернет, відрізняють сучасне суспільство як інформаційне. Визначаючи специфіку сучасної інформаційної культури, М. Кастельс досліджує особливу роль Інтернету та віртуальної реальності у формуванні нового типу культури та людини. Цю культуру він називає культурою «реальної віртуальності», що сутнісно трансформує фундаментальні аспекти існування сучасної людини і потребує дослідження форм взаємодії реального і віртуального. У цьому контексті важливим є трансформація усвідомлення простору і часу сучасною людиною, оскільки «Час стирається у новій комунікаційній системі: минуле, теперішнє і майбутнє можна програмувати так, щоб вони взаємодіяли один з одним в одному й тому самому повідомленні... Це культура реальної віртуальності, де вигаданий світ є вигадкою в процесі свого створення» [1, с.351]. Таким чином, сучасне суспільство характеризують як відкрите інформаційне суспільство, у якому головну роль в економічному, політичному та культурному розвитку відіграє інформація, що зумовлено глобалізаційними процесами соціокультурного розвитку. Зазначимо, що важливими ознаками інформаційного суспільства є зростання кількості елек-

тронних інформаційних ресурсів, вільне поширення інформації та необмежений доступ до неї.

Аналізуючи тлумачення поняття гіпертексту зауважимо, що науковці виокремлюють такі його характеристики, як нелінійність, відкритість, фрагментарність, множинність, мультимедійність. Гіпертекст розглядають з точки зору технологічної модифікації друкованого тексту, переходом на якісно новий рівень взаємодії читача і тексту, на принципово новий спосіб комунікації читача з текстом. За допомогою інтернету текст виявляє свою рухливу, відкриту структуру, що об'єднує інші тексти, як інформаційні структури. Зауважимо, що без здійснення реципієнтом вибору на посилання, останні не несуть смислового навантаження. Отже, посилання в гіпертексті дають читачеві можливість обрати смисловий напрямок тексту і через інтерактивну діяльність актуалізувати множинний, варіативний простір тексту. Іншими словами, використання гіпертексту апелює до креативності реципієнта, який виступає в ролі автора. У контексті естетики постмодернізму Н. Маньковська пов'язує феномен гіпертексту з проявом віртуальності, що забезпечується комп'ютерними засобами, а також розглядає гіпертекст з точки зору інтрактивності читача, що вибирає шляхи розвитку сюжету, «впускає» в нього нові епізоди і персонажі. Необхідність вибору напрямку в тексті актуалізує осмислення реципієнтом його інформаційних потреб та інтересів, а також проблемні питання самоідентифікації [2]. Таким чином, гіпертекст розкриває специфіку медіареальності, що репрезентується комунікативною ситуацією, в якій знаходиться читач, а також його інформаційні, культурні, соціальні потреби, змушують його так чи інакше структурувати цю текстову реальність, здійснювати вибір.

Отже, сучасні інформаційно-комунікативні технології, зокрема комп'ютерні та інтернет-технології, сфера віртуальної реальності ініціюють створення нових форм культурної комунікації як форм інфосфери. Розгляд гіпертексту як принципу організації інформації дозволяє виявити цю інформаційну специфіку сучасної культури та змушує сучасну людину набувати нових умінь, пов'язаних із пошуком інформації та орієнтуванням у складній мережі інформаційних потоків. Таким чином, проблема віртуальної реальності в контексті комунікативних стратегій сучасної культури є перспективною для подальшого наукового дослідження.

#### **Список використаних джерел:**

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Текст] / М. Кастельс / пер. сангл.; науч. ред. О. И. Шкаратан. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.; Алетея, 2000. – 347 с.

## МИСТЕЦТВО ДОБИ «НОВИХ» МЕДІА: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ЖАНРОВОЇ ЕВОЛЮЦІЇ

*Шелупахіна Катерина Миколаївна*

*канд. філос. наук, доц.  
ЛНУ імені Тараса Шевченка  
rain\_bow@i.ua*

Мистецтво – найважливіша сфера культурного досвіду людства. Поза вивченням мистецтва стає неможливим всебічний аналіз духовних вимірів людського буття, формування наукових уявлень щодо сутності людяності як такої. Починаючи з давніх часів, мистецтво функціонувало як універсальний засіб естетичного освоєння світу. Відтак рефлексія мистецтва, зокрема аналіз його жанрової будови та концептуальних засад жанрової еволюції складають невід’ємну частину теорії естетичного.

Прекрасне, за класичним визначенням складає естетичний вимір мистецтва, творення прекрасного визначає мету мистецької діяльності. Тим не менш в своєму історичному бутті мистецтво неодноразово виявляло тенденцію щодо виходу за межі прекрасного в його (прекрасного) класичному розумінні, а відтак – за межі естетичного й набувало «розширеного» існування в різноманітних соціально-утілітарних контекстах, «на стику» з поза-естетичними та поза-художніми феноменами людського життя. Активне використання феноменів прекрасного, зокрема, образів та символів в множині культурних практик об’єктивно слугувало примноженню буттєвих реалізацій мистецтва, збагачуванню його зображувально-виразних засобів. Утім, кардинальне «розширення» практики мистецтва в наш час «спрокувало» нивелювання низки уявлень щодо класичних вимірів естетичного, спричинило відмову від засадничих принципів художнього відображення класичного мистецтва (міметичність, символічність, ідеалізація, образність, втілення духовних сутностей буття тощо) [1, с. 159]. Ситуація, що склалася, проблематизувала питання концептуальних засад жанрової еволюції мистецтва ХХ – ХХІ століть.

Жанр – це поділ будь-якого виду мистецтва за тематичними, структурними або функціональними ознаками. Жанрова еволюція залежить від специфіки виду мистецтва, соціального контексту функціонування, домінуючого стилю творчості (традиційного або новаторського), провідної тематики, що підлягає втіленню та багатьох інших чинників. В умовах авторського мистецтва жанрова еволюція тісно пов’язана з творчістю митця, котрий здійснює

певні художні відкриття в жанровій галузі. Тим не менш існують загальні принципи жанрової еволюції, які складаються історично, утримуються більш-менш тривалий час і по-своєму відбиваються в кожному виді мистецтва певного періоду. В історії європейської естетичної думки жанр став предметом вивчення в добу античності. Найвідоміші «роздуми про жанр» містяться в роботі «Поетика» Аристотеля і в роботі «Наука поезії» Горация. Наукові розвідки античних авторів узагальнили закономірності розвитку жанрів театрального (жанри комедії і трагедії) та поетичного мистецтва. Естетична думка античної доби виробила загальні художні принципи, що впродовж століть слугували концептуальними засадами жанрової еволюції мистецтва: нормативність, спадковість, доступність для сприйняття, відповідність художньому смаку.

У Новітню добу, на тлі суспільних змін почалися процеси трансформації мистецтва, а разом із тим процеси трансформації жанрових форм та скасування усталених жанрових ієрархій. Традиційний розподіл мистецтва на «високі» та «низькі» жанри був відмінений, оскільки художня практика розвивалась в напрямку активного залучення народних «низових» жанрів до професійного мистецтва, а естетичні настанови романтичного стилю мистецтва вбачали у національному фольклорі джерела професійної художньої творчості. На цьому тлі відбувалось переосмислення концептуальних засад жанрової еволюції. Принцип нормативності поступився місцем принципу оригінальності художнього твору як визначального щодо його (твору) художньої цінності. Принцип спадковості, котрий підкреслював значення мистецьких традицій та вимагав орієнтації на здобутки минулого був підданий критиці як такий, що обмежує творчу уяву і тим самим стає на заваді особистісному само-виявленню митця. Принципи доступності та відповідності художньому смаку були переосмислені з точки зору принципів свободи творчості, іронії та гри як визначальних для філософії та естетики романтичного мистецтва. Згідно вказаним принципам в царині художньої творчості митець міг діяти вільно, не зважати на усталені естетичні норми щодо прекрасного, вдаватися до іронії та самоіронії, керуватися власними художніми смаками, експериментувати, вести поетичну гру.

На тлі кризи усталених жанрових форм та скасування концептуальних засад жанрової еволюції в романтичну добу виникли жанрові форми, що синтезували ознаки кількох жанрів, і, таким чином, давали поштовх подальшим процесам жанрового синтезу. Йдеться про вокально-поетичні та інструментально-імпровізаційні жанри музичного мистецтва; жанр балету в театральному мистецтві; мистецтво естради, в якому жанри професійного і народного мистецтва трансформуються в контексті розважального видовища; мистецтво

кінематографу, що виникло наприкінці XIX століття як розважальна галузь, але вже впродовж кількох наступних десятиліть, за умов жанрової еволюції та змістовного збагачення перетворилося на засіб донесення різноманітних ідей в художньо-образній формі, а отже на засіб потужного естетичного впливу на людські маси.

Філософське бачення концептуальних засад жанрової еволюції мистецтва першої половини XX століття викладене в роботі В. Беньяміна «Твір мистецтва в добу його технічного відтворення». Автор відмічає «дивовижне зростання технічних можливостей, набуті технікою гнучкість та точність», що дає йому підстави прогнозувати початок «значних змін в старій індустрії прекрасного» [2]. В. Беньямін звернув увагу на те, що головна естетична функція класичного мистецтва, служіння прекрасному, в мистецтві технологічної доби перетворилась на другорядну. Головними ж функціями масового мистецтва, що визначають концептуальні засади еволюції жанрів мистецтва технологічної доби стають гедоністична та розважальна. В. Беньямін проаналізував соціальні умови існування мистецтва технічної цивілізації, вказав на руйнування «аури» твору. Руйнування «аури» (унікального духовного змісту твору) відбувається, з одного боку, шляхом штучного вилучення твору із контексту культурної традиції; з іншого, шляхом масового тиражування творів мистецтва за допомогою техніки, завдяки чому відбувається спрощення історично набутого багатомірного змісту твору та «наближення» його до особливостей сприйняття масового глядача. Прикладом подібного тиражування творів є процес кіновиробництва, який передбачає створення достатньої кількості фільмокопій для повного задоволення масового попиту. Можливості технічного відтворення художніх образів, наголошує В. Беньямін значно скорочують культурну дистанцію між людиною та образом, і тим самим змінюють ціннісне ставлення людини до мистецтва. Аналізуючи процеси сприйняття кіно, звернувшись до вивчення специфіки роботи кіноактора на знімальному майданчику, В. Беньямін відмітив зміни в психології глядацьких мас, пов'язані з перетворенням індивідуальних естетичних почуттів людини на масові бажання щодо отримання задоволення [2].

Розповсюдження «нових» (цифрових) медіа на зламі XX–XXI століть торкнулось багатьох сфер культури, розширило життєвий простір особистості та змінило людське само-відчуття. Посилення інтерактивної складової Інтернет-ресурсу обумовило можливість безпосередньої участі користувачів у художній творчості та співтворчості. Зміни, що відбуваються в культурно-мистецькому житті, дозволяють зафіксувати існування феномену мистецтва доби «нових» медіа та окреслити низку питань щодо цього. У даному контексті проблематизуються питання класичної естетичної теорії,



в тому числі й питання концептуальних засад жанрової еволюції. Потребують аналізу жанри медіа-творчості, зокрема візуальне мистецтво, цифрове мистецтво, комп'ютерна графіка, комп'ютерна анімація, комп'ютерна робототехніка, біотехнології тощо, які використовують технічні засоби в якості художнього інструментарія та стрімко еволюціонують разом із еволюцією технічних винаходів.

До характеристик мистецьких медіа-об'єктів слід віднести образність, концептуальність, відкритість форми, оригінальність стильового рішення (роботи класиків відеоарту Нам Джун Пайка, Діни Бірнбаум, Гаррі Хілла, Тьеррі Кунцеля, твори сучасних медіа-митців О. Ляліної, С. Тетеріна, О. Шульгіна, відеоперформанси Н. Абалакової та О. Жигалова, відеоінсталяції А. Ісаєва, експериментальні екранні роботи К. Челушкіна) [3].

Сучасні технології медіа-творчості дозволяють створювати віртуальні медіа-об'єкти, що розташовуються на інтернет-сайтах і використовуються не тільки для естетичного споглядання, але й для налагодження віртуального спілкування з відвідувачами інтернет-сайтів. Таким чином, віртуальний медіа-простір стає і місцем для представлення творів мистецтва, і «майстернею» митців, і відкритим простором для дискусій та критики [4]. Отже, на нашу думку, пріоритетне значення у визначенні концептуальних засад жанрової еволюції мистецтва доби «нових» медіа належить віртуальним стратегіям людського спілкування. Тим самим жанрова еволюція доби «нових» медіа на відміняє, а посилює культуротворчу місію мистецтва, націлену на «олюднення» простору технічної цивілізації, встановлення діалогу та підтримку ідентичності іншого.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Бычков В. В. Эстетика. / В. В. Бычков. – М. : Гардарики, 2002. – 556 с.
2. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.chaskor.ru/article/proizvedenie\\_iskusstva\\_v\\_epohu\\_ego\\_tehnicheskoy\\_vosproizvodimosti\\_18738](http://www.chaskor.ru/article/proizvedenie_iskusstva_v_epohu_ego_tehnicheskoy_vosproizvodimosti_18738). 11.
3. Медіа-музей [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.mediaartlab.ru/projects/mediamuseum/>.
4. Мамонова В. А. Медиа-искусство как «самосознание» и «код» экранной культуры [Электронный ресурс] / В. А. Мамонова – Режим доступа: [http://society.lb.ua/culture/2010/03/05/30282\\_teorija\\_mediaiskusstva\\_periodiza.html](http://society.lb.ua/culture/2010/03/05/30282_teorija_mediaiskusstva_periodiza.html)

## МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА

*Шеремета Оксана Юліанівна*  
*Інститут філософії НАН України*  
*імені Г.С.Сковороди*

Отець Гавриїл Костельник був прихильником ідей Анрі Бергсона. Саме під впливом філософії останнього Костельник розробляв свої власні філософські концепції. Але усі книги Бергсона відразу після видання вносилися у індекс заборонених книг, прямо посилатися на них було небезпечно і означало б публічне самогубство Костельника як католицького філософа і богослова.

В гносеології Костельник джерелом знань, крім розсудку та відчуттів, визнає вищу розумову інтуїцію, а також споріднене із нею безсвідоме. Інтуїція як безпосереднє знання цікавить Костельника тому, що вона є істинним джерелом людських знань. Згідно із Костельником джерелом знань є осяяння, і людина повинна ловити момент, коли такий стан у її душі наявний. Костельник порівнює цей стан розуміння та народження думки із поетичним натхненням. Сам Костельник цінував у собі такі стани і відкладав усі справи, якщо йому на розум спадала якась нова думка. Крім інтуїції розумної душі у звичайному стані, джерелом істинних знань за Костельником можуть бути сні та містичні стани душі. Костельник спеціально досліджував містиків, сучасником яких йому довелося бути, займався самоспостереженням, збирав численні свідчення про всякого роду паранормальні явища. Звичайний розсудок із його логічними операціями – це лише острівець схоластичного раціоналізму у морі природного розуму та нерозумності, які надають людині численні знання безпосередньо, без суджень та аналізу.

Така гносеологія критикувалася сучасними Костельнику неотомістами та офіційними речниками римської курії. Не лише Бергсона, а і католицьких філософів М. Блонделя, А. Луазі, Л. Лабертоньєра, Е. Леруа критикували за інтуїтивізм та відступ від схоластичного раціоналізму. Адже якщо інтуїції та досвід є вищими за раціональні докази на основі тез із Писання та Передання, то індивідуальне суб'єктивне пізнання замінює зовнішній церковний авторитет. Католицькі модерністи намагалися довести, що вони не підважують авторитет церкви та догматів, вони лише виявляють загальну людську спрямованість до абсолютної істини, а являє цю істину у всій її повноті церква. Костельник особливо не утруднював себе аналогічними доказами того, що його інтуїтивізм не

суперечить католицькій ортодоксії. Для нього було важливим, що інтуїтивістська філософія підтверджує істинність релігії та іdealізму взагалі, спростовує однобічний раціоналізм від схоластики до позитивізму, показує хибність матеріалізму. Підтвердити ж істини саме католицизму за Костельником не можуть ні розум, ні досвід, ні інтуїція. Ці істини можна сприймати лише вірою. Те, що томісти чи августиніанці намагалися релігійні істини видати за раціональні та досвідні, доказувані чи самоочевидні, для Костельника є однаково хибним. У цьому виявляється гордість людського розуму. Із того, що інтуїтивний розум має істинні інтуїції, ще не можна вивести, що він має все істинне знання. Він до істинного знання лише причетний, так само як малий хлопчик тримає у руках морську воду, але не може охопити моря. Тим більше не може мати такого знання розсудок, який судить про поняття і лише опосередковано має відношення до реальності.

За Костельником необхідно усвідомити, що знання, навіть найвищі, інтуїтивні та містичні – скінченні, а реальність, особливо духовна – нескінченна. Атеїзм можливий саме завдяки невизнанню обмеженості знань. Коли ж зрозуміти нескінченність таємничості та скінченність раціональності, то це підводить людину до визнання існування Бога.

В онтології Костельник намагається провести редукцію матерії як речовинності та протяжності. Костельник інтерпретує досягнення сучасної фізики таким чином, що нібито матерія у своїй основі вся є енергією. Ця енергія форматується простором і часом, стає внутрішньою живою енергією, надає матерії здатності не лише оформлюватися до реального існування, а і еволюювати. Костельник дає релігійну інтерпретацію практично всім ідеям Бергсона про енергію, простір, час, особливо ж прихильним є до віталізму Бергсона. Від першої енергії до людини все у світі є формами життя. Єдність життя всього створеного – це переплетіння енергій всього, яке людина може знати у інтуїтивному акті.

Онтологія Костельника є такою, що підводить людину до визнання духовної основи матеріального світу. Людині лише потрібно привчити себе до відкритості щодо реального світу таким, яким він є. Якщо ж люди зникають до навколишнього світу і втрачають відчуття таємничості, то і стає можливим атеїзм. Костельник у творі «Логіка» пише: «При механічній праці нашу свідомість заповняють зображення, до яких ми привикли, а думками не можемо сягати глибше в будову світа, бо мусимо зважати на свою працю. Відповідно до того змісту свідомості витворюється в нас безбарвне, загальне почування звичайности, безтаїнственності. Ми того почування не відрізняємо, однак воно діє на цілий хід наших внутрішніх переживань, і на його канві всяка думка про щось, що має надзвичайний характер (хочби

це було тільки таке, як визволення з тюрми, або поворот з далекого світу якоїсь дорогої нам особи) виходить блідо, неживо, нереально, наче якась казка, або сон. Ось у тому почутті безтаїнственності вся сила атеїзму, справжнє його джерело. Щоб у нинішньому світі обергти християнську віру, перш за все необхідно плекати почуття таїнственності». Прийняття ідеалізму та інтуїтивізму є за Костельником тим антропологічним фундаментом, на якому можна побудувати і власне релігійний ортодоксальний католицький світогляд. Ортодоксальні «розумові докази конечні, але якщо вони не впадуть на канву почуття таїнственності, то їх сила буде ніяка, як коли засіяне зерно впаде на камінь» [цит. за: 1, с. 13-14].

В онтології Костельника провідну роль грає вчення про життєву силу чи життєву енергію як основу матеріальності та духовності. Людина у релігійному житті стародавності переживала інтуїтивно наявність у всьому таких життєвих сил. Історичні релігії розкривали голос особистих життєвих інтуїцій, а не приглушували чи спотворювали його. Особливо ж велику свободу для виразу інтуїтивного і живого досвідного знання про світ надавало християнство. Раціоналізація світогляду взагалі та науки зокрема, здійснені в добу модерну, привели до придушення голосу життєвої інтуїції, а то й до зникнення цього голосу взагалі. Але сам по собі розум не може знати істину. Доказ цього Костельник бачить у тому, що кожен раціоналіст, інтелігент, філософ має власну метафізику, соціологію і навіть формує власну релігію, вірить у власні божества чи у самого себе. Істинні життєві інтуїції, які знала класична релігійність чи класична філософія античності, і сьогодні є у найбільш розвинутих духовно особистостей, відкритих власним персональним життям до життя світу. І ці інтуїції підтверджуються новітніми досягненнями фізики та біології. За Костельником, фізика відкриває, що матерія вся зводиться до вітальної енергії. Біологія відкриває, що на клітинному рівні вітальна енергія штовхає живу природу до творчого саморозвитку, до вдосконалення. Такого роду віталізм, а також вчення про інтуїтивне ствердження цього віталізму, конституювання його сучасною наукою у загальному вченні про творчу еволюцію – все це чисте бергсоніанство.

З викладеного нами очевидно, що методологія вивчення спадщини отця Гавріїла Костельника має бути наступною. По-перше, необхідно всебічно перевірити його залежність як філософа від ідей Бергсона. По-друге, необхідно порівняти філософські концепції Костельника із аналогічними ідеями сучасних йому католицьких модерністів. По-третє, коли ідеї Бергсона дозволили використовувати у католицькій філософії, то вже після Костельника це привело до деяких плідних концепцій у екзистенційному томізмі. Необхідно порівняти те, чим відрізнявся вплив бергсоніанства на

Костельника і на екзистенційний томізм. Це може пояснити, чому Костельник був далеким від ортодоксії та схильним до релятивізму, а сучасні екзистенційні неотомісти наново утверджують католицьку ортодоксію. Також нам здається, що релятивізм у католицькій ліберальній філософії Костельника є справжнім ключем до того його релятивізму, який зумовив і гнучкість під час процесів ліквідації УГКЦ. Лише після виконання цих завдань можна говорити про адекватне розуміння Костельника, яке вкрай необхідне українській історії філософії та українському релігієзнавству.

***Список використаних джерел:***

1. Гірник О. Аналіз рукопису головного філософського твору Гавриїла Костельника «Логіка» /Олег Гірник //Віртуальна Русь. ruthenia.info/txt/hirnyk/kostelnyk\_lohika.doc [перевірено 13.10.2014].
2. Гірник О. Гавриїл Костельник як філософ на порозі нової наукової парадигми // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга II. – Львів, 2006. – СС. 61-69;
3. Грицанов А.А. Бергсон // Всемирная энциклопедия. Философия XX века. М.: АСТ, 2002. – с. 73-78.
4. Добош О. Архів Костельника. Опис. Матеріали, передані УПЦ Андрієм Савицьким. – 71 с.
5. Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори [Текст] / Г. Костельник; упоряд. та передм. О. Гірняк. — Ужгород: Гражда, 2008. — 400 с.
6. Мірчук І. Кашуба М. Гавриїл Костельник: філософські погляди.– Дрогобич: Вимір, 2002. – 140 с.

## АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

*Шувалов Олександр В'ячеславович*  
студент Інституту педагогіки і психології  
НПУ імені М.П.Драгоманова.  
alex.shuvaloff2010@yandex.ua

*Науковий керівник –*  
кандидат психологічних наук,  
доцент Кучеренко Є.В.

У сучасних складних умовах в Україні на шляху її інтеграції в інші співтовариства зростає соціальне і психологічне напруження, а тому пріоритетним завданням психології є розвиток гармонійної особистості молодого людини, здатної узгоджувати протилежні думки, емоції та дії, що сприятиме її особистісному зростанню. Позитивне і негативне було притаманне людині в усі часи, і така амбівалентність поведінки характерна й нашому сучаснику. Для більшості амбівалентність – це звичне явище, але одні використовують її, щоб зміцнити свої позитивні якості, інші – посилити негативні.

Амбівалентність є динамічною властивістю особистості, що діє як варіативний регулятор поведінки в усіх сферах життєдіяльності, психологічні особливості якої визначають специфіку особистісного розвитку. Це психічне утворення притаманне як гармонійній, так і негармонійній особистостям і є природною відповіддю на плюралістичну складність сучасного життя [1, с.8-9].

Термін амбівалентність було введено в клініку швейцарським психологом та психіатром Е. Блейером у 1910 році [2, с.116], амбівалентність - (гр. *amphi* - префікс, що позначає подвійність і лат. *valentia* – сила) – це суперечливість переживань людини, коли один об'єкт викликає одночасно два протилежні почуття, бажання чи дві думки [3, с.17].

Проблему «амбівалентності» досліджували представники екзистенціально-гуманістичної психології (А. Маслоу, К. Роджерс, Ф. Перлз, В. Франкл, М. Н. Пезешкіан.)

А. Маслоу наголошував, що людина – це активний творець своєї долі, який володіє свободою обирати і розвивати власне життя. Він доводить, що знаходження сенсу життя та неодноразове задоволення почуття самодостатності формують відповідний рівень психічного здоров'я. Учений звертав увагу на умови сімейного виховання (чіткий режим, дисципліна, виправдані вимоги до поведінки дитини), які забезпечують їй відчуття стабільності,

захищеності, безпеки. Діти, які вирости в безпечній та дружній атмосфері, де батьки в розумних межах постійно піклуються про їхнє здоров'я та благополуччя, не бояться ризикувати, змінюватися та навіть помилятися. Вони більш толерантні до суперечностей та невизначеності, прагнуть до самоактуалізації. Отже, А. Маслоу вважав, що нестабільне сімейне оточення, уседозволеність посилюють особистісну амбівалентність дитини.

А. Маслоу виокремив механізм (по суті - амбівалентність), що заважає духовному зростанню, самоактуалізації особистості. Вчений стверджував, що сили, які впливають на індивіда, мають не один, а два напрями. Крім того, є сили, які підштовхують людину в бік здоров'я і тягнуть індивіда у протилежний бік – до хвороб та слабкості. В основі самоактуалізації лежить усвідомлена суб'єктом практична діяльність, в якій людина змінює себе. Автор, поряд з традиційними психоаналітичними «захисними Его», вводить ще два - десакралізацію і «комплекс Іони», який полягає в тому, що люди бояться змінити своє нецікаве, обмежене, але налагоджене існування, бояться відірватися від усього звичного, втратити контроль над тим, що вже є.

К. Роджерс, автор «центрованої на клієнті психотерапії», використовує у своєму підході поняття конгруентності та інконгруентності, що пояснюють особистісну амбівалентність. Під цим поняттям вчений розуміє ступінь узгодженості між тим «Я», що сприймає особистість, та актуальним досвідом людини. Висока конгруентність означає, що реальні переживання особистості та усвідомлення цих переживань збігаються. Якщо такого збігу немає, то особистість інконгруентна, тобто існує суперечність між усвідомленням та вираженням переживань. Особистість прагне до підтримання конгруентності, яка на думку психолога, сприяє особистісному розвитку. Інконгруентність становить таку неузгодженість суперечностей, яка утворена розбіжностями між власними цінностями, нав'язаними оцінками, що виникають у реальній діяльності особистості, та оцінками, що помилково сприймаються як свої. К. Роджерс вважав що від міри адекватності «Я-концепції» батьків залежить характер їхніх стосунків з дітьми. Існує безпосередній зв'язок між встановленням довірливих стосунків з дітьми, прийняттям їхніх позитивних і негативних проявів та мірою самосприйняття, почуття власної гідності у батьків. Тобто батьки здатні позитивно ставитися до дитини тією мірою, якою вони поважають самих себе.

В. Франкл у межах своєї теорії логотерапії, яка належить до екзистенціальної психології, пов'язував існування людини зі смислом, пошуком сенсу життя, цінністю явищ та процесів навколишнього світу. Вчений довів, що відсутність сенсу життя породжує вже

в юнацькому віці стан «ноогенного неврозу» - відчуття пустоти, що призводить до виникнення думок про самогубство. Прагнення до смислу, пошук та реалізація людиною сенсу життя вчений розглядав самостійною силою її активності. В. Франкл узагальнив основні шляхи, за допомогою яких людина може знайти відповідь щодо сенсу життя: по-перше, це те, що людина дає світу (творчість); по-друге, це те, що людина бере від світу (переживання цінностей); по-третє, позиції, які людина обирає відносно того, що вона не спроможна змінити, а може лише оцінити. Тобто пошук сенсу життя - це свідоме і вільне узгодження соціального і духовного в людині, прийняття осмисленого і відповідального рішення, що робить її амбівалентно гармонійною та щасливою. Намагання особистості здобути переживання щастя, відкидаючи сенс життя, призводить до реальної втрати людиною прагнення жити, межової амбівалентності.

Засновник гештальттерапії Ф. Перлз вважав, що головним механізмом, який допомагає досягти особистісної зрілості, є самоусвідомлення та саморегуляція. Важливо навчитися усвідомлювати власні потреби, адекватно задовольняти їх, дослухатися до свого внутрішнього голосу. Відсутність саморегуляції призводить до зростання механізмів маніпуляції, які людина використовує, щоб перекласти відповідальність за своє життя на інших. Самоманіпуляція, за Ф. Перлзом, виникає під час використання особистістю чотирьох механізмів психологічного захисту: інтроекції, проекції, ретрофлексії та злиття. Людина вдається до них, щоб уникнути болісних переживань, які виникають через нездатність інтегрувати суперечності, але фрустрованість потреб неодмінно спричинить внутрішній конфлікт.

Маніпуляція, на думку Ф. Перлза, є виявом амбівалентної розбалансованості феноменів довіри до себе та довіри до світу. Її суть полягає у приховуванні маніпулятором справжніх намірів - спонукання інших до виконання певних дій в обхід власної свідомості. Учений вважав, що цей процес віддаляє особистість від того, щоб довіритися собі та виправдовує її небажання самостійно розвиватися. Тільки узгоджене ставлення до внутрішнього та зовнішнього світу особистості дає їй можливість набути зрілості та відповідальності за власне життя. Автор описує, по суті, переживання цілісної амбівалентності як відповідальності перед собою.

Також варто звернути увагу на сучасний напрям гуманістичної психології, які виник та розвиваються на основі ідей А. Маслоу і К. Рожерса. Це позитивна психотерапія Н. Пезешкіана. Завданням цього напрямку психології є вивчення позитивних почуттів, виявлення позитивних рис характеру і позитивних явищ у суспільстві.

Звернемося до позитивної психотерапії, засновником якої був Н. Перезешкіан. Він розглядав проблему здоров'я в широкому



соціопсихоматичному і вузькому психосоматичному (взаємозв'язок психічних переживань і реакцій організму) вимірі. Особистість, на думку автора, здатна переробляти зовнішнє напруження, яке спричинює актуальний конфлікт.

Він трансформується у здатність любити (первинна здатність) і здатність пізнавати (вторинна здатність). Автор надає перевагу емоціям, однак постійно розглядає в єдності афективно-когнітивну сферу людини як ознаку особистісної зрілості. Суперечність любити і пізнавати є ключовою конфліктів між ввічливістю і прямоотою, де відбувається переробка «мікротріщин». У цьому бере участь весь організм і психіка. Думка Н.Пезешкіана важлива на сам перед тому, що амбівалентність виявляє ступінь інтегрованості особистості у власному життєвому контексті [4, с.49-53].

Отже, аналіз позицій представників екзистенціально-гуманістичного підходу дозволяє визначити причини виникнення особистісної амбівалентності (інконгруентність, самоманіпуляція, неузгодження оптимізму і песимізму, відсутність сенсу життя і самоактуалізації), а також виявити взаємозв'язки з сімейними стосунками та її вплив на прийняття рішення. У юності з'являється глобальне Я, тобто інтегральна єдність соціального і внутрішнього (локусу контролю), що самоактуалізується, долаючи суперечності шляхом їх узгодження.

#### ***Список використаних джерел:***

1. Зелінська Т. М. Амбівалентність особистості : теорія, діагностика і психокорекція. – К. : Каравела, 2010.-256с
2. Виходцева О. А. Патопсихологія: Навчальний посібник / О. А. Виходцева. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2013 -208с.
3. Шапар В. Д. Психологічний тлумачний словник сучасних термінів. – Х. : Прапор 2009.-672с.
4. Зелінська Т. М. Психологія особистісної амбівалентності в юнацькому віці : [монографія] / Т. М. Зелінська. – Суми : Університетська книга, 2013. 432с.

## ЗМІСТ

<b>ДЕРРИДА И РЕЛИГИЯ: ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ТОПИКЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ</b> <i>Азарова Юлия Олеговна</i> .....	3
<b>«ВІДКРИТИЙ» ТВІР У. ЕКО В КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЧНИХ СТРАТЕГІЙ СУЧАСНОЇ МУЗИКИ</b> <i>Балакірова Світлана Юріївна</i> .....	7
<b>БИБЛИОТЕКА КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: КЛАССИКА-НЕКЛАССИКА- ПОСТНЕКЛАССИКА</b> <i>Барма Олег Анатольевич</i> .....	10
<b>«ВОСКРЕСІННЯ АВТОРА» ЯК АЛЬТЕРМОДЕРНА МОДЕЛЬ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТІ (НА ПРИКЛАДІ ПОЕЗІЇ СЕРГІЯ ЖАДАНА)</b> <i>Більченко Євгенія Віталіївна</i> .....	15
<b>ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ КУРИКУЛУМУ ПРОФЕСІЙНОЇ ПІДГОТОВКИ ВЧИТЕЛІВ ІНОЗЕМНИХ МОВ В АВСТРІЇ</b> <i>Биндас Олена Миколаївна</i> .....	19
<b>ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕДИТАЦІЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ</b> <i>Бойчук Микола Андрійович</i> .....	23
<b>ЕСЕНЦІАЛІСТСЬКІ ТЛУМАЧЕННЯ ФЕМІННОСТІ У СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ</b> <i>Буланова-Дувалко Людмила Федорівна</i> .....	26
<b>ОСНОВИ ПРОГРАМУВАННЯ ЗАНЯТЬ З ВИКОРИСТАННЯМ ФІЗКУЛЬТУРНО-ОЗДОРОВЧИХ ТЕХНОЛОГІЙ У ПРОЦЕСІ ФІЗИЧНОГО ВИХОВАННЯ УЧНІВ ЗАГАЛЬНООСВІТНІХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДІВ</b> <i>Верховська Марина Володимирівна</i> .....	28
<b>ВІЗУАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ СУЧАСНОГО КІНО В ОСМИСЛЕННІ ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ПРОБЛЕМ</b> <i>Ворожейкін Євген Петрович</i> .....	32
<b>ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ ПЕРІОД</b> <i>Гаврилюк Володимир Васильович</i> .....	35
<b>КОНЦЕПЦІЯ «РУСЬКИЙ СВІТ» ЯК ВИКЛИК УКРАЇНСЬКІЙ ДЕРЖАВНОСТІ</b> <i>Галіченко Максим Володимирович</i> .....	37
<b>МІФОГЕОГРАФІЯ: ФЕНТЕЗІ ДЖ.ТОЛКІНА</b> <i>Гурова Інна Володимирівна</i> .....	39

<b>ОСМИСЛЕННЯ НОВОГО ЗАПОВІТУ В ТЕОЛОГІЇ ПАУЛЯ ТІЛІХА</b> <i>Данканіч Артем Сергійович</i> .....	43
<b>ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТУРИСТИЧЕСКОГО КОМПЛЕКСА «СТРУСТО» В РАМКАХ ОРГАНИЗАЦИИ СЕМЕЙНОГО ТУРИЗМА</b> <i>Делец Каролина Сергеевна</i> .....	45
<b>ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ КОМП'ЮТЕРНОЇ ЗАЛЕЖНОСТІ У ПІДЛІТКІВ</b> <i>Деміда Соломія Михайлівна, Носок Марія Сергіївна</i> .....	49
<b>ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ В СУСПІЛЬСТВІ ТОТАЛІТАРНОГО ТИПУ</b> <i>Демура Оксана Олександрівна</i> .....	53
<b>ЕСТЕТИЗАЦІЯ ЗЛА У ПОПУЛЯРНІЙ КУЛЬТУРІ</b> <i>Адам Анджей Добжиньскі</i> .....	55
<b>КОНОТОПСЬКА БИТВА ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ</b> <i>Друженець Алла Вадимівна</i> .....	59
<b>ПРОБЛЕМА КАТЕГОРІАЛЬНОЇ СПЕЦИФІКАЦІЇ ФЕНОМЕНІВ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ, ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ, ФІЛОСОФІЯ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ</b> <i>Ємельяненко Ганна Дмитрівна</i> .....	62
<b>ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ДУМКИ У ДРЕВНЬОІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ</b> <i>Здоровенко Валентина Василівна</i> .....	64
<b>МОЖЛИВОСТІ СУЧАСНОГО МИСТЕЦТВА В ОСЯГНЕННІ ПОТЕНЦІАЛІВ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ</b> <i>Здоровенко Віктор Васильович</i> .....	68
<b>МУЗИКА ЯК КРИТЕРІЙ СТРАТИФІКАЦІЇ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ</b> <i>Здоровенко Лілія Вікторівна</i> .....	71
<b>РОЛЬ ГЕНДЕРА В «ШАБЛОНІФІКАЦІЇ» ВОСПРІЯТТЯ ИСКУС- СТВА КАК НОСИТЕЛЯ ФИЛОСОФСКИХ ИНТЕНЦИЙ</b> <i>Зубатенко Валерія Сергеевна</i> .....	73
<b>ЕСТЕТИЗАЦІЯ ПОПУЛЯРНОГО МУЗИЧНОГО МИСТЕЦТВА В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТІ</b> <i>Ігнатова Лариса Петрівна</i> .....	78
<b>ІНТЕГРАТИВНИЙ ЗВ'ЯЗОК ХРИСТІЯНСТВА ТА ФІЛОСОФІЇ В ПОСТ- КЛАСИЧНУ ЕПОХУ</b> <i>Каменєва Тетяна Віталіївна</i> .....	79
<b>ФІЛОСОФСЬКА ТРАНСКРИПЦІЯ ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЇ</b> <i>Карпенко Андрій Олексійович</i> .....	82

ДО ПИТАННЯ КУЛЬТУРИ МИСЛЕННЯ В УКРАЇНІ <i>Карпова Людмила Олександрівна</i> .....	85
УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО У ПОШУКАХ ОСВІТНЬОГО ІДЕАЛУ <i>Кислий Анатолій Олександрович</i> .....	89
МІЖДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА ШВЕЦІЇ У 60-ТІ РОКИ XVI СТОЛІТТЯ <i>Коваль Олеся Олексіївна</i> .....	96
ФАКТОР НЕОРЕЛІГІЙ У СВІДОМОСТІ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ <i>Кожушко Тетяна Валеріївна</i> .....	100
ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО. ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ У СВІТІ ТА В УКРАЇНІ <i>Колодко Арсен Ігорович</i> .....	103
КОНЦЕПЦІЯ ІНТЕРНЕТ ОСОБИСТОСТІ. ВЗАЄМОДІЯ ТА ВПЛИВИ РЕАЛЬНОГО ТА ВІРТУАЛЬНОГО «Я» <i>Конончук Юрій Васильович</i> .....	107
CHARAKTERYSTYKA PONOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA NA PRZYKŁADZIE NOWEJ DUCHOWOŚCI <i>Roman Kordonsky, Ewelina Marta Maczka</i> .....	111
ТІЛЕСНІСТЬ В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРФОРМАТИВНИХ ПРАКТИКАХ <i>Корнєєва Тетяна Олександрівна</i> .....	122
ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ КРИТИКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ СУЧАСНОСТІ <i>Кузін Віталій Вікторович</i> .....	126
САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ЧИННИК ЇЇ СУБ'ЄКТИВНОГО БЛАГОПОЛУЧЧЯ <i>Курочка Катерина Володимирівна, Міщук Юлія Дмитрівна</i> .....	132
ІНТЕРНЕТ-ВИМІР ЯК ОДНА З МОЖЛИВОСТЕЙ САМОРОЗВИТКУ І САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ДЛЯ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ <i>Кух Людмила Петрівна</i> .....	135
РОЗВИТОК ПОЛТАВСЬКОГО ЄПАРХІАЛЬНОГО ЖІНОЧОГО УЧИЛИЩА (1868 – 1918) <i>Куценко Юлія Сергіївна</i> .....	137
ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ТЕОРІЇ СУБОСОБИСТОСТЕЙ З ПОЗИЦІЙ ПСИХОСИНТЕЗУ <i>Кучеренко Єгор Валерійович, Лук'яненко Геннадій Тимофійович</i> .....	141
ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ДИТЯЧИХ СТРАХІВ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ <i>Ларін Дмитро Ігорович</i> .....	145

<b>РЕЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ М. І. КОСТОМАРОВА В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ</b> <i>Левицька Оксана Михайлівна</i> .....	148
<b>СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО КОНЦЕПТУ ВІРИ В ФІЛОСОФІЇ КАНТА</b> <i>Левченко Тетяна Григорівна</i> .....	151
<b>МІСТО СВЕРДЛОВСЬК. МИНУЛЕ Й СЬОГОДЕННЯ</b> <i>Макєєва Альона Ігорівна</i> .....	155
<b>ОСНОВИ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВ'Я ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ (ЗА «АПОЛОГЕТИКОЮ» ОТЦЯ ВАСИЛЯ ЗЕНЬКОВСЬКОГО)</b> <i>Матюшко Богдан Костянтинович</i> .....	159
<b>ФІЛОСОФУВАННЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ ПРОЕКТ СУЧАСНОСТІ</b> <i>Меднікова Галина Сергіївна</i> .....	168
<b>КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА: ПОТЕРЯ ОБРАЗА</b> <i>Мовчан Вера Серафимовна</i> .....	172
<b>ГЕНДЕРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ПЕРИОД КРИЗИСА СРЕДНЕГО ВОЗРАСТА</b> <i>Моисейкина Анна Георгиевна</i> .....	176
<b>ФЕМІНІСТИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ ЯК ПРОБЛЕМА УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ПРОСТОРУ</b> <i>Монахова Наталія Вікторівна</i> .....	180
<b>ІНТЕРАКТИВНІСТЬ VS ІНТЕРПАСИВНІСТЬ: ПИТАННЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СМISЛУ</b> <i>Муха Ольга Ярославівна</i> .....	184
<b>«ОБРАЗ» ТА «ЗОБРАЖЕННЯ» У ВІЗУАЛЬНІЙ КОМУНІКАЦІЇ</b> <i>Назаренко Марія Сергіївна</i> .....	187
<b>ГАРМОНІЯ ЯК ПРОЯВ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ МИСТЕЦТВА МОДЕРН</b> <i>Оборська Світлана Валентинівна</i> .....	190
<b>ВЛИЯНИЕ ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ НА РЕШЕНИЕ «КРЕСТЬЯНСКОГО ВОПРОСА» ВО 2-й ПОЛОВИНЕ 20-х – НАЧАЛЕ 50-х ГОДОВ XIX в.</b> <i>Ожиганов Дмитрий Игоревич</i> .....	194
<b>ВНУТРІШНЯ ФОРМА СЛОВА У ГЕРМЕНЕВТИЧНОМУ АНАЛІЗІ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ</b> <i>Остащук Іван Богданович</i> .....	199
<b>ХУДОЖНЯ ЛІТЕРАТУРА ЯК «ТЕОЛОГІЧНЕ МІСЦЕ» ДОСЛІДЖЕННЯ ЧУДЕС ІСУСА</b> <i>Пальчик Андрій Олександрович</i> .....	203

<b>КОНЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У ВИВЧЕННІ СПІЛЬНОТИ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТІЯН-БАПТИСТІВ</b> <i>Панич Олена Іванівна</i> .....	207
<b>ТРАНСФОРМАЦІЯ НАРАТИВУ СПАСІННЯ У ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ</b> <i>Панченко Марина Григорівна</i> .....	211
<b>НАУКОВО-ПОПУЛЯРНИЙ ПРОДУКТ ЯК ЗАСІБ ЗАЛУЧЕННЯ МОЛОДІ ДО НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ «ТЕОРІЯ ВЕЛИКОГО ВИБУХУ»</b> <i>Парадзінська Дарія Олегівна</i> .....	215
<b>ДО ПРОБЛЕМИ ДЕФІНІЦІЇ ПОНЯТЬ ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ</b> <i>Пархоменко Ірина Ігорівна</i> .....	218
<b>РОЛЬ СЕМЬИ В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ ДЕТЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ</b> <i>Петрова Елена Константиновна</i> .....	223
<b>СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАБИЛИТАЦИЯ В УЧРЕЖДЕНИЯХ КУЛЬТУРЫ</b> <i>Петровская Анна Юрьевна</i> .....	226
<b>УТИСКИ ПРЕСИ ПОЛТАВЩИНИ 1905-1906 РР. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ГАЗЕТИ «ГРОМАДСЬКА ДУМКА»)</b> <i>Подобна Євгенія Володимирівна</i> .....	233
<b>ПРОБЛЕМА ВИХОВАННЯ ДУХОВНОСТІ В ЕПОХУ ІНФОРМАЦІЙНО- ВИСОКОТЕХНОЛОГІЧНОГО НАУКОВО-ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ</b> <i>Поліщук Наталія Володимирівна</i> .....	237
<b>РЕЛІГІЯ У ДУХОВНОМУ ВДОСКОНАЛЕННІ ЛЮДИНИ</b> <i>Процик Леся Лукашівна</i> .....	242
<b>РЕЛІГІЯ І ТЕХНОЛОГІЇ. МЕДІААРХЕОЛОГІЯ ТА СУЧАСНЕ МИСТЕЦТВО</b> <i>Пруденко Яніна Дмитрівна</i> .....	246
<b>СЕЛФІ ЯК АВТОПОРТРЕТ МІЛЕНІАЛІВ</b> <i>Пятковська Юлія Вікторівна</i> .....	250
<b>ТЕЛЕСЕРІАЛ ЯК ЯКІСНИЙ АВТОРСЬКИЙ ПРОДУКТ В КОНТЕКСТІ ПОПУЛЯРНОЇ КУЛЬТУРИ</b> <i>Русаков Сергій Сергійович</i> .....	253
<b>РОЛЕВОЕ ДВИЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ОРГАНИЗАЦИИ ДОСУГА В МОЛОДЕЖНЫХ СУБКУЛЬТУРАХ</b> <i>Савченко Екатерина Александровна</i> .....	255
<b>ПРОБЛЕМА СТРЕСУ В ПСИХОЛОГІЧНІЙ НАУЦІ</b> <i>Сапегін Роман Олександрович</i> .....	259

<b>ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ІНТЕРНЕТ-ПРОЕКТА «БУДЬ МУДРИМ» В МОЛОДІЖНОЇ СРЕДЕ</b>	
<i>Смирнов Артём Андреевич</i> .....	261
<b>ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СОТЕРИОЛОГИИ ЕВАНГЕЛИЗМА В ПОСТМОДЕРНОМ БОГОСЛОВИИ</b>	
<i>Соловий Роман Павлович</i> .....	266
<b>МЕДІАТЕКСТ І КУЛЬТУРНА КАРТИНА СВІТУ ЛЮДИНИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДОБИ</b>	
<i>Стецюра Катерина Олександрівна</i> .....	270
<b>ЧАК ПАЛАНІК В ОЧАХ МАСОВОГО ЧИТАЧА</b>	
<i>Ступак Яна Олександрівна</i> .....	272
<b>РОЗВАЖАЛЬНІ СТРАТЕГІЇ СУЧАСНОГО МУЗЕЮ</b>	
<i>Супрунчук Олександра Павлівна</i> .....	275
<b>PRZEobrażENIA ŚWIATA ARABSKIEGO W UTWORACH ARABSKICH WYKONAWCÓW MUZYKI RAP</b>	
<i>Sygidus Kamil</i> .....	277
<b>ПОНЯТТЯ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ ЗАРУБІЖНИХ ПСИХОЛОГІЧНИХ ТЕОРІЙ</b>	
<i>Тищенко Іванна Анатоліївна</i> .....	286
<b>ВИНИКНЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: НЕОБХІДНІСТЬ ЧИ УМОВНІСТЬ</b>	
<i>Ткачук Наталія Миколаївна</i> .....	290
<b>ЦІННІСНІ ОБРИСИ СВІТУ В КОНТЕКСТІ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ МИСТЕЦТВА</b>	
<i>Тоїчкіна Світлана Андріївна</i> .....	293
<b>ДІАЛОГІЧНЕ ВИВЧЕННЯ ФІЛОЛОГІЧНИХ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНИХ ДИСЦИПЛІН У СЕРЕДНІХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ (УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ТА ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ)</b>	
<i>Уліщенко Андрій Борисович</i> .....	297
<b>ІНТЕРНЕТ ЯК ФОРМА КУЛЬТУРИ ХХІ СТОЛІТТЯ</b>	
<i>Хоменко Глеб Володимирович</i> .....	304
<b>КУЛЬТУРНІ ФОРМИ БУТТЯ ФІЛОСОФІЇ</b>	
<i>Христокін Геннадій Володимирович</i> .....	307
<b>СЛАБКІ СТОРОНИ ІМАНЕНТНОГО ПІДХОДУ ДО СПРАВИ ПОЕТИЧНОГО ПЕРЕКЛАДУ (КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)</b>	
<i>Цибулько Володимир Олександрович</i> .....	311

СУЧАСНЕ ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК ЗАСІБ НАВІЮВАННЯ ТА ПСЕВДОУКОРИНЕННЯ ЛЮДИНИ <i>Цимбал Тетяна Володимирівна</i> .....	315
ПОШУК АВТЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ЯК БАЗОВИЙ КРИТЕРІЙ ДУХОВНОСТІ <i>Чворсюк Ольга Павлівна</i> .....	318
РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ ДОШКІЛЬНИКА ЯК УМОВА ВСЕБІЧНОГО РОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ <i>Чворсюк Ольга Павлівна</i> .....	321
БОГОСЛОВСКАЯ ЭСТЕТИКА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ <i>Черноморец Евгения Матеевна</i> .....	324
КИЇВСЬКА ІДЕЯ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ <i>Черноморець Юрій Павлович</i> .....	328
ПРОБЛЕМА ПСИХОЛОГІЧНОЇ ГОТОВНОСТІ СТУДЕНТІВ ДО ШЛЮБНИХ СТОСУНКІВ <i>Шампаніна Вікторія Борисівна</i> .....	333
ЗВ'ЯЗОК МІЖ ЦІННІСНИМИ ОРІЄНТАЦІЯМИ БАТЬКІВ І ДІТЕЙ <i>Шаповалов Андрій Сергійович</i> .....	336
Л. ФОН РАНКЕ. УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ ІСТОРИЗМУ Й ОБ'ЄКТИВНОСТІ В ІСТОРИЧНІЙ НАУЦІ <i>Шарпінський Сергій Сергійович</i> .....	339
КУЛЬТУРНА МАРГІНАЛЬНІСТЬ ТА КУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА, В КОНТЕКСТІ РОМАННОЇ ТВОРЧОСТІ <i>Шевченко Оксана Володимирівна</i> .....	344
ГІПЕРТЕКСТ ЯК РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ СПЕЦИФІКИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ <i>Шевчук Юлія Анатоліївна</i> .....	347
МИСТЕЦТВО ДОБИ «НОВИХ» МЕДІА: КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ЖАНРОВОЇ ЕВОЛЮЦІЇ <i>Шелупахіна Катерина Миколаївна</i> .....	349
МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ ГАВРІЙЛА КОСТЕЛЬНИКА <i>Шеремета Оксана Юліанівна</i> .....	353
АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ <i>Шувалов Олександр В'ячеславович</i> .....	357



НАУКОВЕ ВИДАННЯ

## ГУМАНІТАРНИЙ КОРПУС

Випуск 3

**Збірник наукових статей з актуальних проблем  
філософії, культурології, психології, педагогіки та історії**

*Матеріали*

*Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю  
«Філософія і релігія в просторі сучасної культури»  
(7-8 листопада 2014 р.)*

*Матеріали*

*III Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції  
«Актуальні проблеми гуманітарних наук у дослідженнях молодих науковців»  
(20 жовтня – 16 листопада 2014 р.)*

Друкується за оригінальними авторськими текстами.

Редакційна колегія не несе відповідальності  
за авторську редакцію поданих матеріалів.

<i>Верстка та оригінал-макет</i>	<i>Клименко Євгенія</i>
<i>Обкладинка</i>	<i>Клименко Євгенія</i>
<i>Фото на обкладинці</i>	<i>Левіт Геннадій</i>

Формат 80x64/<sup>16</sup>

Віддруковано з оригіналів

Наклад 100 примірників

Гарнітура РТ

Ум. друк. арк. 21,39. Обл. вид. 21,51.