МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ І ТУРИЗМУ УКРАЇНИ
ДЕРЖАВНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

В І С Н И К

ДЕРЖАВНОЇ АКАДЕМІЇ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Щоквартальний науковий журнал

2’2008

Київ – 2008

УДК 050:(008+7)

Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв:
Наук. журнал. 2'2008. – К.: Міленіум, 2008. – 145 с.

У щоквартальнику Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв висвітлюються актуальні питання історії, філософії, мистецтвознавства. Значна увага приділяється проблемам сучасної політичної науки.

Видання розраховане на науковців, викладачів, аспірантів, студентів, усіх, хто прагне отримати ґрунтовні знання теоретичного і прикладного характеру.

Редакційна колегія

Чернець В.Г., д.філос., професор (голова редколегії); ***Бітаєв В.А.,*** д.філос.н., професор (заступник голови редколегії, головний редактор); ***Антонюк О.В.,*** д.політ.н., професор; ***Афанасьєв Ю.Л.,*** д.філос.н., професор; ***Базовкін Є.Г.,*** д.і.н., професор; ***Безгін І.Д.,*** д.мист., професор, академік АМУ; ***Богуцький Ю.П.,*** к.філос.н., професор, академік АМУ; ***Вантух М.М.,*** нар. артист України, професор, академік АМУ; ***Вільчинська І.Ю.,*** к.політ.н., доцент (відповідальний секретар); ***Горбатенко В.П.,*** д.політ.н., професор; ***Баканурський А.Г.,*** д.мист., професор; ***Даниленко В.М.,*** д.і.н., професор, член-кор. НАН України; ***Дубина М.М.,*** д.філол.н., професор; ***Єсипенко Р.М.,*** д.і.н., професор; ***Кресіна І.О.,*** д.політ.н., професор; ***Кулешов С.Г.,*** д.і.н., професор; ***Левчук Л.Т.,*** д.філос.н., професор; ***Мироненко О.М.,*** д.філос.н., професор, ***Онищенко І.Г.,*** д.політ.н., професор; ***Пазенок В.С.,*** д.філос.н., професор, член-кор. НАН України; ***Путро О.І.,*** д.і.н., професор; ***Рибачук М.Ф.,*** д.філос.н., професор; ***Рудич Ф.М.,*** д.філос.н., професор; ***Рижкова С.А.,*** д.філос.н., професор; ***Станішевський Ю.О.,*** д.мист., профеор, член-кор. АМУ; ***Терещенко А.К.,*** д.мист., професор, член-кор. АМУ; ***Федорук О.К.,*** д.мист., професор, академік АМУ; ***Чембержі М.І.,*** нар. артист України, професор, академік АМУ; ***Шкляр Л.Є.,*** д.політ.н., професор; ***Шульга Р.П.,*** д.філос.н.; ***Шульгіна В.Д.,*** д.мист., професор.

Затверджено: постановою президії ВАК України від 10.11.1999 р. № 3-05/11 як фахове видання з історичних наук (Перелік № 3), постановою президії ВАК України від 10.05.2000 р. № 1-02/5 як фахове видання з філософських наук та мистецтвознавства (Перелік № 5) та постановою президії ВАК України від 15.01.2003 р. № 1-05/1 як фахове видання з політичних наук (Перелік № 11), постановою президії ВАК України від 13.02.2008 р. № 1-05/2 як фахове видання з культурології (Перелік № 21)

Рекомендовано до друку Вченою радою ДАКККіМ
протокол № 4 від 29.05.2008 р.

Редакція не завжди поділяє позицію авторів публікацій.
За точність викладених фактів відповідальність несе автор

Свідоцтво: КВ № 3747 від 25.03.1999

© Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2008

© Видавництво "Міленіум", 2008

Ф і л о с о ф і я

УДК 124.5

Володимир Іванович Касьян
доктор філософських наук, професор,
професор Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

СУТНІСТЬ БАЗОВИХ ЦІННОСТЕЙ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

У статті розглянуто проблеми формування поняття “базові цінності”.
Ключові слова: *цінності, базові цінності, загальнолюдські цінності, інформація.*

In the article examines the problems of forming of concept “base values”.
Key words: *values, base values, common values, information.*

Будь-яка доброчесна, сумлінна, спостережлива людина не буде заперечувати, що сьогодні шкала цінностей звузилась, як шагренева шкіра, до неймовірних показників. Особливо це спостерігається, хоч боляче це констатувати, в сучасному українському суспільстві.

Проблема цінностей надто об’ємна і складна. Неможливо проаналізувати її в одній статті. Тому доцільно обмежитися лише розглядом якого-небудь аспекту. Зупинимося на більш, на нашу думку, вагомій темі цінностей, а саме на так званих “загальнолюдських” цінностях. Але перед цим доцільно висвітлити у вигляді вступу поняття, сутність, структуру, конкретно-історичний процес становлення цінностей.

Найбільш поширеним і прийнятним є твердження, згідно з яким цінності є предметом потреб та інтересів людини. Цими предметами виступають речі, явища чи ідеї, думки. Виділяють дві групи цінностей: матеріальні та духовні.

Цінність є одним з найважливіших, особливим типом світоглядної орієнтації людини, уявленнями, які складалися в тій чи іншій культурі, про ідеал, моральність, добро, красу. Будь-які події та явища в природі, суспільстві, житті індивіда сприймаються ним не лише за допомогою науково обґрунтованих теорій, а й пропускаються через призму власного ставлення до них.

Формування поняття “цінність” пройшло складний історичний шлях. Доцільно торкнутися лише тих поглядів на цінність в історичному минулому, які є найважливішими для сучасного розуміння цього поняття.

У давньогрецькій філософії пріоритетним було твердження, що найвищим мірилом цінності та найвищою цінністю є людина. Відома теза Протагора: “Людина є мірою всіх речей”. В античній і середньовічній філософії ціннісні характеристики включалися в саме життя, розглядалися як притаманні йому, нерозривні з реальністю. Дослідження цінностей як таких стало можливим тоді, коли поняття реальності розщепилося на реальність у власному розумінні й цінність як об’єкт людських уподобань, пристрастей та прагнень.

Найбільш ґрунтовно категорія цінності була розроблена класичною німецькою філософією, особливо І. Кантом. Останній поняття цінності пов’язує з поняттям доброї волі.

Сама по собі добра воля має цінуватися незрівнянно вище, ніж будь-що здійснене нею на користь якоїсь схильності. Важливим у кантівському аналізі поняття цінності є те, що це поняття він співвідносить з людиною як метою, її розвитком, а такий аспект цінності, як корисність – зі світом природи бажань. Цей аспект І.Кант називає відносною, зумовленою цінністю. Основну увагу він звертає на суб’єктивний аспект цінності, який і прагне висвітлити. Водночас підкреслює наявність і об’єктивного аспекту, але детально його не розробляє. Кантівську концепцію цінності сприйняли в основному, з незначними змінами, всі представники класичної німецької філософії.

Сучасна соціально-філософська література характеризується різноманітністю поглядів на природу цінностей та їх розуміння. Вони з рештою є або конкретизацією проблеми, наміченої в німецькій класичній філософії, або розробляються через протиставлення останній.

Розмаїття цінностей передбачте класифікацію за їх рівнем. Так, в науковій та навчальній літературі виділяються цінності особистості, соціальних та професійних груп, національні, загальнолюдські.

© Касьян В. І., 2008

Сьогодні особливої ваги та значення набувають загальнолюдські цінності. Вони є регуляторами поведінки всього людства, виступаючи найважливішими критеріями, стимулами і знаряддями пошуку шляхів взаєморозуміння, злагоди і збереження життя людей планети. Слід мати на увазі, що загальнолюдські цінності, як і інші, мають конкретно-історичний характер. Їх розуміння за суттю, змістом в епоху Античності чи Середньовіччя суттєво відрізняється від їх розуміння в сучасному інформаційному суспільстві. Навіть сучасна наукова думка не має єдиного бачення щодо загальнолюдських цінностей. Відсутня основа, яка забезпечила б змогу визначити єдині, загальнозначимі цінності для всіх народів, суспільних систем та культур. Спостерігається надзвичайне розмаїття думок щодо поняття ”загальнолюдська” цінність.

Найбільш поширеним є визнання певних цінностей, які прийнято називати загальнолюдськими. До них належать:

– цінність людського життя;

– цінність природи як основи життєдіяльності людини, запобігання екологічної кризи, збереження навколишнього середовища;

– забезпечення свободи, демократизації всіх сфер людської життєдіяльності – економіки, політики, культури тощо;

– смисл життя, добро, справедливість, краса, істина, свобода тощо;

– відвернення загрози термоядерної війни.

На нашу думку, в наш час названі цінності лише умовно, зі значним допущенням, можна назвати загальнолюдськими. Навіть більше того, майже всі вони не можуть вважатися загальнолюдськими. Справедливіше їх назвати, як це і роблять деякі фахівці, “базовими”. Ми теж вважаємо, що більш точною, більш аргументованою є назва щодо вказаних цінностей – “базові”. Зробимо спробу навести деякі аргументи на користь нашого сумніву чи навіть заперечення щодо існування так званих загальнолюдських цінностей.

Почнемо з найбільш очевидного і незаперечного. Хіба можна довести, що такі цінності, як смисл життя, добро, справедливість, краса, істина, свобода, є рівноцінними для всіх народів, країн, культур тощо? Адже в кожного народу може бути своє, специфічне розуміння цих понять. Воно може залежати від менталітету того чи іншого етносу, вікових відмінностей людей, інтересів різних соціальних груп однієї і тієї ж країни, історичних, нарешті, кліматичних умов та багатьох інших факторів. Хіба однакову оцінку дають смислу життя літня людина і молодь, яка лише вступає на життєвий шлях і в якої смисл життя лише формується і може декілька разів змінюватися на складній, непередбачуваній життєвій ниві? Це стосується і таких цінностей, як краса, істина, свобода, добро. В ці поняття може вкладатися різний смисл навіть в одній сім’ї, можливе навіть протилежне розуміння добра чи свободи в подружньому житті, що нерідко призводить до сварок і навіть розлучень. Так, очевидно, що ці поняття мають певну цінність в житті людини. Але їхня сутність, так би мовити, їх наповнення та розуміння може бути різним в різних людей. Кожен по-своєму їх тлумачить та сприймає, відсутня їх всезагальність, вселюдність. Інша справа, що вони, поняття, так чи інакше стосуються кожної людини, кожна людина рано чи пізно стикається з добром чи злом, з істиною чи фальшю, справедливістю чи несправедливістю. Одначе, кожна з них, повторюю, вкладає свій смисл в ці поняття і залежно від цього визначає ступінь цінності кожного з них. Ці цінності, безумовно, відіграють роль підґрунтя, фундаменту, бази життєдіяльності людини. Тому доцільніше і справедливіше назвати їх “базовими” цінностями.

Далі. Відносно такої цінності, як людське життя. Чи є ця цінність “загальнолюдською”? Тут теж виникає цілий букет питань, які ставлять під сумнів сприйняття її як загальнолюдської.

Так, вся людська історія насичена такими фактами, як масове вбивство собі подібних. Вчені встановили, що в способах організації тваринних угрупувань наявні чіткі і суворі закономірності в груповій та індивідуальній поведінці тварин, птахів, риб тощо. Вона характеризується наявністю потенціалу альтруїстичної поведінки. Мається на увазі той факт, що тварини, птахи та ін. після задоволення своєї потреби в їжі ніколи не знищують собі подібних.

Людина в цьому відношенні суттєво відрізняються від тваринних істот. Адже масове вбивство собі подібних – прерогатива саме людини і людства протягом всієї історії. Без необхідності задоволення нагальних життєвих потреб в незлічених військових конфліктах людство мільйонами знищувало собі подібних. Людське життя зовсім не цінувалося.

Таке ставлення людини одне до одного характерне не лише в минулому. Хіба не спостерігається подібне і в сьогоденні. Прикладом можуть слугувати дії США в арабських країнах, унаслідок яких загинуло тисячі і тисячі ні в чому не винних мирних жителів цих країн. Та й самі США втратили тисячі своїх вояків. Яка ж ціна людського життя в цьому випадку? Що, пануюча верхівка США вважає його загальнолюдською цінністю?

Інший приклад. Звернімо увагу на дії так званих “смертників” в арабському середовищі. Адже арабський “смертник” не лише прагне знищити десятки собі подібних, а й себе умертвляє. Відомий з

преси приклад, коли мати-арабка благословляє свою 18-річну доньку, яка йде на смерть, щоб знищити декілька євреїв, що є ворогами арабів. Мати вважає, що донька зробить "святу" справу і попаде в рай. Про яку тут цінність людського життя може йтися? А якщо сюди ще додати взаємні збройні напади серед арабів, унаслідок яких чи не кожного дня гинуть десятки й сотні людей. Отже, для цього середовища життя людини нічого не варте і цілком зрозуміло, що в цьому випадку з "загальнолюдського" поняття цінності життя людини випадає найважливіший аспект, його сутність.

Показовим щодо нашої проблеми є становище в сучасній Україні. Не будемо говорити про стан лікувальних закладів, "безплатну" медицину. Ліквідуються дитячі заклади, насаджується аморальність, бездуховність тощо. Все це заслуговує окремого висвітлення, пошуку причин, шляхів та засобів ліквідації катастрофічних наслідків для буття українського народу. Адже люди масами помирають через відсутність можливості лікування. Тисячами гинуть у різних виробничих катастрофах. Як, наприклад, на шахті ім. Засядько, що належить нардепу Юхиму Звягільському. Потрібно було з першої ж катастрофи закрити шахту. Так ні, дочекалися ще двох катастроф, унаслідок чого загинуло 106 чоловік. Тисячі людей гинуть в автомобільних аваріях на шляхах. Внаслідок соціальних негараздів "процвітає" самогубство. Небаченого в історії України розмаху набуло кілерство, яке відправляє на той світ бізнесменів і політиків, чиновників і рядових громадян. Ліквідуються дитячі заклади, насаджуються аморальність, бездуховність тощо. Все це заслуговує окремого висвітлення, пошуку причин, шляхів та засобів ліквідації катастрофічних наслідків для життя українського народу.

Так, це не перебільшення. Саме катастрофічний стан цінності людського життя. Незаперечним фактором є зменшення населення України за роки незалежності майже на 6 млн чоловік. Яка причина? Ні війни, ні природних катаклізмів, ні епідемій, ні голодомору не спостерігалося. Середня тривалість життя українця є найнижчою в Європі.

На цьому фоні особливо обурливим є факт активного впровадження засобами реклами пропаганди алкоголізму і тютюнокуріння. Складається враження, що наша торгівля базується на цих двох "основних" товарах. Слід лише подивитися в магазинах на полиці. Там лев'ячу пайку займають алкогольні напої з розмаїтим вибором марок, з привабливими етикетками, різними формами пляшок. А яка реклама в ЗМІ, на придорожніх щитах тощо! Це що? Пропаганда, заклики до здорового способу життя, до збереження його як цінності?

Загальновідомою є шкідливість тютюнокуріння. Здоровий глузд підказує необхідність активних заходів щодо попередження, навіть заборони явища, яке шкодить здоров'ю людини, укорочує тривалість життя. Але спостерігається протилежне – паління починається з раннього віку. Особливо небезпечним і шкідливим за своїми наслідками воно є для жіночого організму. А саме небувале поширення куріння спостерігається в середовищі дівчаток-підлітків. За наслідками наукових досліджень відомо, що шкідливі речовини, які появляються в процесі куріння в чоловічому організмі довгий час не зберігаються. Тоді як жіночий організм їх утримує від 5 до 10 років. І ці речовини негативно впливають на дітей, що народжуються в майбутньому. Особливо це шкідливо для розумових здібностей дитини. Отже, жінка може не палити під час вагітності, але якщо вона робила це навіть за декілька років до цього, то наслідки для майбутньої дитини можуть бути вкрай загрозливим.

Названі вище факти не є секретними чи невідомими нашим можновладцям, фахівцям, які повинні стояти на сторожі здоров'я нації, турбуватися про здорове її майбутнє. Але в цьому плані майже відсутня реклама чи заходи, які пропагували б, робили б все заради здорового способу життя. Відсутня турбота, яка свідчила б про збереження життя людини як всезагальної цінності.

Отже, виходячи з усього сказаного, бачимо, що і стосовно цінності людського життя недоцільно говорити, що ця цінність є "загальнолюдською". Знову ж таки правильніше і цю цінність вважати не загальнолюдською, а "базовою".

Безумовно, однією з важливих цінностей є цінність природи як основи життєдіяльності людини, запобігання екологічної кризи, збереження навколишнього середовища. Проблема відносин "людина – природа" все ще недооцінюється сучасним суспільством. За своєю значимістю, небезпечністю вона має бути найнагальнішою і стати вище повсякденних економічних турбот, політичної метушні та теоретичних дискусій.

Питання збереження навколишнього середовища, тобто природи, повинно стати пріоритетним щодо політики, економіки, предметом першочергової уваги ідеології, культури, всієї системи виховання. Адже очевидно, що ідея раціонального ставлення людства до навколишнього природного середовища ще не усвідомлена повною мірою політиками й особливо народними масами. Поверхове знання проблеми, а звідси – безвідповідальне ставлення до природи поступово і невідворотно ведуть до екологічної катастрофи. Ми, наприклад, могли чути про нестачу води в певних регіонах нашої планети. Це було "десь далеко" і безпосередньо нас не стосувалося, а отже, і не турбувало. Але пройшло одне-два десятиліття і з проблемою питної води зіткнулися вже міста України, де вода подається лише декілька годин на добу.

Складне становище із забрудненням повітря, виснаженням ґрунтів. Забруднення повітря катастрофічно відображається на організмі людини. Сьогодні наука фіксує понад 3 000 видів хімічних речовин, які негативно впливають на розвиток людини і призводять до значних змін в організмі. Ґрунт поповнюється нехарактерними для нього фізичними, хімічними та біологічними складовими. Забруднювачі через рослинні або тваринні продукти харчування потрапляють в організм людини. Негативні явища спостерігаються і внаслідок глобального потепління. Останнє становить особливу небезпеку для людства.

На жаль, посилення негативних впливів на природу не призводить до адекватної позитивної діяльності людина. Так, незважаючи на різноманітні міждержавні заходи, численні публікації з застереженнями, закликами до збереження екології, продовжується небезпечне, бездумне забруднення біосфери різними так званими парниковими газами, що викликає потепління клімату, яке здатне в недалекому майбутньому призвести до всесвітнього потопу. Адже уже сьогодні ми чуємо про затоплення прибережних океанічних зон у деяких країнах.

Небаченими в історії темпами вичерпуються розвідані запаси енергоресурсів: нафти, газу, вугілля, уранової руди. І це в той час, коли спостерігається бурхливе зростання потреб людини в енергоносіях, коли сучасні розробки в галузі технологічних процесів вимагають все більш інтенсивного використання традиційних енергоресурсів. Слід, очевидно, задуматися над подальшою доцільністю традиційних технологій, досліджувати і пропонувати принципово нові засоби задоволення людських потреб.

Але в цьому відношенні є своя небезпека. Не виключено, що можуть поширюватися нові технології, нові засоби задоволення потреб, але такі, що внаслідок недостатнього вивчення їх або в гонитві за надприбутками здатні нанести непоправної шкоди людині. Наприклад, 2007 р. з'явилася в пресі інформація, що в слаборозвинених країнах, в тому числі в Україні, значно зросла площа полів, засіяних генетично-модифікованими культурами (ГМК), які мають одночасно властивості рослин і тварин. Фахівці, що не залежать від полукримінального світового капіталу, якого турбує лише збільшення сучасного прибутку і не цікавлять наслідки своєї діяльності, аргументовано доводять небезпечність ГМК. Останні можуть в подальшому зламати" генетичні коди всіх представників флори і фауни. А це може призвести до фізичного і духовного виродження людства і появі на Землі небачених монстрів.

Спостерігаємо абсурдну ситуацію. З одного боку, ніхто, хоча б вголос, відверто, не заперечує цінності тих явищ, про які говорилося вище. З іншого, як це не дивно, майже нічого практично не робиться для збереження цих цінностей.

2007 р. російські вчені запропонували проект запобігання глобальному потеплінню. Зокрема, фізики розробили таку версію. Слід розпиляти у верхніх шарах атмосфери екологічно нешкідливі мікроскопічні частки з блискучою поверхнею, призначення яких – відображати частину сонячних променів. Наслідком буде постійність температури на поверхні планети Земля, хоча в повітрі зросте концентрація "парникових газів".

Також теоретично доведено, що, доки не пізно, можна ще в зародку зупинити отруєння флори генетично-модифікованими культурами.

Аналогічно енергетичну кризу, що посилюється, можна подолати шляхом розробки нових технологій. Зокрема, вже розроблені методи отримання екологічно чистої енергії з потоків сонячної енергії, молекул води і навіть з гравітації.

Але на світовому рівні практично нічого не робиться для виходу з кризи, для збереження "загальнолюдських" цінностей. Так, положень Кіотського протоколу, який регулює обсяги шкідливих викидів у атмосферу, далеко не всі країни притримуються. А головний "забруднювач" планети США навіть зовсім не підписав цього важливого документа.

У сучасних умовах не варто обмежуватися лише наявністю базових цінностей, про які говорилося вище. Як і слід чекати, в історичному процесі можливі корінні зміни, внаслідок яких об'єктивно з'являлися і в майбутньому можуть з'являтися принципово нові цінності.

Незаперечним, наприклад, є той факт, що в останнє п'ятдесятиліття спостерігається бурхливе зростання цінності інформації. Остання набуває особливого значення в життєдіяльності людини. Інформація стає цінним продуктом і основним товаром, вона перетворюється у вирішальний фактор соціального розвитку. В сфері людського буття центр уваги дедалі зміщується з енергетичних та речових цінностей на інформаційні. Внаслідок чого сама сутність діяльності людини, її життя і життя суспільства в цілому набуває принципово нового вигляду, суспільство набуває нового характеру. Сучасний тип суспільства визначається в науковій літературі як "інформаційне суспільство", "інформаційна цивілізація".

Спостерігається дедалі активніша інформатизація всіх видів діяльності суспільства: ділової, розважальної, освітньої. Зростає роль аудіовізуального сектора економіки, відбуваються процеси формування мультимедійної галузі. Інформаційні потоки не рахуються з національними кордонами, тому становлення та розвиток інформаційного суспільства у високорозвинених країнах носить глобальний характер. Інформаційні процеси дедалі активніше захоплюють і Україну, де, однак, вони відбуваються більш повільнішими темпами.

Відомий американський соціолог Кальвін Тоффлер у праці "Третя хвиля" подає характеристику особливостей процесів, що відбуваються в сучасній цивілізації. "Багато чого в цій цивілізації, що виникає, суперечить традиційній індустріальній цивілізації. Це водночас і технічно розвинена, і антиіндустріальна цивілізація. "Третя хвиля" несе в собі новий спосіб життя, заснований на джерелах енергії, які поповнюються; на методах виробництва, що роблять застарілими більшість фабричних збірних ліній; на якійсь новій ("ненукліарній") родині; на новому інституті, що можна було б назвати "електронним котеджем"; на радикально перетворених школах та корпораціях майбутнього. Така цивілізація несе з собою новий кодекс поведінки та виводить нас за межі концентрації енергії, грошових коштів і влади" [1, 47].

Слід підкреслити специфічні особливості, властиві інформації, що відрізняють її від матеріальних цінностей. Інформація не підвладна законам збереження (маси, енергії, заряду тощо). В царині інформації панує принцип незбереження. Так, якщо я, наприклад, маю 1 000 одиниць землі, а потім віддаю комунебудь 500 одиниць, то в мене залишається лише половина. Але якщо в мене є деяка кількість інформації, половину якої я віддам іншій людині, то я буду мати все, що мав. Якщо я дозволю користуватися моєю інформацією, то радше за все зі мною поділяться чимось корисним. Відтак, угоди з приводу матеріальних речей ведуть до конкуренції, в той час, як інформаційний обмін – до співробітництва. З цього можна зробити висновок, що інформація – це ресурс, яким можна без жалю користуватися. Другою специфічною рисою споживання інформації є те, що на відміну від споживання матеріалів чи енергії, яке веде до зростання ентропії Всесвіту, використання інформації веде до іншого ефекту: воно поглиблює знання людини, підвищує організованість у навколишньому середовищі та зменшує ентропію.

Дедалі чіткіше проявляються характерні ознаки та функції інформації, що, беззаперечно, дає змогу вважати її базовою цінністю.

По-перше, особливою цінністю стають інформаційні технології. Інформація стає товаром – як речові та енергетичні цінності, як земля і капітал. Спостерігається зміна економічної структури суспільства, зокрема сфера послуг розширюється більш швидкими темпами, ніж промисловість і сільське господарство. Інформація корінним чином змінює технічну базу матеріального і духовного виробництва.

По-друге, змінюється соціальна структура суспільства. Дедалі більше вимальовується становлення двочленної структури: технократична еліта і середній клас. За твердженням зарубіжних теоретиків, спостерігається "нівелювання" інших структурних елементів суспільства.

По-третє, інформаційні технології суттєво впливають на сферу політичних відносин. З одного боку, це позитивне явище, адже розширюються можливості безпосередньої участі кожного в демократичному розв'язанні важливих проблем. З іншого – виникає небезпека всеохоплюючого контролю правлячих структур над основною масою людей, можливість маніпулювання її свідомістю, виникнення тоталітаризму тощо.

По-четверте, наслідком активізації інформаційної діяльності є радикальна зміна всієї системи культури. Зокрема, виникає так звана "споживча" та "масова" культура, де світогляд людини формується не як філософське обґрунтування, а є результатом конкурентної боротьби на ринках аудіовізуальної продукції. Суттєво змінюється також характер соціальних зв'язків, сімейно-побутових стосунків.

По-п'яте, спостерігається, що наслідком бурхливого розвитку інформаційних засобів, становлення принципово нового типу суспільства. У літературі цей тип суспільства більшість науковців називає "інформаційним". Початок 70-х років минулого століття став переломним щодо виявлення нових характеристик суспільного життя розвинутих країн світу. Наприклад, американські соціологи Е. Тоффлер, Д. Белл, А. Турін наголошували на тому, що відбуваються структурні зміни в системі виробництва й соціокультурній сфері.

Отже, базові цінності людського буття за своєю сутністю, значимістю, характером сприйняття суспільством, прагненням до збереження мають відчутно змінюватися в процесі історичного поступу. Це залежить від зміни умов функціонування, зокрема якісного рівня розвитку суспільства, перемін у географічному середовищі, які можуть відбуватися як природним шляхом, так і завдяки нераціональній діяльності людини. Крім того, сутність базових цінностей, їхнє тлумачення залежить від менталітету тієї чи іншої етнічної спільноти. Кожний народ, як говорилося вище, має свій підхід, своє бачення і розуміння цінностей, які ми називаємо базовими і від яких значною мірою залежать національні, групові, індивідуальні цінності.

Слід ще раз наголосити, що в процесі історичного розвитку можуть формуватися і формуються нові фундаментальні цінності. Прикладом яких є така цінність, як інформація, що виникла буквально в останні десятиліття в процесі науково-технічного прогресу і яка, безумовно, може вважатися базовою.

Використані джерела

1. Тоффлер А. Третя хвиля. – К., 2000.

УДК 215

Ірина Миколаївна Ломачинська
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри релігієзнавства
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

ХАРИЗМАТИЧНІ ЯКОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА УМОВИ ЇХ РЕАЛІЗАЦІЇ У ПРАВОСЛАВНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена проблемам духовного лідерства та його реалізації в православній релігійній традиції. Автор аналізує соціальні причини формування національного духовного лідерства, досліджує поняття харизми в соціальному та релігійному контекстах. У аналізі харизматичної особистості автор використовує як приклад постать Феодосія Печерського, відомого релігійного діяча епохи Київської Русі. Автор акцентує увагу на основних рисах, притаманних харизматичним особистостям.

Ключові слова: *лідерство, харизма, духовне лідерство, харизматична особистість, християнська традиція, духовність.*

The article is devoted the problems of spiritual leadership and his realization in orthodox religious tradition. An author analyses social reasons of forming of national spiritual leadership. An author probes the concept of charisma in social and religious contexts. At the analysis of charisma personality an author uses as an example the figure of Feodosiy Pecherskiy, known religious figure of epoch of Kiev Russia. An author accents attention on those basic lines that inherent charisma personalities.

Key words: *leadership, charisma, spiritual leadership, a personality of charisma, Christian tradition, spirituality.*

Історія утвердження православ'я в Україні – це арена протистояння держави та православної церкви, представленої плеядою видатних особистостей, які завдяки своїй самовідданій діяльності створювали фундаментальні засади національної духовності. Як зазначав Д.Мережковський, церква тільки доти жива і діяльна, поки бореться з державою, стверджуючи свою особливу позадержавну і позанаціональну загальнолюдську правду, царство Боже на землі, як на небі. Якщо ж відректися від цієї правди, і Церква з державою остаточно змириться, підкориться державі... тоді Церква сама стає тим каменем, яким було завалено гроб Христовий [8, 84].

У Візантійській імперії, з її абсолютизацією влади імператора, Церква, за відсутності автономії, відігравала допоміжну роль у діяльності загальнодержавної системи управління та у формуванні суспільної ідеології.

У системі державності Київської Русі Церква виступає не лише фундатором нової релігії, а й пропагує новий християнський світогляд, в якому з'являється поняття морального сенсу людського життя, посмертної кари або нагороди. Людина починає формувати себе як особистість, необхідною передумовою існування якої має стати особистий моральний вибір.

Відомо, що для того, щоб керувати, необхідно впливати, а щоб впливати – необхідно мати основу для влади. Всі форми державної влади спонукають людей виконувати чужі бажання, задовольняючи незадоволені потреби або перешкоджаючи їх задоволенню.

Влада в суспільстві може приймати різноманітні форми. Можна виділити п'ять основних форм влади:

1. Влада, заснована на примусі. Виконавець вірить, що лідер (керівник) дійсно має право карати виконавця за невиконання певного наказу.

2. Влада, заснована на винагороді. Виконавець вірить, що лідер матиме нагоду задовольнити насущну потребу виконавця.

3. Експертна влада. Виконавець вірить, що лідер володіє спеціальними знаннями, які дозволяють йому задовольнити ту чи іншу потребу виконавця.

4. Еталонна влада (влада прикладу). Характеристики або властивості лідера настільки привабливі для виконавця, що він хоче бути таким, як і його лідер, тому без заперечень виконує всі його побажання.

5. Законна влада. Виконавець вірить, що лідер (керівник) має право віддавати накази, і що його обов'язок – підкорятися їм. Виконавець виконує накази лідера, оскільки традиція учить, що підкорення призведе до задоволення потреб виконавця. Тому законну владу дуже часто називають традиційною владою [3].

© Ломачинська І. М., 2008

У Біблії сказано: «Віддайте кесарю кесареве, а Богу Богове». Тобто Церква визнає державу не тільки як явище, що існує незалежно від неї, а й як необхідну форму співіснування. Окрім того, Церква не тільки визнає державну владу, а й зобов'язана підтримувати її задля виконання апостольської заповіді: «Здійснювати молитви, прохання, моління, подяки за всіх людей, за царів і всіх начальствуючих, щоб проводити нам життя тихе і спокійне в усякому благочесті і чистоті; адже це добре і догідно Спасителю нашому Богу» (1 Тим.2:1-3).

Як зазначає Д.Мережковський, "головний сенс всієї подальшої історії християнського людства є непримиренною боротьбою, з якої виникла вся світова культура, загальнонаціональна і загальнодержавна загальнолюдськість. Християнство не подолало держави; але і держава в християнстві втратила той абсолютний сенс, який мала в язичництві – перестала бути релігійною метою і зробилась емпіричною метою" [8, 96].

Разом зі східним християнським обрядом Візантія передала на Русь свою систему відносин Церкви та держави, що базувалася на монархічному верховенстві з одного боку, та активній участі Церкви в усіх сферах суспільного життя – з другого. Як стверджує А.Ніколін, "велику роль зіграв візантизм в усвідомленні Руссю взаємної необхідності цих двох служінь – ченця, що представляє собою першопочаток релігійного очищення, та воїна, в якому зібраний першопочаток державного примусу" [9, 52].

Лише з християнізацією на Русі з'являються духовні лідери, здатні об'єднати та повести за собою не з примусу, а за власним прикладом, проповідуючи вищі духовні цінності. Це харизматичні особистості, чиє релігійне подвижництво залишило глибокий відбиток у духовному житті нащадків. Порівнюючи християнство та язичництво, як системи релігійного впливу на маси, можна зазначити, що для язичництва властивий вождізм, за якого члени співтовариства, керованого вождем, не проявляють своєї індивідуальності, а лише сліпо слідують наказам вождя. Християнство формує нове світобачення, за якого людина відчуває свою винятковість та індивідуальність, тобто виникає підґрунтя для духовного лідерства.

Як зазначав М.Бердяєв, "існування людини в цьому світі – історичне існування. Існування є історія. Історія ж є трагічним зіткненням, міжособистісним, надособистісним і до-особистісним. Історія ніколи не вирішує конфліктів між особистістю і суспільством, особистістю і культурою, особистістю і масою, між якістю і кількістю. В ній діють особистості, в ній виявляється індивідуальне, але вона нещадна до особистості і тисне на індивідуальне" [1, 8].

Православна Церква на Русі, наслідуючи принципи ранньохристиянського сповідництва та усвідомлюючи всю складність формування християнських принципів моральності в межах язичницького світогляду давніх русичів, намагалась обирати на роль духовних лідерів харизматичних особистостей, які могли б користуватися безумовним авторитетом не тільки у народу, а й в представників влади.

Найбільш детальний аналіз поняття "харизма" був запропонований М.Вебером, який зазначав, що харизма – це поняття передусім релігійне. Воно характеризується як особливий Божий дар, даний Христовим апостолам для проповіді Слова Божого [3]. Харизма, відповідно до етимологічного значення цього слова, є певною екстраординарною здатністю, деякою якістю індивіда, що виділяє його серед інших. Ця якість не стільки придбана, скільки дарована людині від природи Богом, долею. Харизматичний лідер – це особистість, яка у разі потреби може захопити і повести за собою маси, впливаючи своєю безумовною силою духу та безмежною вірою в пропоновані ідеали та цінності.

Сила харизматичної особистості полягає в тому, що вона володіє незвичайними можливостями або привабливістю в очах оточуючих, вона має в собі такі риси, що змушують інших підкорятися та вірити їй. В основі потреби віри, як зазначає Р.Грановська, "лежить вроджене прагнення людини до самопоширення (самотрансценденції) за межі своїх можливостей і достовірного знання. Для насичення цієї потреби людині необхідно уявити собі, як це зробити…Їй потрібен хтось, досить схожий, щоб його зрозуміти, і досить всемогутній, щоб здійснити те, що не в силах зробити людині…В Богові людина може самореалізуватися і як індивідуальність, і як член общини. Наслідком цього є взаємне духовне приєднання одного до іншого в особливому житті релігійної групи" [4, 365]. Тобто харизматичний лідер формує навколо себе коло однодумців, які не тільки сповідують спільні релігійні ідеали та цінності, а й здатні проповідувати їх для всього суспільства.

Для харизматичного релігійного лідера найбільш властива, власне, еталонна влада, адже послідовники слідують за ним не з примусу, а з власної волі, вбачаючи в своєму лідерові той суспільний ідеал, до якого варто прагнути. Харизма – це влада, побудована не на логіці, не на давній традиції, а на силі особистих якостей або здібностей лідера. Влада прикладу, або харизматичний вплив, визначається ототожненням виконавця з лідером або потягом до нього, що залежить від потреби виконавця належати до певної спільноти, від потреби в пошані в межах означеної спільноти. Христос проголошував для своїх учнів дух послідовності та наступності: "Я послав вас жати те, над чим ви не трудились: інші трудились, а ви ввійшли в працю їх" (Ін. 4: 38). Тобто учні йдуть за лідером, який вже зробив стежку, водночас спільними зусиллями прокладаючи широкий шлях тим, хто йтиме слідом.

У релігійній свідомості існує уявлення, що харизма є такою (спочатку магічною) якістю, яку за допомогою ритуального засобу, застосованого носієм харизми, можна перенести на або викликати у інших. Ця матеріалізація харизми, визначається, передусім, як посадова харизма. Віра в легітимність більше не відноситься до особистості, а до придбаних якостей і дієвості ритуальних актів. Прикладом може слугувати харизма священика через миропомазання, присвячення в сан та покладання рук.

М. Вебер зазначав, що харизматичний тип легітимного панування є прямою протилежністю традиційному [3]. Якщо традиційний тип панування тримається прихильністю до звичайного, раз і назавжди заведеного суспільного устрою, то харизматичний вплив, навпаки, спирається на щось незвичайне, таке, що ніколи раніше не визнавалося. Основною базою харизматичного панування є афектний тип соціальної дії.

Найбільш характерні риси харизматичного лідера спробуємо розглянути крізь призму однієї з найбільш впливових постатей суспільного життя Київської Русі XI століття Феодосія Печерського. Як свідчить історія, Печерський монастир, заснований близько 1051 р., протягом значного історичного періоду свого існування зародив плеяду визначних історичних постатей, які стали засновниками національної духовності та культури. Як відмічає І.Жиленко, для держави монастир був чимось на зразок "совісті нації", котра, як певна вища сила, мала право оцінювати і критикувати дії можновладців [10, 184]. Для створення такого духовного ореолу необхідна була сильна постать – керівник, лідер, який міг би не тільки повести за собою, але також стати зразком такої моральності, яка послугувала б беззаперечним прикладом для наслідування у послідовників та нащадків. Високі духовні подвиги Феодосія Печерського настільки висунули його з числа інших братій, що опісля відходу ігумена Варлама Антоній призначив його ігуменом, незважаючи на те, що йому було лише 26 років. За свої моральні заслуги Феодосій Печерський названий Преподобним ("в християнській церкві назва святого з числа чернецтвуючих, який своїми подвигами і святістю життя досяг найвищу моральну гідність" [13, 387]) та Блаженним (в Святому Письмі "блаженними називаються люди, що слухають слово Господнє і виконують його…, милостиві, чисті серцем, миротворці, вигнані за правду, та переслідувані за ім'я Христове "[2, 94]).

Отже, харизматичному лідеру властиві такі характеристики:

1) смирення та духовна мудрість. Створюється враження, що ці особи випромінюють енергію і заряджають оточуючих їх людей – "Блаженний отець наш Феодосій поставлений був пресвітером за велінням блаженного Антонія і служив повсякденно Божественну службу з повним смиренням, бо мав лагідний характер і був тихий помислом, і чистий розумом, і духовної мудрості сповнений, і любив він усю братію чистою любов'ю" [10, 41].

2) значна зовнішність; харизматичний лідер є обов'язково носієм певних помітних, незвичайних, таких, що діють на підсвідомому рівні якостей – "Отець же наш Феодосій смиренням та послухом усіх переважав, працелюбством та подвижництвом і працездатністю, бо мав тіло могутнє та міцне, і з задоволенням всім слугував, воду носячи та дрова з лісу доставляючи на плечах; проводячи всі ночі в молитвах невсипущих" [10, 42].

3) незалежність характеру. В своєму прагненні до внутрішнього ідеалу харизматичний релігійний лідер не зважає на точку зору інших і слідує лише своїм правилам – "І ніхто ніколи не бачив, аби він приліг на ребра свої чи воду на тіло своє вилив – мив він лише, хіба що, руки. За одяг була йому свита груба, що колола тіло, а зверху інша, і та дуже бідна, яку він одягав на себе, аби не видно було на ньому власниці. І над цим одягом бідним численні дурні, докоряючи йому, сміялися. Блаженний же з радістю приймав їхні докори…" [10, 47].

4) значні риторичні здібності. Харизматичний лідер може завжди переконати своїх послідовників та навернути їх на шлях істинний – "Воістину цей блаженний отець наш Феодосій багатьом заступником був перед князями і суддями, боронячи їх. Ніхто бо не міг ні в чому не послухатися його, знаючи його праведність та святість. І поважали його не за красиві наряди чи коштовні шати, чи багатства великі, але за чисте житіє і світлу душу, і за численні повчання, які кипіли Святим Духом у вустах його [10, с.61]».

5) сприйняття свого визнання та суспільної влади як даності, не впадаючи в гордовитість або себелюбство – «…Братія печерна, зібравшись, звістила преподобному Антонію, що блаженного Феодосія ігуменом собі нарекла, бо чернецького життя дотримувався і Божі заповіді знав прекрасно. Отець же наш Феодосій, хоча й набув зверхності, не знехтував своїм смиренням та правилами…" [10, 43].

6) надприродні здібності, які не властиві іншим людям – "…І ось зачув шум кроків у печері од безлічі бісів, котрі колісницями їхали, а інші у бубни били чи на дудках грали, і так кричали, аж тряслася печера од шуму, який здіймали злі духи. Отець же наш Феодосій, усе те зачувши, не злякався душею, не жахнувся серцем, але огородився зброєю хресною і , вставши, почав співати Псалтир Давидів. І зразу шум припинився" [10, 43].

Джерелом особистої відданості харизматичному лідеру є не традиція і не визнання його формального права, а насамперед емоційно забарвлена віра в його харизму і відданість цій харизмі. Тому харизматичний вождь повинен піклуватися про збереження своєї харизми і постійно доводити її присутність.

Питання про значущість харизми вирішує визнання підлеглих – спочатку завжди за допомогою чуда. Це підтверджуване доказом вільне визнання народжено зі схильності до одкровення, з шанування героїв, з покладання надії на вождя. Таке визнання психологічно є цілком особистою, заснованою на вірі схильністю, народженою з натхнення або потреби і надії: "Це явилося ігумену монастиря святого архистратига Михайла на ім'я Софроній. Їхав бо він поночі до свого монастиря – ніч же була темною, - і ось побачив над монастирем блаженного нашого отця Феодосія світло! Здивувався, прославив він Бога, говорячи: "О, яке милосердя твоє, Господи, що показав єси такий світильник у місці цьому святому: - преподобного сього мужа, котрий, так світячись, просвітлює монастир свій». Таке ж видіння бачили неодноразово й інші, і розповідали" [10, 45].

Якщо докази божественної благодаті довго не приходять, то це свідчить про те, що обдарований харизматичною милістю лідер покинутий Богом або втратив свою магічну або героїчну силу. Якщо тривалий час його зраджує успіх, і насамперед якщо його правління не приносить полегшення підлеглим, то його харизматичний авторитет може зникнути. В цьому полягає справжнє значення харизматичної "божественної благодаті".

Так, харизма Феодосія ні в кого з братії не викликала заперечень, тому в агіографічній літературі його наділяють різноманітними надприродними властивостями, намагаючись прирівнювати його внутрішній духовний дар до дарів апостольських, проголошених Христом: "Віруючих супроводжуватимуть такі знамення: іменем Моїм виганятимуть бісів; говоритимуть новими мовами, братимуть змій; і якщо смертоносне щось вип'ють, не пошкодить їм; покладуть руки на недужих, і вони будуть здорові" (Мк.16:17). Вірогідно, Стефан, що став ігуменом опісля Феодосія, не мав його лідерських здібностей, тому братія Печерського монастиря не визнала його в якості свого духовного поводиря (хоча у вигнанні Стефана літописець звинувачує не його самого, а братію, введену в оману нечистою силою): "Ворог же, котрий ненавидить добро і повсякчас бореться з рабами Божими, і не дає їм мирно жити, але постійно своїми злими підступами постає на них…, супостат піднімає на перемогу рать, не припиняє бо броні. Таке бо сум'яття сатана на них (ченців) звів, що крамолу вони сотворили, зігнавши Стефана з ігуменства. Та так диявол розпалив їх на гнів, аж і з монастиря також вигнали" [10, 64].

Авторитет харизматичного лідера базується на силі його внутрішнього дару. Рішення з усіх питань таким лідером виносяться ірраціонально, на основі одкровення, інтуїції або прикладу для наслідування: "І до того ж блаженного одного разу привели зв'язаних розбійників, спійманих у одному з монастирських маєтків, коли хотіли красти. Блаженний же, побачивши їх спутаними і в такій скорботі, розжалобився і просльозився, повелів звільнити їх та дати їм їсти й пити, та по тому повчав їх довго, щоб не кривдили нікого й зла нікому не творили. Подарував їм по тому доволі потрібного, і так, з миром, відпустив. Вони ж пішли, славлячи Бога й блаженного Феодосія" [10, 53].

Основний психологічний механізм особистого впливу харизматичного лідера – це ідентифікація. Послідовник намагається бути схожим на лідера, якщо він ним щиро захоплюється і наслідує його вчинки. Механізм ідентифікації робить можливим для лідера такий спосіб впливу, як дія особистим прикладом: "Якось у переддень свята Святої Богородиці не виявилося води…і доповіли блаженному Феодосію, що нема кому наносити води. Тоді блаженний хутко встав і почав воду носити з колодязя. І один з-поміж братії, побачивши, як воду він носить, і швидко пішовши, повідав кільком братам, котрі, з готовністю прибігши, наносили води аж надміру… Такий бо був потяг до Бога у блаженного й духовного отця нашого Феодосія. Мав бо смирення істинне та покірність велику, маючи в цьому за взірець Христа, істинного Бога, що сказав: "Учіться у мене, оскільки Я лагідний та смиренносердний" [10, 47].

Харизматичний лідер не примушує своїх послідовників до підкорення і слідування за ним магією своєї особи або силою переконання. Навпаки, харизматичний лідер здійснює вплив, надихаючи і вселяючи додаткові сили в своїх послідовників, та робить їх більш упевненими. Вони відчувають себе більш здатними досягти ту мету, яка стояла перед релігійною громадою і ними як її частиною: "І коли хто зі святого стада слабнув серцем і йшов з монастиря, то блаженний задля нього був у великій печалі та скорботі, й молився Богу, аби повернув назад заблудлу овечку його стада. І так щоденно плакав і молив Бога, доки той брат приходив назад. Тоді блаженний його з радістю прийнявши, наставляв ніколи не слабнути перед вражими підступами, не потурати їм у собі, а триматися міцно" [10, 52].

Справжній духовний лідер переконаний, що послідовників необхідно зробити більш сильними, підняти над буденним рівнем, дати відчути себе творцями своєї долі. Він не може говорити: "Роби, як я говорю, оскільки я знаю краще. Ви — мої діти, слухайте ж мене і слідуйте за мною". Натомість він говорить приблизно наступне: "Ось правильна і гідна мета, яка ми все розділяємо. От як ми можемо досягти їх. Ви здатні на це і напевно досягнете її». Роль лідера полягає в тому, щоб пояснити, якої спільної мети необхідно досягти громаді, а потім вдихнути упевненість в своїх послідовників в можливості її досягнення. Особливість харизматичних православних лідерів не в тому, що вони проголосили себе знавцями нових істин, навпаки, наслідуючи Христа, вони намагалися донести біблійні вчення до нових послідовників не лише словом, а ділом, власним прикладом і прикладом, поданим в Святому Письмі надихнути їх на благі вчинки: "Слова, які Я кажу, не від себе кажу; Отець, Який в мені перебуває,

Він творить діла. Вірте Мені, що Я в Отці і Отець у Мені. Якщо ж ні, то вірте Мені за самими ділами. Істинно, істинно кажу вам: хто вірує в Мене, діла, які творю Я, і він створить, і більше цих створить; тому що Я до Отця мого іду" (Ів.14: 48).

Для успішної діяльності релігійного лідера особливо важливими є його соціальні характеристики, тобто той соціальний статус, що властивий лідеру, а також його становище в суспільстві. Кожен соціальний статус – це, передусім, оцінка, досягаючи якої суб'єкт засвоює соціальні норми та уявлення, а також відповідну сукупність прав та обов'язків, реалізація яких формує соціальну особистість. Специфіка духовного лідерства часів Київської Русі полягала в тому, що в умовах залежності духовної влади від влади світської лише особисті моральні чесноти та сила духу православних лідерів змогли створити відповідний авторитет Православної церкви в суспільній свідомості. Зокрема, варто зазначити, що часи ігуменства Феодосія співпали з важким періодом в суспільному житті Київської Русі, пов'язаним з князівським розбратом. Завдяки своїм моральним якостям та лідерському потенціалу, Феодосій завоював відповідний авторитет у правлячого на той час князя Ізяслава, а тому користувався його моральною підтримкою.

Навіть опісля захоплення влади молодшим братом князем Святославом, Феодосій не змінив своїх переконань і виступив проти князівського насилля, неодноразово надсилаючи князеві Святославові звинувачувальні листи. Він не злякався можливого ув'язнення чи смертної кари, чим заслужив собі ще більшого авторитету: "…той (Святослав), хоч і вельми розгнівався на блаженного, але не наважився жодного зла чи печалі сотворити йому, бачив бо мужа преподобного і праведного. Бо і раніше постійно заздрив братові своєму, що має у своїх землях такого світильника" [10, 59].

Соціальна приналежність значною мірою визначає ті моральні норми та цінності, яких дотримується духовний лідер. Образ лідера несе велике символічне навантаження, адже релігійний лідер завжди є знаком певної ідеології, того або іншого проповідуваного ним можливого майбутнього, визначеного курсу дій. Соціальні та символічні характеристики – це ті дві грані, що створюють цілісний образ духовного лідера, адже соціальні характеристики – це достатньо рухома частина образу релігійного лідера, тісно пов'язана з вимогами реальності. Кожного разу вони конструюються заново на основі ретельного аналізу реальної соціальної ситуації. Символічні характеристики, навпаки, є стійким і незмінним компонентом. Вони пов'язані з певною релігійною ідеологією, яка, як правило, є незмінною, а також – з ще більш постійними культурними архетипами. Інакше кажучи, існує певний постійний набір рис і якостей, який обов'язково повинен демонструвати релігійний лідер, щоб його послідовники слідували за ним. Ці якості пов'язані з деяким ідеальним типом, що існує в уявленні послідовників, з певним лідерським архетипом. Для православної церкви поняття лідерства тісно пов'язано з чернецтвом, яке виступило тією соціальною верствою, що не тільки пропагувала нову християнську ідеологію, але завдяки своєму способу життя та пропагованим моральним чеснотам стало зразком для наслідування, адже "всякий, хто залишить дім, або братів, або сестер, або батька, або матір, або жінку, або дітей, або землі заради імені Мого, одержить у стократ і успадкує життя вічне. І багато хто з перших будуть останніми, а останні – першими" (Мф.19: 29–30). Лідерський потенціал реалізується передусім у тісному колі сподвижників, якими, в даному випадку, стало братство Києво-Печерського монастиря. Завдяки активної підтримки чернечої братії Феодосій Печерський зумів донести ідеї християнської моральності до широкого кола своїх послідовників і залишитись зразком істинної духовності не лише серед сучасників, але і серед нащадків.

Як зазначав М.Вебер, харизма є великою революційною силою в пов'язаних традиціями епохах [3]. На відміну від сили розуму, яка діє або ззовні (шляхом зміни життєвих обставин і життєвих проблем і за допомогою цієї зміни відношення до них), або шляхом інтелектуалізації, що революціонізувала, харизма може бути перетворенням зсередини, яке, будучи народженим з потреби або натхнення, означає зміну головних напрямів мислення і дії за повної переорієнтації всіх суспільних установок та ідеологічних цінностей.

Ідеї християнства, проповідувані харизматичними лідерами на світанку становлення національної державності, були підхоплені та втілені в життя їх сподвижниками, що дало змогу зберегти та реалізувати ті паростки духовності, які стали основою національної культурної традиції.

Використані джерела

1. Бердяев Н Судьба человека в современном мире // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
2. Библейская энциклопедия / Репринтное издание. – М.: ТЕРРА, 1990. – 902 с.
3. Вебер М. Хозяйство и общество. Ч. 1. "Экономика, общественное устройство и власть", сокращенный и адаптированный по источникам:Перевод с нем. Е. Ляпуновой под ред. Н. Головина (п. 1–3), выполненный по изданию: Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehende Soziologie. – 5., rev. Aufl.- Tubingen: Mohr, 1980. - Kap. III. Die Typen der Herrschaft. – S.122–176.
4. Грановская Р.М. Психология веры. – СПб.: Издательство «Речь», 2004. – 576 с.: ил.

5. Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М.: Мистецтво,1984. – 359 с.
6. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж: УМСА – PRESS, 1991. – 368 с.
7. Змановская Е.В. Руководство по управлению личным имиджем. – СПб.: Издательство «Речь», 2005.
8. Мережковский Д. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель,1991. – 496 с.
9. Николин А. Церковь и государство: история правовых отношений. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 1997. – 430с.
10. Патерик Києво-Печерський / Упоряд. І.Жиленко /2-е вид. – К.: КМ Akademia, 2001. – 346 с.
11. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА – М, 2000. – 576 с.
12. Флоренский П. Столп и утверждение истины: в 2 т – М.: Правда, 1990. – Т.1. – 490 с.
13. Христианство: Энциклопедический словарь: 3 т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 2. – 671 с.

УДК 130.2

Тетяна Григорівна Мазур
кандидат філософських наук,
доцент КМПУ імені Б.Д. Грінченка

АКТУАЛІЗАЦІЯ ОБГРУНТОВАНОСТІ В КУЛЬТУРІ: обґрунтування як творчий акт

У статті аналізується обґрунтування як творчий акт. У результаті обґрунтувань збагачується духовний світ людини, отже, обґрунтування не є безсуб'єктним процесом, який здійснюється автоматично, а є результатом творчості людини.

Ключові слова: *духовність, духовне життя, обґрунтування, творчість, раціональність, розсудливість.*

In the article ground is analysed as a creative act. As a result of a total ground enriched the spiritual world of man, so, ground is not a process which is carried out automatically, but is the result of creation of man.

Key word: *spirituality, spiritual life, ground, creation, rationality, reasonableness.*

Тематика духовності, духовного життя привертає увагу як дослідників, так і пересічних громадян країни. Теоретична важливість і практична актуальність питань, пов'язаних з проблематикою духовності, не викликає жодних сумнівів. Проте сумнів викликає як оперування словами «дух», «духовність» за досить невиразних експлікацій смислових навантажень, так і виразна відсутність у них теоретичного та практичного зв'язку з людським розумом.

На згадку приходять застереження Мераба Мамардашвілі, що із словами «висока духовність» треба бути дуже делікатними, адже духовність може й досить низько розташуватись. «Оперування високими поняттями – найбільша спокуса для людини, якій вона охоче піддається, гадаючи, що вже самий факт звертання до них підносить її. А в дійсності проблема полягає в тому, що поняття взагалі як такі не містять аналітично в самих собі станів думки [7, 75]. (Додамо, що не містять вони і почуттів чи емоцій.) Філософська грамота після Канта дає своєрідне «знання про незнання»: ніхто не знає, де «розташована» духовність. Узгоджуючись із «логікою твердих тіл» (А.Бергсон), буденна та ідеологізована свідомість рідко погоджується із філософською азбукою – локалізувати духовність у координатах «речового» світу неможливо так само, як і виробити та застосувати критерій її вимірювання. Водночас сьогоденна ситуація загострює усвідомлення того, що духовні, культурні цінності, хай вони будуть старі чи нові, елітарні чи масові, світські чи релігійні – самі по собі нічого не гарантують.

Констатація кризи раціоналізму, раціональності взагалі стала вже настільки «загальним місцем», визначеною банальністю, що сама породжує своєрідні фантоми: уніфікований образ «модерну» і не менш уніфікований образ «ratio» – раціональності.

Багатозначність латинського RATIO – (розум, "розсудковість", основа, підстава) немов прорікає (прирікає?) власний розпад – падіння на рівні, види і підвиди, кожний з яких у своїй окремішності тяжіє ототожнитися з цілісністю, замістити її собою і тим спотворити.

У тому, що така можливість постійно реалізується, переконують як зазіхання «від імені» науки на проголошення її «вищою» формою раціональності, так і нешокуюча звичність сполучника «і» між культурою та наукою, що підкреслено розділяє «культуру і науку» чи виводить науку з культурного простору; поляризація рефлексії, яка дає собі право бути рефлексією «над» (наукою, культурою, релігією, собою, над всім і вся) та розуміння, яке нібито здатне до нерефлесивного пізнання неартикульо-

© Мазур Т. Г., 2008

ваних цілісностей. Здається, що акцентування на поділі RATIO на своє «нижче» – розсудковість та «вище» – розумність, виказує не що інше, як розсудливу зарозумілість останньої.

Становлення раціональності в її усвідомленій (теоретичній) формі здійснювалося як перехід від гадки (не лише вигадки, а й здогадки), від чуттєвої достовірності (безпосередності даного), від отриманого через традицію – до знання, до достовірності умоглядної, до критично рефлексивного ставлення і до даного, і до отриманого.

Вирізнення знання з часів перших грецьких філософів пов'язане з такою його ознакою, як достовірність та обґрунтованість. Образ раціональності обов'язково містить в собі певні, явні або неявні, уявлення про обґрунтування. Цілі, функції обґрунтування, навіть його склад, «композиція», є небайдужими для «образо-творчості» ratio. До того ж, і сама «композиція» не є безсуб'єктною, бо обґрунтовує, мислить людина. А цей «елемент», якому в структурі обґрунтування не знаходиться місця, і є дійсним його суб'єктом.

Отже, убоге, обмежене розуміння обґрунтування стає засобом, підставою для формування та функціонування такого ж убогого, карикатурного образу раціональності, який і народжує щодо себе негативізм та скепсис, що невиправдано переноситься на раціональність як таку.

В антираціоналістичних контекстах раціональність ототожнюється з прагматичною доцільністю, з розсудливістю, набуваючи характеру «інструментальності», а обґрунтуванню надається статус виняткової епістемологічної формальної процедури, яка є необхідною складовою наукового пізнання, виконуючи роль своєрідної «підпорки», позбавленої евристичності. Якщо ж йдеться про раціональність у більш широкому контексті діяльності людини, то як доцільна ця діяльність нібито реалізується лише в адаптаційній, пристосувальній поведінці в жорстко заданих рамках соціальної детермінації. Так «бездушна та бездуховна» раціональність і непродуктивне обґрунтування, що «підстраховує» (і «страшить»), позбавляються гуманістичного сенсу.

Творчість справедливо вказує на суб'єкт, на суб'єкт культури, а не лише наукового пізнання, як спосіб його, суб'єкта, буття, що прориває та перериває явне, стале. Творчість насправді, незважаючи на те, чи вона соціальна, чи художня, чи матеріальна, чи наукова, є духовною, оскільки вона – творчість. І все це так. Але ж питання про суб'єкт обґрунтування, як правило, не ставиться. А поставлене, викликає певне збентеження, адже суб'єкт передбачає активність, вплив на результат свого втручання, а яким же може бути цей вплив, коли результат вже отримано і вся роль обґрунтування мислиться у вигляді підпірки для перестрахування?

Різноспрямованість, навіть протиспрямованість уявлень про характер творчих та процесів обґрунтування знайшла вираження у розповсюдженості просторової (поривання угору до нового, "небувшого", і донизу, долу, ґрунту) і часової (розведення у часі: провісництво творчого акту щодо майбутнього обґрунтування свого продукту) метафор. Та чи виправдана така метафоричність?

З величезної кількості сюжетів на тему «кризи раціональності» зупинимося лише на одному: на історично довготривалому ототожненні понять обґрунтування і доведення, з якого виводилася можливість аподиктичних необхідно-істинних обґрунтувань для апріорного (чистого) пізнання.

Перше розгорнуте вчення про обґрунтування, як відомо, належить Арістотелю, згідно з яким наука відрізняється від інших видів пізнання тим, що повинна обґрунтовувати всі свої висловлення. І це дійсно так. Але під обґрунтуванням він розумів демонстрацію, доведення – як логічну дедукцію з істинних засновків. Зрозуміло, що вже Арістотелю довелося розглянути як особливі – «перші» з них, такі, що є началами будь-якої науки. Вони-то і становлять предмет «особливої науки» – першої філософії (метафізики). На сторінках «Аналітик» він твердить, що «не може бути науки про начала», однак як «особлива» вона є. Арістотелю належить і розгорнуте вчення про людську душу, яка є активним принципом, формою тіла, «першою ентелехією». Як особлива форма, вона містить в собі, поруч з anima vegetativa та anima sensitiva і anima rationalis, розумну безсмертну свою частку. Не обтяжена жодними зв'язками із тілесністю, ця частка відповідає за людську здатність до мислення, до пізнання осяжного, розумом. Ця здатність є вищою формою душевного життя, це – «nous» (дух, «ум», розум), який тільки і «може бути істинніший за науку», і «він буде мати своїм предметом начала» [1, 346].

Можна задатися питанням про витоки впевненості Арістотеля у достовірності обґрунтування-доведення як логічної процедури в сфері умоглядного (приймаючи можливі справедливі нарікання у спрощенні та схематичності щодо дійсної повноти концепції знання у Арістотеля). А відповіддю слугує той красномовний і, наскільки відомо, незаперечний факт, що на той час вже існувала досить розвинена наукова теорія з переконливим ступенем достовірності. Взагалі, коли йдеться про появу доведень, доцільно вирізняти в давньогрецькій математиці її «геометричний» та «арифметичний» образи, оскільки справжні доведення з'явилися у геометрії. Ця обставина дозволяє говорити сучасним дослідникам про «яскраве досягнення грецької античної думки – піднесення емпіричної геометрії на високий ступінь математичної теорії» [8, 49]. Але ця ж обставина і зумовила те, що теорії, теоретичність взагалі, стали пов'язувати не з обґрунтовуючим стилем мислення, а з його «результативністю» – з відношенням результату обґрунтування до істинності. До речі, в сучасній науці цілі обґрунтування не обмежуються лише істинністю, це і репрезентативність, і предметність тощо об'єктів наукової теорії.

Отже, хоча у відомому в античності математичному квадрівії арифметика, музика, геометрія, астрономія (все це в античному сенсі), який отримав з часів Піфагора числову символіку 1, 2, 3, 4, арифметика посідала чільне місце як уособлення одиниці, геометрія трійки, а разом вони символізували спокій, незмінність, вічність істин, то з боку достовірності, першість явно належала геометрії. Недарма Платон у діалозі «Менон», демонструючи процес отримання-пригадування істини, звертається саме до геометрії.

Ідея доведення або ширше – обґрунтування – є вельми незвична, «неприродна». Гуссерль просто назвав перших філософів «грецькими диваками», маючи на увазі, що саме ними було запроваджено і саму ідею, і перші справжні, тобто геометричні, доведення.

З приводу «неприродності» доведень можна зауважити, що кожен колись задавався питанням, для чого доводити шляхом доволі складних міркувань простенькі теореми – і без того наочні, очевидні й самі по собі зрозумілі. «Це запитання, – зауважує фінський математик Р. Неванлінна, – є закономірним і його не треба зверхньо відхиляти. До того ж, учні, які задають його, перебувають у доброму товаристві: те саме запитували і деякі видатні мислителі» [8, 200]. Гете, наприклад, хотів створити оптику з безпосереднього наочного сприймання, не визнаючи ні ньютонової (корпускулярної), ні гюйгенсової (хвильової) теорій світла, які побудовані на основі механічних аналогій та математичної дедукції. А. Шопенгауер взагалі вважав, що дедукція в геометрії робить зрозумілі, доступні положення складними й отуманеними. Дійсно, «логічно розгорнутий» ланцюжок міркувань, що приводить до теореми Піфагора, зрозуміти значно складніше, ніж те саме положення в «природній емпіричній інтерпретації», яка допускає через деякі простіші виміри безпосередню наочну перевірку його істинності. Проте логічний ланцюжок доведення виводить математичне пізнання далеко за горизонт безпосередньої очевидності, і більше того, не потребує жодної емпіричної (поза математичної) перевірки. Ось цю особливість математичної дедукції і було вгадано та випробувано у формі геометричних доведень.

Беручи до уваги, що евклідові «Начала» не перший і не єдиний виклад теоретичної вже на той час науки, стає зрозумілим як високий рівень математичних досліджень з переконливим ступенем достовірності, так і те, що його було досягнуто передусім у геометрії завдяки аксіоматичному методу. Видимість однини математичного шляху досягнення достовірності заворожувала всіх причетних до пізнання в сфері умоглядності. Адже «начала» як предмет першої філософії і аксіоми геометрії, якими б далекими вони не були за значенням, онтологічно споріднені, умоглядні. А оскільки математика не стільки правила за зразок, скільки виступала свідченням, що пізнання достовірне, істинне взагалі є можливим, філософія намагалася включити в домен апріорного (безумовного) нормативно-ціннісну сферу.

Вперше необхідність у ґрунтовному аналізі доведень була усвідомлена в математиці у зв'язку з відомою проблемою «кризи основ». Відмова від розуміння аксіом як істинних на основі очевидності, від очевидної достовірності (створення неевклідових геометрій), виявлення теоретико-множинних парадоксів Рассела, Керрі та ін.) призвели Д. Гільберта до ідеї піддати доведення логіко-математичному дослідженню. Програма Гільберта означала не лише реалізацію цієї ідеї у теорію доведень, метатеорію, а одночасно, і вилучення обґрунтування самої математики з-під патерналістської позиції філософії. В подальшому теореми К. Геделя розвіяли ілюзію суцільної доведенності в математиці. Після праць К. Геделя, А. Тарського, Р. Карнапа розрізнення формального доведення як формальної правильності та істинності, як змістовної характеристики, фактично, означало виокремлення доведень у специфічну групу обґрунтувань, можливих у досить вузьких межах дедуктивних наук (математики і логіки), а з теорії істинності А. Тарського зроблено важливі висновки не лише для математики чи для будь-якої науки, що використовує формалізацію, а й для філософії – як теоретичної та небезсловесної діяльності [6, 131–133].

Проте положенням про неуникнення метафізичних (філософських) припущень з корпусу наукових теорій далеко не вичерпується їхній зміст для філософії. Неможливість існування універсального критерію істинності означає і неможливість єдиної універсально істинної мови (теорії, філософії). Можна зауважити, що в непослідовності Арістотеля щодо науковості (істинності) першої філософії, а науковість ним фактично прирівнювалася до доведеності, вже криються і кантове запитання «до будь-якої майбутньої метафізики», що забажає з'явитися як наука, і програма «філософії як строгої науки» Гуссерля [3, 49], і відомі ремінісценції у вигляді проблеми демаркації.

Ілюзією суцільної доводжуваності живилася не лише філософія, не лише теологія, яка і понині висуває відповідні «доведення», а й сама наука. Ідеал строгої науки містить в собі тезу про недостатність обґрунтувань з припущень, а по суті – вимогу доведення всіх наукових висловлювань, їх неспростовність. І тут слід вказати на два моменти, які треба брати до уваги, характеризуючи сенс неопозитивістських, постпозитивістських гасел. По-перше, необхідність подолання концепцій онтологізації розуму, субстанційного розуміння раціональності, в яких сфера обґрунтувань поширюється на буття в цілому, а логічним категоріям надається буттєвий зміст. По-друге, наявність масиву псевдонаукових, антинаукових доктрин, «істин від імені науки», замаскованих під наукові обґрунтування.

Зміст ригористичних вимог неопозитивізму про виключення всіх метафізичних висловлювань із сфери науки наклав суворі обмеження на розуміння раціональності. В стандартній концепції науки обґрунтуванню відведено роль версифікаційного критерію. «Контексти відкриття» і «контексти обґрунтування» (Г. Рейхенбах) виявилися розведені таким чином, що за обґрунтуваннями не залишалося будь-якого евристичного змісту. Втім, вже Р. Карнапом у праці «Методологічний характер теоретичних термінів» зверталася увага на «відкритий» характер теоретичних термінів як неповно, частково інтерпретованих [4, 348].

Введення Карнапом до мови науки теоретичних термінів як таких, що принципово не можуть бути зведені до термінів спостереження, стало критичним для концепції логічного емпіризму в цілому, оскільки знову виникало питання про критерій вирізнення науково-теоретичних термінів від метафізичних, які також не мають емпіричного значення (в мові спостереження). Відповідно, постала проблема обґрунтування теоретичних термінів. Не деталізуючи, зазначимо, що відмова від неопозитивістської програми верифікаціонізму викликана: а) логічною неможливістю її реалізації; б) усвідомленням у межах самої стратегії сцієнтистської обмеженості раціональності, яка, з одного боку, виключала раціональність з усіх сфер культури за винятком науки, а з іншого – в самій науці принизила її до рівня технічного засобу мислення.

Сучасні погляди на науково-теоретичне пізнання в різних термінах вирізняють в межах наукової теорії деяку сферу, яка вже не є, власне, науковою, а належить до соціокультурних передумов науки та становить її «метафізичне ядро». Такими є поняття «парадигми» Т. Куна, «науково-дослідної програми» І. Лакатоса, «мовної гри» пізнього Л. Вітгенштейна, «теорії» В. Паретто, «онтології» теорії У. Куайна, «теоретичного навантаження» емпіричних фактів С. Тулміна, «особистісного знання» М. Полані тощо. Це означає, що беруться до уваги історично-відносні, соціокультурні характеристики наукового знання. Проте вони жодним чином не відміняють ні саму істину, ні прагнення до істини. Істинність – гносеологічна (епістемологічна) характеристика знання, істина – смислова і моральна. І як така не може не бути абсолютною.

Універсальність обґрунтування як багатогранної духовної акції полягає в тому, що воно притаманне не лише пізнавальній, а й естетичній та моральній сферам діяльності людини. Хоча обґрунтування в цих останніх відрізняються від однойменних науково-дослідницьких процедур, і причому не лише конкретним змістом. Однак за найбільш суттєвими та загальними характеристиками вони подібні, що фіксується і самим терміном. Які ж ці суттєві характеристики?

По-перше, обґрунтування виступає засобом прийняття (чи неприйняття) певних духовних феноменів. Але це не єдина і не специфічна ознака, бо є і «по-друге». Обґрунтування мають таку властивість, яка найчастіше залишається поза увагою, хоча саме вона і надає їм конструктивності – бути засобом формування ідеального світу, ідеацій, світу теоретичних об’єктів.

Звідси, з одного боку, зовсім не слідує, що ця процедура застосовується лише для формування наукових теорій; обґрунтування – універсальна операція людського пізнання, та навіть ширше – духовної діяльності взагалі.

З іншого боку, характеристика обґрунтування як головного засобу формування теоретичного світу не означає, що він твориться виключно обґрунтуванням. У побудові теоретичного світу так чи інакше беруть участь й інші дослідницькі процедури, але вони не стільки безпосередньо створюють сам теоретичний світ, скільки, так би мовити, надають «сировину» для його «формування» [2, 60]. Пам'ятаючи, що створення ідеального світу не є привілеєм лише науки, виокремимо принципову рису обґрунтувань.

На основі цієї другої і головної риси обґрунтування, власне, і можуть виконувати результуючу функцію, бо «на відміну від таких засобів і прийомів, як віра, посилання на авторитет тощо, обґрунтування виконує подібну функцію тому і лише тому, що змінює, і часом досить суттєво, те духовне утворення, яке обґрунтовується, наділяє його новими характеристиками... Будь-який акт обґрунтовування принципово конструктивний, він є засобом формування, творення духовного феномена» [9, 160]. Саме в цьому полягає суть, цінність та сенс обґрунтувань.

Функція бути засобом прийняття чи неприйняття певного духовного феномена є в такому разі вторинною, похідною: оскільки те, що обґрунтовується, – збагачується, набуває нових характеристик, відсутніх у ньому початково, і остільки – воно стає більш значущим, ціннісно вмотивованим, або, навпаки, втрачає значущість. У будь-якому випадку в результаті обґрунтувань так чи інакше збагачується сам духовний світ людини, а це означає, що обґрунтування не є безсуб'єктним процесом, який здійснюється автоматично, начебто деякий логічний комп'ютер.

«Будь-яке обґрунтування, – зазначає І.Т. Касавін, – є результатом певної дисгармонії між людиною та предметом культури. Його необхідність особливо загострена в ситуації розриву традиції» [5, 150]. Причому дисгармонію відчуває людина, а тому і ініціює сам процес обґрунтування, «вбудовує» його між собою і об'єктивованими формами культури, вступаючи у своєрідне спілкування в культурі, культурою, та таким чином «знімаючи» об'єктивованість її форми. Тому-то і немає сенсу в уподібненнях обґрунтування з

деякою підпоркою, підтримкою, що побутують на рівні звичайних уявлень, так само, як і надавати йому значень лише формально-логічної процедури.

В філософії не даремно отримали побутування префікси «пост». В «безнадійно множинному постмодерному світі» (З. Бауман) в умовах зниклої довіри до тотальних способів висловлення, дискредитації всіх мислимих смислів, ідеологій, художніх систем і неможливості у зв'язку з цим описати світ в рамках однієї універсальної мови – єдиного правильного світогляду чи єдино істинної філософської теорії, обмежені та гетерогенні дискурси вже не потребують визнання чи обґрунтування, проте вони творять умови погодження на множинність. На думку Ю. Габермаса «філософське мислення, яке ще не відвернулося від теми раціональності і яке ще не позбавило себе аналізу умов безумовного» могло б «знову зробити актуальною свою співвіднесеність з тотальністю в ролі поверненого до життєвого світу інтерпретатора» [10, 32] між розосередженим по різних регіонах культури, розрізненим у своїх моментах розумом: когнітивно-інструментальним, морально-практичним та естетично-експресивним.

Можна дискутувати з приводу можливостей філософії виступати в ролі інтерпретуючого розуму, проте слід погодитись з тим, що безумовне передбачається умовою його покладання, а раціональність виявляється безпосередньо пов'язаною з життєвим світом людини, людини як людини, з виповненістю її життя вмотивованими власними переконаннями вчинками, бо «те, що ми вважаємо правомірним, виходячи з перспектив першої особи, є питанням обґрунтованості, а не функцією життєвих звичок» [10, 33].

Використані джерела

1. Аристотель. Вторая аналитика // Соч.: В 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978.
2. Грязнов Б. С, Дынин Б. С, Никитин Е.П. Теория и ее объект. – М. : Наука, 1973.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Философия как строгая наука. – Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. – С. 49–100.
4. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки / Пер с анг. и комментарии Г.И. Рузавина. – М.: Прогресс, 1971.
5. Касавин И. Т. Теория познания в плену анархии. – М.:Политиздат, 1987.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии. – СПб.: Алетейя, 1998.
7. Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Философские науки. – 1989. – №11.
8. Неванлинна Р. Пространство, время, относительность / Пер с нем. Г.А. Вольперта. – М., 1976.
9. Никитин Е.П. Открытие и обоснование. – М.: Наука, 1986.
10. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. / Под ред. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001.

УДК 323.28:316.485.26

Ірина Юріївна Вільчинська
кандидат політичних наук, доцент,
Київський національний університет
культури і мистецтв

КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ДЕТЕРМІНАНТИ МІЖНАРОДНОГО ТЕРОРИЗМУ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ: до постановки питання

У статті аналізуються культурно-цивілізаційні детермінанти міжнародного тероризму у світлі глобальних проблем сучасності. Актор акцентує увагу на необхідності скрупульозного і чіткого аналізу дефініцій, які можуть так чи інакше детермінувати міжцивілізаційні конфлікти.

Ключові слова: *міжнародний тероризм, радикалізація іслама, міжкультурна взаємодія, цивілізаційне протистояння, біполярність світу, релігія, толерантність.*

In the article the determinants of in a civilized manner civilizations of international terrorism are analysed in the light of global problems of contemporaneity. An actor accents attention on the necessity of meticulous and clear analysis of definition which can in any case determinate the conflicts of intercivilizations.

Key words: *international terrorism,redicalisatoion of islam, civilization opposition, world bipolarity, religion, tolerance.*

© Вільчинська І. Ю., 2008

У XXI столітті у зв'язку з глобалізацією, а також з майже повним виключенням деяких країн з процесу інтеграції перед світовою спільнотою постало питання подолання цивілізаційних конфліктів і недопущення поширення нової форми війни – міжнародного тероризму, інспірованого, зокрема, радикальним ісламізмом.

Щоб ефективно розв'язувати будь-яку проблему (зокрема боротися з тероризмом), необхідно визначити джерела, які її підживлюють. Офіційно джерелами тероризму прийнято вважати соціально-економічні, політичні та ідеологічні передумови. Утім, давно відомо, що існує тісний зв'язок між тероризмом та релігійною нетерпимістю. Актуальність нашого дослідження світоглядних засад міжнародного тероризму, зокрема ісламського фундаменталізму, й полягає в тому, що в ньому міститься аналіз тих передумов сучасного міжнародного тероризму, які, на нашу думку, були безпідставно відкинуті. Серйозний фактор, який ускладнює об'єктивний і всебічний аналіз цього явища – нерозуміння того, що справжні його витоки у світовому масштабі залишаються в тіні, а на поверхні – лише виконавці злочинних дій.

Деякі дослідники вважають, що активізації тероризму сприяє сучасний світовий порядок перехідного періоду – від біполярного до однополярного світу. Руйнування звичних глобальних і регіональних структур міжнародної безпеки, характерних для епохи біполярної моделі, в багатьох випадках супроводжується розхитуванням чи розпадом держав. Розмивання контурів держав супроводжується утворенням наддержавних утворень. Світ вступив у стан крайньої нестабільності, невизначеності та ослабленої безпеки. Усталені механізми державного, регіонального та міжнародного контролю над світовими процесами не спрацьовують, виникають геополітичні ніші та порожнечі. Саме сюди і направлені погляди та дії міжнародного тероризму. З розпадом біполярної моделі співпала і глобалізація. Експансіонізм у вигляді нав'язування стандартів глобальної культури і однополюсність часто призводять до авторитаризму, якому, зрозуміло, намагаються протистояти окремі народи, щоб не втратити свій колорит і неповторну самобутність.

Так після "холодної війни" на зміну глобальному протистоянню прийшла, як сподівалися, не гармонія добросусідських відносин, а нові форми військової й невійськової конфронтації, нав'язування екстремістськими методами певних правил цілим народам, неоголошені війни, каральні експедиції, прикриті гуманітарними гаслами бойові операції й акції, терор. У всьому цьому проявляються насамперед стереотипи агресивного мислення й поведінки – антиподи толерантності, які теж не можна не враховувати.

Водночас ідеологічне протистояння у світовому масштабі поступилося суперечностям економічним, культурним, релігійним, що стало підґрунтям для поділу світу на певні регіони – своєрідні суб'єкти міжнародних відносин, а на перший план розуміння тенденцій і протиріч сучасного світу висунулися культурно-цивілізаційні відмінності. Тому тероризм безпосередньо пов'язаний і з фундаментальними явищами, які характеризуються поняттями "культура" і "цивілізація". У будь-якому разі нині основними релевантними поняттями стали "глобалізація", "цивілізація", "new world order".

Наразі промислово розвинені країни продовжують утримувати позиції економічного центру, а країни, що розвиваються, залишаються у становищі залежної від них периферії. Стикаються культури, цінності, традиції Заходу і Сходу. "Золотий мільярд" – найбільш благополучна частина людства – дійсно проживає переважно у високорозвинених країнах. Цивілізація вступила на шлях складних протистоянь. Нині дедалі більше країн втягуються в нову війну з використанням різних засобів ведення: від ідеологічних та інформаційних протистоянь до масового знищення людей і великомасштабних руйнувань з використанням найсучаснішої зброї. Ядерна, хімічна, бактеріологічна зброя доповнилася нескінченними можливостями техногенної західної цивілізації. Саме вони поряд з глобалізацією зробили міжнародними, глобальними проблеми і загрози, які раніше залишалися локальними, зокрема тероризм. Сприяли перетворенню тероризму в міжнародний і країни західного світу. В прагненні нав'язати свою цивілізаційну модель, свої цінності вони переступили межу розумного, що спричинило нову хвилю етнонаціональних, релігійних, міждержавних протистоянь.

Так, російський дослідник В. С. Стьопін виділяє два типи цивілізаційного розвитку: традиційний – пов'язаний з традиційною культурою, в якій минуле домінує над майбутнім насамперед за допомогою некритичного сприйняття власної історії, а також заповідей, вчень, зразків тощо, сформульованих у минулому "мудрецями" (на цих заповідях мають вчитися всі наступні покоління); техногенний – пов'язаний насамперед з людиною діяльнісною, яка вступила на шлях протистояння з природою з метою її перетворення. Саме техногенна культура, на думку російського вченого, і зумовила у другій половині XX ст. глобальні кризи, зокрема протистояння Заходу і Сходу [6, 331].

1993 р. у праці "Зіткнення цивілізацій" американський вчений С. Ґанінгтон передбачив нове (після "холодної війни") протистояння, однак вже між Заходом та ісламським світом. За його теорією цивілізаційного розколу, світ поділятиметься на західну, ісламську, конфуціанську, японську, іудаїстську, православну, слов'янську, латиноамериканську і африканську цивілізації. При цьому основна напруга виникатиме між західною, ісламською і конфуціанською цивілізаціями [7]. Такий умовний поділ має право на існування, оскільки релігія також зазнає потужного впливу з боку глобалізаційних процесів.

Так, наприкінці XX ст. визначилася ще одна мета тероризму, яка перетворила його на глобальний, – звільнення ісламського світу від експансії «невірних». Звичайно, частково сплеск ісламського фундаменталізму і політизація ісламу – це реакція на експансію західної цивілізації, ідеологічно оформлену в глобалізацію. (Про це вже йшлося вище). Це відповідь на проникнення і розповсюдження західних цінностей в культурі східних цивілізацій. В основі цього протистояння – протиріччя між пріоритетом особистості і правами людини в західній культурі і пріоритетом общини і обов'язком перед нею – в культурі Сходу. Утім, не все так просто. Відносна вивченість, зокрема проблеми ісламського фундаменталізму (militant islam), змушує дедалі більше уваги приділяти дослідженню зв'язків тероризму з транснаціональною організованою злочинністю та найсучаснішими високими технологіями інформаційного обміну. Так, арабський дослідник проблеми ісламських терористичних організацій у Європі Хілал Хасан стверджує, що алжирські терористи та бойовики Курдської робітничої партії отримують зброю через мафіозні канали в Англії та ФРН, при цьому ніхто не гарантує, що вони не отримали доступу до ядерних матеріалів [3]. "Аль-Каїда" винаймала фізиків з Єгипту та Пакистану для розробки ядерної зброї на основі радіоактивних матеріалів, які намагалася викрасти в Росії та в Середній Азії. І хоча "Аль-Каїда" активно виступає проти західної цивілізації, вона так само активно використовує останні її досягнення – супутникові телефони (ще з 1998 р.), лептопи, складні схеми обміну інформацією через інтернет.

Ісламські терористи користуються найновішими засобами швидкісної передачі інформації та іншими технологічними досягненнями для об'єднання своєї протиправної діяльності, що дедалі більше посилює загрозу стабільності й безпеці в усьому світі. При цьому у них абсолютно не виникає ніякого протиріччя між ціннісними універсаліями традиціоналістичного Сходу і техногенними пріоритетами Заходу. Відтак, на нашу думку, тероризм радше маскується під конфлікт (чи взаємодію?) цивілізацій.

Тому навряд чи можна так просто прослідкувати зв'язок між цивілізаційним конфліктом, становленням ісламської релігійної ідеології і тероризмом як явищем. Так, тероризм пов'язаний з деякими країнами, які сповідують іслам. Це, зокрема, релігійні організації Саудівської Аравії, Афганістану, Пакистану, Судану, які свою ідеологію вибудовують на постулатах ісламського фундаменталізму. Саме ісламські терористи за останні 30 років здійснили найбільше диверсій і вбивств. Але причини тероризму, на щастя, в іншій площині. За всієї складності феномена ісламу, очевидно, потрібно розрізняти класичний, традиційний іслам і радикальний ісламізм. Класичний іслам – гуманна релігія, що сповідує загальнолюдські цінності і заперечує насилля. Ісламізм – радикальна екстремістська течія, що виступає за ізоляцію і протистояння іншим конфесіям, ідеологіям та передбачає використання сили, у тому числі терор. Іслам – наднаціональна релігія, її не потрібно ототожнювати з боротьбою за національні інтереси, привілеї тощо [4, 114]. Отже, причина всіх непорозумінь стара як людство – неприйняття і нерозуміння справжньої мудрості і сліпий фанатизм.

Шукати спільні витоки тероризму і релігії – ось що насправді небезпечно і дійсно може призвести до релігійного фанатизму і протистояння цивілізацій. Трансляторами всіх ідей є насамперед реальні люди, які з тих чи інших причин можуть закликати до терористичних дій, при цьому реалізуючи власні потреби.

Відтак, мусульманські екстремісти, для яких вчення Корана про утиск усіх, хто противиться ісламу, є значимим і сьогодні, справді існують. Вони відомі як "мусульманські фундаменталісти". Все вищезазначене означає, що проблема ісламського тероризму не може бути вирішена без того, щоб насамперед не з'ясувати її світоглядні витоки в ретроспективі.

Побутує думка, що ісламські екстремістські організації релігійних фанатиків "неправильно трактують релігійні тексти і знаходять свої аргументи для виправдання священної війни проти осіб чи країн, які сприяють всьому, що спрямовано проти ісламу" [2, 15], що сучасні терористичні ісламістські організації насправді відходять від основ ісламу, оскільки методи, які вони використовують, суперечать фундаментальним засадам мусульманської релігії. Тому помилкове трактування (свідоме перекручення?) істинного змісту релігійних доктрин представниками радикальних рухів у ідеологічних цілях може бути причиною загострення конфронтації між мусульманським та немусульманським світом і виникнення терористичних організацій.

Та ісламські терористи не завжди спотворюють Коран. Існує протилежна думка, що насправді вони правильно зрозуміли постулати Корана про винищування немусульман. Ще засновник ісламу Мухамед був повний рішучості винищити ідолопоклонників, євреїв і християн – "невірних". 627 р. з армією Мухамед підкорив кілька єврейських і християнських племен, керував і особисто спостерігав за побиттям 600 євреїв. 630 р. Мухамед по-звірячому вбивав ідолопоклонників. Серед його останніх висловів: "Господи, знищ євреїв і християн! Нехай його гнів запалає проти тих, хто перетворив могили своїх пророків у місця поклоніння! Нехай не залишиться ніякої іншої віри, крім ісламу!". Отож, корені мусульманського релігійного фанатизму можна відшукати у вченні Мухамеда: "Меч – ключ від раю і пекла; у краплі крові, пролитої за справу Аллаха, у ночі, яка проведена в бойовій готовності, більше

користі, ніж у двох місяцях посту чи молитви; гріхи полеглих у битві прощаються, і в день суду його руки будуть підтримувати ангели і херувими" [1].

Навіть специфіка мусульманського концепту "мир" полягає в тому, що мир в розумінні "час без війни" в ісламі трактується як тимчасове (хоча і довгострокове) перемир'я. Справжній мир на землі неможливий, поки у світі не запанує іслам. Також справжній "мир" (салам) очікує праведних мусульман у раю.

Сучасне ісламське законодавство не дозволяє мусульманам воювати з народом, який не воює з ними, використовувати вогонь, воювати з цивільними. Для участі мусульман у війні повинно існувати законне її виправдання і виконання певних правил: 1) війна може вестися у відповідь на напад чи образу(?); 2) війну можна розпочинати для припинення утисків щодо мусульман з боку держави; 3) війну можуть вести лише праведні доброчинці, наділені владою, які живуть за законами ісламу. Водночас шаріат узаконює війну проти невірних.

Загалом мусульманські концепції онтологічно не є детермінантою агресії. Але залежно від інтерпретаційних варіацій такі концепти, як, наприклад, джихад і газават, можуть бути основою для конфліктів.

А можливо, фанатикам просто їхні лідери неправильно витлумачують вчення Корана про знищення невірних? Тому, напевно, ще рано ставити знак рівності між міжнародним тероризмом та ісламським фундаменталізмом. Міжнародний тероризм намагаються представити як боротьбу за чистоту релігії. Хоча, беззаперечно, головними рисами ісламського фундаменталізму є повернення до основ ісламу, заперечення й відкидання цінностей західної цивілізації і утвердження ісламського начала в усіх сферах життя. У будь-якому разі, потрібно зважувати на те, що війна проти тероризму не може бути виграна (...) тому що всюди в ісламському світі є люди, які підтримують священну війну (джихад), особливо проти США і їхніх союзників [5, 223].

Відтак, з огляду на сучасні міжнародні проблеми, наявність смертоносної зброї, здатної знищувати десятки тисяч людей, питання легітимності насилля, застосування сили стають актуальними не лише в формальному, а й в прагматичному аспекті. Міжнародний тероризм, відкриті військові протистояння не лише провокують подальшу конфронтацію культур Сходу і Заходу, а й зумовлюють загострення мусульмано-християнських відносин, що загрожує перерости у відкриту форму конфлікту.

Тому надзвичайно актуальним уявляється дослідження онтології, генезису та еволюції релігійно-філософських концептів у парадигмі ісламу з опорою на першоджерела, а також їх трансформації в умовах новітнього часу з урахуванням сучасних реалій. За таких обставин актуальності, зокрема, набуває філософське осмислення мусульманських дискурсів щодо концептів джихаду, газавату – як в онтологічному аспекті (з метою з'ясування природи, еволюції та структури цих понять), так і в контексті секуляризації суспільства з урахуванням демократизації моральних цінностей, а також дедалі зростаючої взаємодії між регіонами глобальної цивілізації, зокрема між Заходом і Сходом. Відтак – чи є мусульманські концепції джихаду, газавату джерелом агресії і чи можливе таке трактування названих понять, яке слугувало б підґрунтям для міжкультурної комунікації в глобалізованому світі, своєрідним шлюзом для спрямування етнорелігійних переконань у русло конструктивного діалогу, розв'язання проблем мирним шляхом, а як результат – невикористання сили і насилля у вирішенні будь-яких проблем у майбутньому – ось перелік питань, на які потрібно дати відповідь.

Потрібно, на нашу думку, суттєво поглибити існуючі традиційні уявлення про концепції джихаду та газавату, можливо, спростувати деякі стереотипи та помилкові уявлення про їх змістовне наповнення в процесі історичного розвитку, уточнити низку інших релігійно-філософських концептів ісламу. Таке дослідження багатоаспектної структури релігійно-філософських концептів ісламу в їх онтологічно-гносеологічному аспекті, еволюція формування поняття "джихад" та "газават" в ісламському праві та працях мусульманських мислителів є своєрідним засобом аналізу міжнародного тероризму, зокрема з боку ісламських фундаменталістів. Так, залежно від трактування, "джихад" може збігатися з поняттям "боротьба як обов'язок", означати "боротися, ідучи шляхом Бога" і артикулювати не до задоволення певних потреб, зокрема релігійного і геополітичного характеру, а взагалі внутрішнього світу мусульманина, а також і до проблем протистояння добра і зла. А от поняття "газават" у мусульманській традиції може корелювати з поняттям "набіг", "військовий похід". Отже, доцільно визначити типи джихаду, етичні постулати, обмеження і умови для його проголошення.

Вартує уваги окреслення семантичного обсягу цих концептів у межах відповідних лінгвістичних полів, оскільки неправильне трактування істинного змісту першоджерел, невизначеність у поняттях і неконкретність (а інколи і некоректність) тлумачень зазвичай стає засобом спекуляції з метою як виправдання нетолерантності щодо ісламських релігійних традицій, так і використовується різними екстремістськими силами для загострення конфронтації, зокрема між християнським та мусульманським світом. Для прискіпливого контекстуального аналізу в онтологічному аспекті розглядуваних понять заслуговують на увагу праці ісламських теологів та філософів, переклади Корану та хадисів, сучасні дослідження культурних аспектів розвитку ісламського світу, зокрема для з'ясування сутності, особливостей форму-

вання і перспектив ісламського розуміння поняття "священна війна". Аналіз доктрини священної війни дасть можливість розробити алгоритм для евальвації терористичних дій.

Також вартує уваги компаративний аналіз причин та особливостей формування радикальних течій у ісламі (ваххабізм, талібат та ін.), які використовують терористичні методи для відстоювання своїх позицій на міжнародній арені, а також можливість перевірки відповідності релігійно-політичних доктрин ісламістів релігійним концепціям ісламу з урахуванням можливості спекуляції релігійними формулюваннями на основі перекрученого тлумачення класичних джерел для створення ідеологічного підґрунтя ісламістських рухів та організацій. Такий аналіз запропонованих концептів може сприяти ефективному діалогу культур, легітимації полікультурних цінностей, а в перспективі – стати основою для формування плюралістичного міжкультурного співіснування. Президент Ісламської республіки Іран М. Хатамі закликає бережно відноситися до традицій, які відіграють важливу роль в збереженні єдності суспільства. Перед нами постають дві цивілізації: одна з них має глибоке коріння в нашому суспільстві, а друга привнесена ззовні і певною мірою нав'язана нам, а саме – сучасна цивілізація. Всі люди мають право формувати майбутнє, ні одна нація не повинна залишатися осторонь через будь-які філософські, політичні чи економічні протиріччя. У нас всіх одна спільна доля. Щоб зробити її щасливою і справедливою, потрібен діалог між різними цивілізаціями і культурами [8].

І насамкінець. Для уникнення хибного протиставлення плюралістичного, нерегламентованого, індивідуалістського, толерантного, ліберального Заходу догматичному, регламентованому, колективістському, фундаменталістському, традиціоналістичному Сходу, на нашу думку, може виявитися корисним виховання поваги до інакшості, а також визнання відносності будь-яких висновків і узагальнень.

Використані джерела

1. Антіпін Є.О., Давидов П. Г. Тероризм як наслідок релігійної нетерпимості: соціальні та ідеологічні аспекти: [Електронний ресурс].
2. Вовлечение Другого. Очерки политической теории. – СПб: Наука 2001. – 415 с.
3. Глобальные тенденции развития человечества до 2015 г. Материалы Национального разведывательного Совета США. – Екатеринбург, 2002.
4. Європа перемен: концепции и стратегии интеграционных процессов / Под ред. Л. И. Глухарева. – М., 2006.
5. Кожушко Е. Современный терроризм. Анализ основных направлений. – М.: Харвест, 2000. – 325 с.
6. Степин В. С. Цивилизационного развития типы // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М., 2001. – Т.4.
7. Ханингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
8. Чумаков А. Глобализация: контуры целосного мира. – М., 2005.

УДК 167.7(510)

Віктор Олексійович Кіктенко
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник,
завідуючий відділу Далекого Сходу
Інституту сходознавства
ім. А. Кримського НАН України

ДЖ. НІДЕМ ПРО МЕТАФІЗИЧНИЙ ТА ІДЕАЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ НАУКИ В СТАРОДАВНЬОМУ Й ІМПЕРАТОРСЬКОМУ КИТАЇ

У роботі цілісно проаналізовано дослідження Джозефом Нідемом псевдонауки й скептичної традиції, метафізичного й ідеалістичного аспекту в формуванні наукової традиції стародавнього й імператорського Китаю. Показано, що псевдонаукові й протонаукові знання часто приводили до важливих відкриттів у сфері практичного дослідження природних явищ. Наукова думка давнього та імператорського Китаю з XVII ст. стала частиною світової системи, проте фундаментом розвитку сучасної науки стала не давньокитайська філософія, а європейська.

Ключові слова: *філософія, наука, метафізика, ідеалізм, матеріалізм, псевдонаука, скептицизм, емпіризм, гіпотеза, закон, космогонія, гуманізм, культура, природа, конфуціанство, неоконфуціанство, даосизм, буддизм, майа, нірвана, свідомість, Китай.*

This paper analyses Joseph Needham's researches in pseudoscience and sceptical tradition, metaphysical and idealistic aspect within forming of scientific tradition in ancient and emperor's China. It is pre-

© Кіктенко В. О., 2008

sented that pseudoscientific and protoscientific knowledges often resulted in important discoveries in the field of practical research of the natural phenomena. The scientific thought of ancient and emperor's China from XVII age became a part of the world system. However, European philosophy became a foundation for the modern science development, but not the ancient Chinese philosophy.

Key words: *philosophy, science, metaphysics, idealism, materialism, pseudoscience, skepticism, empiricism, hypothesis, law, cosmogony, humanism, culture, nature, Confucianism, Neo-Confucianism, Daoism, Buddhism, maya, nirvana, consciousness, China.*

У Китаї, як і в інших стародавніх культурах, філософському й науковому світогляду передували міфологічні погляди на природу, з якими пов'язані різні практики, що засновані на марновірствах. Актуальним питанням історико-філософських досліджень є вивчення процесу формування наукового світогляду в різних культурах (перехід від міфу до логосу). Особливу увагу в дослідженнях розвитку наукових знань у Китаї приділяв англійський учений Дж. Нідем (1900–1995) так званій псевдонауці й скептичній традиції, які, на думку вченого, надзвичайно важливі для розуміння стародавніх концепцій всесвіту. Метою роботи є дослідження оцінки Дж. Нідемом метафізичного й ідеалістичного аспекту в формуванні наукової традиції стародавнього й імператорського Китаю. Автором робиться перша спроба цілісного аналізу цього питання. Раніше тільки в статтях А. Уолласа, Чань Вінци й А. Райта були висловлені критичні зауваження відносно інтерпретації Дж. Нідемом китайського буддизму, одній зі складових скептичної традиції.

Дж. Нідем вважає, що псевдонаукові й протонаукові уявлення часто приводили до важливих відкриттів у сфері практичного дослідження природних явищ (= емпіризм), що позитивно впливало на формування наукового світогляду [3, 346]. Це було пов'язано з різними практиками: 1) ворожіння на бичачих лопатках і ворожіння на листі деревію; 2) ідеографічний і символічно-нумерологічний вираз стародавніх ворожильних практик в "І цзін" ("Книзі змін"); 3) астрологія; 4) віра у вдалі й невдалі дні; 5) прогноз із застуванням десятирічних і дванадцятирічних циклічних символів; 6) геомантія (фен-шуй); 7) фізіогноміка й хіромантія; 8) ворожіння по снах (базується на вірі в те, що сни є повідомленнями, які послані богами або мертвими, найчастіше як попередження, а інтерпретація снів часто мала суттєвий вплив на політичні і соціальні процеси); 9) ворожіння по знаках.

Як основоположний елемент для розвитку науки Нідемом визначається скептицизм (= критичний дух), що був притаманний всій традиційній китайській філософії. У праці показано розвиток скептицизму з давнини (династії Чжоу (1027–256 (за іншими даними, 249) рр. до н. е.) і рання Хань (206 р. до н. е. – 25 р.)) до пізнього середньовіччя. Особлива увага приділяється скептичній філософії Ван Чуна (27–100) (відцентрована космогонія, заперечення антропоцентризму, боротьба з феноменалістами, людська доля). Дж. Нідем доходить висновку, що вищим проявом скептичної традиції стали китайські гуманістичні дослідження. Наявність зрілих гіпотез, побудованих на основі використання значного категоріально-понятійного апарату та які експериментально перевіряються, визначається Нідемом як останній елемент, що сприяв розвитку наукових знань у Китаї. У цілому він вважає, що традиція китайського скептичного раціоналізму не була прикладом побудови виключно теоретичних конструкцій, а була пов'язана з дослідженням світу природних явищ і життя суспільства [3, 346–395].

Дж. Нідем висловлює загальні положення буддизму як філософської школи й відзначає, що перше знайомство китайців із буддійською літературою відноситься до середини II ст. і що в V ст. буддизм вже був широко відомий у Китаї [3, 396–431], коротко показує історію розповсюдження буддизму в Китаї. Розуміння розвитку наукових знань у концепції Дж. Нідема пов'язане з поняттями бога, часу й характером соціального устрою суспільства. Буддизм, як одне із трьох учень (сань цзяо) Піднебесної імперії, вплинув на формування традиційного китайського суспільства, що відповідно визначає важливість вивчення ролі буддизму у формуванні наукових знань у Китаї. На думку Нідема, рівень досліджень буддизму західними вченими був незадовільним і з погляду синології, і з погляду історії науки. Це стосується недостатнього вивчення доктринальних основ буддизму й відсутності точного датування найбільш важливих текстів, що не дає можливості вибудовувати загальну історію ідей [3, 396]. Насамперед Нідем показує два крайні підходи до визначення буддизму: 1) первинний буддизм – це проста магія в зв'язку з гіпнотичними методами; 2) Будда – це послідовник якоїсь філософської системи в дусі Патанджалі. Також він вказує на цікавий факт у хронології буддизму – найбільш ранні письмові традиції, що дійшли до нашого часу, не датуються раніше IV ст., коли була написана "Діпавантса" ("Історія острова Цейлон"), а сторіччям пізніше – "Махавамса" ("Велика хроніка"). Тобто немає нічого еквівалентного таким раннім китайським хронікам, як "Чунь цю" ("Весни й осені") або "Ши цзі" ("Історичні записки"). Нідем справедливо говорить про те, що з історичної точки зору ми набагато більш поінформовані про життя й часи Конфуція, ніж про період виникнення буддизму. До тієї ж проблеми недостатньої джерелознавчої бази історії раннього буддизму Нідем відносить той факт, що буддійські школи почали формуватися до того, як виникли письмові записи про це.

Дж. Нідем відзначає, що буддійська думка постійно оберталася навколо поняття відплати, де я (самозвеличання людини) розуміється як етичний причинний зв'язок, а суть дхарми – як ланцюг при-

чинної обумовленості. Вчений вважає правильним вживання слова цикл, оскільки в буддійській проповіді та іконографії з ранніх часів використовується символ колеса. Головним у буддизмі є подолання порочного кола, тобто звільнення людини від світу (у хінаяні первинним є порятунок сам по собі, а в махаяні первинним є порятунок інших) [3, 399]. На основі аналізу концептуальних положень і понятійного апарату буддизму Дж. Нідем доходить висновку, що в даному вченні проводилася примітивна оцінка сенсорних і моторних аспектів нервової системи людини, але з використанням нелогічних висновків, які більшою мірою вимагали релігійного сприйняття. Також Нідем указує на те, що буддисти володіли деякими уявленнями про фізіологію людини, оскільки міркували про тіло, мислення, душу або дух [3, 399–400]. Нідем відзначає, що буддизм спростовує відносно наївну віру Вед і Упанішад в існування індивідуальної душі та ідеалістичне метафізичне положення про ідентичність атмана й брахмана (союз індивідуальної душі зі всесвітом або з Богом). Буддисти стверджують, що елементи індивідуального продовжуються в подальших втіленнях до тих пір, поки від них не позбавляться, тоді людина досягає статусу архата (теж саме, що й досягнення нірвани). Також, на думку Нідема, буддисти виступили проти протилежної ідеалізму доктрині – матеріалізму, яка виражалася у вченні про те, що після смерті людина зникає [3, 401]. У буддійській думці з'являються поняття, які пояснюють стадії перевтілень і стани свідомості. Звідси, за Нідемом, виникає інтерес буддистів до ембріології, достатньо схожий з таким самим інтересом у християнських богословів XVII ст.

Дж. Нідем стверджує, що впродовж всієї своєї історії буддизм зберіг основне концептуальне наповнення, що пов'язано з відмовою відповідати на незбагненні питання: 1) всесвіт вічний чи ні? 2) чи дійсно всесвіт скінченний? 3) життя – це те ж саме, що й матеріальне тіло чи ні? 4) чи існує після смерті татхагата (Будда) чи ні? Нідем висуває припущення, що це багато в чому пояснює відсутність інтересу з боку буддистів до наукових міркувань [3, 402–403]. Для досягнення індивідуального порятунку в буддизмі необхідно було прийняти існування свого роду індивідуальності, яка існує достатньо довго, щоб, врешті-решт, бути звільненою, і це повинно було призвести до єресі самозвеличання, а нірвана стала свого роду ноуменальним абсолютом, з якого ніщо взагалі не могло бути засноване, і який міг бути досягнутий тільки містичним екстазом. Крім того, логічна школа Нагарджуни здійснила руйнівний аналіз центрального принципу причинної зумовленості доктрини мислителів махаяни. Оскільки доктрина майї (ілюзії) була важливою складовою в китайському буддизмі, то це зробило буддизм непримиренним супротивником даосизму й конфуціанства, що й перешкоджало розвитку китайської науки [3, 405]. А якщо стверджується, що видимий всесвіт – це ілюзія, то наступний крок – це затвердження суб'єктивного метафізичного ідеалізму. Ілюзію переживає тільки один спостерігач, отже, неминуче з'явилася думка про те, що весь всесвіт – це результат спостереження або конкретної людини, або будд і бодхисатв.

Формування шкіл китайського буддизму, за Нідемом, має значення в основному для історії релігії, а не для історії науки, оскільки в них представлені містичні тенденції, які часто були дуже далекі навіть від філософії, оскільки ґрунтувалися тільки на вірі [3, 406–407]. Китайський буддизм також робив невдалі спроби введення індійського атомізму в традиційну китайську філософію [3, 408]. Нідем відзначає, що перші спроби буддистів здійснити синтез із місцевою філософською традицією призводять до напруженості зі скептичним конфуціанством і самовідданим даосизмом, для яких були неприйнятні буддійські концепції природи людини й ілюзорності світу (майя) [3, 410]. При порівнянні доктрин даосизму й буддизму Нідем ґрунтується на неоконфуціанській критиці буддизму й приходить до таких висновків. 1) Вчення даосизму й буддизму приблизно подібні, але буддизм набагато більш незрозумілий, аніж даосизм. 2) Головним положенням даоської філософії є вчення увей (недіяння, нездійснення дій всупереч природі), а буддисти звеличують порожнечу. 3) Буддизм сповідує аскетичні методи й навіть способи руйнування тіла. 4) Неспівпадання даоської теорії інь-ян і буддійського колеса існування. 5) Буддизм на відміну від даосизму протиставляє людину природі (з цим же положенням пов'язані скептичні нападки неоконфуціанців на буддійські уявлення про пекло й рай, які не мають ніякого очевидного місця в структурі всесвіту, що можна зіставити із християнським богослов'ям епохи Відродження й науковими уявленнями, що розвивалися в той час. 6) Теорія карми побудована на помилкових доказах, а тому є абсолютним нонсенсом. 7) Засновані на книгах знання приводять тільки до поверхневого розуміння історії, а оскільки при оцінці буддизму часто не враховувалися думки багатьох небуддійських мислителів, то буддійські доктрини були привабливими й переконливими. 8) Буддизм є прикладом суб'єктивного метафізичного ідеалізму, оскільки людське сприйняття розуміється через свідомість, і дане положення є універсальним у буддійській філософії, з якого походять всі інші помилкові положення буддійської думки (так буддизм описує людей і тварин на одному рівні, а це неправильно, оскільки нейрофізіологічна організація тварин і людини – не еквівалентні). 9) У буддійській доктрині змішуються поняття ци (життєва енергія) і сін (природа людини), що чітко розрізняється в китайських філософських школах (тобто буддисти проектують менталітет або дух, щоб заповнити весь світ, вважаючи все інше нереальним) [3, 413–416].

Формування китайського буддизму призводить до реакції з боку китайського натуралізму (конфуціанство й даосизм) і завершується формуванням неоконфуціанства. Дж. Нідем бачить в опозицій-

ному буддизму неоконфуціанстві вираз наукового розуміння світу, яке бореться з аскетичною вірою, що заперечує світ. У цілому Нідем визначає різко негативний вплив буддизму на формування наукової думки в Китаї. До позитивних моментів відноситься доктрина неминучої етичної причинної обумовленості, яка могла бути розширена буддійськими філософами й на світ природи, проте це не відбулося. Нідем висуває припущення, що всі можливі потенційні наукові аспекти буддизму були повністю пригнічені доктриною майя. Негативне відношення буддизму до наукового пізнання світу було зумовлене тим, що космогонія розумілася як незбагненне, хоча сам світ для буддистів не був тільки "світом, плоттю й дияволом", але безпосередньо світом природи. Також буддійська думка ніколи не торкалась питань розуміння й інтерпретації досвіду або виявлення дійсності в найповнішому й найбільш гармонійному затвердженні фактів досвіду, а тільки займалася пошуком якоїсь дійсності поза межами феноменального світу й потім відмови від нього як від даремної завіси [3, 417].

Позитивний аспект впливу буддизму на формування науки Нідем пов'язує з медициною. Це стосується концепції махаяни, у якій концентрувалася увага на допомозі хворим і страждаючим істотам, що й стимулювало розвиток наук, пов'язаних із медициною (наприклад, фармацевтична ботаніка). Проте ці тенденції не були розвинені в період середньовіччя. Нідем указує на те, що буддизм на відміну від конфуціанства й даосизму мав тенденцію до формування закритих соціальних систем, що вело до певної відособленості від загального інтелектуального життя Китаю [3, 417–418].

Нідем скептично відноситься до філософських досліджень, у яких робиться спроба доказу сумісності буддійської філософії з перспективами розвитку сучасної науки, і вважає це прикладом релігійного примирення, подібно до того, що відбувається із християнством. В історичній перспективі для такого підходу взагалі немає ніяких підстав. При цьому для Нідема залишається актуальним питання, чому закон долі (карма) не був екстрапольований буддійськими філософами на явища природи, щоб дати початок поняттю наукового закону. Нідем знаходить для пояснення цього дві причини: 1) спочатку були відсутні стимули для будь-яких серйозних роздумів про нелюдський, неморальний всесвіт, оскільки це необхідно було б робити в термінах ілюзії (майя), 2) хоча дія закону причин і наслідків сьогодні сприймається етично нейтральною, але моральні функції були єдиною частиною, яка цікавила буддистів, тому безособова космічна неминучість була тільки поверхневим платтям, яке покривало їхню глибоку релігійну віру в божественне правосуддя (тому буддійський детермінізм не став каталізатором розвитку науки) [3, 418–419].

При цьому Дж. Нідем відзначає, що, незважаючи на загальний гальмуючий ефект буддизму при формуванні науки в давньому та імператорському Китаї, були деякі теорії, пов'язані з буддизмом, які розширили комплекс ідей китайської філософії в напрямку розвитку сучасної науки: 1) Про нескінченність простору й часу. 2) Про множинність світів. 3) Про помилки часу (враховуючи кальпи). 4) Про існування великої кількості істот (наприклад, у краплі води або плямочці пилу). 5) Опис руху сонця й місяця. 6) Використання понять, близьких до світлових років сучасної астрономії. 7) Передача буддизмом до Китаю давньоіндійської теорії циклічності чотирьох фаз всесвіту – диференціювання, застій, руйнування й хаос або порожнеча (теорія циклів всесвіту в сучасній науці). 8) Буддійська доктрина перевтілення (метемпсихоз) стимулювала інтерес китайців, що вже існував раніше, до метаморфоз живих істот (розвиток ембріологічних ідей, що має європейську паралель – вплив християнських теологічних теорій (вхід душі в ембріон, передача первородного гріха тощо). 9) Найбільш важливим є те, що буддизм ввів до Китаю складну систему доказів у логіці й епістемології. При цьому буддійська логіка (прамана) не була подібна до арістотелівської та її теорія пізнання не була тим же самим, що епістемологія Канта або Локка, але головне полягає в тому, що завдяки індійським школам формальної й діалектичної логіки в Китаї продовжилася, і розвинулася традиція діалектичної думки, яка була заснована даоськими й моістськими філософами.

Окремим впливом буддизму на китайську філософську традицію у формуванні наукових знань Дж. Нідем виділяє зв'язки тантризму з даосизмом, що було принципове відмінно від аскетичної практики й ідеалістичної філософії буддизму. Нідем відзначає, що тантризм був близьким до шаманізму й магізму стародавнього даосизму, а оскільки магія й наука спочатку були єдиним недиференційованим комплексом ручних операцій, то буддизм, можливо, мав внесок у науку. І даосизм, і тантризм вивчали природу статей, що знайшло відображення в практиках та в теологічних доктринах. Нідем указує на європейську паралель – сексуальна символіка в середньовічних алхіміків – і ставить питання, чи не виникли уявлення про хімічну реакцію аналогічно статевому союзу людини? [3, 425–426]. Відзначимо, що Нідем завжди вважав, що із чарівництва й магії багато в чому бере свій початок вивчення природи (наприклад, фармацевтика, хімія й медицина). Тому тантризм розуміється ним як важливий аспект буддизму при вивченні ранньої історії науки в Азії. Також Нідем відзначає, що впродовж багатьох століть буддизм виконував важливу освітню роль в Азії. Це, перш за все, стосується Середньої Азії, а в Китаї, у якому вже існувала високо розвинута цивілізація, буддизм ввів елемент універсального співчуття, якого не було ні в даосизмі, ні в конфуціанстві, які виражали виключно інтереси родини й суспільства [3, 431].

Оцінка Нідемом буддизму була критично сприйнята істориками філософії й синологами. Так Чань Вінци в цілому позитивно відноситься до оцінки Нідемом впливу основних філософських шкіл

традиційного Китаю на формування наукових знань за винятком учення буддизму. Проте він вважає, що Нідем дуже мало уваги приділяє буддійській філософії, і невірно визначає виключно негативну роль цього вчення на розвиток науки в основному, ґрунтуючись на буддійській концепції ілюзорності світу. Чань Вінци справедливо вказує на те, що концепція ілюзорності світу зазнала значних змін. Так, у школі хуаянь буддійська філософія досягла вищого рівня у відомій доктрині єдине у всьому й все в єдиному, що створювало рівне відношення до світу сутностей і світу явищ. Чань Вінци відзначає, що найповніше цей новий філософський підхід був виражений у "Трактаті про золотого лева", який належить третьому патріархові й фактичному засновникові школи хуаянь Фацзану (643–712), але цей буддійський текст не був використаний в аналізі Нідемом. Окрім цього, вчення школи хуаянь про рівне відношення до світу сутностей і світу явищ було доповнено вченням школи тяньтай про середину, і це склало загальний філософський фон китайського буддизму. Чань Вінци також звертає увагу на школу чань, у якій сформувався особливий ідеал, пов'язаний із трепетним відношенням до природи й живих істот. У цілому, на думку Чань Вінци, наукові аспекти буддійської думки більш значущі, аніж ненауковість буддійської концепції ілюзорності, що дозволяє допустити більш позитивний вплив китайської буддійської філософії на формування науки [1, 310–311]. Інший вчений А. Райт виявляє загальний недолік інтерпретації Нідемом китайської культури: антиципації ізольованих ідей і технологій сучасної науки видаються за єдиний показник орієнтації китайської культури на майбутнє. Райт вважає, що подібний аргумент, за яким даосизм стає провісником сучасності, тоді як конфуціанство, буддизм і решта всіх течій трактуються як сповільнювачі історичного прогресу, не дає адекватного уявлення про китайську культуру [2, 35]. У сучасних дослідженнях ролі буддизму в формуванні наукових знань продовжується полеміка з позицією Дж. Нідема. Наприклад, Алан Уоллас висунув тезу про те, що на відміну від західної науки й філософії буддизм розвивав науку свідомості. Під цим розуміється умоглядна обробка уваги й подальше використання такої уваги в дослідженні розуму. Таке навчання розуму було життєво важливе для дослідження природи свідомості, і це ставало також важливою передумовою до перетворення свідомості. Уоллас стверджує, що буддизм володіє багатою умоглядною традицією для дослідження станів свідомості людини, які не описані західною психологією й нейрофізіологією. У дусі нідемовського титрування робиться припущення про можливість інтеграції методологій людини від першої особи в буддизмі з когнітивними методологіями від третьої особи, що може призвести до багатшого та ширшого розуміння людської свідомості, що буддизм і західна наука виявили самостійно [4, 15–32].

Наступний період в історії розвитку китайської філософії знаменується розвитком ідеалістичних і матеріалістичних систем періодів Сун (960–1279) і Мін (1368–1644). Розвиток природничих знань привів до низки важливих відкриттів в області науки й техніки – винайдення пороху, компасу, набірного друкарського шрифту, був вдосконалений календар, створення творів узагальнюючого характеру в галузі техніки сільськогосподарського й ремісничого виробництва, фармакології та ін. Ці та інші відкриття у свою чергу ставили перед філософією нові проблеми. Для соціально-політичного життя імперії в період правління династій Сун і Мін була характерна висока централізація влади, що також вимагало нових рішень в області ідеології. Характерною межею цього періоду Нідем називає пошук моністичної філософії, тобто досягнення більшого рівня єдності, у деяких випадках майже пантеїстичної [3, 506].

Даний період в інтерпретації Нідема – це торжество суб'єктивного й метафізичного ідеалізму, який не мав позитивного впливу на розвиток природничих наук у Китаї й у будь-якій іншій цивілізації. Тому аналіз розвитку філософії в цей історичний період дається в загальних рисах і наголошується, що ідеалізм не був притаманний давньокитайській філософії. Метафізичний ідеалізм у Китаї виникає під могутнім впливом концепції індійської філософії нереальності зовнішнього світу (майя) [3, 507].

Потім дослідник переходить до опису концепції найбільшого ідеаліста періоду Сун – Лу Сяншань (1139–1193) (друг і опонент Чжу Сі). Нідем схиляється до того, що все-таки Лу Сяншаня слід віднести до послідовників буддизму (точніше чань-буддизму), але при цьому його причетність до буддизму зводилася до того, що він, як і багато інших конфуціанців, перейнявши від буддизму техніку медитації, залишався на конфуціанській позиції того, що людина повинна бути діяльною (тобто заперечення буддійської доктрини звільнення від мирських справ). За життя Лу Сяншань був мало популярний, він не створив систематичного вчення, проте, його ідеї опісля чотирьох століть отримали розвиток у філософії Ван Янміна (1472–1529), яка стала домінуючою серед еліти Китаю в XVI–XVII століттях. При цьому Нідем вірно вказує на те, що на відміну від своїх попередників, Ван Янмін висловлює свою філософію в поняттях надзвичайно відмінних від його попередників, включаючи й Лу Сяншаня. Нідем дає чітку характеристику вчення Ван Янміна: 1) зовнішній світ – це світ уяви; 2) всі матеріальні об'єкти – продукти думки світового духу, в якому тим або іншим чином ототожнювалися думки всіх окремих людей; 3) природжена інтуїція є умовою можливості пізнання. Типологізуючи вчення Ван Янміна в порівнянні з європейською філософією, Нідем робить висновок, що багато ідеалістичних положень філософії Ван Янміна передували або подібні до філософії Берклі. Крім того, багато думок Ван Янміна по суті близькі до більш пізніх європейських ідеалістів. Нідем також вважає, що Ван Янмін задовго до Канта висунув категорію категоричного імперативу [3, 509].

Крім ідеалістичних тенденцій у китайській філософії в XVI–XVII ст. почала оформлятися протилежна ідеалізму течія. У цей історичний період філософія Чжу Сі стала найвищою ортодоксальною ідеологією, яка при цьому була не цілком матеріалістична. У досягненні цієї мети зіграли видатну роль мислителі, яких Нідем називає "останніми великими представниками дійсно китайського натуралізму". Серед них Ван Чуаньшань (1619–1692). Як філософ-матеріаліст і скептик він виступав проти ідеалістичної традиції школи Лу [Цзююань]–Ван [Янміна] і проти різних форм марновірств у китайській філософії. На думку Нідема, він на більш софістичному рівні звертався до стародавнього конфуціанства. Тому, примикаючи до неоконфуціанства, Ван Чуаньшань не приймав його космологічну доктрину та вважав цю сферу недоступною для міркування. У більшості творів Ван Чуаньшаня розглядаються різні проблеми історії на матеріалістичній основі. Ніде, услід за істориком філософії Фен Юланем (1895–1900), вважає, що сучасні китайські марксисти повинні характеризувати цього філософа як прихильника діалектичної філософії й китайського попередника К. Маркса й Ф. Енгельса [3, 511–513].

Дж. Нідем звертає увагу у своєму історико-філософському аналізі на діяльність двох сучасників Ван Чуаньшаня, діяльність яких була так само значна для розвитку матеріалістичного напрямку – Янь Юань (1635–1704) і Лі Гун (1659–1733). Силами цих двох філософів була створена школа "Янь-лі", представники якої закликали до оновлення конфуціанства й фактично перевідкрила стародавню філософію періоду Хань (III ст. до н. е. – III ст.). Вони виступали проти схоластики сунського неоконфуціанства й закликали повернутися до ідей учених періоду Хань. Цей інтерес до старовини надалі отримав розвиток у творчості видатного філософа Дай Чженя (1723–1777), який глибоко цікавився науковими проблемами та прагнув створити матеріалістичний монізм. При цьому він спирався на ранні філософські концепції даосизму, і намагався досліджувати початкові значення слів модель, організація, структура, оскільки сучасні йому інтерпретації були надзвичайно далекі від первинних сенсів. Філософи школи "Янь–лі" запропонували ввести методи навчання з акцентом на практичне оволодіння знаннями (сі дун – навчання через рух, або сі сін – навчання через дію). Це призвело до революції в китайській освіті, оскільки вперше вводилося викладання технічних і практичних дисциплін. Цікаво відзначити, що, на думку Нідема, саме цей досвід створення школи нового типу послужив стимулом для розвитку освіти єзуїтами, а також для всієї європейської освіти. Нідем вважає, що система освіти в Китаї була на той час більш передовою, ніж у Європі. При цьому Нідем справедливо вказує на те, що остаточні висновки необхідно зробити тільки після здійснення перекладу всього текстуального матеріалу, що стосується роботи даної школи [3, 513–515].

По вірному зауваженню Нідема, більшість китайських філософів і вчених у даний період у великій мірі займалися розвитком історії, філології й археології, що привело до створення величезного масиву знань про людське минуле. Але при цьому вони відійшли від природничо-наукової проблематики, у розвитку наукової думки в Китаї спостерігається певний застій. У той самий час у європейській науці відбувається справжній прорив, пов'язаний із діяльністю Галілея, Гарвея, Ньютона, Коперника та ін. З цього часу китайська наука вже ніколи не досягала рівня європейської науки. Уже наприкінці XVI ст. в столиці китайської імперії з'являються представники західноєвропейського пост-ренесансу, які запропонували китайським вченим приєднатися до своїх європейських колег із метою створення "нової, або експериментальної філософії", яка слугувала б перетворенню світу. Далі починається історія розвитку сучасної науки в Східній Азії, що, відповідно, виходить за рамки даного дослідження, а тому Дж. Нідем ставить крапку у своєму історико-філософському аналізі.

Підводячи підсумки, можна відзначити такі положення метафізичного й ідеалістичного аспектів формування науки в стародавньому й імператорському Китаї в аналізі Дж. Нідема: 1) Псевдонаукові й протонаукові знання часто приводили до важливих відкриттів у сфері практичного дослідження природних явищ. Для китайської протонауки був властивий емпіризм (= важлива складова наукового світогляду). 2) Основоположним елементом для розвитку науки є скептицизм, який характерний для всієї філософії давнього та імператорського Китаю. 3) Зрілі гіпотези, що побудовані на основі використання масивного категоріально-понятійного апарату й експериментально перевіряються, сприяли розвитку наукових знань у Китаї. 4) Під впливом буддизму, що проник до Китаю, сформувалися ідеалістичні концепції, що в результаті привело до сплеску могутніх філософських дискусій і реформування конфуціанства (виникнення неоконфуціанства). 5) Період Сун (960–1279) – піковий етап у розвитку природничо-наукових знань, після цього китайські вчені були зосереджені на дослідженнях виключно гуманітарної спрямованості (історія, філологія й археологія). 6) Багато філософських концептів традиційного Китаю передували аналогічним ідеям, що виникли в європейській філософії (органицизм, ідеалістичні концепції, категорія категоричного імперативу та ін.). 7) Наукова думка в Китаї розвивалася з давнини силами сотень філософських шкіл, але в XVII ст. вона стала частиною світової системи сучасної науки, проте фундаментом розвитку наукової думки стала не давньокитайська філософія, а європейська.

Використані джерела

1. Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought // Philosophy East and West. – 1957. – №6 – P. 309–322.
2. Nakayama S. Joseph Needham, Organic Philosopher // Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition. / S. Nakayama and N. Sivin, eds. – Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1973. – P. 23–44.
3. Needham J. (et al). Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1956. – 696 p.
4. Wallace A. A Science of Consciousness: Buddhism (1), the Modern West (0) // The Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies. – 2002 (Fall). – №4. – P. 15–32.

УДК 7.03: 111.832.2

Володимир Михайлович Шелюто
кандидат історичних наук, доцент,
докторант кафедри світової філософії і естетики
Східноукраїнського національного університету
імені В. Даля

САКРАЛЬНИЙ СЕНС СПОВІДАЛЬНОГО СЛОВА ТА МОЛИТВИ В АСПЕКТІ ЕСТЕТИКИ ТА КУЛЬТУРИ

Автор розглядає сакральний сенс сповідального слова та молитви в аспекті естетики та культури. Спілкування актом актуалізації свідомості. Божественне Слово як Логос виступає не тільки як сакральне, а й як естетичне, оскільки за античною та монотеїстичними релігійними традиціями Бог творить світ за законами розуму, добра та краси.

Ключові слова: *сакральне, християнське віровчення, сповідь, молитва, естетика, культура, словесна культура.*

An author examines sense of confession word and pray in the aspect of aesthetics and culture. Intercourse of actualization of consciousness an act. Divine Word as Logos comes forward as aesthetically beautiful, as after ancient monotheisms religious traditions God creates the world after the laws of mind, good and beauty.

Key word: *Christian dogma, confession, pray, esthetics, culture, verbal culture.*

Одним з ключів до розуміння "природи сакрального" є мова. За словами М. Гайдеггера, мова є "будинком буття", в якому зберігається його істина [10, 428]. З релігійної точки зору, слово має сакральне значення. Саме креаціоністське уявлення, розповсюджене у монотеїстичних релігіях, полягає в тому, що Бог творить світ завдяки Слову. Як стверджує Біблія: "Слово було у Бога. І Слово було Бог". Єврейська містика – кабала – виходить з того, що кожна буква єврейського алфавіту має сакральне значення вже тому, що Бог створив світ за допомогою 22 букв єврейського алфавіту. Антична філософія також сакралізувала слово. Про це свідчить концепція Логосу в Геракліта. Під Логосом давньогрецький філософ розумів універсальний закон буття світу. Ідея Логосу, з яким ототожнювався Син Божій, була притаманна і Філону Олександрійському, мислителю, погляди якого зосередили в собі елементи як іудаїстської, так і елліністичної традиції. Ідея слова як Сина Божого найбільш глибоко й яскраво втілювалася у християнській релігійно-філософській думці середньовіччя. Сприйняття сакральної значущості слова, навіть кожної букви Корану, притаманно й ісламській релігії. Тому знання арабської мови, що є сакральною для всіх адептів ісламу, обов'язкове для мусульманського духовенства.

Слово як Логос має сакральний характер для кожної віруючої людини. Воно тісно пов'язане з онтологією, оскільки з точки зору релігій, що належать до традиції авраамічного монотеїзму, Бог творить світ за допомогою слова. "І сказав Бог: "Да буде світ. І став світ" (Бут.1:3). Про онтологічну значущість слова свідчить і релігія ісламу, згідно з якою Бог сотворив світ за допомогою слова "Кун" (Будь). Слово має як релігійне, так і естетичне значення. Залежно від контексту воно може бути пов'язане з різними естетичними категоріями, зокрема з прекрасним та піднесеним. Розмова віруючого з Богом в процесі молитви має сакральний сенс вже тому, що іншим аспектом діалогу виступає Бог. Цей діалог між людиною та Богом М. Бубер характеризує як діалог між "Я" і "Ти" [7]. Такий діалог стає можливим завдяки молитві у християн та мусульман, мантрі у індуїстів та буддистів. У слові відбувається зустріч сакрального та естетичного, які настільки пов'язані між собою, що саме слово сприйма-

© Шелюто В. М., 2008

ється як непорушна цілісність сакрального та естетичного. У слові, направленому до Бога – у слові молитви, у сповідальному слові – зникає чітка межа між сакральним та естетичним. Воно виступає не тільки як сакральне, а й як прекрасне та піднесене.

Сучасні погляди на словесну культуру як культуру особливу, пов'язану з сакральними цінностями, представлені іменами французьких вчених М. Мосса, який підкреслює сакральну значущість слова у молитві, Р. Барта та ін. [19, 3]. Російські дослідники М. Л. Мусхелішвіли, Ю.А. Шрейдер, М. М. Бахтін, М. Н. Епштейн та ін. також зробили свій внесок у дослідження ролі слова в процесі відбудови культури [20, 4, 14]. Такі російські дослідники, як Г. Ібатулліна, О. Ф. Лосєв, С. С. Хоружий, М. С. Уваров та ін. [15, 16, 30, 28] приділяють значну увагу ролі слова, зокрема сповідального слова та молитви, в релігії та культурі. Обговоренню проблеми сповідального слова в культурі, аналізу традиційного християнського розуміння сповіді та таїнства покаяння приділяється велика увага не тільки в літературі з релігієзнавства, а й в загальнофілософських, літературознавчих та історико-культурних працях. В працях згаданих вчених завжди підкреслюється важлива роль слова і в естетичному процесі. Зв'язок слова з проблемою сакрального має особливий прояв у сповідальному слові та молитві.

М. Мосс підкреслює, що всі релігійні обряди можна розділити на дві групи: операційні й мовні. Мовні обряди складаються в проголошенні ритуальних висловлень. Виразна сила мови в них зовсім інша, ніж виразна сила жесту, оскільки вона ґрунтується не на рухах, а на звичайних словах. Одними з найбільш значущих проявів релігійного досвіду в словесній формі є сповідь і молитва. Сакральне в мовній реальності може бути виражено в сповідальному слові. Сповідальний стан, як особливий стан людської свідомості, є гранично можливим саморозкриттям людини людині, а кожне слово сповіді крім свого безпосереднього значення несе в собі і сакральний сенс. Семантика слова "сповідь" визначена у "Тлумачному словнику живої великоруської мови" В.І. Даля. По-перше, цим словом позначається церковно-релігійний ритуал (таїнство) покаяння. По-друге, частина цього ритуального дійства представляє собою "усне визнання гріхів своїх перед духівником"; по-третє, сповідь – це "повна свідомість, пояснення переконань своїх, помислів і справ" [11, 54].

Сповідь є важливим явищем культури, організуючим хаос свідомості людини, незалежно від того, який сенс релігійний, світський або філософсько-символічний вкладається в це поняття. Сповідь відноситься до однієї з самих потаємних областей людської культури і тому вона глибоко пов'язана з сакральним.

Тема сповіді виражає вузлові моменти становлення європейської культури. Сповідь також є відкритою, публічною заявою людини про її етичні принципи. Тому сповідь як єдність сакральних, етичних та естетичних принципів, безумовно істинних і непорушних, надихала багато поколінь мислителів та письменників..

Сповідь виникла як найважливіший елемент християнського віровчення. Цій обставині особливо сприяла поява таких релігійно-художніх текстів, як «Сповідь» Блаженного Августина [2], праць Батьків християнської церкви та богословів християнського середньовіччя. Одним з важливіших проявів релігійного досвіду цього часу є зв'язок сповіді й покаяння.

Сповідь не обмежується тільки релігійними межами. Вона існує і в світській за своїм характером культурі. Поступово тема сповіді набуває універсального характеру, сприймається як справжній архетип європейського раціонального дискурсу. І у цьому випадку домінуючими її аспектами являються етичний та естетичний. Сповідь навіть притаманна культурі постмодерну, яка відрікається від релігійних основ буття. У цьому разі сакральне існує в ній в першу чергу як естетичне.

Сповідь ще з часів Блаженного Августина стає особливим жанром в літературі, класичними авторами якого в Новий час є Ж.-Ж. Руссо і Л.М. Толстой [25, 27]. Вона глибоко пов'язана з самим життям того, хто сповідується. Як відзначає дослідник архітектоніки сповідального слова М. С. Уваров: «Текст вимовленої (і записаної) сповіді часто стає текстом життя її автора» [28].

У європейській культурі сповідь стає унікальною формою людського самовираження. У ній розкривається не тільки сенс релігійного одкровення, а й критерії «достовірності» самого буття. Ідея сповіді особливо гостро сприймається європейською культурою на переломних етапах її розвитку. Такими переломними етапами в історії європейського людства були Відродження та Реформація, що суттєво змінили світогляд людства. Потреба в сповідальному жанрі особливо виникає на зламі століть і тисячоліть, в кризові й переломні епохи. Прикладом цього є хоч би сповіді П. Верлена і А. Рембо – «проклятих поетів» Франції кінця XIX століття.

У «Сповідях» Августина, Ж.-Ж. Руссо, Л.М. Толстого ми знаходимо велику або меншу чистоту сповідального жанру. У «Роздумах» Марка Аврелія, «Моральних листах до Луцилія» Луція Аннея Сенеки, «Розраді філософією» Северина Боеція, «Історії моїх лих» П'єра Абеляра, «Духовних проповідях» Мейстера Екхарта, віршах Ф. Петрарки присутні також значні елементи сповідального жанру. У XIX столітті цей жанр представлений в багатьох творах французьких письменників, зокрема в «Сповіді сина століття» А. де Мюссе, «Листах до Незнайомки» П. Меріме, «Одному літі у пеклі» А. Рембо, «Сповіді» П. Верлена та ін. [17, 26, 6, 1, 13, 23, 21, 18, 22, 8].

Особливу роль відіграє сповідь у російському й українському духовному досвіді. У її розвитку на російському ґрунті відчувається необхідність відповіді на найважливіші питання буття. Сповідальний стан має бути присутнім у творчості найзначніших російських письменників XIX–XX ст. О. С. Пушкіна, М. Ю. Лермонтова, М. В Гоголя, О. О.Блока, А. Бєлого та ін. Іноді сповідальне слово набуває форми взаємозв'язку досвіду повсякденності з досвідом філософсько-релігійним. Це особливо характерно для таких творів російської літератури, як «Щоденник письменника» Ф.М. Достоєвського, «Опале листя» В.В. Розанова, для філософської творчості П.О. Флоренського, М. О. Бердяєва, Л. Шестова та ін. [12, 24, 29, 5, 31]. Сповідальнім характером відрізняється поетична та філософська творчість великих українців Г.С. Сковороди, Т.Г. Шевченка, Лесі Українки та ін.

У багатьох творах вказаних авторів існує велика насиченість текстів сповідальними інтенціями. Сповідь – це один з способів, завдяки якому смертна за своєю природою людина єднається з сакральним, яке, за своєю природою, є проявом нескінченності та вічності. Ця направленість сповідального слова до сакрального не сумісна з будь-якими формально-жанровими обмеженнями. Сповідь вільно або мимоволі присутня в різних жанрах, і, як підкреслює дослідниця Г. Ібатулліна, в якійсь мірі, руйнує їх цілісність, «гібридизуючи канонічні жанрові інтенції з інтенціями сповіді» [15].

Елементи сповіді можуть бути присутніми в самих різних літературних творах. Сповідь душі може бути виражена у віршах. В цьому випадку поет знаходиться в особливому психологічному стані, який можна визначити як сповідальний стан. В багатьох культурах, зокрема в російській та українській, існує сприйняття поета як пророка. Про це твердить і російська поетеса А. Ахматова: «Поэт в России больше чем поэт». Таким поетом-пророком в російській літературі є О.С. Пушкін, в українській – Т. Г. Шевченко. Творчість О.С. Пушкіна та Т. Г. Шевченка якраз і відзначається сповідальним характером.

В епістолярному жанрі теж є місце для сповідального слова. Прикладом цього є лист Тетяни до Онєгіна в пушкінському романі в віршах, «Листи до Незнайомки» П. Меріме, «Листи останньої любові» А. де Віньї [18, 9]. Такий же характер виразу сповідального стану, що і у випадку з віршем і листом, можна виявити в безлічі інших конкретних прикладів первинних мовних висловів, літературних і художніх текстів. Музичні твори також можуть яскраво виразити сповідальний стан.

Текст сповіді є внутрішньо антиномічним, що утілюється насамперед у «слові-мовчанні». В сповідальному жанрі важливо не тільки слово, а й те, що стоїть за словами. На підґрунті сакрального покоїться естетика мовчання, що тісно пов’язана з сповідальним словом. Естетика мовчання має свою основу в тій чи іншій релігійній традиції. У різних релігіях передбачається існування особливої мови, в якій слово нерозривно злите з мовчанням; мови, яка виражає всю подвійність нашого буття: життя і смерть, раціональне та ірраціональне; сакральне та естетичне. Ця мова є мовою, якою з людьми говорить Бог; є мовою, у якій відкривається зміст буття людини. Це – сакральна мова, мова універсальних символів і змістів. Релігія та мистецтво використовують таку мову з метою адекватного вираження трансцендентального.

Мова в своєму філософському значенні існує як вислів, сказання, але вона існує і як «невимовлене», «невисловлене». На буддійському Сході ченці, які досягли високої міри посвяти, здатні до спілкування за допомогою мовчання. В китайській філософії даосизму одна з основних категорій – найглибше дао –трактується як «невимовлене». Уявлення про те, що «мовчання – золото», характерне й для християнської традиції. Пізнання Бога серцем у православному ісіхазмі досягається завдяки мовчанню. Протиставляючи мудрість мовчання суєті слів, великий російський поет Ф. І. Тютчев стверджує, що «Мысль изречённая есть ложь».

<DIV id=edn1> Як підкреслює Г. Ібатуліна: “Свідомість є те генеральне смислове поле, в якому виявляється єдність різних понятійно-семантичних форм, що позначаються словом «сповідь». Сповідальність – «це початкова основоположна інтенція свідомості, така, що знаходить своє віддзеркалення та втілення у всій многоликості форм мовного спілкування. Сповідальностю можна назвати якусь архетипічну для людської свідомості форму його буття, архетипом спілкування – своєрідним інтенційним і комунікативним прототипом, що знаходить свій вираз в різних формах мовних висловів, в різних жанрах мовного спілкування» [15]. Сповідальне спілкування є формою справжнього спілкування, про яке говорить М. Гайдеггер, протиставляючи його «несправжньому» спілкуванню, що існує в світі, позначеному німецьким філософом займенником man. Сповідальне спілкування суттєво відрізняється від «комунікації», яка є лише зв'язком двох суб’єктів свідомості з метою обміну інформацією. Щодо «комунікації», то цінністю в ній є тільки інформація, а не відношення двох особистостей одне з одним. У сучасному світі спілкування перетворюється на «комунікацію», для якої важливий не сам факт відносин, а лише їх важливі насамперед відносини між людьми і щирість в сповіді перед Богом.

Як відмічає Г. Ібатуліна, «сповідальне слово припускає існування в ньому механізмів усвідомлення, актуалізацію можливостей усвідомлення, потенційна сукупність яких і представлена людською свідомістю» [15]. Воно припускає спілкування між Я і Ти, про яке говорить М. Бубер [7]. Акт усвідомлення в процесі сповіді не обов'язково ототожнюється з актом раціонально-логічного розуміння. Як підкреслює відомий психолог і нейрофізіолог академік П. С. Симонов: усвідомлення може генерувати-

ся і абсолютно іншою сферою обізнаного Я в людині – особливим творчим началом у діяльності мозку. Цю сферу П. В. Симонов визначив як надсвідомість [15].

Надсвідомість, згідно з П. С. Симоновим, пов'язана як з морально-етичною, так і з емоційно-плотською, естетичною сферою діяльності людської психіки, що полягає в сприйнятті краси, почутті гумору тощо. Як підкреслює Г. Ібатулліна: «Акт естетичного сприйняття, що є одною з форм спілкування і що припускає чисте споглядання, а не розсудливе розуміння (наприклад, живописного полотна), також повністю свідомий, – за умови, що наше сприйняття буде дійсно естетичним, а не інформативно-прагматичним, не споживчим» [15].

Сповідальний стан існує як би на межі «комунікації» і спілкування та припускає ініційований самою свідомістю перехід від егоцентрично-утилітарного відношення його до Іншого, до свідомого встановлення свідомого контакту з Іншим. Сповідальність є не просто свідомим станом, а спробою усвідомленого переходу з одного рівня свідомого перебування на іншій, вищий, поряд з яким перший рівень оцінюється як несвідомий. Сповідальний стан припускає свободу особи від зовнішнього примушення. Він істотно відрізняється від тих станів, коли людина відверта не тому, що вона саме цього хоче, а тому що це об'єктивно необхідно. Така відвертість, що не має нічого спільного з сповідальністю, можливо, наприклад, при наданні свідчень на слідстві або суді, в пояснювальній записці, в бесіді з психіатром або з психоаналітиком. Відтак, не всяка відвертість є сповідальною відвертістю. Як відзначає Р. Ібатулліна: «Для сповідальної відвертості необхідно, по-перше, щоб я хотів бути відвертим; по-друге, щоб я хотів бути відвертим; і по-третє, щоб я хотів бути саме відвертим, а не яким-небудь іншим; щоб моя відвертість не була засобом для здійснення іншої, нехай навіть неусвідомленої мети» [15].

Повнота іманентної свідомості і сама чистота сповідального стану є межею, що внутрішньо відчувається, до якої спрямована душа в процесі спілкування. Трудність, а іноді і неможливість не тільки досягти чистоти стану, але хоч би «увійти» до сповідального стану – для свідомості, зануреної в повсякденність, – послужила причиною зародження в системі християнської релігійної культури особливого інституту сповіді – сповіді як ритуально оформленого дійства. Ритуалізована форма сповіді, як і будь-якого обряду, сприяє стану смислової напруги душі, виконує функцію підсилювача того інформаційно-енергетичного поля, яке перемикає буденну свідомість із звичного йому психічного простору в простір особливої духовної уваги, де загострюється здібність людської психіки до актів самопоглиблення і самоусвідомлення. Сакральність цього простору додає обряду сповіді характер не просто ритуалу, але Таїнства - «того божественного домобудівництва, яким рятується рід людський», «в якому повідомляється віруючим невидима благодать Божия» і таємниця якого «незбагненна навіть для ангелів» [15].

Найбільш поширеним мовним ритуалом є молитва. Водночас існує й беззвучна «розумна молитва». Хоча можна з деякою підставою стверджувати, що в беззвучній молитві «про себе» немає нічого вербального, насправді внутрішня мова все одно залишається мовою, оскільки мова – це передусім ментальний акт.

Молитва є центральним феноменом усього релігійного життя. Її призначення й призначення релігії в ході еволюції тісно пов’язані. У молитві віруючий діє й мислить.

Молитва залежить від релігійних феноменів і розвивається під їх безпосереднім впливом. Вона змінюється залежно від того, персоніфіковані чи ні міфічні сили, а також залежно від наявності чи відсутності жертовності [19, 267].

Молитва – це передусім слово. Тоді як мова є водночас дія, яка має мету й результат. Вона завжди є й інструментом впливу на психіку людей. Цей вплив полягає в тому, що, виражаючи ідеї й почуття, мова переводить їх у зовнішню сферу й наділяє незалежним існуванням. Говорити – це одночасно діяти на думку, тому молитва належить як сфері вірувань, так і сфері культу [19, 236]. За визначенням М. Мосса, «молитва – це релігійний мовний ритуал, що впливає безпосередньо на сакральні предмети» [19, 279]. Вона спочатку виникає у вигляді незрозумілих зародкових уявлень, коротких і розкиданих по формулах, магічних заклинаннях, які ще не можна назвати молитвами, потім вона безупинно розвивається й нарешті захоплює всю систему ритуалів.

Те, що молитва розвивається, наглядно представлено в індуїзмі: «Від простої мантри брахманічих шкіл, справжніх Вед і Веди заклинань, залишаючись у рамках ведичної літератури, зовсім непомітно відбувається перехід до типу міфічного й повчального характеру, морального, а потім філософського й теософічного гімну й далі – до уявної молитви, до містичної концентрації думки, що стає вищою, ніж будь-який ритуал і навіть боги; це аскетична дхьяна, що веде або до нірвани буддизму, або до знищення індивідуальної свідомості в лоні верховного Брахмана» [19, 240].

Часто молитва стає об’єктом несвідомого повторення, позбавленого будь-якої індивідуальності. Вона опускається до рівня операційного ритуалу й зводиться до рухів губ, нічим не відрізняється від рухів, вироблених іншими частинами тіла [19, 241].

Молитва є не тільки виливом почуттів чи елементом душі. Як наголошує М. Мосс: «У ній ми чуємо відлуння нескінченної низки формул; це частина цілої літературної традиції, продукт зусилля цілих

поколінь. Молитва – соціальний феномен, тому що соціальний характер релігії досить зрозумілий. Навіть коли молитва індивідуальна й має характер вільної творчості, і навіть якщо віруючий вибирає слова й момент, він вимовляє тільки освячені традицією фрази й говорить тільки про речі, освячені традицією» [19, 256].

Молитва не існує поза системою ритуальних установлень. Її текст традиційний і вона матеріалізується в книзі, у каноні. Обставини, час і місце проголошення молитви, а також відповідний настрій чітко закріплюються в каноні. Таким чином, навіть у релігіях, що залишають максимум місця для індивідуальних дій, будь-яка молитва стає ритуальною мовою, прийнятою релігійним суспільством.

Молитва має ту силу, якої дотримується громада. Вона діюча, оскільки релігія проголошує її діючою. Молитва впливає словом, здійснюючи акт створення, створення з нічого, те саме, що створення Богом світу.

Політична, юридична й економічна сфери безпосередньо впливають на характер молитви. У зв’язку з цим існують молитви національного культу, домашнього культу, молитви для полювання, для риболовлі та ін.

У суспільному житті немає жодної сфери, де молитва не відігравала б якої-небудь ролі. Вона є одним із засобів організації родини під час ініціації, під час весілля. Вона скріплює союзи. Разом із клятвою вона бере участь у юридичному житті. У сповіді, спокуті, покаянні вона поєднується з мораллю. У деяких культурах молитви стали фактором виробничої діяльності.

Молитва, хоча вона й здійснюється у свідомості окремої людини, володіє все-таки передусім соціальним, зовнішнім для індивіда існуванням у сфері встановлень, релігійної конвенції.

Авторство молитви зазвичай приписують богам, героям і провидцям. І навіть якщо молитви дійсно складають, як у молодих релігіях, укладачі зводів ритуальних правил прагнуть стерти всі сліди індивідуальності.

Молитви, складені індивідами, входять до канонічних текстів. З того моменту, як їх вносять у ці тексти, вони перестають бути індивідуальним явищем. При цьому, якщо вони змогли набути загального характеру й стати обов’язковими, то це траплялося насамперед тому, що вони відповідали вимогам уже існуючих обрядових норм, і, отже, відповідали колективним потребам у релігійних інноваціях. Своїм успіхом подібні молитви зобов’язані авторитету, яким наділила їхніх авторів суспільна думка. Автори їх є священиками, пророками, ясновидцями, тобто людьми, які перебувають, на думку членів громад, у зв’язку з богами [19, 255].

Молитва виявляється, насамперед, засобом впливу на сакральних істот; саме на них вона впливає й саме в них викликає зміни [19, 277]. Молитва – не тільки слова, але й дія. Вона – не чисті мрії про міф і не чиста спекуляція над догмами, вона є завжди деяким зусиллям, деякими витратами фізичної й моральної енергії, спрямованими на досягнення певного результату. Навіть молитва, що відбувається подумки, „прохання, яке не допускає зовнішніх проявів у вигляді жестів чи проголошення якихось слів, все одно залишається дією, рухом душі [19, 274].

У сучасній європейській культурі ідея сповіді існує як формула унікального акту, схожого з образом «нульового ступеня письма» в структуралістській традиції. Таким прикладом «нульового ступеня письма» є сповідь Мерсо, головного героя роману А. Камю «Сторонній».

Сучасна постмодерністська культура теж повністю не відказується від сповідального жанру та молитви. Але вона ігнорує всякий дух серйозності. В сучасній постмодерністській культурі відбувається десакралізація слова. Слово стає суто технічним засобом спілкування. Таке спілкування позначено М. Гайдеггером займенником man. Воно свідчить про несправжність існування людини в сучасному суспільстві. Воно унеможливлює діалог між ”Я” та “Ти” не тільки між людиною та Богом, але й між людиною та людиною. В кінці XX століття тема сповіді та молитви виявляється в найнесподіваніших ситуаціях, коли, наприклад, епатажна самоізоляція, надмірна глухота і як наслідок мовчання «ледачого» постмодерніста звертається в проповідь постмодерністського «сповідувача» [28]. За зовнішньою атрибутикою молитви в сучасній постмодерністській літературі все частіше ховається порожнеча серця і спритний обман. Поза самолюбування стає артефактом присутності людини в світі. Як відмічає М.С. Уваров: «Девальвація ідей розкаяння, покаяння, сповіді одна з трагічних відмітин духовного буття кінця XX століття»[28].

Отже, спілкування, чи здійснюється воно на рівні свідомості або надсвідомості, незалежно від того, чи носить воно словесно-вербальний або інший характер, є актом актуалізації свідомості, перетворюючи її з нескінченності потенційної в нескінченність актуальну. Проблема слова як сакрального, Слова як Логосу пов’язана з онтологією естетичного процесу. Слово є конструктивним вираженням онтології і в той же самий час воно має велике естетичне значення. Божественне Слово як Логос виступає не тільки як сакральне, а й як естетичне, оскільки за античною та монотеїстичними релігійними традиціями Бог творить світ за законами розуму, добра та краси.

Використані джерела

1. Абеляр П. История моих бедствий // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – С. 259–295.
2. Августин Аврелий Исповедь // Августин Аврелий Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. – М.: Республика, 1992. – С. 7–222.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
4. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1963.
5. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – 448 с.
6. Боэций. Утешение философией и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – 416 с.
7. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 15–92.
8. Верлен П. Исповедь. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 480 с.
9. Виньи А. де Дневник поэта. Письма последней любви. – СПб.: Наука, 2004. – 648 с.
10. Гайденко П.П. Хайдеггер // Философская энциклопедия. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. – Т.5. – С. 426–428.
11. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Рус. яз., 1981. – Т. 1. – 779 с.
12. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Дневник писателя. – СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева, 1904. – Т. XI–XII.
13. Экхарт Мейстер Духовные проповеди и рассуждения. – М.: Политиздат, 1991. – 192 с.
14. Эпштейн М.Н. Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры // Вопросы философии, 1997. – №5. – С. 72–79.
15. Ибатуллина Г. Исповедальное слово и экзистенциальный “стиль” (Экзистенциальное сознание как неосуществленная исповедальность). – http://www.philosophy.ru/library/ misc/ ibatul/02 html
16. Лосев А.Ф. Основной вопрос философии музыки // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 315–335.
17. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М.: Республика, 1995. – С. 271–363.
18. Мериме П. Письма к Незнакомке. – М.: Наука, 1991. – 416 с.
19. Мосс М. Молитва // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 233–330.
20. Мусхелишвили М.Л., Шрейдер Ю.А. Семиотика молитвы // Философская и социологическая мысль, 1992. – №5. – С. 55–69.
21. Мюссе А. де. Исповедь сына века // Мюссе А. де Избранные сочинения в трёх томах. – М.: ГИХЛ, 1957. – Т.2. – С. 3–206.
22. Одно лето в аду // Рембо А. Стихи. Последние стихотворения. Озарения. Одно лето в аду. – М.: Наука, 1982. – С. 150–182.
23. Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. – М.: Искусство, 1982. – 367 с.
24. Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В.В. Уединённое. – М.: Политиздат, 1990. – С. 87–370.
25. Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения в трёх томах. – М.: ГИХЛ, 1961. – Т.3. – С. 7–568.
26. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
27. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Собр. соч. в 22 т.– М.: Худ. лит., 1983. – Т.XVI. Публицистические произведения 1855–1866. – С. 106–165.
28. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. – http://www.philosophy.ru/library/ uvarov/02 01html
29. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. – М.: Правда, 1990. – 448 с.
30. Хоружий С.С. Человек и его назначение по учению православных подвижников // Философская и социологическая мысль, 1991. – № 11. – С. 129–147.
31. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Сочинения. – М.: “Раритет”, 1995. – С. 176–318.

УДК 101.1

Валентина Миколаївна Москалюк
кандидат педагогічних наук,
доцент Східноукраїнського національного
університету імені Володимира Даля

МОВНИЙ СОЦІОКОД: ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті досліджується мовний соціокод як соціально-естетичний феномен, необхідна умова соціального буття людства. Проблема мовного соціокоду розглядається в аспекті реального соціокультурного естетичного досвіду людського суспільства. Автор доводить, що мовний соціокод становить життєво необхідну умову соціального буття. Розглядаючи мовний соціокод з точки зору естетичної рефлексії, досліджується динаміка функціонування його як цілісності, виявляються механізми його соціального буття.

Ключові слова: *мовний соціокод; естетичний, соціокультурний досвід людства; ціннісно-смисловий світ людської культури; духовний світ соціуму; мовний соціокод як осереддя онтологічних смислів; чуттєвий світ індивіда; омовлена свідомість; чуттєво-емоційна сфера.*

The language sociocode as the social-aesthetic phenomenon, the necessary condition of the social being of the mankind is researched in the article . The problem of the language sociocode is considered in the aspect of the real sociocultural aesthetic experience of the human society. The author proves that language sociocode is the vitally necessary condition of the social being. Considering language sociocode from the standpoint of the aesthetic reflection, the dynamics of its functioning as the integrity and the mechanisms of its social being are researched .

Key words: *language sociocode; aesthetic, the sociocultural experience of the mankind; valuable and semantic world of the human culture; the spiritual world of the socium; language sociocode as the concentration of the ontologic sense; the voluptuous world of the individual; the language consciousness; the voluptuous emotional sphere.*

Проблема дослідження мови як визначального соціокоду й необхідної умови соціального буття людства реалізацією на сучасному етапі дослідницьких принципів мови як соціального феномена. Повне вираження вона знайшла у працях Є.Поліванова, Л.Якубинського, В.Виноградова, Б.Ларіна, В.Максимовича- Жирмунського, М.Сергієвського, М.Гухман, В.Матезіуса, Ф.Боаса, Е.Сепіра, Б.Уорфа та багатьох інших дослідників XX століття. Цей період став часом найбільшого загострення соціальних відносин, чим і був викликаний інтерес до соціальної значущості мови. За допомогою мови, сингулярне ядро якої – мовний соціокод, людина як частина загальнолюдської спільноти, соціуму, має змогу „виробляти" соціальну дійсність й репрезентувати її. Саме мовний соціокод визначає мовний колектив на основі соціальних і мовних чинників (соціальна взаємодія і спільність мови), взаємодію мови й культури.

Мова завжди мала вирішальне значення в житті як окремо взятої людини, так і суспільства в цілому. Саме мова, якщо розглядати її у соціальному контексті, являє собою універсальний засіб об'єднання людей у період соціальних потрясінь, вона становить основу буття суспільства, визначає домінанти його культурно-історичного розвитку. Проблема мовного соціокоду, що виникла у глибинах реального соціокультурного естетичного досвіду людського суспільства, стала предметом філософського дискурсу саме завдяки своїй особливій значущості у процесі самоідентифікації суспільства у його актуальному самобутті. Це викликало появу вагомої гносеологічної проблеми відносно того, наскільки повно мова є здатною транслювати життєво важливу інформацію, зберігаючи ціннісно-смисловий зміст пам'яті попередніх поколінь, перетворюючи його на феномен, що є значущими для теперішнього й, нарешті, чи впливає мова на кореляцію майбутнього.

Як історично обумовлена глибина соціального буття мовний соціокод має величезну кількість аспектів, котрі можуть відігравати роль головних чинників його філософсько-естетичного аналізу. Чи не найважливішим з них є аналіз засобів збереження й трансляції домінантних для суспільства смислів і цінностей, зафіксованих у мовних символах, метафорах і ремінісценціях. У класичній естетичній традиції завжди була присутньою усталена думка, що розглядала мову у якості певного соціокоду, а значить, як життєво необхідну умову соціального буття, як своєрідне вмістилище попередніх знань людства, котрі підлягали засвоєнню окремим індивідом. Ситуація докорінно змінилася, коли виник розрив традиційної естетики й естетики модерну. Стало очевидним, що суб'єкти, які займають єдиний

© Москалюк В. М., 2008

соціокультурний простір, мають різні хронотопи, котрі реалізуються у поліварінтному змісті мовного соціокоду. Єдиний для традиційного суспільства ціннісно-смисловий світ культури, зафіксований у мовному соціокоді, наявно постав у якості релятивно-когерентного. В неокласичній парадигмі, інтенсивний процес становлення якої здійснюється сьогодні, одним з основних засобів мовного осягнення світу постає антропний принцип, у якому знання поступається місцем ціннісним відносинам. Це диктує розуміння мовного соціокоду як умови соціального буття в якості множинності буття ціннісно-смислових структур за умови їх взаємної толерантності. Потреба в естетичній рефлексії мовного соціокоду дозволяє ясно уявити його не лише як умову соціального буття, а й дослідити динаміку функціонування мовного соціокоду як цілісності, виявити механізми його соціального буття.

Мовний соціокод, у його цілісності і водночас різноманітності дискурсів, ми розуміємо як сукупність знань, ціннісно-смислових орієнтирів, механізмів їх взаємодії, як безперервний діалог, що є засобом буття мовної свідомості „іншого", зафіксованої у слові, котре народжується, щоб бути почутим людиною як одиницею соціуму. Мовний соціокод виступає як умова соціального буття лише тоді, коли смисл слова є зрозумілим як для людини, що це слово народжує, так і для адресата, на якого воно спрямоване. Лише за цієї умови слово стає самостійним суб'єктом, набуває власного буття. Ціннісно-смисловий світ людської культури, викарбуваний у слові, залучається до духовного світу соціуму, перетворюючи його буття й тим самим формуючи його домінантні структури. Мовний соціокод утворює єдине ціннісно-смислове поле соціуму, він формується колективно і являє собою концентрацію онтологічних смислів. Чим більш багатогранним є мовний соціокод, тим багатшим стає історичне й актуальне буття людини і суспільства. Саме сутнісна, буттєва значущість мовного соціокоду здатна, з одного боку, найбільш адекватно виявити процес самоідентифікації суспільства, а з іншого – розкрити можливі варіативно-модальні характеристики його майбутнього.

Буття людини є невпинним прагненням до розширення змісту особистого „я", наповненням індивідуального досвіду соціальними цінностями. Тобто здійснюється вихід „я" в інше „я" й вихід за кордони свого „я" відбувається через прирощення чуттєво-емоційних значимостей „я" іншого. І.Франко, посилаючись на студії Макса Дессуара, писав: „... велика сила спостережень, зібраних в останніх часах, довела нас до зрозуміння того факту, що кожний чоловік, окрім свойого свідомого я, мусить мати в своїм нутрі ще якесь друге я, котре дає свою окрему свідомість і пам'ять, свій окремий суд, своє почуття, свій вибір..." [6, 88–89]. Оскільки людина може усвідомити, позначити власне „я" лише за умови його омовленості, точно так, як і зрозуміти „я" іншого, – нею й творяться повсякчасно окремі сегменти, що складають мовний соціокод, який становить необхідну умову соціального буття.

Сучасною естетичною думкою допускається множинність почуттєвих „я" та його станів. Сприйняття і готовність сприймати чуттєво-емоційні значимості іншого „я", висловлені у мові, трансформує дані значимості з індивідуально-суб'єктивного щабля на щабель вищої якості, взаємоцінної для сукупності різних „я", які й становлять соціум. Фактори чуттєвості набувають ціннісного змісту через переживання, готовність сприймати від іншого як вербально закодовані знаки, так і позавербальне, емотивно насичене. Ціннісне переживання транслюється у формі словесного чуттєво-емоційного образу і сприймання ціннісного значення передбачає як наявність адекватного чуттєвого образу в духовному світі особи, так і його прирощення. Значення „для іншого" перетворюється у значення „для себе", утворюючи той соціум, котрий володіє власним мовним соціокодом. Чуттєвий світ індивіда під впливом приросту значення наповнюється соціокультурним сенсом, який робить його органічною частиною соціуму. Зміст самосвідомості, висловлений у мові, збагачується через співпереживання, що позначається на творчій здатності мислення глибиною його рефлексивності, вмінням осягнути риси нового, „не свого", створюючи єдине поняттєве небо логосфери, ту невидиму, проте спільну для даного соціального середовища сукупність почуттєвості стереотипів мислення, засобів аргументації, умовиводів тощо. Межі омовленої самосвідомості особистості розсуваються під впливом знакової (мовної) маніфестації чуттєво-емоційної сфери.

Людина, попри всю багатогранність своєї діяльності, завжди прагне до вербального самовираження, хоча й ніколи не досягає абсолютної тотожності власного „я" і його вербальної форми. Факт такої нетотожності, або внутрішньої гетерогенності, й утворює когерентність мовного соціокоду, його толерантність. Актуальним залишається питання про залежність естетичного світосприйняття і світосприйняття взагалі від соціуму, що оточує людину. Естетична свідомість людини ґрунтується на насиченій емоційно-комунікативній основі, яка, в свою чергу, базується на мові соціуму. Мовний соціокод, як сукупність усього масиву знань, набутих людством, його емоційних переживань, норм та моделей поведінки, взаємодії між індивідами, створює принципову можливість для формування власне чуттєво-емоційної сфери людини, наповнення її розуму високою естетикою світовідчуття. Тяжіння до прекрасного сприяє значному розширенню горизонту сенсу соціального буття людини. Естетичні цінності відіграють перетворюючу роль у становленні чуттєво-емоційної сфери особи. Доволі абстрактні поняття естетичних реалій шифруються у формі чуттєвих злетів й утворюють стійкі зв'язки саме завдяки мовному соціокоду, котрий і забезпечує соціальне буття людини. Мовний соціокод, що становить фундамент

культури людства як соціального утворення, є джерелом і гарантом чуттєво-емоційного посилення світосприймання, уявлення й рефлексивної здатності мислення.

Діяльність реальної людини – смертного індивіда – здійснюється в певних умовах, які визначаються соціальним оточенням, природними умовами, власними потенціями. Мовний соціокод вміщує як суму раціональних знань людства, так і нераціональні елементи, що сконцентровані у переконаннях, вірі, сподіваннях, надії тощо. Мовним соціокодом забезпечується як можливість повноцінної персоналізації індивіда, так й ідентифікації його з певною соціальною групою, утворенням. „Без слова ... людина є вічним в'язнем самої себе, по суті й принципово анти-соціальною, відлюдненою, несоборною і, як наслідок, також і не індивідуальною, не сущою, вона – чисто тваринний організм...” [3, 49]. Мовний соціокод забезпечує умови соціального буття людини, її комунікації, координації спільної діяльності, тому що перетворює абстрактне, котре сприймається відчужено, а почасти й вороже у зв'язку зі своєю незвичністю, невідомістю, – на відоме й близьке, не дозволяє людині відриватись від культурно-історичного контексту людства.

Унікальність людини як феномена розкривається передусім через мовне спілкування, за допомогою якого вона передає знання, зафіксовані у матеріальних носіях і введенні у суспільний обіг, а також знання про себе, свій рід. Нагромадження досвіду і знань, обмін ними спричинені соціальною природою людства. Суспільство як соціум не могло б еволюціонувати без наявності мовного соціокоду, котрий забезпечує інформаційну, інтелектуальну, духовну мобільність людства. На всіх етапах суспільного розвитку, пізнання закономірностей природи, людини й навколишнього середовища, використання їх у соціальній практиці народів основою передачі інформації було, є і залишається слово. „У слові... відбувається зіткнення усіх можливих і мислимих пластів буття, поєднання розрізнених сфер буття, що приводять їх до спільного життя в одній цільній свідомості, уже не просто об'єктивної й не просто суб'єктивної” [5, 237–238]. Соціальна інформація, виражена у висловленому та почутому слові, є найпростішим і водночас найбільш творчоспроможним вектором соціального буття людини. Ця інформація кодується у мові, матеріалізується у ній, вміщуючи знання про нове, пізнане й засвоєне людиною. Мовний соціокод, незважаючи на свою достатню усталеність, знаходиться у постійній динаміці, русі. Більше того, він є каталізатором невпинного руху людського соціуму вперед і часто становить випереджаючий вектор його подальшого розвитку. У зовнішній усталеності й внутрішній динаміці – унікальність мовного соціокоду, цього універсального імпульсу, який не лише спів-організовує розвиток суспільства, а й є неодмінною умовою його соціального буття. На всіх етапах розвитку соціуму творче значення людського слова було незмінним, змінювались й удосконалювались лише форми його кодування. Мовний соціокод відіграє вирішальну роль у формуванні інтелектуального ресурсу унікальної системи людської спільноти, у ньому втілений суспільний інтелект, своєрідний буттєвий тезаурус людського соціуму. У такому контексті вагомість слова переростає у велич думки людства, у пізнання певних істин, загальнолюдських естетичних й інших цінностей, у вивільнення духовної енергії розвитку соціуму. „... Слово народжується нагорі сходів істот, які входять у живе буття, і ... людиною здійснюється величезна еволюція, перш ніж вона зуміє розумно вимовити осмислене слово” [3, 161, 270].

Отже, слово як одиниця мовного соціокоду, водночас і відокремлює, і узагальнює, воно є і одиничним в окремій людині, і цілим у людському роді. Через окреме мале слово твориться спільне слово людського роду, в якому не лише відбивається дійсність і накопичений досвід, а й міститься інтелектуальний потенціал буття людського соціуму. Мовний соціокод – не тільки сховище й скарбниця розумового, почуттєвого розвитку сучасної людини, не тільки найвище досягнення homo loguens – він є плодом розумового розвитку соціуму в планетарному і космічному масштабі. У складових мовного соціокоду невпинно відбувається певна мутації понять, результатом якої є поява нових елементів знань чи модифікація знань наявних. Знання, отримані у процесі таких мутацій, завжди містять унікальне й нове, що осідає у мовному соціокоді, змінюється сам фрагмент знання, викликаючи тим самим зміни у мовному соціокоді.

Найважливішою проблемою є збереження мовного соціокоду окремо взятої нації і людства в цілому. Це важливо не лише з точки зору само ідентифікації, а й тому, що втрата хоча б незначної кількості складових мовного соціокоду веде до духовної, інтелектуальної загибелі людського соціуму, до повернення його у тваринний стан, де кожен індивід діє окремо від інших, спираючись лише на інформацію біокоду, намагається будувати власну історію без перспективи продовження її у своїх нащадках. Фактично, питання збереження мовного соціокоду є питанням оптимального функціонування соціуму, умовою його соціального буття. „... мова є такою здібністю, котра – на противагу всім іншим фізичним здібностям – розвивається не в окремому індивіді, а міжіндивідуально. Ми виучуємо мову тільки від інших людей. Мова – це в якомусь смислі сітка, розтягнена між людьми, й ми зі своїм мисленням, зі своєю здібністю до пізнання висимо у цій сітці” [2, 258].

Мовний соціокод є неодмінною умовою соціального буття тому, що певним чином „програмує” соціальну масу на перетворюючу діяльність, приводить її до єдності суспільної соціально необхідної діяльності. Так мовний соціокод стає певним символом людського соціуму, набуває вічності. Він реалі-

зується на рівні колективних дій і через родову систему вічних божественних найменувань. Мовний соціокод як умова соціального буття людства первісно містить у собі паростки суб'єкт-суб'єктних відносин людського соціуму, в закладеному тут бажанні бути почутим і почути іншого – людяна толерантність, етика міжособистісних стосунків. „... жити – означає бути тим, до кого звертаються, потрібно лише прийняти, лише почути це звертання" [1, 131]. Суб'єкт-суб'єктні відносини, які містяться у мовному соціокоді, не лише транслюють „зверху-вниз" чи „справа-наліво" певну мудрість, знання від суб'єкта до суб'єкта, а й перетворюють це знання у множинному діалозі у знання більш конкретне, доречне саме на цей момент соціального контакту. Вертикаль, горизонталь, всезагальність знань соціуму, які й становлять мовний соціокод, призводить до необхідності стискання смислу, його концентрації, тяжіння до універсалій. І В той же час мовний соціокод зберігає самоідентичність людини, її неповторність у світі. Якщо уявити кожного з людей як окремі острови буття, а мову як величезне судно, яке допомагає спілкуванню між ними, то можна побачити, що це судно потребує певної ієрархії, вміння підкорятися й уміння командувати, вести за собою. Кому і яка роль належить у цьому процесі підказує саме життя, умови того соціуму, де знаходиться людина.

Збільшення індивідуальної інформаційної обізнаності людини може бути більш-менш досягнутим лише за умови забезпеченості людського соціуму системою певних символів, постійного розкриття цих символів у реаліях зовнішнього світу. Мовний соціокод якраз і є цією концентрацією символів-смислів, що дає змогу відбудувати певний фрагмент соціального буття людини. Мовний соціокод – це своєрідний засіб „стискання", архівації знань людини про світ і про себе, він виявляє масив цього знання як цілісність і водночас конкретизує його фрагменти. Щоб реалізуватись у соціальному бутті, необхідна постійна робота соціуму по збереженню та відтворенню мовного соціокод. Саме через мовний соціокод надбання людства набувають соціалізації, перетворюються на соціальні цінності, через нього відбувається формування системи соціального кодування індивіда. Цінність мовного соціокода як феноменального утворення людської спільноти полягає в тому, що він дозволяє знов і знов, невпинно виробляти фрагментацію масиву знань, здобутих людством, формувати соціальні технології для побудови оптимальної діяльності індивідів і соціуму. Точно так, як навколишнє середовище являє собою єдиний об'єкт, людське суспільство є єдиним організмом, в якому виникає необхідність координації діяльності різних соціальних утворень. Ці функції виконує мовний соціокод, котрий програмує й координує діяльність соціальних утворень, кожне з яких вирішує цілком конкретні часткові завдання.

Проте, незважаючи на здатність мовного соціокоду до певного програмування соціального буття людини, у природи залишився на сьогоднішній день можливо єдиний об'єкт, відносно якого поняття „управління" в остаточному смислі використовуватись не може: це індивід, складова соціуму. Мовна реальність, мовний соціокод еволюціонує разом з людиною, програмує її і водночас відчуває на собі вплив людської свідомості, формується нею. Ось чому мовний соціокод як умова соціального буття є утворенням динамічним, в основі якого лежить діалектична природа. Він є тим утворенням, побудова якого ніколи не буде завершена, оскільки олюднений світ – структура невпинно мінлива, на що звертав увагу ще Геракліт. У прогресивному розумінні історія людського соціуму є невпинним рухом, прагненням до свободи, котра розуміється як мовне усвідомлення індивідом свого місця, ролі й відповідності у світі. Фактично людина сьогодні у більшості філософських та релігійних концепціях визначається як особистість, хоча ми й втрачаємо у такому визначенні колективний, соціальний компонент. Водночас саме цей соціальний компонент у визначенні людського буття є не менш важливим, ніж компонент особистісний. Той же мовний соціокод не міг утворитися поза соціумом, точно так, як навчання мові є неможливим поза людським суспільством, поза середовищем подібних до себе. Саме визначення людини не успадковується за біологічними законами, а передається завдяки колективним засобам. Особистістю взагалі і мовною особистістю можна стати лише в соціумі.

Мовний соціокод як умова соціального буття людини містить у собі й програмує усвідомлення індивідом власної неповторності, унікальності, самодостатності. Разом з тим він містить усвідомлення індивідом того, що будь-яких результатів своєї діяльності він може досягти лише разом з іншими людьми, котрі свідомо діють поруч. Мовний соціокод вміщує також духовний компонент, усвідомлення індивідом своєї причетності до самих основ буття. Все це забезпечує гармонійний розвиток людства як соціуму. „Мова – це один із найважливіших інститутів суспільного життя..." [4, 613]. Мовний соціокод є тією формою, через яку і завдяки якій людина одержує можливість відображати світ як людина суспільна, суспільно усвідомлювати його, сприймати світ речей і явищ з точки зору суспільної людини, а не в якості біологічно-антропологічної істоти. Засвоюючи слова рідної мови, правила їх вживання, індивід у самому акті цього засвоєння починає поводитись як суспільно визначений індивід. Це відбувається і в актах безпосереднього чуттєвого пізнання. Людина навчається у самому акті споглядання, вироблення чуттєвого уявлення уловлювати в об'єкті, що сприймається, перш за все ті риси, сторони, якості, відносини, котрі вже одержали своє загальноприйняте позначення, вона навчається концентрувати свою увагу передусім на тих сторонах оточуючої її дійсності, усвідомлення яких є важливим і цікавим з точки зору того колективу, соціуму, котрий суспільно „виробляє" своє життя і до котрого ін-

дивід належить. У цьому міститься таїна феномена свідомості як специфічної здібності людського суспільства. Індивід, що прилучається через мову до суспільної реальності свідомості, у самому акті відображення ніби роздвоюється. З одного боку, він має перед собою чуттєво даний йому світ речей, а з іншого – систему форм суспільного відображення цього чуттєво даного світу – суспільно усвідомлений, духовно засвоєний соціумом світ, який матеріалізується у мові. Завдання усвідомлення людиною світу тим самим набуває складного, на відміну від тварин, характеру. Сфера суспільної свідомості, відображена у мові, ідеальний світ протистоїть індивіду як особлива реальність, з якою він вимушений рахуватись як з чимось цілком незалежним від його бажань і примх. Слова, з яких створений цей ідеальний світ, вже мають значення, котрі не залежать від бажань людини. Щоб усвідомити явище, індивід змушений цілеспрямовано підібрати в арсеналі словникового запасу суто відповідні слова, щоб за їх допомогою довести до своєї власної суспільно значущої свідомості чуттєву реальність.

Мовний соціокод слугує не лише засобом комунікації, передачі певної інформації від одного члена соціуму до іншого, він вмикає механізми репродукування всередині нас, розвиваючи й поглиблюючи інтелектуальне поле кожного індивіда. Важливою функцією мовного соціокод є те, що він, об'єднуючи людей, протистоїть їх відчуженню, роз'єднанню, котре виникає через слово. Мовний соціокод, поєднуючи людей, підвищує їх буттєву мотивацію, творчі здібності соціуму помножуються й виходять далеко за граї тієї суми, котру вони були б спроможні творити нарізно. У певному розумінні можна стверджувати, що не ми використовуємо мовний соціокод для відчуття себе часткою людської спільноти, а мовний соціокод користується нами, підкоряючи якомусь таємничому, власному сценарію соціального буття. Дійсно, жодна безпосередність не може бути передана мовою, бо мова по самій своїй суті завжди відіграє роль посередника, бо взагалі не є спроможною виражати будь-що. За допомогою мови ми здатні лише називати, номінувати миті буття. Специфіка мовного соціокоду криється в тому, що будь-який окремо взятий, індивідуальний сегмент соціального буття (думка, річ, емоція) підводиться під загальні категорії, котрі за визначенням не в змозі охопити й утримати неповторність, інтимність людського буття. Одержавши ім'я, найменування, будь-яка реальність цього буття перетворюється на знак цієї реальності, вона не висловлює, а лише відображає названий предмет. Мовний соціокод, відтак, виконує певну подвійну функцію: з одного боку, він являє собою найбільш розвинений засіб комунікації, спілкування членів соціуму, він дає індивіду можливість об'єктивувати власну суб'єктивність; з іншого – мовний соціокод ніби передує людині, бо незалежно від індивіда він і уже певним чином організовує, класифікує соціальну дійсність і пропонує нам уже готові форми, в котрі й відливається усіляка суб'єктивність. Мовна реальність, що оточує індивіда, є домовленою, кодифікованою й узаконеною соціальними інститутами, створеними людською спільнотою. Очевидно, що ця узагальненість, спільність мовного соціокоду не є статичним утворенням, вона перебуває у динаміці, розвитку, здатна до трансформації, проте навіть у таких випадках це лише конкретний часовий набір уже готових мовних елементів. Людина приречена демонструвати на „сцені соціального буття” своє світобачення, але демонструє вона його в усталених формах, запропонованих їй соціальними установками. Мовний соціокод є певним внутрішнім примушуванням, заданим ритмом, котрому врешті-решт підкоряється наше соціальне буття.

Отже, можемо дійти висновку, що мовний соціокод – синтезуюче ядро збереження і трансляції домінантних для суспільства смислів і цінностей. Дослідження мови як соціокоду людства, як необхідної умови соціального буття є важливим завданням сучасної естетичної думки і становить продовження класичної естетичної традиції.

Використані джерела

1. Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – 590с.
2. Гейзенберг В. Часть и целое. – М.: Наука, 1989. – 400с.
3. Лосев А.Ф.Философия имени. – М.:тИзд-во Московского университета, 1990. – 270с.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. – К.: Ника-Центр, 2005. – 799с.
5. Постовалова В.И. Послесловие // Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во Московского университета, 1990. – 270с.
6. Франко І. Із секретів поетичної творчості. – К.: Радянський письменник, 1969. – 191с.

УДК 7.012.185

Наталія Віталіївна Барна
доцент, Університет "Україна"

ІМІДЖМЕЙКІНГ ТА ЙОГО ОСОБЛИВОСТІ В КОНТЕКСТІ ХУДОЖНЬО-ІНФОРМАЦІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

У статті розглядаються питання іміджмейкінгу в проекції на сучасне життя, а також імідж – як важлива складова соціально-культурного процесу. Автор підкреслює, що концепція будь-якого творчого проекту – це насамперед реалізація іміджу, тобто образу компанії, що здійснюється завдяки технологіям іміджмейкінгу, який виконує функцію іміджування. Остання, у свою чергу, передбачає вміння подати "продукт" залежно від ситуації, аудиторії, середовища.

Ключові слова: *імідж-образ, іміджмейкінг, міфодизайн, естетизація, масові комунікації.*

The article discusses the image as a phenomenon of our time. The image - an important part of the socio-cultural process. The author stresses that the concept of a creative project - an implementation of image-image campaign, which is carried out through image technology.

Key words: *image-appearance, imidzhmeyking, mifodizayn, estetizaciya, mass communications.*

Вивчаючи сутність іміджмейкінгу, В. Шепель справедливо зазначав, що імідж-технології використовують для забезпечення ефекту враження. Тому іміджмейкінг – це "система реальних впливів, у результаті яких людиною, як окремо, так і в груповому масовому становищі, створюються відповідні дії". Тим самим він підкреслював роль іміджтехнологій у реалізації продукту всіх форм виробництва [8, 102].

Отже, іміджмейкінг – це технологія, націлена переважно на інтеграцію ефективного образу в різні життєві сфери; вміння створити та «подати» затребуваний аудиторією образ.

Іміджмейкінг є невід'ємною частиною піарівських та іміджевих кампанії. Призначення засобів іміджмейкингу – конкуренція, що має на меті формування керованого іміджу товарів і/або послуг, самої фірми, особи, моди, ідеології тощо. Як правило, ці заходи складаються не з одноразових (які аудиторія сприймає як випадкові), а з системи узгоджених акцій.

За твердженням І. Л. Вікентьєва, іміджмейкінг має п'ять основних цілей:

- позиціювання об'єкта;
- піднесення іміджу;
- антиреклама (або зниження іміджу);
- відмежування від конкурентів;
- контрреклама.

Автор вважає, що основні завдання PR-діяльності – це прогнозування криз, вивчення громадської думки, створення єдиного фірмового стилю і фірмових стандартів, дослідження ефективності акцій, робота з персоналом, психотерапія керівництва і партнерів, що неможливо без системних сформульованих стратегій іміджмейкінгу [3, 17–28].

Формування іміджу включає елементи всі вищезазначені завдання PR, але найповніше відповідають цілям іміджмейкінгу: позиціювання об'єкта, піднесення іміджу і відмежування від конкурентів. Їх ми і розглянемо докладніше.

- Позиціювання (від англ. position – положення, знаходження, позиція тощо) – це створення і підтримка (відтворювання) зрозумілого іміджу; роз'яснення споживачу значення певного образу. Якщо об'єкт не позиціонується, він просто незрозумілий для потенційних клієнтів, його представлення – реклама непізнаного.

Згідно з вищезазначеним, технологія створення іміджу виглядає так:

– розробляється абстрактний «над-образ», що базується на можливих властивостях об'єкта;

– проводиться «шліфовка» реальних якостей об'єкта;

– створюються умови для прояву затребуваних електоратом рис об'єкта (реальних і приписуваних);

– методом тиражування або багаторазового повтору інформації закріплюється потрібний «над-образ», який і стає його іміджем.

Ми вважаємо, що поняття «над-образ» має право на існування, оскільки лексично точно відображає суть іміджу, яка стоїть над реальними якостями об'єкта і володіє більшою функціональною визначеністю.

Облік справжнього образу дає можливість грамотно провести селекцію рис реального образу і досягти максимальної ефективності іміджу індивіда. Ідеальний імідж завжди залишається тим етало-

© Барна Н.В., 2008

ном, до якого прагнуть, але не можуть досягти. Анти-образ слідує за образом – згідно з законом єдності і боротьби протилежностей.

За дослідженнями Г. Почепцова, прийоми іміджмейкінгу були відомі ще з часів Стародавньої Греції або Шумера. Візьмемо, наприклад, Давній Єгипет, часи фараона Ехнатона (Аменхотеп IV) і його знаменитий сонцепоклонний переворот. Кампанія була організована за всіма правилами сучасних імідж-технологій. Головний іміджмейкер кампанії, жрець Ейе, розділив її проведення на декілька етапів. Спочатку – введення імені бога сонця Атона в ітулатуру фараона, що, власне, було презентацією ідеї, її "позиціюванням". Потім перенесення столиці в інше місце і присвячення її Атону (Ахетатон), що зумовлено неможливістю введення нової ідеї на старому місці, пронизаному стародавніми традиціями. Наступний крок –введення культу сонячного диска в усьому Єгипті. І нарешті, коли, на думку організаторів цієї кампанії, населення було готове – заборона культу старих богів.

Утім, уведення єдинобожжя в Давньому Єгипті не вдалося. Після смерті фараона на 33-му році життя Єгипет повернувся до старих богів, оскільки не були враховані соціальні потреби, а також не спрацювала специфіка менталітету єгиптян (обставини, які слід враховувати сучасним іміджмейкерам) [6].

Професіонали в галузі іміджмейкінгу знають, що важливо не тільки визначити нове ім'я або традицію, важливо їх закріпити в свідомості мас.

- Піднесення іміджу. Після кваліфіковано виконаного позиціювання можна перейти до піднесення іміджу. Наприклад, посилити позитивне враження у представників преси при спілкуванні з відповідним об'єктом.
- Відмежування від конкурентів. Це комбінація піднесення іміджу при зниженні іншого, позиціювання свого об'єкта на фоні конкурентів. Г. Почепцов зазначає, що характерним прикладом цього прийому може стати передвиборне гасло одного з депутатів Верховної Ради: "Інші обіцяють, ми робимо!".

У світлі представлених цілей іміджмейкінгу Г.Почепцов пропонує розділити об'єкти формування іміджу на три категорії.

- Об'єкти, рейтинг яких залежить виключно від створеного ними або для них іміджу. До цієї категорії можна віднести окремих осіб (політики, телеведучі, лідери громадських і релігійних організацій), соціальні групи (військові, студенти, пенсіонери тощо), партії, телерадіокомпанії, окремі передачі, громадські організації. Перераховані об'єкти – це здебільшого некомерційні організації. Вони не продають товари або послуги, їх становище визначається відношенням до них громадськості. Метою цих об'єктів можна вважати можливість впливу на настрої у суспільстві.
- Об'єкти, рейтинг яких рівною мірою залежить як від іміджу, так і від якості проведених ними товарів або послуг. Це крупні корпорації, фірми, успіх яких на ринку залежить не тільки від продаж, а й від того, як вони це роблять. Метою цих об'єктів є збільшення об'ємів продаж за одночасного створення позитивного іміджу і поліпшення якості продукції.
- Об'єкти, для яких коливання іміджу не є вирішальним чинником їхнього успіху. Здебільшого це дрібні торгові організації, успіх яких залежить переважно від якості пропонованої продукції. Кількість об'єктів даної категорії значно зменшується з розвитком культури ринку.

Залежно від категорії об'єкта набір прийомів з формування іміджу може змінюватись. Якщо для об'єктів третьої категорії достатньо намагатися не допускати навмисного або випадкового зниження іміджу, покладаючись на вдалий стихійний розвиток образа, то для першої і другої категорій необхідно продумувати кожний крок іміджевої кампанії [6].

Різниця в складності завдань визначає відмінність у методах іміджмейкінгу і каналах впливу на аудиторію. Основними каналами дії (передачі інформації) можна вважати усне повідомлення, наочну агітацію, періодичні друкарські видання, радіо і телебачення. Набір каналів для всіх категорій об'єктів залишається незмінним і їх вибір визначається доцільністю і запитами замовника. Методи, на відміну від каналів, для кожної категорії свої.

Психолог О.Змановська наголошує, що до особливостей іміджмейкерства відносяться такі специфічні технології іміджування, як:

- техніки створення яскравого образу (неймінг, брендинг);
- техніки формування позитивного відношення;
- техніки підвищення іміджу та підсилення впливовості образу [5].

Е. Богданов і В. Зазикін у спільній праці визначили низку психологічних технологій, які також можна віднести до іміджування:

- формування іміджу з опорою на "ідеальний образ";
- сценарний підхід, або формування "подієвого ряду";
- використання соціально-психологічних феноменів "контрасту" і "подібності";
- використання деяких закономірностей соціальної перцепції;
- використання вербальних і лінгвістичних прийомів;
- використання методів міфологізації образу [1].

В умовах сучасної цивілізації людина постійно перебуває у просторі численних міфів. Ульяновський називає їх брендами, які спрямовують людську поведінку, формують ту чи іншу систему цінностей, визначають способи досягнення мети, спосіб життя людини, стиль її поведінки.

Масові комунікації руйнують індивідуальну культуру людини, що живе у міфі, надаючи картини світу певної мозаїчності. Остання є сукупністю фрагментів, об'єднаних випадковими емоційними, асоціативними та ситуативними зв'язками. Тому естетичне в цьому контексті набуло якості інтегрованої філософії організації різних видів діяльності, що спирається на художньо-науковий підхід [4, 20–21].

Саме так ця філософія тлумачиться в сучасних маркетингових технологіях. Ульяновський визначає її терміном "міфодизайн". Це естетичний об'єкт, що має вигляд образу, створеного з певною метою та додержанням таких вимог: адаптованості, інтегрованості, ціннісної стандартності і відповідної моделі цілепокладання. Цей образ заангажований і такий, що переслідує певну вигоду. Тобто образ комерційний, залежний від суб'єктивності "волящих і творящих", спрямований на тих, хто живе в міфологічному просторі. Він є своєрідною реакцією на плин життя, втіленням "спонтанних життєвих проявів". Специфічним синхронним накладання інформаційних пластів і фізичного простору у свідомості тих, хто живе у міфі. Це уособлення-образ своєрідного "тіла" соціальної міфології, "тіла техніки" – процесів, сфери буття техніки, соціальних процесів спілкування зі створення та використання техніки, які у комунікативно-предметному полі набувають об'єктивації у вигляді маркетингових, рекламних та інших технологій, залежних від завдань тих, хто їх ініціює, і представлених як певна науково-художня модель. Умови підтримки "циркуляції" естетичного об'єкта забезпечує "комунікативний розум", а "інтелектуальний" визначає доцільність такої циркуляції та інтенцію комунікативно-предметного поля, в якому цей об'єкт знаходиться [7, 208–223].

Естетизація сучасних маркетингових рекламних піар-технологій – це прояв людського фактора в ситуації доцільного опредмечування своїх сутнісних сил, коли зовнішнє середовище знаходиться у постійному інформаційному русі. На думку Ульяновського, акцент діяльності переміщається на постійні творчі зусилля підтримки ідентичності соціального міфу у світі, що змінюється. Суть цих зусиль – не в управлінні інформацією, а в творчих зусиллях з перетворення потоку таких репрезентацій. І орієнтується така діяльність на закріплення відчуття його достовірності у тих, хто живе міфом.

Громадськості необхідно таке відчуття, щоб запам'ятати свою свідомість і перенестися у "внутрішній простір роздумів та мрій". Сучасний рівень розвитку сугестивної лінгвістики, глибинної людської інженерії та міфодизайну, вважає дослідник, дають змогу створювати повідомлення, які різні цільові аудиторії можуть сприймати по-різному.

Естетичний аналіз феномена міфодизайну Ульяновський завершує характеристикою особливостей творчої генетики тих, хто здійснює цю діяльність. Це креативність – як серія проміжних художніх образів, наближених в часі до "підсвідомо визначеного результату". Вона реалізує себе як з підсвідомістю самого міфодизайнера, так і споживача; цей процес керований свідомим вибором відповідності художніх форм, в яких передається повідомлення тим уявленням, носієм яких є масовий суб'єкт, а також завданнями і метою замовника [7, 240–243].

Використані джерела

1. Богданов Е. Н., Зазикін В. Г. Психологічні основи "Паблік-рилейшнз". 2-е видання. – СПб., 2003. – 217 с.
2. Бебик В.М. Інформаційно-комунікаційний менеджмент в глобальному суспільстві: психологія, технології, техніка паблік-рилейшнз. – К., 2005. – 248с.
3. Викентьев И.Л. Приемы рекламы и public relations. – СПб, 2001. – Ч.1. –178 с.
4. Дзякевич С.А. Эстетика реклами: Уч. пос. – М.: Гардарики, 2004. – 232с.
5. Змановская Е. Руководство по управлению имиджем. – СПб.: Речь, 2005. – 144 с.
6. Почепцов Г.Г. Имидж от фараонов до президентов. – http://www.vusnet.ru/biblio/archive/
7. Ульяновський А. Мифодизайн. – М.: ЮНИТИ, 2005. – 478с.
8. Шепель В.М. Имиджелогия: секреты личного обаяния. – М.: Культура и спорт, ЮНИТИ, 1997. – 382 с.

УДК 304.4

В'ячеслав Іванович Бойко
здобувач Державної академії керівних кадрів
культури і мистецтв

СВОБОДА ЯК НАЙВАЖЛИВІШИЙ ФАКТОР ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається проблема свободи у контексті її трансформацій, пов'язаних з розвитком культури і цивілізації. Автор характеризує якісні зміни свободи, появу її нових форм, формування різних концепцій.

Ключові слова: *свобода, культура, особистість, екзистенція, трансцендентальний, вибір.*

In this article examine the problem of freedom in a context of its transformation, connected with a development of culture and civilization. Author characterize quality changes of freedom, appearance of its new forms, formulation of different conceptions.

Key words: *freedom, culture, person, existential, transcendentional, choice.*

Ідея свободи як одна з вихідних цінностей європейської культури набуває нового звучання у культурній ситуації сьогодення. Її не можна обмежити лише традиційними гносеологічним вимірами чи політичними закликами, тому актуалізується інший вимір феномена свободи, який формується, зокрема, на теренах сучасного типу культури. Сенс власного існування, свобода, відповідальність, воля, збереження цілісності й ідентичності, уникнення деперсоналізації та нівелювання особистості, збереження духовного світу, традиційних цінностей, а водночас прагнення до єднання – відслідковуються в новітніх концепціях свободи, осмислення яких потребує перегляду традиційних уявлень та понять. Крім того, нині в суперечливих умовах глобалізації культурного життя народів, з якою пов'язано формування нових явищ, зокрема мозаїчності, гомогенізації, гетерогенізації культури, дослідження проблеми свободи не викликає заперечень.

Проблема свободи в її численних інтерпретаціях займала і займає надзвичайно велике місце в історико-філософському процесі розвитку культури. Однак, незважаючи на велику кількість праць, які досліджують різноманітні моменти в філософській концепції свободи, деякі суттєві проблеми залишаються невисвітленими, не існує загальної панорами цієї теми. Більш того, проблема свободи у її взаємозв'язку з культурою залишається малорозробленою як у вітчизняній, так і в світовій науці.

Нині, як відомо, на місце ідеалів "прогресу" приходить концепція людського (гуманітарного, людиноцентричного) розвитку. За визначенням Х. Переса де Куеляра, людський розвиток – це прогрес, розширення можливостей, починаючи з індивідуальних (здоров'я, освіта, творча активність, підприємливість, самоповага) – аж до політичних, економічних та соціальних свобод [9]. Зрозуміло, що жодна зі складових людського розвитку не виникає поза культурою, тому актуалізується питання зв'язку культури і свободи. Елімінована людська чуттєвість, внутрішній світ, воля людини, що власне відтворюється саме в культурі, творчості, наразі наполягають на їх першочерговому значенні у процесі становлення людини, а тому теж вимагають ґрунтовного дослідження.

Проблема свободи, властиво, є однією з одвічних філософських, культурологічних і світоглядних проблем людства. Зародившись в далекій давнині вона еволюціонувала разом з розвитком суспільства й філософських вчень.

Досліджуючи різні форми свободи, її модифікації і прояви у процесі розвитку філософського знання, дослідниками також було з'ясовано трансформацію свободи, яку можна загалом визначити як поняття, що характеризує якісні зміни свободи, появу її нових форм, існування різних концепцій, об'єднаних перетворенням її внутрішніх і зовнішніх проявів. Множинні модуси буття виражаються в широкому спектрі концепцій, що розглядають розуміння свободи та притаманні їй антиномії. При цьому різні концепції свободи можуть трансформуватися одна в одну.

Наразі існує декілька підходів до розуміння змісту концепту "свобода". Розуміння свободи неоднозначне. Її розглядають як: самодетермінованість; здатність до вибору (або людина підкоряється інстинктам, або вирішує вийти за межі природного й соціального). Під свободою можна розуміти свідоме зусилля людини з підтримки у собі людського, але, у будь-якому разі, свобода – це творчість, коли людина свідомо робить вибір і усвідомлює, що саме вона несе за цей вибір відповідальність. Отже, питання про свободу є одним з найважливіших у визначенні людиною своїх позицій, орієнтирів свого життя й діяльності.

Свобода як дія є тим містком, що з'єднує споконвічну конфліктність людської природи, існування людини і її сутність. Тобто свобода – це самодетермінована здатність людини бути й залишатися причиною самої себе. Можна уявити абсолютно вільні, нічим не обмежені дії.... І зіштовхнемося з па-

© Бойко В. І., 2008

радоксами. Так вільний, створений в акті творчості світ стає зовнішніми обставинами, з якими згодом потрібно рахуватися. Коли ж йдеться про людину, то її життя не віддільне від зовнішніх обставин, які надають різні можливості людям для вчинків і реалізації, для вибору. Джерела цього вибору – в людській природі: вибір ціннісних орієнтирів, змісту, спрямованості та мети всього життя.

Отже, розуміючи свободу як самодетермінованість можна прийти до її розуміння як здатності до вибору одного з двох типів детермінації. Людина повинна або підкоритися «голосу природи», голосу власних пристрастей і бажань або зважитися йти шляхом детермінованості себе чимось, що перебуває за межами природного й соціального світу, де вищими цінностями є істина, добро й краса. Така форма свободи - необхідний проміжний етап становлення людини. Адже «найгірші» і «найкращі» з людей, як зазначав Е. Фромм, не стоять перед вибором, вони вже вибрали: одні – добро, інші – зло. І вибір існує тільки для незрілої людини, для того, хто вагається. Тому детермінація трансцендентного, надлюдського вимагає самостійного зусилля. Її можна визначити як телеологічну детермінацію, що підкоряється меті вибраної людиною, а не закону причинності.

Ще один зміст свободи – це необхідність для людини підтримувати в собі людське, спираючись на добро й істину. Тут свобода приймає форму вищої цінності людського буття, стаючи змістом життя людини.

Існує ще одне розуміння свободи: власне свобода приймає в себе вибір з усіма його наслідками в матеріальному світі. Вільна людина – творець себе, вона відповідальна за кожний свій вчинок.

Однак існує і свобода не-дії, свобода нічого не вибирати. Така людина «грає» можливостями, намагається домогтися всього, при цьому не ризикуючи нічим. Утім, не менш загрозливим є псевдовибір, коли людина приймає важливе рішення лише дотримуючись традицій і керуючись суспільною думкою.

Відтак, свобода тісно пов'язана з усвідомленням протиріч (вони – в основі людської природи); з неможливістю ухилитися від вибору як «життєвого» розв’язання цього протиріччя; з постійними зусиллями з підтримки в собі людської сутності. Отже, свобода тісно пов'язана з відчуженістю, якщо розглядати це поняття з широких позицій.

Через осмислення свободи і її контексту ми краще осягаємо неоднозначність явищ. Водночас саме культ свободи стає підґрунтям для виправдання ригоризму, свавілля, особистого інтересу. Сваволя (свавілля) – це теж форма свободи (волі). Заради свободи вбивають і вмирають, вдаються до тероризму тощо. Як ідеал свобода завжди попереду й заради неї сьогодення почасти приносять у жертву майбутньому. Сваволя (свавілля), як свідома установка й діяльність суб'єкта, може досягати певного рівня свободи і моральності, але при цьому вона набуває відтінку духовного рабства.

Свобода – це позиція людини, що знає своє місце у світовій історії, займає активну життєву позицію. Саме до такої концепції (що висходить ще до стоїків) дійшли сучасні філософи-екзистенціалісти, ґрунтуючись на досвіді минулого, насамперед на досягненнях німецької класичної філософії. Свобода часто полягає в тому, щоб змінити власні бажання, відтак – пристосуватися до існуючого стану речей, світового порядку. Людина стає вільною, коли підпорядкування, пасивність вона замінює активною позицією, тобто бере активну участь у подіях, чітко артикулює своє відношення до певних ситуацій і людей. Свобода реалізується через реалізацію людини, людина реалізує свою особистість через історію, сліпо не підкоряючись їй.

Стверджуючи свою свободу діями, вчинками, людина проектує й творить себе відповідно до найвищих принципів гуманізму, громадянськості й соціальної відповідальності. Людина формує себе, знаходить свою сутність тощо. Свобода є глибинною основою моральності. Вільний вибір індивіда – це його ідеал. Зростання особистої свободи, зокрема духовної, інтелектуальної, тісно пов'язане з наростанням почуття занедбаності, відірваності від коріння, власної історії, традицій.

Соціальна проблематика свободи зазвичай пов'язується з благополуччям людини. Країна не може бути вільною, якщо в ній панує бідність. Населення такої країни не може бути вільним, відчувати себе таким. У соціальному плані свобода – це можливість знайти роботу, забезпечити собі гідне життя. У більш приватному аспекті соціальна проблема свободи полягає в тому, щоб примирити індивідуальну свободу і закони суспільства. Індивід повинен розуміти, що свобода закінчується там, де вона заважає свободі іншого. Так з’являється відповідальність, характерна для демократії.

Водночас потрібно пам’ятати, що свобода – це лише абстракція: зі всіма своїми реальними формами, значеннями, рівнями, конкретними втіленнями. Отож немає й одного абсолютного Закону свободи, – інакше ми приходимо до фаталістичної, властиво, релігійної або містичної системи, на кшталт східного уявлення про карму, або до системи ісламу, для якої справді вільним є лише Аллах.

Проблема свободи пов'язана зі специфікою людської історії. На різних етапах історії, у різних типах соціальності свобода знаходить конкретну розмірність, специфічно осмислюється. Поняття свободи пов'язане з поняттями необхідності, залежності, відчуженості, відповідальності. Взаємозумовленість цих понять змінюються від епохи до епохи, вони специфічні для різних культурних систем. Так, для людини родоплемінного суспільства бути вільним означало належати до роду, племені, бути своїм. Стати ізгоєм – смерть; свободи від роду не могло бути, навіть не уявлялося. Для людини індустріального суспільства, навпаки, свобода має насамперед економічний і юридичний зміст – як свобода вільно

розпоряджатися своєю особистістю, володіти засобами виробництва, мати можливість їх створювати. В XX–XXI століттях присутній новий цивілізаційно-культурний контекст: самостійність, свободу індивіда потрібно зіставляти з дією різноманітних соціальних, культурних, технологічних форм, з умінням освоювати і контролювати їхнє відтворення.

У Новій філософській енциклопедії (російське видання) зазначається: "Свобода – це одна з основних для європейської культури ідей, що відображає таке відношення суб'єкта до своїх актів, за якого він є їхньою визначальною причиною й вони, відтак, безпосередньо не зумовлені природними, соціальними, міжособистісно-комунікативними, індивідуально-внутрішніми або індивідуально-родовими факторами. Історично розуміння міри незалежності суб'єкта від зовнішнього впливу залежить від конкретного соціально-політичного досвіду народу, країни, часу". Відтак, сьогодні свобода відкривається людині у новому вимірі як безпосереднє почуття, неопосередковане ніякими зовнішніми обставинами.

Понад тридцять років тому французький соціолог А. Моль започаткував дослідження мозаїчної культури, в якій знання складаються з розрізнених уривків, пов'язаних простими, випадковими відносинами схожості за часом засвоєння, за співзвучністю чи асоціацією ідей. Ці уривки не утворюють структуру, але володіють силою скріплення, яка не на багато гірше, ніж звичні логічні зв'язки, надає "екрану знань" певну щільність, компактність [4, 45]. Мозаїчна культура – це непотрібна суміш випадкових елементів, фактів, культура розпаду і посилення ентропії, деградації. Вона несистемна, нецілісна і продукує тільки артефакти, міфи, плітки, нісенітниці тощо. Така культура порушує національну самобутність, національну культуру загалом, яка є природною рисою будь-якого народу. Ця природність проявляється в системі традицій, вірувань, які формують підґрунтя того чи іншого народу. Дійсно: "Люди зазвичай не задоволені своїми традиціями, але без них вони не можуть вижити" [10, 332].

У цьому плані цілком зрозумілим уявляється прагнення індивідуума повернутися до якогось давнього комплексу, виспіваному ним, до відновлення ще доособистісних відносин, до злиття з якоюсь спільністю, зокрема етнокультурною. Не дарма Е. Фромм, який досить багато уваги приділяв проблемам відчуження, свободи і відповідальності людини, такий стан називав "втечею від свободи".

Останнім часом тенденції до мозаїчності культури у зв'язку з глобалізацією та тотальним впливом засобів масової комунікації на людей значно посилилися. При цьому існуючі системи освіти і соціалізації у певному культурному просторі зазвичай не справляються з масивом покладених на них обов'язків у силу різних факторів, зокрема через порушення механізму імпринтингу (закріпити, закарбувати, запам'ятовувати тощо) в підсвідомості вже засвоєних людством (певною спільнотою) зразків поведінки, норм, традицій. Х. Ортега-і-Гассет, досліджуючи таке суспільство, дійшов висновку, що воно перебуває в кризі, тому що до влади прийшла, "людина маси" – примітивний, пересічний індивід, який позбавлений справжньої свободи – свободи творчості. Водночас "...на арені історії головною діючою особою стає посередня, пересічна людина. Герої зникли, залишився хор" [6, 120].

Мозаїчності культури, як, власне, і всього сучасного світу, протистоїть процес гомогенізації, який певною мірою відповідає потребі суспільства у консолідації довкола спільних цінностей. Він стимулюється традицією й забезпечується державно-владними механізмами. Загрозу гомогенізації Г. Гофманн вбачає в тому, що разом з глобальним поширенням зразків культурної індустрії і побутової культури "своє" втягнеться у вир універсальної одноманітності або в північноамериканськo-англійську єдину культуру, або ж гібридність, яка не знає конкуренції [8, 8]. Дійсно, процес модернізації та урбанізації завжди супроводжується взаємними культурними впливами. В містах співіснують різні культури та стилі життя. Цей процес мультикультуралізації та перемішування став особливо актуальним в останнє десятиліття. Культурна множинність зросла у зв'язку з послабленням таких абсолютних (і об'єднуючих) переконань, як віра в технічний прогрес, в провідництво держави чи в релігію. Для індивідуума це розмаїття в поєднанні з проблемою вибору призводить до дедалі зростаючої рефлексивності. В такій ситуації посилюється роль нових культурних посередників – професіоналів у царині комунікації, інтелектуалів-популяризаторів, митців-продуцентів іміджів для масової культури – тих, хто формує смаки, керуючись логікою ринку [9].

Як зазначав Кант, засіб, яким природа користується для того, щоб розвинути задатки людей, – це антагонізм їх у суспільстві. Адже, з одного боку, люди прагнуть до спілкування, до взаємозв'язку, оскільки лише в суспільстві вони мають можливість розвинути свої природні задатки. Однак, з іншого боку – люди прагнуть до ізольованості, до свободи від інших людей, оскільки кожен індивід намагається поводитися на свій розсуд, а тому постійно усвідомлює відчуженість з боку інших і власний супротив щодо інших [3, 16].

До речі, саме Х. Ортега-і-Гассет, висловлювання якого ми згадували вище, після Другої світової війни (1946 р.) підтримав заклик британського прем'єра В. Черчілля створити Сполучені Штати Європи, що традиційно вважають початком європейської інтеграції: "Якщо Європа віднині об'єднається на основі своєї спільної спадщини, то не буде ніяких меж для щастя, благополуччя і слави 400 мільйонів її жителів" [7, 208]. Остання теза досить вдало відображає позиції відомого мислителя Г.-В.-Ф. Гегеля.

Г.-В.-Ф. Гегель, який зробив цінність свободи фундаментом своїх роздумів, всю нескінченну масу свобод, інтересів, діяльностей індивідів називав інструментами і засобами світового духу, який нама-

гається досягнути своїх цілей. Вся історія людства, за Гегелем, заключається в об'єктивній тенденції поступового, суперечливого, почасти дуже важкого руху до єдності на основі свободи. Таким є філософсько-метафізичне підтвердження ідей про нездоланність тенденцій глобалізації і процесів об'єднання на основі свободи, які відбуваються сьогодні у світі. Люди постійно розширюють для себе можливості індивідуальних прав і свобод, тобто відбувається прогрес у свідомості свободи. В відносинах між державами немає претора, найвищий претор – тільки всезагальний в собі і для себе сущий дух, світовий дух [2, 369]. Вся світова історія – це прогрес у свідомості свободи, а свобода – єдине істинне духу. Саме дух як внутрішнє поняття (з притаманною йому свободою) відтворюється в історії, в її цілісності.

Взагалі свобода трактується Гегелем дуже широко. У працях Бернського періоду (1793–1796 рр.) для Гегеля свобода – це цінність всіх цінностей, принцип всіх принципів [5, 447]. Він має на увазі насамперед свободу від деспотизму, гноблення, свавілля влади.

У одній з глав «Феноменології духу» «Свобода і жах» дослідник звертається до аналізу таких форм свідомості духу, які пов'язані з розумінням свободи як нічим не обмеженої. Результат такої свободи – абсолютний жах. Гегель прекрасно усвідомлює всі парадокси такої свободи. У його філософії починає превалювати ідея мирного розв'язання соціальних конфліктів.

Гегель розуміє, що суспільство, з одного боку, повинно охороняти свободу індивіда, а з іншого – повинна існувати правова держава, яка ґрунтується на розумному взаєморозумінні громадян. Право витлумачується Гегелем як цілісна система свободи, що випливає з телеологічного її розвитку [5, 485]. Так Гегель логічно організовує природу і дух, релігію і мистецтво, державу і особистість.

І хоча в особі Гегеля свобода досягла своєї вищої логічної стадії, вона водночас зробила крок до екзистенції. Свобода як принцип має цінність і зміст тільки у зв'язку з іншими категоріями – буття, зречення, самозречення, опредмечування, потенція і актуальне існування, об'єкт, суб'єкт, трансцендентність, екзистенція, справедливість тощо. Якщо виходити із суто гносеологічного розуміння свободи, то при цьому справедливе суспільство уявлятиметься як нічим не гарантований вступ у буття.

Інтерпретація свободи як можливості вибору (екзистенціоналізм) є досить популярною нині. Взагалі, класичний характер вчення про свободу ґрунтується на синтезуванні онтологічного, гносеологічного й екзистенціального підходів до розуміння свободи. У широкому розумінні свобода, властиво, визначається як "реалізація" волі, виправдана більшістю мотивів, тому що дія людини завжди є не тільки проявом особистісного вибору, а й вибору, здатного раціонально виправдати себе в очах всіх або певної частини людей.

Саме на рівні екзистенції свободу розглядає К. Ясперс. На його думку, людина може існувати як вільна особистість, спираючись тільки на взаємну любов і довіру таки же вільних людей, які її оточують.

Е. Фромм обґрунтовує єдність людини й природи. Саме вона робить людину невільною (несвободною). Але як тільки людина починає рвати ці невільницькі пута, прагнучи до свободи, зростає самотність, беззахисність, тривожність. Людина знову починає бігти (втікати) – через творчість і руйнування, любов і ненависть.

Утім, саме з позиції екзистенціалізму свобода трактується як найважливіший фактор формування культури й цивілізації. Та, на нашу думку, суб'єкт історичної дії не повинен бути ні повністю екзістенціально-емпіричним, ні виключно гносеологічним. Інакше його філософія стає звичайною приналежністю до його «Я», оскільки тоді йому дуже важко вийти за межі власної суб'єктивності.

Саме несвідоме й свідоме прагнення до свободи багато в чому сприяло формуванню культури й цивілізації. Свобода – не окрема якість індивіда або його дій, а, радше, позаісторичне визначення родової сутності людини. Відтак, свобода – найважливіший фактор формування культури й цивілізації. Так, Г. Маркузе у працях "Одномірна людина" і "Есе про звільнення" та ін. висловлює думку, що мистецтво у художньо-естетичних формах виражає вічний протест проти організації життя за допомогою логіки ідеології й політичної влади, завдяки чому можлива зміна суспільства, яке створює людину з "одномірною" структурою прагнень. Саме мистецтво, творчість, за Г. Маркузе, стає гарантом задоволення. Ж.-П. Сартр і А. Камю свого часу висловлювали думку, що людина є сукупністю того, чого в ній ще немає, і чим вона може стати, спираючись на синтез досягнень культури й цивілізації. Відтак, з погляду сучасної науки, зокрема історії, культурології, філософії, «глобальні проблеми сучасності» – це не політичні та економічні проблеми, а проблеми буття, які людина повинна вирішувати сама, спираючись на морально-духовні цінності людства.

На думку відомого етносоціолога Г. Гачева, культуру, історію можна розуміти як Свободу певного народу. А точніше – як Творчість в силовому полі між полюсами Долі і Свободи. Все буття людини і людства відбувається між Приреченістю (природа, тіло, етнос, традиція тощо) і Свободою (особистість, дух, воля, творчість). Майбутнє створюється кожної миті у процесі діалогу Свободи і Особистості. Культура – це Творчість між Долею і Свободою [1].

Парадоксально, але вся людська культура – розвиток людей від несвободи до дедалі більш повної свободи й одночасно – це рух від одних форм відчуженості до інших – більш витончених і руйнівних. Криза сучасної цивілізації демонструє це з усією очевидністю.

Отже, необхідність вироблення цілісної характеристики такого масштабного явища, як свобода в філософсько-культурологічній інтерпретації, передбачає інтеграцію досягнень різних культурологічних парадигм та їх синтез через компаративний аналіз, що дасть можливість концептуально представити культурологічний вимір свободи, де він був би проаналізований як цілісна система світоглядно-філософських та методологічних принципів і специфічний синтез історико-культурологічних та інших напрямів сучасного гуманітарного знання.

Використані джерела

1. Гачев Г. Ментальності народов мира. – М., 2003. – 544 с.
2. Гегель Г.-В.-Ф. Философия права. – М., 1990.
3. Кант И. Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане: Соч. В 6 т. – М., 1966. – Т.6.
4.Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: КЕЕЬ-Ьоок, 1994. – 344 с.
5. Моль А. Социодинамика культуры. – М., 1973.
6. Мофошилова Н..В. Георг Вильгельм Гегель // История философии (книга вторая: Философия XV–XIX вв.). – М..,1996.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3.
8. Die Kontinent macht Geschichte. Experiment Europa. St. – Munchrn, 2003.
9. Kulturfoerderung in gemeinsamer Verantwortung (II). Die Krise ueberwinden // ARCultMedia. – 1996.
10. Corijn E., Mommaas H. Urban Cultural Policies in Europe. // In: Complilation of Background Studies Commissioned as part of the preparation of The European Report On Culture & Development – Council of Europe, CMC (95) 3 Prov. – P. 70–115.
11. Shils E. Traditions. – Chicago, 1981.

УДК 291.12(477)

Наталія Миколаївна Головач
аспірантка Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У даній статті розглядаються проблеми розвитку релігійної свідомості на сучасному етапі, її відродження в незалежній Україні. Також проводиться аналіз стану культури в сучасному українському суспільстві. Адже відомо, що культура впливає на всі сфери розвитку людського буття, особливо духовна культура, яка формує внутрішній світ особистості, моральні, етичні цінності та впливає на рівень релігійної свідомості.

Ключові слова: *релігійна свідомість, духовно-культурні цінності, етичні цінності, релігійні течії, неохристиянські рухи.*

In this article are examined on the modern stage,the problems of development of religious consciousness, its revival in independent Ukraine. The analysis of the state of culture is also conducted in modern Ukrainian society. It is known in fact, that a culture influences on all spheres of development of human life, especially spiritual culture which forms the internal world of personality, moral, ethics values and influences on the level of religious consciousness.

Key word: *religious consciousness, cultural value, ethics values, religious flows, neochristian motions.*

Актуальність теми дослідження полягає в тому, що релігія у житті певних верств населення відіграє значну роль. На різних історичних етапах вона посідала і посідає чільне місце у суспільстві та свідомості людини. Чималий прошарок людей сучасного суспільства цікавиться релігією. Відомо, що релігія є складовою духовного багатства людини, а тому є необхідність в її аналізі в процесі історичного розвитку, динаміки зміни її основних компонентів, а також трансформаційних процесів, які відбуваються в релігійній свідомості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій вказує на актуальність дослідження, оскільки важливим моментом є аналіз динамічних змін у релігійній свідомості віруючої людини, ступінь розвитку та її впливу на формування світоглядних орієнтирів. Ця проблема турбувала як зарубіжних, так і вітчизняних науковців, які, вивчаючи різні релігії (як архаїчні і сучасні), намагалися зрозуміти феномен релігії, культуру і традиції інших народів. На сучасному етапі поглиблено дослідженнями проблем релігії займаються вітчизняні науковці, зокрема А. М. Колодний, В. І. Лубський, П. Л. Яроцький та ін.

© Головач Н. М., 2008

Мета статті полягає у виявленні основних компонентів, які впливають на формування релігійної свідомості та зумовлюють її трансформацію.

Поставлені такі дослідницькі завдання:

– проаналізувати сучасний стан розвитку та функціонування релігійної свідомості;

– охарактеризувати основні її компоненти;

– визначити чинники, які впливають на трансформаційні процеси релігійної свідомості українського суспільства на сучасному етапі.

Сутність релігійної свідомості, її становлення та розвиток протягом тривалого часу зазнає дії впливу багатьох соціально-економічних та культурних чинників, які так чи інакше впливають на осмислення людиною навколишнього світу. Адже ще у давні часи людська свідомість намагалася знайти відповідь на важливі питання щодо основних критеріїв відображення у свідомості об'єктивно існуючого реального світу.

На сучасному етапі розвитку українського суспільства у деяких верств населення відбувається підвищений інтерес до релігії. Усі попередні прогнозування, особливо представників марксистської теорії, щодо поступового відмирання релігії та її секуляризації не здійснилися. Відродження релігії не завжди відбувається у традиційних формах, утворюються і поширюються новітні релігійні течії, що є характерною ознакою впливу глобалізації. У багатогранному релігійному житті нашого суспільства це проявляється у посиленні впливу католицизму, поширенні протестантських релігійних течій (баптистів, християн віри євангельської, свідків Ієгових, адвентистів сьомого дня та ін.), неохристиянських рухів (Церква воскресаючої Богородиці, Новоапостольська церква та ін.), які впливають на трансформацію релігійної свідомості відповідно до умов і потреб сучасної життєдіяльності сучасної людини.

За цих умов також відбулися певні зміни і в християнській релігійній свідомості, яка не змогла адекватно відповісти на виклики суспільного життя, змістовно пояснити природні і суспільні катаклізми. Розчарування окремих верств населення в офіційних цінностях споживацького технократичного суспільства, кризові явища в духовній культурі, почуття самотності, втрата життєвої перспективи – все це стало соціально-психологічним чинником пошуку нової системи цінностей, нових важливих суспільних ідеалів, іншого способу життя. Глобальні проблеми зумовили негативні суспільні настрої, формування почуття невпевненості, песимізму. За таких умов формуються і поширюються нові релігійні рухи (нехристиянські, неоорієнталістські, сайєнтологічні), секти та культи (Церква об'єднання, товариство свідомості Крішни, окультні та ін.), а їхні лідери вчасно відчувають ці перепади у суспільних настроях і вміло реагують на них та рекламують себе як унікальних спасителів, оповісників вищої божественної мудрості й моралі.

За радянських часів, як відомо, пропагувалися атеїстичні погляди, релігійні громади були практично знищені, а з ними і релігійні обряди та традиції.

Із здобуттям Україною незалежності, суверенності значного поширення набули нові релігійні течії, появі яких сприяло прийняття 1991 р. Верховною Радою Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації", що на правових засадах забезпечувало можливість кожній людині сповідувати будь-яку релігію, вільно поширювати свої релігійні погляди. Так Україна стала частиною світового релігійного соціуму.

На початку 90-х років XX ст. американський спосіб життя ставав популярним у низці східноєвропейських країн, хоча це явище ми можемо спостерігати і на сучасному етапі. В Україні також вільно поширюються американський спосіб життя, в тому числі різні релігійні конфесії, структури, течії, які сьогодні існують у нашому суспільстві – це Церква Ісуса Христа Святих останніх днів, Церква Христа, різноманітні харизматичні церкви ("Слово життя", "Нове покоління" тощо), Церква сайєнтології, Наука розуму, Християнська наука, місія "Сім'я" та ін. Одночасно слід підкреслити, що ще у II половині XIX – на початку XX століття, в Україні з'явилися різні секти, зокрема баптисти, свідки Ієгови, адвентисти та ін., які в свій час сприяли американській протестантизації Східної Європи.

Американські релігійні течії, рухи в сучасній Україні переважно дотримуються канонів християнського напрямку. Протестантські спільноти, що виникли в США із євангелічних рухів, активно використовують і впроваджують в реалії нашого буття американську історичну спадщину, традиції, різноманітні вірування, що негативно позначаються на духовних цінностях, зокрема в молодіжному середовищі.

Демократичні принципи, прийняті в американському релігійному житті, дедалі поширюються у всьому світі і впливають на формування духовності особистості та її внутрішнього світу. Демократичні принципи, характерні для американського співжиття, розповсюджуються і набувають реальності в релігійному житті: зменшення значення обряду, літургійного життя, натомість більшої значимості набуває служіння соціального характеру, особиста відповідальність за прийняті рішення, персональна відповідальність перед Богом, перетворення терпимості до вільного вибору інших людей у норму релігійної моралі. Ці принципи та риси американської релігійності у процесі глобалізації поширюються у всьому світі нарівні з американськими уявленнями про норми демократії, справедливості, права людини. У багатьох випадках "глобалізаційні цінності" порушують політичну ідеологію, пов'язану з релігією, характер національної самосвідомості етносів, місце та роль релігії у житті суспільства [2].

У цих умовах змінюється суспільна свідомість, у тому числі релігійна, особливого значення набуває проблема інтеграції національної релігійної свідомості, яка є потужним духовним чинником у нашому суспільстві. Адже свідомість є вищою, притаманною лише людині формою відображення об'єктивної дійсності, її ставлення до світу і до себе, яке проявляється у єдності психічних процесів, що беруть участь в осмисленні людиною навколишнього світу та власного життя.

За роки незалежності України відбувається інтенсивне відродження релігійних конфесій, які були заборонені і знищені за часів тоталітарного суспільства, це передусім традиції Української греко-католицької церкви та Української автокефальної православної церкви. Інтенсивно розвиваються і протестантські церкви, які мають необхідні управлінські структури, навчальні заклади, видавництва. Набули поширення і мусульманські громади, особливо в Криму. Також відбулися зміни в традиційних українських церквах. Українські православні християни виявили бажання відокремитися від церкви Московського патріархату, вважаючи, що як самостійна держава Україна має мати незалежну помісну церкву. У червні 1992 р. відбулося об'єднання Української православної церкви та Української автокефальної православної церкви. Об'єднана церква прийняла назву "Українська православна церква Київського патріархату". Хоча цей союз був не тривалим і 1993 р. відбувся розкол цих церков і утворення УПЦ КП та УАПЦ. В цей період Московський патріархат взяв під свій контроль більшість українських парафій, так виникає Українська православна церква Московського патріархату. В результаті, православ'я виявилося розколотим на три основні гілки: українсько-московську, українсько-київську, українсько-автокефальну. Зрозуміло, що такий поділ традиційних церков та роздробленість українського суспільства новітніми нетрадиційними конфесіями не сприяє єдності народу, а веде до міжконфесійного непорозуміння, яке ми можемо спостерігати зараз, особливо між УПЦ КП та УПЦ МП.

У сучасному українському суспільстві змінений механізм відтворення релігійності. Раніше релігійна свідомість формувалася з дитячих років, на ранніх етапах соціалізації, таких як сім'я, навчання у недільній школі, реальне парафіяльне життя. Людина, що з раннього дитинства живе в релігійному середовищі, дізнається від батьків про існування Бога, про те, що вона – творіння Бога, будує певні відносини з Творцем, дотримується заповідей і веде відповідне життя. Це потужний вплив релігійних складових на свідомість і поведінку дитини, на формування її світоглядної культури.

За часів тоталітарного суспільства здебільшого були втрачені інститути, які забезпечували традиційне відтворення релігійності.

Зараз, минувши традиційний спосіб формування релігійної свідомості, люди «приходять» до релігії у змінених формах. Вони не засвоюють міфологічне і символічне сприйняття світу і особливості міжособистісних стосунків відповідно до конкретного релігійного вчення. Приходячи до храму, людина відчуває великий розрив між традицією та власним релігійним досвідом, що є характерною ознакою пострадянської ситуації.

На сучасному етапі більшість віруючих людей є носіями "культової" свідомості – це приходське духовенство, а також люди, які регулярно чи нерегулярно відвідують храм. Вони приходять до храму, щоб узяти участь у спільному богослужінні. Культова свідомість орієнтована саме на священні дії, які виконує священик. Культ є важливим видом релігійної діяльності, на формування релігійної свідомості впливає культовий текст, до якого належать Священні письмена, молитви, псалми. Коли люди слухають ці тексти під час відправлення культу, в їхній свідомості актуалізуються релігійні образи та сюжети. Результатом культової діяльності є задоволення релігійних потреб, оживлення релігійної свідомості, в якій формуються релігійні образи, символи, виникають відповідні емоції та психологічний стан від пригнічення до полегшення, задоволення естетичних потреб. Архітектура, оздоблення храму, музика, читання молитов та псалмів – усе це дає художню насолоду.

На релігійну свідомість людини впливає і її культурний розвиток. Слід пам'ятати, що людська свідомість включає різноманітний досвід, на який специфічно впливає філософія, поезія, естетика, політика і релігія.

Сучасний аналіз стану духовної культури нашого суспільства свідчить, що з багатьох проблем самою складною є дефіцит культури особистості. Це свідчить про глибокі духовні кризові явища в духовному світі особистості, втрату нею ціннісних орієнтирів, наявність елементів агресії у відношеннях між людьми.

Адже відомо, що найважливішою ознакою культури є її включення у всі сфери життя суспільства та особистості, бо головне призначення культури полягає у постійній підтримці духовного розвитку особистості, розкритті її талантів і здібностей. Створюючи багатоманітний світ культури, людина одночасно розвиває свої творчі сили, формує свій духовний світ. Розглядаючи різні сфери культури, необхідно звернути увагу на те, як вона впливає на розвиток духовного світу особистості: чи сприяє вона розвитку гуманності і благородства або розповсюджує людську ненависть та зло [1].

У сучасному світі розвиток культури набуває особливого значення. Збереження культурного надбання, самобутніх культур різних народів, особливе відношення до природних ресурсів, розвиток духовних інтересів особистості – все це стає всесвітніми і глобальними проблемами, які потребують

об'єднання зусиль політиків, діячів культури, кожної людини. Від рівня культури залежить успішна реалізація соціальних проектів і реформ, стабільність у міжнаціональних відносинах, якість життя людей.

Низький рівень культури негативно впливає на всі сфери суспільного життя, тому необхідно надати розвитку культури пріоритетного значення. Створення атмосфери глибокої поваги до культури, допомагає утвердженню гуманізму серед людей, визначенню і сенсу людського існування. Адже ставлення людини до вищих цінностей буття та ступінь оволодіння ними є критерієм і показником її духовності так само, як і ставлення суспільства до вищих цінностей, є критерієм розвитку його культури. Необхідно залучати молодь до гуманістичних традицій поколінь, вирішувати проблеми художньо-естетичного розвитку особистості, яка загострюється внаслідок широкого розповсюдження відео мереж, музичних програм окремих телеканалів, які пропагують низькопробні взірці масової культури, негативно впливають на психіку людей, що відповідно впливає на їхню поведінку.

Характерним для нашої культури є наявність суперечностей між матеріальною та духовною її сторонами. Знання збагатилися, інформативні можливості зросли в масштабах, які раніше навряд чи могли б вважатися мислимими, матеріальні умови життя людей стали кращими. Головне в культурі – не лише матеріальні здобутки, а й духовна її сторона. Фізичне та психічне перенапруження або разом те й інше стало звичайним явищем, і люди вже не встигають повністю відновити свої сили. Духовна залежність від цього збільшується в тій же мірі, що і матеріальна. Бути особистістю стає для людей усе складнішим процесом. Так успіхи масової культури призводять до того, що люди, незважаючи на всі переваги, які несуть їм ці успіхи, багато в чому втрачають здатність до розуміння справжньої культури. Крім того, саме зміни у масовій культурі, так неймовірно загострюють соціальні й політичні проблеми. Такий стан безпосередньо впливає на внутрішній світ особистості, особливо на формування її свідомості, в тому числі релігійної. Нині з особливою гостротою стоїть питання про повноцінне задоволення потреб культурного і духовного розвитку всіх верств і груп українського народу. Економічні, політичні проблеми нашого суспільства змушують людину в першу чергу перейматися своїм матеріальним добробутом і лише невелика частка людей може приділити увагу своєму духовно-культурному розвитку, осмисленню буття.

Для подолання цих проблем необхідно більше уваги приділяти культурному та духовному розвитку суспільства. Основою культури повинні бути універсальні моральні цінності. Людина, яка формує свою систему цінностей також і з релігії, керуватиметься насамперед освяченими віками принципами: що є добро, а що – зло. Релігія допомагає людині розвивати в собі такі позитивні якості, як доброта, співчуття, любов, справедливість, гідність тощо. Спонукає людину замислитися про Судний День і потойбічне життя. Релігія також формує чіткі орієнтири, через які людина має чинити добро. Вона дає людині сенс життя, робить осмисленим її кожен вчинок, крок. Справедливість, любов, співчуття, які притаманні всім релігіям, повинні утверджувати доброчинність більшою мірою, ніж формальну сторону, символіку та ритуали.

Отже, аналіз порушеної проблеми засвідчує, що релігійна свідомість індивіда трансформується з прогресивним розвитком людського суспільства. На певних історичних етапах вона у суспільній свідомості посідає різне місце. Є часи, коли вона бурхливо розвивається, а є, коли вона відходить на задній план або її зовсім знищують, наприклад, як у радянські часи. Але все одно вона не зникає і через деякий час відроджується. Це відродження можна спостерігати нині і у нашому суспільстві. З часів незалежності України відбувається релігійне відродження, хоча дещо в специфічних формах.

По-перше, православ'я, яке посідало раніше значне місце у нашому суспільстві, розкололося на три гілки, що посприяло міжконфесійним суперечкам. Традиційний спосіб формування релігійної свідомості за часів тоталітарного суспільства був порушений і приходячи до храму людина відчуває розрив між традицією та власним релігійним життям.

По-друге, набули значного поширення католицькі, протестантські, мусульманські громади, зокрема американські церкви та секти, які спрощено пропагують американський спосіб життя. Серед такого різноманіття релігійних конфесій, структур, течій, сект людина не завжди може зробити правильний вибір для свого духовного і ціннісного розвитку. Також на формування релігійної свідомості впливає і духовно-культурний розвиток особистості, бо зараз дещо порушений баланс між розвитком матеріальної і духовної культури. Факт, матеріальна культура набула помітнішого розвитку, але головне призначення культури – це постійна підтримка духовного розвитку особистості, що, в свою чергу, впливає й на формування релігійної свідомості.

Суспільство, яке більше уваги приділяє духовно-культурним, релігійним цінностям, освіті, моралі сприяє розвитку наукового пізнання, спрямовує духовні орієнтири людини на усталені загальнолюдські традиції, допомагає сприймати світ більш поглиблено, може протистояти всякого роду негараздам та згубним наслідкам глобалізації.

Використані джерела

1. Абрамович С.Д., Тіяло М.С., Чікарькова М.Ю. Культурологія: Навч. посіб. – К.: Кондор, 2005. – 352 с.

2. Архипович Д. Глобалізація як явище: позитивні та негативні риси // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – 2001. – №22.

3. Гараджа В. Религиеведение. – М., 1995.

4. Дудар Н., Шангіна Л. Релігія і Церква у суспільному житті України // Національна безпека і оборона. – 2002. – № 10.

5. Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А.Малашенко и С.Филатова; Московский Центр Карнеги. – М.: Неостром, 2005. – 343с.

6. Філософія: Навч. посіб. / Л.В. Губерський, І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2006. – 457с.

УДК 130.2

Сергій Сергійович Бойчук
аспірант Державної академії керівних кадрів
культури і мистецтв

"КОЛОНІАЛЬНИЙ" ПРОЕКТ ФАУСТА Й СВІТОГЛЯДНІ ЗАСАДИ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ІМПЕРІАЛІЗМУ

У статті розглядається проблема світоглядних засад західноєвропейського імперіалізму в загальному контексті існування смислових парадигм культурної спільноти. Головна увага автора приділяється темі духу імперії західної культури та його зв'язку з культурною ідентичністю цієї спільноти. Також в статті присутня спроба співвіднесення моделі "фаустівської" особистості з екзистенціальними підставами імперії.

Ключові слова: *фаустівська культура, дух імперії, імперіалізм, культурна ідентичність.*

The article deals with the problem of the world view bases of the Western imperialism in the context of the paradigmatic cultural senses. The author's main attention is devoted to the problem of the Western spirit of empire and its connection with cultural identity. Also an attempt is undertaken to correlate the models of the Faustian personality with the existenceional foundation of the empire.

Key words: *Faustian culture, spirit of empire, imperialism, cultural identity.*

Завершенням земної діяльності доктора Фауста стала спроба реалізації двох останніх великих проектів: перший – перетворення природи (перетворення океану на сушу), другий – створення ідеального суспільства, в якому будуть жити вільні, мудрі та працьовиті люди.

Головною перешкодою на цьому шляху раціональної перебудови всесвіту виступає самотнє та старе подружжя. Філемон і Бавкіда – міфічні образи гостинності та чуйності, згідно з легендою, вони колись допомогли двом подорожуючим, дали їм можливість заночувати та пригостили власною, дуже скромною їжею, а ці два мандрівника були олімпійські боги – Зевс та Гермес. Подружжя отримало нагороду від богів: Філемон та Бавкіда отримали довге життя та одночасну смерть, а їхня бідна хатинка була перетворена на храм, при якому вони залишились жити як жрець та жриця.

Незважаючи на те, що Гете писав, що його "Філемон та Бавкіда не мають нічого спільного зі славнозвісним подружжям" Давньої Греції та античними легендами, ці імена не були випадковими. Ці імена підкреслювали певну схожість стосунків та особистостей. Фауст збирається переселити це подружжя, щоб об'єднати землі, ці дії Мефістофель називає "колонізацією": "Навіщо обмежувати себе? Зайнятись колонізацією ти хотів давно". Відтак коханець прекрасної Єлени, філософ, теолог і маг, доктор Фауст виявляється колонізатором та будівничим власної імперії.

Необхідно відмітити, що використання понять "імперіалізм", "експансія", "імперія", "колонія" не має буд-якого відношення до марксистського вчення, яке, слід визнати, активно використовувало ці поняття як в наукових, так і в пропагандистських цілях. Всі ці перераховані терміни не є ідеологічною зброєю, вони мають науковий статус і достатньо широко розповсюдженні в сучасних історичних дослідженнях (зокрема, англійських та американських), що охоплюють події XIX, XX та навіть XXI століть. Звільнення цих наукових понять від ідеологічної забарвленості – завдання постмарксистської науки. Насамперед актуальність дослідження зумовлена цим фактом. Також актуальність статті підсилюється відсутністю культурологічних досліджень, присвячених темі духу імперії в контексті головних смислів і цінностей культурної спільноти. Враховуючи це, за головну мету статі було визнано: розглянути світоглядні засади західноєвропейського імперіалізму у зв'язку з парадигмами культури та цінностями "фаустівської" культурної ідентичності.

© Бойчук С. С., 2008

Необхідно відмітити те, що епоха активної експансії та формування колоніальних імперій – це час інтенсивного становлення структур європейської ідентичності. Тому всі намагання зрозуміти "фаустівську" культуру та збагнути сутність європейської культурної ідентичності без звернення до теми будівничих імперій та їх світогляду залишаються невдалими.

У європейському імперіалізмі, як у дзеркалі, відбилася бунтівна та романтична фаустівська душа, яка прагне досягти останні межі всесвіту. Споконвічний страх в якості "переважного настрою душі" (В. Шубарт) європейця надмірно загострював почуття абсолютної самітності людської особистості в навколишньому незрозумілому шумі Космосу.

Саме цей екзистенційний страх і штовхав як Фауста, так і його нащадків у безмежну далечінь, примушуючи вступати в боротьбу зі світом не на життя, а на смерть. Зіштовхнувшись віч-на-віч з небезпекою, здригнувши, проте, вистоявши, західна людина з гордо піднятою головою починала своє освоєння невідомого простору: "Без страху не буває відваги. Героїзм є подоланням страху, а не відсутністю його... Саме тому, що прометеївська (тобто західноєвропейська – Б.С.) культура, – писав В. Шубарт, – виникає з початкового страху і спрямована на його подолання, я називаю її носіїв героїчними людьми" [7, 89–90].

Унаслідок цього будь-яка дія переосмислювалася європейцями як справжнє "діяння", як героїчний вчинок, що потребує всієї напруги сил і повної самовіддачі. Звідси сприйняття життя як певного шляху цілеспрямованих зусиль, що спрямовані на подолання опору. Таке бачення життя стало основною відмінністю Заходу.

Основою подібного світосприйняття виступало поняття волі, що зв'язала безмежне майбутнє з сучасним. Саме в особливому розумінні сутності волі Освальд Шпенглер побачив сутність фаустівської душі, джерело її динамізму.

Усвідомлюючи жахаючу безкраїсть світу й здригнувшись перед цією невідомою безоднею, людина розуміє себе як слабку незахищену істоту, яка сам на сам протистоїть великому та страхітливому хаосу. Проте при цьому в людині формується надзвичайно важливе уявлення про власне буття: "Я" є таким поняттям "Я", що виникає тільки завдяки колосальним зусиллям волі.

Таке розуміння природи власного "Я" передбачає особливе сприйняття світу як певної, у дійсності існуючої реальності, яка не тільки чекає на людську діяльність, але й гарантує її можливість. Як писав німецький філософ К. Ясперс, Захід "відчуває сенс реальності світу, сенс, у якому вкладене безмежне завдання – здійснити пізнання; зміст, утілення цієї дійсності світу в ньому самому, з нього самого. Світ не можна ігнорувати. У ньому, а не поза ним підтверджує себе західна людина" [8, 86–87].

Таким чином, світобудова перетворюється в можливість людської дії – початкова безпомічність поступово переборюється. У цьому світі ти – творець, які б не були "проти-необхідності природи" (М. Мамардашвілі) і стихійно-природні обставини. "Я існую" поступово доповнюється твердженнями: "Я мислю" і "Я можу". З цього сприйняття всесвіту виникала віра філософії схоластів, подорожі паломників, військові походи лицарів, які шукали таємницю Граалю, мрії про філософський камінь алхіміків.

У центрі "космосу" європейської цивілізації затверджується поняття людського ego, унікальної особистості, яка усвідомила внутрішні безкраї глибини власного буття. Саме навколо такої особистості ("фаустівської" особистості, тому що всі ці характеристики можна віднести до Фауста) структурується навколишній світ, який залежить від дій цієї особистості. Маленьке людське "Я" виявляється будівничим навколишнього світу: він відвойовує в Океану землі, будує палаци, створює ідеальне суспільство, де будуть жити люди, які знають, чим є свобода і чесний бій. Остання утопія Фауста – це парадигмальний зразок шляху розвитку європейської цивілізації, що з часів Реформації та Ренесансу приречена бути "фаустівською". У підґрунті ідентичності культурно-історичної спільноти знаходилася саме не промовлена віра в титанічні можливості людини, дій якої "чекає" створений для неї всесвіт.

Протиставляючи себе світу, людина звертається до своєї внутрішньої сутності й знаходить у собі такі потенції, які дозволяють перебороти рамки буття, що обмежують її прагнення, і вийти як за межу світу, так і за власні.

Безпосереднім наслідком європейського "волюнтаризму" є потреба у виправленні недоліків світу, приведенні всього до порядку. З "перебороти" в значенні "переломити" виникла ідея подолання з відтінком удосконалення і виходу за межі, що сковують волю; наслідком такого розуміння є прагнення досягти останніх, кінцевих підстав усього. Проте, долаючи свої недосконалості, Фауст та європеєць як його нащадок вимагають цього ж і від інших: "Слова "ти повинний" промовляються з повним переконанням, що тут дійсно можливо і повинно щось у загальному значенні змінити, відобразити та впорядкувати. Віра в це і законність такої вимоги непохитна" [6, 495].

У своїй діяльності фаустівська людина претендує на загальне й вічне значення, вона ніколи не задовольняється досягнутим для себе, вона жадає виправлення всього людства. Так і Фауст трагедії Гете не хоче тільки власної досконалості, він прагне змінити світ, перетворити його на правдивий рай на Землі. Характерна риса цього проекту вдосконалення полягає в тому, що він абсолютно універсальний. Фаустівський проект охоплює собою все можливе: від перетворення ландшафтів згідно з планами титана-конструктора і до виправлення за "досконалими" зразками людських душ.

Особливо це прагнення загального виправлення охопило фаустівську культуру в період глобальної експансії, коли весь світ перетворився в арену її волюнтаристичної дії. Своєрідним підтвердженням обґрунтованості цих претензій виступала вся історія європейського континенту. На фоні величезних досягнень “передової” західної цивілізації вся інша частина людства, здавалося представникам “фаустівської” культури, перебувала в напівдикому, варварському стані.

Упродовж “довгого” XIX ст. важко знайти будь-який сумнів у тому, що поняття “Європа” та “цивілізація” відрізняються. Саме в епоху глобальної європейської експансії, що розпочалась після французької революції, набрав величезної сили модерний проект. Його сутність вичерпувалася планами Фауста останніх сторінок трагедії Гете: перетворити все згідно з раціональними та водночас ідеальними зразками. Упевненість нащадків Фауста в собі була достатньо серйозно порушена внаслідок двох світових війн, відкриття несвідомого та формуванням нової некласичної фізики.

Проте проект модерну не втратив остаточно силу. Навіть окремі країни початку XXI ст. діють згідно з принципами раціонального перетворення світу, а не тільки добувають власну нафту на території незалежних держав. У той же час, необхідно пам’ятати, що Гете пророкував невдачу таких фаустівських проектів: лемури риють могилу, але старому та сліпому Фаусту здається, що це його слуги будують новий та дивний світ.

Але це вже реалії сучасного світу, у якому немає місця пошукам та зухвалим мріям доктора Фауста. У багатьох роботах, присвячених різноманітним проблемам теорії та історії культури, що були написані останнім часом, присутня тенденція ототожнювати сучасні цінності масового споживання з європейськими ідеалами. При цьому відбувається підміна понять, що виявляється спрямованою на остаточну дискредитацію Заходу: американські псевдоідеали оголошуються загальнозахідними.

Такий підхід ігнорує ту обставину, що Сполучені Штати Америки в певному сенсі є запереченням Європи у всьому розмаїтті її культурних, політичних і інших традицій. Активна політика нав'язування Європі американських стандартів, що проводиться в останні півстоліття, виступає підтвердженням цього. І чим більше американського, тим менше західного в сучасному світі.

За видимим фасадом розповсюдження західних цінностей у нашу епоху приховується глибинна орієнталізація сучасного світу. Остання виявляється в різних варіантах: демографічному, економічному та культурному. Процес орієнталізації посилюється збільшенням питомої ваги східної діаспори в державах Західної цивілізації.

Проте, разом з процесами об'єктивної орієнталізації, що відбувається в складній реальності планети Земля, має сенс говорити й про особливий прояв орієнталізації як про мислимий об'єкт і предмет суб'єктивного сприйняття. Ця теза означає, що при описі сучасного стану розвитку соціокультурної спільноти Заходу за допомогою категорій і на основі духу класичної європейської думки його можна визначити як орієнталізацію.

Це твердження вимагає певних пояснень, але внаслідок того, що ця тема не виходить за проблематику дослідження, обмежимося лише деякими коментарями. Згідно з європейською дихотомічною картиною світу, що пояснює культурно-історичний процес через образи Заходу і Сходу, характерними рисами розвитку східного типу є такі: рівність у загальному рабстві, антиволюнтариський, пасивний принцип недіяльності , згуртована та позбавлена індивідуальності посередність.

Безперечно, ці уявлення не цілком відповідають дійсності й виступають проявом особливого феномена європейської свідомості, який Е.Саїд визначив як “орієнталізм” [4]. На думку англійського культуролога палестинського походження, Схід – ц насамперед ідея, яка має власну історію, традицію уявлень і концепцій, що склалися на Заході і для Заходу.

Саме в межах орієнталістичного мислення знаходяться й роздуми англійського ліберала Дж. С. Мілля, “революціонера” О.І. Герцена, російського містика Д.С. Мережковського про культурний розвиток Європи. Описуючи ситуацію духовної кризи, яка охопила сучасний світ Заходу (друга половина XIX – початок XX століття), три згаданих вище філософи з особливим відчуттям внутрішнього болю говорили про поглинання безликою масою й абсолютною посередністю європейської культури. У розчиненні особистості серед міщанського добробуту один з останніх представників великої культурної традиції англієць Дж. С. Мілль бачив загрозу перетворення Великобританії на Китай.

Це попередження англійського філософа Дж. С. Мілля тісно пов'язано з поширеною на рубежі XIX – XX ст. доктриною “жовтої небезпеки”, що загрожує існуванню західної цивілізації. Прихильниками цієї доктрини були не тільки такі імперіалісти, як німецький імператор Вільгельм II, а й такі глибокі мислителі, як російський філософ В.С. Соловйов. Останній у статті “Ворог зі сходу” писав, що Азія “збирається здолати нас своїми культурними й духовними силами, зосередженими в китайській державі та буддійській релігії” [5, 432].

На перший погляд, дивує абсурдність таких тверджень. Але треба пам’ятати, що за “казковістю” цих передчуттів ховається незбагненне, інтуїтивне проникнення в сутність культурно-історичних процесів. Подібне цікаве пророцтво можна зустріти і в романі Ф.М. Достоєвського “Злочин і покарання”. Під час хвороби Родіона Раскольнікова мучило одне “безглузде марення”: йому здавалося, “ніби

увесь світ засуджений до жертви якійсь страшній нечуваній і небаченій моровій хворобі, що йде з глибини Азії до Європи".

У цих снах, викликаних лихоманкою каторжника і християнською есхатологією, особливий інтерес становить те, що на останніх сторінках "Злочину і покарання" Ф.М. Достоєвський не просто переказує легенду про навалу Гога і Магога. Традиційна картина появи войовничих племен в "останні часи" переосмислюється. І войовничі антагоністи "народу божого" уявляються не у вигляді варварських полчищ, а як духовна хвороба, що викликається "трихінами, істотами мікроскопічними, такими, що вселялися в тіла людей". При поверхневому розгляді складається відчуття, що це пророче передчуття неминучого руху Азії на Європу й поглинання останньої суперечить історичним реаліям як дев'ятнадцятого, так і двадцятого та двадцять першого століть. Останні знали все, окрім орієнталізації Заходу.

Але, згідно з нашою точкою зору, всі наведені приклади – справжні пророцтва про загибель "фаустівської" цивілізації внаслідок її орієнталізації.

Без дару пророцтва неможливо було за реаліями початку XX століття побачити хвилю орієнталізації, що насувалася. При цьому процеси орієнталізації можна схарактеризувати як китаїзацію. Поки Захід протиставляв поганим китайським гарматам новітню техніку, він перемагав, і в цій перемозі Європа хотіла бачити перемогу цивілізації над варварством.

Узявши європейську технологію за основу, Азія, зокрема Китай, стала непереможною внаслідок того, що західна культурно-історична спільнота у її сучасному вигляді нічого не може протиставити Сходу. Останні десятиліття тільки техніка виступає підставою культурної переваги, за якою знаходиться лише порожнеча бездуховності споживача.

Тут і прихований головний парадокс постсучасного світу (Post-Modern World): орієнталізація, яка розуміється як образ рефлексії та має мало спільних рис з орієнталізацією як об'єктивним процесом, послужила причиною руйнування культурно-історичного типу Європи. Як справедливо відзначав Д.С. Мережковський на початку XX ст., головна "жовта небезпека" виходила не ззовні, а зсередини, і полягала не в тому, що Китай іде до Європи, а в тому, що Європа йде до Китаю [2, 298–305]. Духовний Китай, згідно з поглядами орієнталістів, означає загальне рабство у світі матеріальних речей, відмову від героїки й споживацьку задоволеність у космосі зростаючої ентропії.

Відтак, причиною падіння Заходу є відмова від власної культурної ідентичності, яка аналогічна "втечі від свободи" Е. Фромма. Безпосереднім наслідком втрати культурної ідентичності виступає розчинення в безликому примітивізмі китайського міщанства. У такому світі доктор Фауст виявляється зайвим, варварство універсального Техасу-Китаю поглинає пошуки істини та намагання досягнути останніх меж всесвіту.

Якщо культурно-історичні реалії сьогодення виявляються достатньо далекими від ідеалів "фаустівської" особистості, то минуле більше відповідає баченню доктором Фаустом сутності пізнання та діяльності. Поки Європа не втратила власну культурну ідентичність, вона жила згідно з мріями легендарного чорнокнижника. Після посилення процесів орієнталізації зникає "фаустівський" дух. Але повернемося до теми фаустівського духу в культурній ідентичності Європейської цивілізації.

Подібно міфічному Атланту європейці поклали на свої плечі важку ношу, тягар відповідальності перед єдиною людською цивілізацією. Вони спробували створити цілісну культурну ойкумену, що була об'єднана духовними ідеалами й політичними принципами розумного керування. Отже, європейська колоніальна експансія – не просто необхідність, без якої неможливий індустріальний розвиток, а й прояв специфічного "фаустівського" духу, заснованого на уявленні про існування морального обов'язку перед іншими народами та необхідності раціонального перетворення світу.

Як і експансія, що готується всім ходом становлення динамічного суспільства Заходу, імперська ідеологія була багато в чому визначена історією фаустівської культури, її специфічними рисами та особливою культурною ідентичністю. Доктрина "тягаря білої людини" і пов'язане з нею уявлення про цивілізаторську місію не просто відповідали світосприйняттю фаустівської особистості (а по-іншому й бути не могло, тому що вони були безпосередніми проявами фаустівської душі). Вони були особливим вираженням специфічно європейських у своїй формі феноменів: волі, сили, героїчної діяльності, боротьби за власне я, фаустівського жадання досягти меж та здійснити в реальності всі можливості, фаустівського "колоніального" проекту з раціонального перетворення як природи й суспільства, так і людини.

При уважному розгляді за всім невтримним поривом Заходу, починаючи від Генріха-мореплавця, який відправився 1452 р. до Кабо-Верде, за словами Освальда Шпенглера, "перед нами встає... прасимвол фаустівської душі" [6, 494] та цінності й ідеали культурної ідентичності європейської цивілізаційної спільноти. Відтак, цінності та ідеали культурної ідентичності виявляються рушійною силою історичного розвитку, формують та визначають спрямованість і зміст певних історичних процесів. Культурна ідентичність є важливим чинником, який неможливо ігнорувати або недооцінювати під час історичного або культурологічного дослідження.

Покликання розповсюдити по всьому світі цінності єдиної "справжньої" цивілізації для більшості європейців виступало тією силою, що змушувала відправлятися до далеких невідомих, загадкових та небезпечних берегів на подібну вигнанню службу.

Для того, щоб завершити розгляд теми співвідношення "колоніального" проекту доктора Фауста та цінностей європейського імперіалізму, зупинимося на проблемі фінансового зиску.

Після чарівної пригоди з Єленою, доктор Фауст розпочинає діяльність з перебудови узбережжя. Як нам стає відомо пізніше, постарілий Фауст досяг дивовижних успіхів у своїй комерційній діяльності: його човни вертаються наповненими золотом та екзотичними товарами, а кількість скарбів, що знаходяться в льохах його палацу, просто вражає.

Коли повертається з чергової експедиції Мефістофель з трьома своїми помічниками, стає відомо читачеві, що класик говорив правду: "за будь-яким великим багатством приховується злочин". Під час торговельних подорожей слуги Фауста не тільки займалися чесною комерційною діяльністю, але й грабували кораблі, тому що піратство завжди йде поряд з торгівлею. Так у трагедії виникає проблема неморального вчинку та злочину, що були здійснені під час "добрих" справ.

Найбільш яскраве втілення злитих воєдино цих протиріч – постать Сесіля Родса, одного "батьків Британської імперії". Йому належить відома й яскрава фраза: "Чиста філантропія – дуже гарна. Але філантропія плюс п'ять відсотків річних – ще краще". С. Родс висловив умонастрій європейців, які свято вірили в можливість поєднання поширення цивілізації і знань з обміном взаємними вигодами, що приносяться комерцією. А комерційна діяльність, що вільно розвивається, веде людство до процвітання.

Але за всіма негативними зображеннями творця Південно-Африканської імперії приховується видатна історична особистість, яка усвідомила наявність особливих моральних зобов'язань англійця перед Англією й Англії перед людством.

Визнання етичної складової людського буття, що безпосередньо пов'язана зі сферою сакрального й передбачає підпорядкування індивідуального надситуативній і надособистісній меті, – це невід'ємний елемент імперської свідомості європейської цивілізації. Так, один британський чиновник у 20-х роках минулого століття розповідав американському візитерові: "У мій час ми не всі забули Арістотеля. Я постійно запитував: "У чому полягає мета або сенс цих зусиль" [1, 55].

Разом з теологічною причиною, що підтримує ідеалістичне начало, важливу роль у збереженні чистоти етичної ідеї від нальоту профанного світу користі грали фаустівський дух волюнтаризму, прагнення до пізнання і виключно європейської мрії досягти граничних підстав буття. Підтвердження цієї тези можна виявити у спогадах англійського розвідника полковника Т.Е. Лоуренса. Описуючи свою розмову із старшинами арабських племен про незбагненний для людського розуму космічний простір і зірки, тобто такі сонця, що перевершують наше за власними величиною та яскравістю, англійський розвідник, історик і філософ Т.Е. Лоуренс навів наступне лукаве питання одного з вождів: "Чому люди Заходу завжди хочуть захоплювати все? За нашими небагатьма зірками ми бачимо Аллаха, якого немає за вашими мільйонами". "Ми хочемо знати, де кінчається світ", – відповів англієць [3, 103]. Доктор Фауст продовжував жити в хрестоносці імперії.

У своєму "присмерку" Європа залишилася Європою великих філософських смислів, героїчних звершень і відваги; імперіалізм не заперечував лицарство, просвітництво і християнську етику, а був ступенем у розкритті фаустівської душі.

З часом присмерк Європи виявився смертю Фауста, і над його могилою, старою Європою, що підноситься готичними соборами й фугами Баха, реквіємом звучить багатоголосся масової культури. Замість прогнозованого розширення як екзистенціального проекту, покликаного зберегти внутрішнє смислове ядро культурно-історичної спільноти, відбулася відмова від власної ідентичності: Захід перестав бути Заходом.

Використані джерела

1. Коукер К. Сумерки Запада. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 272 с.
2. Мережковский Д.С. Не мир, но меч. – Харьков: Фолио; М.: ООО "Издательство АСТ", 2000. – 720 с.
3. Лоуренс Аравийский / Пер. с англ. – М.-СПб.:Terra Fantastica, 2002. –568 с.
4. Саїд Едвард В. Орієнталізм. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – 511 с.
5. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М.: Правда, 1989. – Т.2, 735 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. – Минск: ООО Попурри, 1998. – Т.1. Образ и действительность – 688 с.
7. Шубарт Вальтер Европа и душа Востока. – М.: Альманах "Русская идея" (Вып. 3), 1997. – 448 с.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 572 с.

УДК 75.03

Юлія Вікторівна Романенкова
кандидат мистецтвознавства, доцент,
докторант Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

ТРАДИЦІЇ НАЦІОНАЛЬНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ШКІЛ ЖИВОПИСУ У ТВОРЧОСТІ ЙОСА ВАН КЛЕВЕ

Стаття порушує проблему впливу традицій провідних національних європейських шкіл на творчість фламандського живописця XVI ст. Йоса ван Клеве. Аналізується синтез французького, італійського, німецького впливів на індивідуальний стиль майстра, порушується питання про самостійність творчої манери ван Клеве.

Ключові слова: *фламандський живописець, Ренесанс, маньєризм, традиції національних європейських шкіл.*

The article puts the problem of influence of traditions of leading national European schools on creative art of Flemish painter of XVI century Joas van Cleef Elder. Synthesis of French, Italian, German influences upon his individual style has been analyzed, the question about the independence of creative manner of Joas van Cleef has been formulated.

Key words: *Flemish painter, Renaissance, traditions of ntional European schools.*

Особистість фламандського живописця Йоса ван Клеве (ван дер Беке (?)) погано досліджена, незважаючи на те, що його творчий шлях є досить цікавим і відіграє неабияку роль у розумінні художнього процесу XVI ст. Це пов'язано передусім із тим, що про нього збереглося вкрай мало даних. До того ж, суперечливих. Ван Клеве цікавий передусім тим, що втілив у своїй творчості синтез традицій тих шкіл живопису, які становили авангард художнього процесу Європи тих часів. Твори ван Клеве свідчать про його знайомство з творчим спадком італійських, німецьких, французьких майстрів, але майже не демонструють формування індивідуального творчого методу, власної художньої мови. Але саме така модель творчої еволюції окремого митця створює уяву про те, що незабаром відбуватиметься в художньому житті Нідерландів загалом. Адже в II половині XVI ст. можна констатувати феномен активної міграції художніх сил Європою. А однією з гілок розповсюдження італійського впливу була фламандська. Туди за доби маньєризму потраплятимуть ангажовані майстри, а звідти художники вирушатимуть до дворів французького та італійських правителів. Творчість Йос ван Клеве Старшого – це одна з перших спроб фламандського мистецтва живопису поєднати у своїй творчості найхарактерніші та найзначніші здобутки представників різних шкіл. Цей процес виявився еклектичним, так і не призвівши до органічного результату. Але саме такий характер носитиме весь художній процес доби протиріч та конфліктів, якою стало XVI ст.

Біографічні дані Йоса ван Клеве спірні. Дата його народження в містечку Клеве – приблизно 1460 р. [4, 349], дата смерті – 1540 р. чи 1541 р. [2]. Існують і дані, що ван Клеве народився близько [5, 53]. Інколи його ще називають Майстром «Успіння Марії» (або Майстром «Смерті Марії»), тому що він часто звертався до образу Богородиці. Але відомо, що з містечка Клеве походило кілька художників, що працювали в період з 1520-х рр. до 1580-х рр., тобто йдеться про творчу династію. До того ж, існують біографії живописців Йоса, Мартіна та Гендріка ван Клеве, написані Карелем Ван Мандером [2]. Родинні зв'язки між ними не можна вважати з'ясованими остаточно, оскільки Мартін (1527–1581 рр.) та Генрік (1525–1589 рр.) ван Клеве зазвичай вважаються синами Віллема ван Клеве [2, 145], тоді як ван Мандер у життєписі Мартіна та Гендріка пише, що всі майстри були братами [2, 145], а в біографії Йоса згадує, що Віллем ван Клеве був батьком Йоса [2, 131]. Відомо про існування ще й Корнеліса ван Клеве [2, 145], який згідно з роками життя міг теж бути братом Мартіна та Гендріка (1520-1567 рр.). Але є і згадки про те, що сина Йоса ван Клеве звали Корнелісом, і саме його називали «Божевільним» [3, 53]. Наступне покоління династії ван Клеве склали Гілліс, ще один Мартін, Іоріс та Клас ван Клеве – сини Мартіна ван Леве. Вони також стали художниками.

© Романенкова Ю. В., 2008

Ван Мандер називає Йоса Клеве "Божевільним" і пише, що знає про існування ще одного Йоса ван Клеве, який багато писав Мадонн з ангелами та був зарахований до антверпенської гільдії св.Луки 1511 р., але в родинному зв'язку двох майстрів на ім'я Йос він не впевнений [2, 131]. Ван Мандер вважав, що ван Клеве «Божевільний» не належав до роду Мартіна і Генріка ван Клеве, а батьком його був Віллем ван Клеве, в 1518 р. прийнятий до антверпенської гільдії живописців [2, 131]. І це не єдина неточність автора життєписів майстрів династії ван Клеве. Отже, у ван Мандера йдеться про майстра, який фігурує у працях сучасних дослідників як ван Клеве Молодший або Божевільний. Датою саме його народження можна вважати 1485 р., тоді як 1460 р. логічніше вважати роком народження Йоса ван Клеве Старшого. Отож можна припустити, що він і був тим самим Майстром «Смерті Марії». Цікаво, що рік смерті зазвичай зазначається один і той самий в обох випадках – і якщо йдеться про Старшого, і якщо згадується «Божевільний» ван Клеве – 1540 р. або 1541 р. [2, 4, 5].

Залишається тільки підкреслити, що до цього часу лінії творчих шляхів цих майстрів не розмежовані остаточно, інколи навіть залишаються сумніви щодо того, чи існувало два Йоса ван Клеве, чи просто дата народження одного дуже неточна. Невідомо, чи можемо ми говорити про двох майстрів на ім'я Йос, батька та сина, молодший з яких втратив розум та дістав прізвисько «Божевільного».

Найцікавішим, мабуть, є спадок того ван Клеве, якого зазвичай називають Майстром «Смерті Марії». Цей Йос ван Клеве щодо родинної причетності якого до «Клеве Божевільного» вагається ван Мандер, з 1515 р. до 1525 р. був деканом антверпенської гільдії живописців і вважався одним з найбільш плідних майстрів міста. Його творчий шлях склався більш вдало, ніж доля молодшого ван Клеве, який втратив розум через те, що не склалася його кар'єра при іспанському дворі. Але, крім численних релігійних композицій, серед яких переважали богородичні сюжети, створювані для міських храмів, у його спадку є багато портретів. Художник багато подорожував, що й визначило характер і шляхи формування його художньої мови. Відомо, що він відвідав німецькі землі, Англію, Францію, можливо, й Італію [5, 53]. Є і версія, що при французькому дворі він мав посаду придворного художника. Маршрут його подорожей дуже яскраво відбивається на його стилі, бо знайомство з кожною національною живописною школою простежується на стилістичних особливостях створюваних ним незабаром робіт. Так, у його живопису можна простежити три основні лінії впливу – італійську, французьку, німецьку.

Знайомство ван Клеве з творчістю італійських майстрів Ренесансу стає очевидним у дослідженні його роботи «Мадонна з немовлям» (можливо, вівтарний образ, приблизно 1535 р.). Його композиційна схема, іконографічні особливості персонажів відверто перегукуються з творами Леонардо да Вінчі. Іконографічний тип Мадонни, маленького Христа, постави постатей, а головне – елементи пейзажу, розміщеного у вікні на задньому плані – всі ці принципи були запозичені у Леонардо да Вінчі. Трактовка тла, акценти світлом на тілах постатей, не вкритих драперіями, виділене світлом небо на задньому плані – також леонардівські методи, які стали у пригоді ван Клеве. Але, на відміну від флорентійського майстра, фламандець не може впоратися з узагальненням тоном так, як це було під силу Леонардо, приділяючи увагу і другорядним деталям: наприклад, орнаментальним мотивам на скриньці на першому плані, яблуку перед нею. Саме це видає схильність художника до локальних традицій – до скрупульозної "проробки" деталей, ювелірної точності в них.

Вплив німецького живопису на ван Клеве помітний не тільки в релігійних композиціях, для яких характерні помітні готичні ремінісценції, а й у низці його портретів. «Максиміліан, імператор Священної Римської імперії» (приблизно 1510 р.), «Подвійний портрет» (1520–27 рр.) та ін. – твори, в яких не важко простежити вплив портретопису Ганса Гольбейна та Альбрехта Дюрера. А «Портрет Франциска І» та «Портрет Елеонори Португальської», що датуються приблизно 1530 р., видає знайомство автора з французьким живописом тих років.

Дуже цікавий портрет короля. Передусім слід зазначити, що автор намагається наблизитися до манери письма Жана Клуе. Жане, що походив також із Фландрії. Якраз у ті роки він був придворним кавалером короля, а помер в той самий рік, що і ван Клеве. Враховуючи, що ван Клеве відвідував двір «Королівства Лілей», можна цілком припустити, що художники могли бути особисто знайомі, але той факт, що ван Клеве знав роботи придворного художника французького монарха, не підлягає сумнівам. Йому притаманне те ж тяжіння до деталізації, ретельне прописування елементів костюму, прикрас, які полюбляв Жане. Але французька лінія наслідування не обмежується цією аналогією, у портреті французького короля пензля ван Клеве можна побачити перегук із творчою манерою ще одного придворного майстра французького двору. Цього разу йдеться про Корнеля де Ліон. Цей живописець також за походженням був фламандцем, але трохи молодшим – він згадується у Ліоні з 1534 р. Переїхав туди з Парижа. Так, ван Клеве міг бути знайомим і з його творчістю. Однією з причин, що наштовхують на таку думку, є характерне темно-зелене тло портрету Йоса, яке було притаманне для портретопису де Ліона. Але, на відміну від робіт Корнеля, ван Клеве, звісно ж, ще не передає тієї психологічної глибини образу, якою вже відрізнялися деякі з портретів його трохи молодшого земляка. Де Ліона завдяки цьому можна вважати портретистом уже нової генерації, а твори ван Клеве, звичайно, значно архаїчніші, ближчі за іконографічними особливостями, за духом, загальним строєм до фран-

цузьких примітивів, сповнені готичних ремінісценцій, про які згадка вже лунала в контексті розмови про релігійні композиції художника (триптих «Розп'яття зі святими та донаторами», приблизно 1520 р.).

Цікавим видається ще один факт. У портреті французького короля, який був написаний явно не з натури, а за зразками (до того ж, образ монарха передано не дуже вправно), особливу увагу викликають руки. Вони висунуті на передній план, подані в складному ракурсі, а сильне скорочення додає складностей художнику, до того ж, «виліплені» вони майже скульптурно. Так руки моделі автор не трактував у жодному зі своїх творів. Картинний жест руки володаря французів, те що руки трохи більші, ніж було б потрібно при такому розмірі голови, їх моделювання світлом в трохи іншій манері, ніж та, в якій написано все інше, – все це робить руки «чужими», виникає враження, що вони написані іншим художником, свідчать про втручання другого пензля. А жест рук дає змогу припустити, що вже на той момент ван Клеве якщо не відвідав Італію, то був обізнаний в італійському живопису.

Портретний образ Елеонори має не тільки французький, а й німецький вплив – він досить монохромний, стриманий за палітрою, що було більш притаманно німецькому портретопису доби.

Цікавими є релігійні композиції ван Клеве. Їх можна вважати синтетичними, бо в них втілилися впливи різних живописних шкіл одночасно. Такими є дві його картини «Поклоніння волхвів» (І половина XVI ст.) та «Поклоніння волхвів зі святими Домініком і Лукою», написані явно під впливом живописних релігійних композицій А.Дюрера, тобто знову демонструють німецьку лінію впливу на ван Клеве. Композиційні схеми обох картин надзвичайно ускладнені, багатофігурні, образи вкрай натуралістичні, інколи навіть наближені до карикатурності, чим відрізнявся і Дюрер, велика кількість дрібних деталей, що захаращують композицію, надзвичайно ретельно, за німецькими та нідерландськими традиціями, прописаних. Ван Клеве виступає немов документаліст, перераховуючи всі деталі прикрас, складки драперій, листочки дерев, орнаментальні деталі колон. До речі, в обох картинах використано архітектурний мотив античних руїн колонного храму на задньому плані, при чому, досить складний, уплетений у конструкцію сараю, в якому розгортається подія.

Але, з іншого боку, і в цих, і в інших релігійних композиціях Йоса ван Клеве помітний і італійський вплив. У «Поклонінні волхвів зі святими Домініком і Лукою» ван Клеве демонструє знання італійських взірців: на задньому плані розташовано дві чоловічі постаті, які і композиційно, і поставами, і віковою характеристикою, і навіть вбранням наближаються до групи «Трьох філософів» Джорджоне; на задньому плані в обох «Поклоніннях…» використовується пейзажний мотив, що було запозичено у того ж Джорджо да Кастельфранко та його учня, – саме Тиціан активно вживав такий принцип застосування пейзажного другого плану; навіть постава однієї з чоловічих постатей (темношкірої) у «Поклонінні…» явно повторює поставу Юдіфі Джорджоне – нога характерно висунута на перший план, рукою постать підтримує складки вбрання, деякі інші персонажі подані в постатях з S-подібним вигином, притаманним ще середньовічним композиціям. У той самий час сама група Марії з немовлям в обох композиціях знову повертає нас до нідерландського живопису XIV–XV ст., до творчості Рогіра ван дер Вейден та Робера Кампена.

Особливої уваги варта робота ван Клеве «Оплакування Христа з таємною вечерею та св. Франциском, що отримує стигми», написана на дереві. Твір складається з трьох частин, у кожній з яких можна розрізнити як італійський, так і нідерландський вплив. Наверша являє собою композицію з пейзажним тлом, але особливо цікавою іконографічно є постать, що парить у небі. Згідно з іконографічною традицією, Франциск Ассізький часто зображується у сцені, коли він отримує стигми від напівсерафіма-напівлюдини [6, 62]. Ван Клеве трактує цей персонаж як майже оголену постать, розпластану на хресті, у своєрідній жовтій мандорлі світла, оточену шістьма крилами, тобто її можна сприймати як розп'яття з Христом, включене у Серафіма. Середня частина твору видає італійський вплив, що прочитується і в трактуванні постаті Христа, і у використанні монохромного пейзажного заднього плану, де серед будівель прочитуються споруди, що віддалено нагадують замок св. Ангела в Римі та сеговійський алькасар, і в доволі активному світлотіньовому моделюванні постатей, яке було відсутнє в його «Поклоніннях волхвів», де принцип плановості трохи порушений і світлоповітряна перспектива майже відсутня, що більше притаманно північноєвропейським школам живопису того часу. Але одночасно автор звертається і до традицій нідерландського живопису, насичує картину старанно прописаними атрибутами, а в поставах та іконографічних особливостях деяких персонажів вбачається перегук з творчим спадком т.зв. «Майстра жіночих Голівок». Художник вибудовує дію справа наліво, переводячи напрям руху з заднього плану на передній. На задньому плані дія починається від правого зрізу картини і прямує на передній план – на задньому плані зображено три хреста на Голгофі, лівіше – печеру, в яку заносять тіло померлого Ісуса, а вже на передньому плану – сцену його оплакування. Тіло Христа в італійських виписане традиціях, з домінуванням скульптурного, мікеланджелівського компоненту в живопису, водночас поряд з ним розташований через з перехрещеними кістками, який присутній у переважній більшості творів нідерландських майстрів, схильних до мови символів.

Нижня частина роботи, «Таємна вечеря», також не базується на оригінальному задумі ван Клеве, бо він вдається до розробленої в міланській фресці Леонардо композиційної схеми, розташо-

вуючи постать Іуди серед апостолів, а не відводячи їй окреме місце з протилежного від Христа боку столу. Деякі з постатей прямо запозичені у Леонардо, але багатство деталей на столі, глухе темне тло, характеристики частини персонажів знову змушує констатувати синтез як італійських, так і локальних традицій у цій роботі.

Так, можна встановити і, хоча і дещо умовну, але все ж існуючу хронологію впливів, яким був підпорядкований Йос ван Клеве. Хронологія дійсно спостерігається, бо кожен твір фламандського живописця є відбитком традицій тієї чи іншої локальної школи. 1510–20-і рр. його творчого шляху – німецька лінія, початок 1530-х – французька лінія, що переходить у середині 1530-х в італійську. У деяких творах можна навіть вбачати англійський вплив («Портрет імператора Максиміліана»). У релігійних композиціях ці лінії часто переплітаються. Але це було не органічне поєднання традицій, засноване на творчій трансформації та переосмисленні, а переважно штучне, що базується на майже прямому наслідуванні обраним взірцям.

Використані джерела

1. Бенуа А. История живописи всех времен и народов: В 4 т. / Издательский дом «Нева». – СПб., 2004. – Т. 3. – 512 с.
2. Ван Мандер К. Книга о художниках. – М. – Л.: Искусство, 1940. – 375 с.
3. Верман К. История искусства всех времен и народов: В 3 т. / ООО «Издательство Астрель». – М., 2001. – Т. 3: Искусство XVI–XIX столетий. – 944 с.
4. Всеобщая история искусств: В 6 т. / Гос. изд-во «Искусство». – М., 1962. – Т.3: Искусство эпохи Возрождения. – 533 с.
5. Мировое искусство (Мастера Северного Возрождения) / Сост. И. Мосин. – СПб.: ООО «СЗКЭО «Кристалл», 2006. – 176 с.
6. Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. – М.: Крон- Пресс, 1999. – 656 с.

УДК 792.82

Тетяна Сергіївна Павлюк
кандидат мистецтвознавства,
доцент Київського національного університету
культури і мистецтв

АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ВЕКТОРІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМ БАЛЬНОЇ ХОРЕОГРАФІЇ: теоретико-концептуальний аспект

У статті автор аналізує основні вектори дослідження проблем бальної хореографії. Осмислення вітчизняної бальної хореографії, починаючи з другої половини XX ст., відбувалося здебільшого під тиском потужної ідеологічної догматики, відхід від орієнтирів якої зумовлює необхідність нового погляду на сутність бального танцю.

Ключові слова: *бальна хореографія, танець, хореографічне мистецтво*

In the article an author analyses the basic vectors of research of problems of ball choreography. The comprehension of national ball choreography, beginning from the second half of XX , took place mostly under pressure of powerful ideological dogmatic persons.

Key words: *ball choreography, dance, choreographic art.*

Значні темпи поширення бальної хореографії, починаючи з другої половини XX ст., підвищення рівня вітчизняної художньої практики, постійне збільшення емпіричного, фактологічного матеріалу створюють дефіцит теоретичного осмислення проблем розвитку бального танцю.

Осмислення вітчизняної бальної хореографії в цей період відбувалося здебільшого під тиском потужної ідеологічної догматики, відхід від орієнтирів якої зумовлює необхідність нового погляду на сутність бального танцю. Поява нових галузей спеціалізованого знання, численних методологічних концепцій, якими збагатилося і оперує суспільство, уможливила осмислення танцю не тільки як виду мистецтва, а й як явища культури. Внаслідок цього з’явилася можливість розглянути бальний танець так само, як і інші культурні і мистецьки явища – включеним у взаємодію з різними підсистемами хореографічного мистецтва, а через них – до метасистеми культури, відтак, у контексті сучасних культурологічних, соціологічних, мистецтвознавчих теорій. На жаль, досліджень такого плану – досить обмежена кількість. Проблема ж постає вже в тому, що в численному літературному арсеналі джерел у визна-

© Павлюк Т. С., 2008

ченні сутності такого системоутворюючого поняття, як танець, існує багато різних позицій. То що вже говорити про бальний танець і притаманну його сфері понятійну плутанину. Але ж саме від чіткої дефініції понять залежать методи їх аналізу. Отже, в цій статті увага акцентується на спробі з'ясувати сутність бального танцю, на його ролі у системі хореографічного мистецтва через різні методологічні підходи до осмислення танцю як явища культури і виду мистецтва. Принципи поєднання філософського та мистецтвознавчого рівнів, на нашу думку, є найбільш оптимальним напрямом дослідження, який дає змогу розглядати танець, зокрема бальний, як соціально-культурний та мистецький феномен.

У літературі існує велика кількість визначень танцювального мистецтва. Енциклопедичні словники визначають танець (від нім. Tanz) як вид мистецтва, в якому художній образ створюється на основі ритмічної, чіткої зміни систематизованих положень людського тіла [8, 446], або характеризують його як вид мистецтва, в якому основним засобом створення художнього образу є рухи та положення людського тіла [25, 50]. Відомі також дефініції танцю як мистецтва поєднання поз, рухів, жестів (у ритмі музики) з метою створення певного художнього образу [1] або сукупності виразних та організованих рухів, підпорядкованих загальному ритму, втіленому у завершену художню форму [5,3]. Ці визначення відображають радше зовнішні риси танцю, нівелюючи внутрішні його потенції і сутність, і за своїм смислом характеризують, на нашу думку, тільки сценічні форми танцювального мистецтва. До того ж, в цих визначеннях майже не відбивається роль музики, відлунням якої називає танцювальне мистецтво відомий вчений Ю.Борєв. Він образно розглядає танець як мелодичний і ритмічний рух людського тіла, який розкриває характер людей, їхні почуття і думки про світ. Хореографічний образ в танці, на думку вченого, виникає з ритмічних виразних рухів, які доповнюють пантомімою, іноді спеціальним костюмом і речами з побутового, трудового чи військового облаштування [4, 299–300]. Така дефініція розкриває вже і внутрішній зміст танцю, але ж так само, як і попередні визначення, скоріше характеризує сценічний сюжетний танець. Погляд Ю.Борєва на танець як відлуння музики поділяє і невідомий нам автор з криптонімом П.Б., який взагалі вбачає його роль як ілюстратора музики [22, 4]. Але ж ще у давні часи великий Ж.-Ж. Новерр називав танець і музику братами, невіддільними один від одного. Пестливі і гармонійні інтонації одного з них викликають приємні виразні рухи другого, а разом вони видають привабливі картини зорові і слуху. [21, 236–237].

Дещо під іншим кутом зору визначає танець відомий український дослідник І.Боберський, який називає його одним з різновидів рухання, що „подає рухи відповідно до музики як вираз особистої веселості, краси і принади" [2, 18]. Цю думку поділяє Г.Добровольська, яка вважає джерелом появи танцю безпосередню потребу людей у русі, зумовленому емоціями, насамперед радістю [9, 36]. Дані визначення, на нашу думку, мають більш універсальний характер і відображають сутність майже всіх історичних танцювальних форм, починаючи з найдавніших. Сутність танцю передана в статті з „Енциклопедії Американа", автор якої А.Меррей був на час її формування президентом Національного інституту побутового танцю: „... танець – це ритмічні рухи тіла або частин тіла, що виконуються з метою вираження емоцій чи слугують засобом прояву релігійних настроїв, засобом розваг чи засобом передачі тих чи інших суспільних ідей" [26, 447]. Здатність танцю передавати емоційні почуття визначав як найважливішу його видову властивість відомий фізіолог і історик танцю Хевлок Елліс. Він підкреслював, що танець – найбільш піднесене, хвилююче і прекрасне з усіх мистецтв, оскільки він не просто відображає життя чи відокремлює від нього, він – саме життя. [10, 3]. Зважаючи на дещо емоційний, образний характер дефініції Елліса, знаходимо й інших представників наукового світу, які прагнули аргументувати саме почуттєву, емоційну сутність танцю. В.К. Ромм доводив, що у стародавніх греків слово „хорео" буквально означало „екстаз", тому однаково відносилося як до релігійних оргій, так і до суспільних, побутових танців [23, 19]. Задовго до наведеного висновку цікаву точку зору на сутність танцю висловив уже згадуваний нами німецький дослідник хореографії К.Закс. Він підкреслював, що „танець складається не з окремих рухів, а рухів, що передусім виражають всю сутність індивіда і в кожній своїй миті передають характер імпульсів центральної нервової системи [12, 12]. Порівняльний аналіз наведених дефініцій танцю дає змогу зробити висновок, що відмінності у його визначенні не можна розглядати як недоліки: вони зумовлені різними предметами аналітичних підходів науковців. Танець як видове системоутворююче явище має різні форми свого побутування, і залежно від своєрідності відповідних груп танців (сценічних, побутових) підкреслюються ті акценти, які розкривають їх особливі риси. Універсальною ж ознакою танцю є ритмізовані рухи, підпорядковані музичному матеріалу. Тобто не прості механічні рухи і зміна положення людського тіла (навіть під музику їх можна виконувати невідповідно до неї), а рухи естетично значущі, ритмічно систематизовані, підпорядковані ритмічному тексту музики. Отже, своєрідною ознакою танцю, що виокремлює його серед інших видів мистецтв, є ритмічна основа. Здібності відчувати ритм – одне з важливих властивостей природи людини, яка прагне виразити себе в русі.

У сучасному західному мистецтвознавстві танець вивчається як окремий предмет наукового аналізу і практичної діяльності. Дослідження в цих двох аспектах бальної хореографії потребує комплексного міждисциплінарного підходу із залученням фахівців не лише в галузі хореографії, а й вчених істориків, філософів, культурологів, психологів, правознавців тощо.

Визначаючи в загальній концепції сутності танцю особливі риси бальної хореографії, вважаємо за доцільне дещо змістити акценти в самому визначенні танцю як культурно-соціального феномена. На відміну від поширеного в науці перекладу терміна «хореографія» («танець» + «пишу»), ми звернулися до тлумачення цього поняття, наведеного в книзі метра хореографічного мистецтва А.Л. Волинського «Книга радіння» («Книга ликований») [7]. Оригінальний підхід автора до визначення терміна «хореографія» дає можливість глибше усвідомити сутність танцю, зокрема бального. Він акцентує увагу на тому, що хором греки називали будь-яке скупчення веселих, гомінливих, граючих людей. У Стародавній Спарті хором називали ринковий майдан. Греки казали про «хор зубів», тому що їх блиск приймає дійову участь у загальному виразі обличчя. Сучасне уявлення про хор пов’язане з організованими групами людей, що співають разом у церкві або на сцені. У переносному значенні словом «хор» називають просторі балкони у великих приміщеннях, призначених для зборів численної публіки. Семантичні вправи з переводом цього слова з іменника у дієслово дають новий смисл: радіння (ликование – російською). Сутність радіння не обмежується тільки веселощами, а включає відтінки різних, більш глибоких почуттів і навіть печаль. Тобто автор книги спрямовує нас до розуміння танцю як акту піднесення і горіння людського духу, можливості його втілення у зовнішніх рухах людини. Переплетення понять «хор» і «радіння» їх внутрішніми зв’язками означає, по суті, явище масового відчуття радісного і сумного. Відтак, автор розглядає хореографію як запис поодиноких і масових почуттів у всій різноманітності їх тонів та відтінків. Він розуміє танець як важливу частину цього радіння, залишаючи місце й для інших форм виявлення людської душі. Як метр класичного танцю автор із жалем констатує, що в сучасному балеті все звужено, урізано, скорочено… Але цього не можна віднести до бальної хореографії, яка дійсно своїми найрізноманітнішими формами передає настрій і радіння душевних почуттів однієї людини, пари, групи або значного за кількістю людського зібрання.

Підтвердження такої позиції знаходимо у дослідженнях психічних механізмів художнього вираження й сприйняття танцю (С. Волконський, О. Всеволодська-Голушкович, Ю. Звєрєв, Н. Рубштейн). На їхню думку, найголовнішою рисою танцю є його емоційна атмосфера, завдяки якій послаблюється, приборкується психічне збудження. Вони пропонують оригінальний принцип розрізнення двох основних видів танцювального мистецтва: танцю як продукту емоційної сфери психіки і хореографії як продукту мовного мислення, висловленого опоетизованою пластикою тіла.

У визначенні особливостей бальної хореографії набуває важливості метод вільних асоціацій З.Фрейда. Завдяки йому стає зрозумілою не тільки швидкість реакцій виконавців бальних танців, точність і чітка структурованість рухів. Головне – це тонке взаєморозуміння, якого в танці досягли партнери. Його високий рівень генерує енергетичний взаємозв’язок, який відчувається навіть візуально. Американський психоаналітик Дж. Мід називав таке взаєморозуміння інтеракцією, коли елементи дій, в нашому випадку в танці, розділені між двох людей, виконуються ними узгоджено в необхідній послідовності та швидко, фактично в умовах цейтноту. Вміння взаємодіяти узгоджено без слів і є інтеракцією. Здатність до інтерактивної взаємодії є дуже важливою якістю особистості і чим розвиненішою є ця здібність, тим більш одухотвореною є особистість. Мабуть, саме цим можна пояснити ту колосальну фізичну віддачу, яку демонструють партнери у бальному танці, і ту духовну піднесеність, яка так виразно відбивається в їхніх очах. Саме ця духовність надає бальному танцю естетичного забарвлення, перетворюючи його на прекрасне видовище. Духовним змістом наповнюються навіть ті рухи і жести, які можна було б трактувати як еротичні. Переживання, виражені в танці, здатні витягувати людські потяги з позасвідомого і робити їх доступними для катарсисної обробки, очищуючи душу і уповільнюючи глибинні напруги (К.Т. Юнг). Танцювальна діяльність спрямована на спрощення контактів поміж людьми, подолання комплексів у спілкуванні та на прояв дійсних переживань. Бальний танець дає змогу долати перешкоди умовностей слів, творчо відноситися до людей. В ньому простежується зв'язок між рухом і розумом, а також між танцем та інтелектом.

Сучасний бальний танець, динамічний за своєю природою, є творчим за сутністю. Він максимально відображає складний діапазон людських емоцій, думок, установок і, крім того, позитивно впливає на них через систему рухів, що здійснюються у швидкому темпі. І це приваблює людей, зумовлює їхній вибір йти не на аеробіку чи шейпінг, а до груп, гуртків, ансамблів бальних танців. Це і є та сама сучасна культура, що робить людину кращою, піднесеною, одухотвореною.

З метою більш глибокого осмислення сутності танцю, ми звернулись до аналізу основних теоретичних концепцій його походження. Попередниками танцю називали гру, магічні чи релігійні ритуали, еротичні інстинкти тощо. Сучасна наука оперує різними теоріями, серед яких найбільш поширеними і визнаними можна назвати біологічну, соціальну та космологічну. Їхні основні положення достатньо ґрунтовно узагальнено в дисертаційній роботі сучасного вітчизняного дослідника проблем української народної хореографічної культури XX ст. С.А. Легкої [16]. Сутність біологічної концепції, в основі якої лежать уявлення про те, що у тваринному світі ритуалізація поведінкових стереотипів і сценаріїв (шлюбні ритуали птахів, танці бджіл) є виявом біологічної потреби до впорядкованих танцювальних рухів як засобів передачі адаптивно цінної когнітивної інформації, автор ілюструє фрагментами науко-

вих досліджень австрійських вчених, польського письменника С.Суплатовича та інших науковців, які в основі людської діяльності вбачали імітацію людиною явищ природи, поведінки тварин. Додамо до цього, що відомий радянський вчений М.С.Каган також вважав, що притаманні людині почуттєво-емоційні реакції, такі як рухово-моторні, еротичні, гастрономічні, нюхові, зазнавши суттєвих перетворень, „в основі своїй ... зберігають все ж біофізіологічну природу, яка генетично відповідає реакціям тварин, випрацюваним впродовж пристосування живих організмів до складних умов існування...” [13, 78–79]. Тому й танці первісних спільнот нагадують танці тварин. До цих висновків слід також додати погляди К.Закса, який визнавав походження танців від вищих тварин, але одночасно зауважував, що схильність до танців у різних групах людей формується різними шляхами, а сутність і значення танцю пов’язані з іншими феноменами цивілізації. Внаслідок цього історія танцю набуває важливого значення для вивчення людства. [12,12]. Тобто К.Закс як прихильник біологічної концепції походження танцю вбачав і соціальні чинники формування і поширення його форм. Дуалістичний характер походження і сутності танцю притаманний також поглядам англійського дослідника хореографії А.Хаскелла, який вважав, що танець побутував до появи людини у тваринному середовищі і відповідав життєвим ритмам, загальним для світу тварин і всесвіту [27, 8]. Тут вже синтезовані позиції біологічного та космологічного підходів, що змушує нас акцентувати увагу на умовності розмежування, оскільки до різних аспектів танцю (його походження, природи, сутності, появи і зміни танцювальних форм тощо) можуть бути застосовані різні методи і теоретичні підстави їх аналізу.

У межах біологічного підходу, наприклад, можна виокремити положення щодо сакралізації та десакралізації танців – а це вже процеси явно культурного плану. Багато суперечностей зумовлено різноплановими позиціями щодо характеристики еротичного компоненту танців, який навряд чи зумовлений лише біологічними потребами та засобами їх задоволення. Не відкидаючи важливості еротичного компоненту в бальній хореографій, ми розглянемо його особливості дещо пізніше – як функцію, в якій синтезовані як природний, біологічний чинник, так і результати соціально-культурних, естетизованих процесів.

Саме соціально-культурні чинники найбільш активно досліджувалися вченими у аналізі танцю, створюючи підстави для формування соціальної концепції його походження. Її прихильники пояснюють формування мистецьких форм безпосередньо формами господарської діяльності і приділяють увагу їх появі і розвитку завдяки взаємозв’язкам з працею (К.Бюхер [6]), грою (Й.Хейзинга [28]), військовою діяльністю [18] тощо. Відомий російський історик балету, автор фундаментальної праці „Історія танців усіх часів і народів” С.М.Худєков не відриває танець від людини і запевняє, що танець з’явився перш за все як засіб розваг, а вже потім як засіб виразити пошану верховному божеству. Свою „Історію танців...” він почав словами: „Танці – перший розділ людської культури” і пояснив, що саме з мімічних рухів взагалі та символічної міміки зокрема народилась мова людини [29, 18]. Тобто вчений розглядав танець як модель соціальної комунікації, і цю позицію підтримав і розвинув у своєму дослідженні „Стилі фольклорних пісень і культура” американський вчений А.Ломакс [17]. Він намагався розглянути форми виконання танців (сольні, групові), окремі танцювальні елементи у їх відповідності до найчастіше використовуваних рухів у спільнотах тої чи іншої культури як символічні знаки, декодування яких дозволить „прочитати” висловлені настрої, почуття, конкретну інформацію. Ця праця набула численних прихильників і світового визнання, оскільки її автор розглядав танець як соціокультурний феномен, характеристики якого відповідали запитам інформаційного суспільства. Разом з тим слід зауважити, що аналіз лексичних текстів танців (особливо безсюжетних) – дуже складне завдання. На відміну від деяких форм театрального мистецтва, ритуальних танців, в яких за допомогою відповідних масок, костюмів, канонізованих поз і жестів чітко презентувалися характер, мета діяльності персонажів, цілі сюжети подій, у багатьох видах хореографії канонізувати, „закодувати” якусь конкретну позицію, елемент просто неможливо. Прагнення Ломакса побачити у сольному танці ізольованість, самотність особистості, або трактувати повороти, обертання як своєрідний захисний маневр, а пірует – виявом радості, за щирим визнанням деякої доцільності таких обґрунтувань, повної підтримки вони не набули. Відомо, що деякі види танців слугували основою для відпрацювання технічних систем бойових мистецтв, але навряд чи можна поширювати дані положення на класичний або бальний танець. Бо той самий пірует може передавати не тільки радість, а й горе, відчай, душевний біль. У безсюжетних танцях їхні елементи складають основу кінетичного орнаменту, жодний рух якого не може мати тільки одного фіксованого значення, а сприймається у загальному контексті, який складається з багатьох елементів. То ж більш філософською, узагальненою, а не спеціалізованою можна визнати позицію Ю.Борєва, який вважав, що „танцювальні рухи є результатом багатовікового відбору. Основу танцю як мистецтва складають оброблені трудові рухи людини, а також рухи, породжені повсякденним життям як результат емоційного виразу вражень від світу [4, 293–295]. Цієї позиції дотримувалась Е.О.Корольова, погляди якої базувалися на доктринах матеріалістичної естетики, за якою танець як один з видів мистецтва уособлював його визначення як специфічної форми суспільної свідомості і людської діяльності, виду практично-духовного, естетичного опанування дійсності [14,21]. Беручи до уваги майже всі постулати

соціального змісту сутності мистецтва, все ж не полишає відчуття перестороги у ствердженні цієї і тільки цієї соціальної концепції. До речі, багатьма науковцями така однобічність не сприймається позитивно. Аналіз попередньо розглянутих теоретичних підходів доводить їх достатню аргументацію та ілюстрацію фактологічним матеріалом. Щодо третьої теоретичної концепції походження і сутності танцю, відомої як космологічна, ситуація дещо інша. У філософській, мистецтвознавчій літературі радянських часів аналізу цього підходу або уникали, обмежуючись називним способом, або проводили його з обов'язковим критичним спростуванням як ідеалістичного буржуазного явища. Між тим, саме цей підхід має чи не найдавнішу „біографію", починаючи з давніх епосів і міфологічних світоглядів. У давньокитайській міфології вшановувалися: Ді-цзянь – божественний птах, який у танці перетворив первісний водяний хаос на порядок; Нюйва – архаїчне жіноче божество у вигляді змії своїм танцем відновлювала космічну рівновагу разом із своїм чоловіком – змієм (їх переплетені тіла були символом подружньої близькості, на їх честь виконувалися танці в основному еротичного характеру). Головним божественним персонажем одного з австралійських племен є Бунджиль, який в танці створив землю, все живе, а людей навчив танцювати ритмічний „корроборі", співзвучний з космічними вібраціями. Схожий на Бунджиля деміург у бушменів – Цагі, який також у танці створив світ, навчив людей багатьом корисним речам, а також „танцю крові", який є частиною ритуалу посвячення юнаків. В буддійській релігії багато божеств, яких зображували такими, що танцюють: дакшити у монголів або божество камбоджійських буддистів, яке у поховальному танці переривало нитку, що пов'язувала життєвий принцип існування (сумрі) з людиною, що помирала.

Міфологічні системи багатьох народів мають у переліку велику кількість божеств та інших вищих сил природи, що сприяють людям або перешкоджають їх діям засобом танцю. Це Велняс і Таара в прибалтійському фольклорі, Тефнут – у давньоєгипетському, сілени – у стародавніх греків, Ун-Нана в інгушській міфології, Чхоен – у корейській тощо [19].

Але найбільш образно і захоплююче космічна концепція походження та сутності танцю надана в давньоіндійській та еллінській міфологіях. Перша звертається до образу Шиви (того, хто приносить щастя) – одного з головних богів, що разом з Брахмою та Вішну складав так звану божественну тріаду (трімурті). За давньоіндійською міфологією Шива – творець і упорядник космосу засобом космічної енергії, втіленням якої був його оргіастичний танець „тандава". Саме його Шива у якості Натараджи („царя танців") виконував разом з дружиною та змієм Шеша, який обвивав шию бога. Уявлення про креативну енергію Шиви втілені в його основному символі – барабані, графічне зображення якого складається з двох тризубів: чоловічого, вогняного, спрямованого вістрями догори, і жіночого, водяного, зверненого вістрями донизу. Цей символ взаємодіючих протилежностей, як китайський Інь і Ян, об'єднав чоловіче і жіноче начала. Завдяки цьому принципу Шива був визнаний верховним богом, що своїм танцем рухає світ [3].

З давньогрецького спадку щодо осмислення танцю важливими здаються положення Піфагора про „гармонію сфер" і визнання музики проявом енергії космосу. Стосовно танцю, то в ньому проявом космічної енергії стає ритм. Лукіан Самосатський також визнавав, що „танець виник одночасно з утворенням перших начал Всесвіту разом з Еросом. А саме: хоровод зірок, сплетення мандрівних світил з нерухомими, їх упорядкована співдружність і помірний лад рухів суть виявлення первородного танцю... Безперервно розвиваючись та удосконалюючись, танець став тепер різноманітним та всегармонійним благом, що поєднує собою дари багатьох Муз" [18,32].

Серед прихильників космологічного підходу слід назвати Ф.Ніцше, який розглядав танець як особливий стан душі і рівень інтелекту. Для нього танець був антиподом „духу важкості", „духу тягаря", який Ніцше вважав чинником занепаду і близької загибелі сучасної йому культури. Єдиним виходом, на думку філософа, міг стати „дух танцю": „Я повірив би тільки в такого бога, який би умів танцювати" [20, 80]. Ці погляди збагачує вже цитований нами Х. Елліс, який осмислює танець як явище, в якому все підпорядковано правилам, ритму, метру, порядку, суворому дотриманню загальних законів форми та чіткої відповідності частин цілому. Саме ці риси, на думку дослідника, притаманні не тільки ідеальному, духовному началу життя, але й у більшій мірі – самому всесвіту. Елліс прагнув розглядати не тільки життя, а й увесь всесвіт як танець [10, 11]. На цих висновках автор будує теорію танцю і знову підкреслює його значущість в тому, що „це внутрішній і досить визначений прояв загального ритму..., якому підпорядковується не тільки життя, але й увесь космос [10, 35]. Тезу, що танець є давнішим за людину і за своєю сутністю є сукупністю ритмічних рухів, поділяє американський історик і теоретик танцю У.Сорелл [24,9].

За звичаєм, саме такі погляди обов'язково підлягали критиці, їх потрібно було б спростовувати, але усвідомлення універсального зв'язку життя, всього живого з Космосом лише входить до науки. Найенергійніше ідею вічності захищав Вернадський. Життя це більше прояв космічного, а не земного. Кожне биття органічного пульсу узгоджене з биттям космічного серця – так наголошував засновник геліобіології Чижевський. Ці ідеї знаходять відгук у сучасних теоретичних дослідженнях проблем хореографії. Розробляється ідея космічного смислу танцю [15], висловлюються гіпотези, що поєднання

ритмів та вібрацій енергетичних просторів в організмі через танець поширюється на енергетичні світи навколо нас, бо люди – це частина космічних процесів [11, 14] тощо. Російський дослідник бальної хореографій Т.В.Цареградська в своїй цікавій праці також прагне розкрити потаємні властивості танцю через „бажання відчути потужну ритмічну основу свого буття, яке завжди було тотожним прагненню прилучитись до космосу, єдиного всесвіту, частиною якого людина завжди себе відчувала (а давні люди відчували себе дітьми всесвіту значно більшою мірою, ніж ми). Танець... символізує собою поєднання людини з могутніми космічними енергіями, бо танцюють не від надлишку сил, а з метою їх набуття, об'єднання енергій. Танець не розвага, а частина постійного спілкування з космічним світом [30, 12–16].

Підсумовуючи аналіз основних теоретичних підходів до осмислення походження і сутності танцю, доцільно акцентувати увагу на тому, що будь-яка з розглянутих нами теорій має право на існування так само, як не може вважатись єдино вірною. Їх уважне вивчення підтверджує висновок: у всі часи танець мав важливе значення в суспільстві, відігравав значну роль у гармонійному, естетичному та фізичному розвитку особистості. Філософська рефлексія ХХ ст. намагалась знайти нові підходи у визначенні якісного стану суспільних систем на основі поліваріантних засобів пояснення їх історії. Усвідомивши обмеженість суто раціональних поглядів на розвиток культури та мистецтва, науковці змушені були по новому (чи відроджуючи минуле?) почати осмислення вже не стільки матеріалізованих її форм, а духовного руху культури. У пошуках основи цього руху, попри усвідомлення важливості економічних і соціальних факторів у створенні культурного простору, мистецьких артефактів, вчені нетрадиційно звернулись до людини як „тіла, що думає". Подібні орієнтації дослідження танцю філософами, мистецтвознавцями, семіотиками та ін. повністю відповідали теоретичним парадигмам постмодерну, бо саме в його межах тілесність стає самостійним предметом вивчення, ототожнюється за своєю значимістю із свідомістю, волею, почуттями і пов'язується з соціальністю: тіло космосу – тіло держави (А.Дерріда, М.Фуко та ін.). Тіло розглядається як найбільша субтильна частина нашого „я", як сутнісна умова існування людини. Обґрунтовується можливість пізнати людину через її бажання пізнати саму себе, адекватно виразити себе через тіло за допомогою рухів. Це пов'язано з особистим енергетичним потенціалом людини, її прагненням протистояти силам тяжіння, відчути власне тіло, усвідомити внутрішнє переживання, досягнути гармонії. Згадаємо, ще елліни вважали рівновагу душі і тіла, поєднання доброго і красивого ідеалом, досягнення якого визнається бажаним впродовж усіх історичних періодів.

Використані джерела

1. Безклубенко С.Д. Теорія культури. – К.: КНУКіМ, 2002. – 323 с.
2. Боберський І. Забави. Ігри рухові: В 4 т. – Львів: Сокіл, 1904. – Т.1. – 278 с.
3. Боги, брахманы моды. – М: Наука,1969. – 416 с.
4. Борев Ю. Введение в эстетику. – М.: Сов. художник, 1965. – 327 с.
5. Бондаренко Л.А. Методика хореографічної роботи в школі і позашкільних закладах. – К.: Рад.школа, 1966. – 214 с.
6. Бюхер К. Работа и ритм. – М., 1923.
7. Волынский А.Л. Книга ликований: Азбука классического танца. – М.: Артист. Режиссер. Театр, 1992. – 300 с.
8. Все о балете / Словарь-справочник. – М., 1998.
9. Добровольская Г. Танец. Пантомима. Балет. – Л,: Искусство, 1975. – 125 с.
10. Ellis H. The dance of life. – N.Y., 1929. – №4.
11. Загорц М. Танцы. – М.: Ижица, 2003. – 79 с.
12. Закс К. Всемирная история танца. – М.: Госполитиздат, 1933. – 519 с.
13. Каган М.С. Морфология искусства. – Л.: Искусство, 1973. – 440 с.
14. Королева Э.А. Ранние формы танца. – Кишинев: Штиинца, 1977. – 215 с.
15. Куранина С.М. Феномен танца: социально-философский и культурологический аналіз: Автореф. дис. канд. фил. наук – Ростов-на-Дону, 1994. – 19 с
16. Легка С.А. Українська народна хореографічна культура ХХ століття: Дис.канд. історичних наук. – К. КНУКіМ, 2003. – 173 с.
17. Lomax A. Folk Song Style and Culture. – Washsington, 1968
18. Лукиан Самосатский. Сочинения: в 2 т. – СПб: Амтейя, 2001. – Т.2. – 538 с.
19. Музыкальный энциклопедический словарь. – М., 1990.
20. Ніцше Ф. Так казав Заратустра // Соч. в 2 т. – М.: Сирин, 1991.
21. Новерр Ж.Ж. Письма о танце. – М-Л.: Akademia, 1965. – 375 с.
22. П.Б. Про ритмічні танки і хореографію // Діло. – Львів, 1927. – Ч.44. – С.3-9.
23. Ромм В. К методике палеографического анализа. – Новосибирск, 1994.
24. Sorell W. The Dance Through the Ages.- N.Y.,1967.
25. Театральная энциклопедия.-М.: "Сов.энциклоп.",1964. – 1086 с.
26. The Encyclopedia Americana. – N.Y., 1949. – P. 447.
27. Haskell the Wonderful World of the Dance L,1969.
28. Хёйзинга Й. Homo Lugens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс, 1992. – 464 с.
29. Худеков С.Н. История танцев. – СПб., 1913. – 291 с.
30. Цареградская Т.В. На танцплощадке …три века назад. – М.: Знание, 1991. – 64 с.

УДК 78.071.1 (477)

Олена Миколаївна Ущапівська
кандидат мистецтвознавства,
докторант Київського національного університету
культури і мистецтв

ТВОРЧІСТЬ МИХАЙЛА ШУХА У КОНТЕКСТІ МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ ДОНБАСУ

У статті аналізуються стилістичні особливості музики М.Шуха, які походять з прагнення композитора втілити у своїй творчості чотири образних сфери: духовну тематику, необарокову орієнтацію, східну медитацію та образи природи. У розв'язанні митцем поставленого завдання проявляються концептуальні та стильові риси, що характеризують особливості соціокультурного середовища Донбасу та загальні риси постмодерного світогляду.

Ключові слова: *творчість, музична культура, регіоніка, необароко, духовна музика, медитація, музичний пейзаж, постмодернізм.*

In the article the stylistic peculiarities of the music of M.Schuch are analysed, which arose out of the composer's aspiration to embody four image-bearing spheres in his creative work: the sacred music, the neobaroque orientation, the Orient's /The East/ meditation and the nature's images. At the auther's denouement of the performed tasks, the conceptions and stylistic features are appeared, that characterized the socio-cultural background's peculiarities of Donbass and the common features of the post-modern world view.

Key words: *creativity, musical culture, regional nature, the neobaroque, the sacred music, the meditation, the music landscape, the post-modernism.*

Наукове осмислення історико-культурних проблем окремих регіонів дає змогу уявити цілісну соціокультурну картину України, визначити її особливості, форми взаємодії з іншими культурами, усвідомити взаємозв'язок поколінь та спрогнозувати перспективи подальшого розвитку. На межі XX–XXI століть формуються методологічні засади регіоніки – як окремої галузі наукового знання. Підйом наукових досліджень цього виду пояснюємо тим фактом, що в останній третині XX ст. музична культура регіонів вже склалася як система та набула професіоналізації на всіх структурних рівнях. Саме тому у коло наукового осмислення потрапили мистецькі процеси Галичини, Житомирщини, Слобожанщини, Приазов'я та інших регіонів. Регіональна культура Донбасу і досі не отримала свого системного дослідження, що можна пояснити такими факторами: а) відсутністю історично сформованих народних і професійних художніх традицій; б) відносною молодістю професійної мистецької освіти на теренах краю; в) етнічною строкатістю населення регіону; г) особливостями соціальної структури Донбасу. Лише в останній чверті XX ст. можна спостерігати певну цілісність і професіоналізацію регіональної музичної культури. Перші три чверті XX ст. музична культура регіону знаходилася у процесі становлення та розгалуження музичного соціуму на професійну і непрофесійну галузі, а тому й не була оформленою у струнку систему та підготовленою до наукового вивчення і осмислення.

На сьогодні питання аналізу соціокультурного розвитку регіону стають необхідними для виявлення історичних особливостей і закономірностей послідовного руху музичної культури Донбасу останньої третини XX – початку XXI століття. Такий аналіз дозволить скласти цілісне уявлення про регіон, соціальні, політичні й естетичні чинники його культурогенезу. Застосовуючи дедуктивні методи, вивчення професійної галузі музичної культури Донбасу слід починати з дослідження творчого доробку її діячів – творців і виконавців. Аналіз авторських стилів донецьких композиторів і тих митців, частина творчого життя яких пов'язана з цим регіоном, постає нагальною проблемою музичної регіоніки. У статті поставлено завдання визначити основні стилістичні принципи музики М.Шуха як визнаного автора, чиє творче життя останньої чверті XX ст. було пов'язане з мистецькими процесами Донбасу.

До аналізу музики М.Шуха епізодично звертались як донецькі музикознавці (В.Варнавська, Т.Філатова [2–4], І.Тукова [9;10]), так і дослідники з інших регіонів (Т.Боднарчук [1]). Саме його постать у вищезазначений період, поряд з експериментами О.Скрипника, знаходилася в авангарді постмодерністських пошуків композиторів Донбасу і була для них своєрідним орієнтиром.

Михайло Шух – митець постмодерної доби, який демонструє етичний вимір національної музичної мови. В творчості композитора тісно переплітаються чотири образних сфери: духовна тематика, необарокова орієнтація, східна медитація та образи природи. Всі ці сфери є типовими для національного варіанту постмодернізму.

© Ущапівська О. М., 2008

До духовних творів М.Шуха належать Реквієм «Lux aeterna» (Світло вічне, 1988), Органна меса «Via dolorosa» (Дорога скорботи, 1989), меса «In excelsis et in terra» (В небесах і на землі, 1992), духовні концерти «И сказал я в серце моем» (1992) та «Возроди, утверди меня» (1993), «Agnus Dei» для голосу і органу (1992), «Lacrimosa» для солістів хору і органу (1992), Страсті Сьомої Седмиці для сопрано, хору, роялю і дзвонів (1992), Тріо «Victimae pashail» (Жертва пасхальна, 1994). Саме вищезгадані цикли водночас демонструють орієнтацію на барокову традицію у західнохристиянському і східнохристиянському вигляді.

Поєднанням принципів медитативної драматургії із глибинним сприйняттям образів природи характеризується цикл «Пісні Весни» на вірші давньокитайських поетів Сюй Цзайси, Бо Пу та Ван Щецина, що має підзаголовок «медитативне дійство». Кожна з частин цієї камерної медитації (1 ч. «Чуття весни», 2 ч. «Радість весни», 3 ч. «Туга весни», 4 ч. «Звуки весни» та 5 ч. «Спокій весни») відповідає певному стану природи і певному психологічному настрою. Водночас, кількість частин втілює і світоглядну ідею дао-конфуціанської культури, що полягає «у числовій тотожності з п'ятьма основними музичними пентатонами, уподібненими у китайській символіці п'яти планетам, п'яти кольорам, п'яти стихіям і країнам світу» [2, 31].

Аналізуючи світоглядно-стильові особливості циклу М.Шуха, Т.Боднарчук визначає специфіку його виражальних засобів, що створюють відчуття медитації [1]. Загалом їх можна систематизувати так:

– прийоми інструментовки (інструментальний супровід складають флейта, там-там, дзвоники, вібрафон і флексатон, які у поєднанні нагадують звучання китайських ритуальних інструментів);

– ладове мислення (стійка опора на пентатонічні звороти);

– часова організація звукового простору (періодичне використання вільного метру, ритмічне розгортання мелодики поза межами тактових структур, що відтворює ставлення до ритму як до провідного засобу музичної виразності у східній традиції, замість панування тонально забарвленої мелодії в європейській культурній традиції);

– прийоми позависотної декламації.

Природа, образи якої пронизують поетичну основу циклу, – незримий учасник медитації. Цикл створений для голосу та інструментального ансамблю, а єдиний хоровий епізод з'являється у четвертій частині „Звуки весни" на слова Ван Хецина. Функції хору виконують виконавці-інструменталісти. Їх спів символізує спокійну широку пісню, що ллється над гомоном весняного життя. Флейта і ксилофон імітують спів птахів короткими поспівками, що постійно спрямовані вгору. Звукам природи протистоїть людський спів – неквапна пентатонічна мелодія, що кожного разу з'являється в новому варіанті. В основі її розвитку – медитація як типова ознака орієнталізму. Медитативним духом дихають і інструментальні партії. Постійне чергування інструментальних мелодій з пентатонічною темою створює особливий колорит алегоричного орієнтального пейзажу.

Ідея безкінечного коловороту і перетворення – смислоутворююча у дао-конфуціанському світогляді – втілюється у послідовності розміщення композитором текстів різних китайських поетів. «Побудова циклу у вигляді своєрідного східного варіанту сюїти з різними типами руху і медитативними станами, що базуються на «переживанні» текстів трьох китайських поетів викликає асоціації з літературною пам'яткою китайської традиції «Книгою перемін», в якій відображаються національні уявлення про світовий рух дао і світ як просторово-часовий континуум (мозаїчне втілення ситуації безкінечного коловороту у зібранні «Книги перемін» з текстів різного жанрового та історичного походження – мозаїка п'яти медитативних станів у циклі М.Шуха)» [1, 105].

Орієнтація донецького композитора на східний тип розгортання музичної композиції чітко проявляється в органній медитації «І була ніч, і був ранок, і були тихі небесні флейти», Камерній симфонії для шістнадцяти струнних. Остання, на думку В.Варнавської і Т.Філатової, цілком побудована на медитативних фазах розвитку [3].

У духовній музиці М.Шух звертається до традицій усіх християнських конфесій – православ'я, католицизму і протестантизму, демонструючи екуменічний вектор сучасної культури. Медитативний тип драматургії часто є провідним у духовних творах композитора. Медитативність та екуменізм – дві ознаки сучасного музичного мистецтва, що вперше були послідовно втілені у Четвертій симфонії Альфреда Шнітке.

На специфіку мислення М.Шуха як таку, що тяжіє до медитативності, споглядальності, а не до драматичної дієвості, вказує й І.Тукова [9], пояснюючи причини звернення композитора саме до жанрів католицької і православної духовної музики. Тяжіння до медитативного типу драматургії знаходиться у руслі загальних тенденцій культури XX ст. з її прагненням різноманітних «неоявищ».

До «неоявищ» можна віднести і знахідки М.Шуха у «Victimae pashail» для вокального тріо і синтезатора, Месі «In excelsis et in terra», Органній Месі «Via dolorosa». У композиції «Victimae pashail» жанровим і стильовим орієнтиром М.Шух вибирає європейське середньовіччя, що насамперед проявляється в аскетизмі музичної лексики. Не вдаючись до детального аналізу твору, здійсненого В.Варнавською і Т.Філатовою [4], вкажемо на символи середньовічної культури, що втілюються у композиції «Victimae pashail»:

– латинський текст пасхальної секвенції;
– стильові монодичні витоки;
– медитативна ефективність;
– композиційна строфічність;
– антифонність діалогів;
– силабічність висловлювання.

Порушення жанрового канону спостерігаємо у Мессі «In excelsis et in terra» для солістів, хору, органу та ударних. Жанр меси М.Шух обирає в якості змістовного та емоційного символу, вільно інтерпретуючи її канонічну структуру, Kyrie eleison, Gloria, Credo, Sanctus, Benedictus, Agnus Dei, і використовуючи лише Kyrie eleison та уривки з Credo. Доповнюють традиційні частини меси секвенція Stabat Mater, імітовані наспіви григоріанського хоралу, церковні органні імпровізації.

Сутність «неоявища» в Органній месі М.Шуха «Via dolorosa» полягає в об'єднанні барокових традицій різних національних шкіл. Жанровий орієнтир – французька органна меса, що будується за принципом сюїтного циклу. Стилістичні орієнтири – григоріанськиі хорали, обробки протестантських хоралів у дусі старонімецької поліфонічної традиції, музично-риторичні фігури.

Реквієм «Lux aeterna», що стояв біля витоків релігійної тематики в творчості М.Шуха і був чи не першим зразком звернення донецьких композиторів до цього жанру, демонструє органічну єдність трьох образних сфер – духовної тематики, необарокової орієнтації, східної медитативності. Користуючись класифікацією Н.Мохової [7], Реквієм М.Шуха можна віднести до різновиду змішаних композицій, в яких канонічний латинський текст поєднується з вільною поетичною формою. Донецький композитор використовує вірші російських поетів-символістів М.Мінського, В.Соловйова, К.Бальмонта. В основі драматургічного розгортання усіх частин Реквієму – медитативне мислення, що походить від стилізацій суворого григоріанського хоралу, в тканину якого час від часу вплітаються юбіляції. Наслідування принципам поліфонії строгого стилю в останніх трьох розділах поглиблює повільну плинність драматургії циклу.

Відчутний у композиції Реквієму і вплив поліфонічних обробок протестантських хоралів як елементів барокової культури. Музичні «знаки» західноєвропейської барокової культури у М.Шуха розгортаються з неквапною східною медитативністю, що походить від індійської раги, синагогальних піснеспівів тощо. Отже, в межах однієї композиції композитор об'єднує образні та драматургічні сфери, що стали типовими для його творчості та сучасного музичного мислення взагалі.

Музичним екуменізмом просякнуті і Духовні концерти М.Шуха, в яких органічно синтезуються принципи православного партесного співу і католицького григоріанського хоралу. Таке поєднання є і на рівні звернення до текстових першоджерел. Концерт «І промовив я в серці своєму» спирається на тексти Еклезіаста і латинських молитов з реквієму – Kyrie eleison, Lacrimosa та Agnus Dei. Стильовими ознаками західної християнської традиції стали: цитування тропованого хоралу XII століття Agnus Dei; наслідування широким юбіляціям, притаманним вишуканому піднесеному співу в католицькій традиції; стилізація поліфонічних обробок барокової доби, здійснена у бахівських традиціях. Така орієнтація дозволяє тлумачити жанр концерту М.Шуха «І промовив я в серці своєму» як духовну кантату, в якій концертність проявляється у дії принципу діалогічності між голосом та органом, подібному до традицій Й.С.Баха.

Духовний концерт у трьох частинах «Відроди, утверди мене» на вірші середньовічного вірменського поета-філософа Нерсеса Шноралі демонструє стильову орієнтацію на літургійні жанри російського бароко, які спираються на медитативне розгортання східної традиції.

Усі вищезгадані твори М.Шуха, що відносяться до втілення духовної, необарокової та східної образності в творчості композитора, можна віднести до проявів так званого «елітарного» напряму в сучасному музичному мистецтві, яке потребує певного рівня спеціальної підготовки слухача, його обізнаності у галузі музичних стилів і жанрів, інтелектуального та емоційного розвитку.

До творів демократичної традиції відносяться хорові композиції М.Шуха, в яких з особливою виразністю змальовані образи природи. У культурі XX століття в межах багатьох художніх напрямів важливою стає тема «людина і природа». Змальовуючи природу у взаємодії з людиною, митці розв'язують складні етико-філософські проблеми сучасного буття. Саме тому в сучасній музиці пейзаж став одним з ракурсів відтворення образу Людини в навколишньому середовищі, де останнє часто втілюється саме в образах природи. У творчості М.Шуха широко представлені музичні пейзажі, які часто виконують алегоричну функцію, відтворюючи за допомогою образів природи психологічний стан особистості. Так, хор „Зимняя дорога" на вірші О.Пушкіна, відображає не лише зимовий пейзаж, а й психологічне відчуття безвихідної самотності. Рівномірна пульсація чвертною нотою „соль" в партії фортепіано відображує дзвіночок, чий звук чути здаля. Його поступове наближення буде передаватися додаванням, а точніше поступовим нашаруванням зверху кластерних звуків. У кульмінаційний момент з'явиться його збуджено-нервовий дзвін, який поступово віддалиться і затихне. В партії фортепіано для змалювання звукового простору композитор використав прийом фактурного крещендо і димінуендо.

У втіленні тексту першої строфи „Сквозь волнистые туманы пробирается луна” композитор використовує звукозображувальні моменти: мелодія у діапазоні малої терції несміливо (ніби навпомацки в тумані), з постійними паузами, що з’являються спорадично, проспівує першу фразу вірша. У другому куплеті до партії тенорів додається квартова поспівка басів, що асоціюється зі стуком кінських копит. У наступних куплетах композитор психологічно заглиблює образ. Ще один яскравий пейзажний момент з’являється в коді – хоральний склад на словах „отуманен лунный лик”. У його чіткому гармонічному викладенні добре прослуховуються хроматичні ходи середніх голосів – на тлі застиглої природи особливо гостро відчувається психологізм ситуації. Затихання дзвіночка вдалині – останні такти хорової мініатюри.

До алегоричного пейзажу можна віднести хор М. Шуха на вірші О. Криворучка „Усі зорі зеленіють”. Поетичний текст насичений народнопісенними образами, в яких природа виступає у символічному значенні. Самотня біла чайка – символ дівочої непорочності, сплюженої плітками. Власне музичний пейзаж експонується саме на початку композиції. Шелест польових трав, подих вітру змальовує спокійне звучання вступу. При опорному тоні „мі” спостерігаємо повільне погойдування акордів, наче зелених хвиль у полі. Біла чайка на чорній воді зображена через неквапне похитування акордів у всіх хорових партіях.

Далі композитор іде шляхом ілюстрації сюжету, насиченого алегоричними образами, та розкриття їхнього психологічного підтексту. Однак яскраві ознаки пейзажу на початку хору, які дають настрій подальшому розвитку, дають можливість сприймати всю композицію пейзажною алегорією.

Найяскравіше ознаки пейзажної алегорії проявилися у творчості М. Шуха у хоровій мініатюрі „И облака плывут”, якій композитор дає підзаголовок „Тихая молитва”. Поетичного тексту в хорі немає, та його заголовок стає імпульсом для тлумачення пейзажного образу. Плин хмар стає алегорією глибокої і зосередженої медитації. Людина наодинці з Богом – ця ідея втілюється у пануванні ясної мелодії сопрано, якій всі інші голоси дають світлу гармонічну основу, іноді виростаючи у підголоскову поліфонію. Перший чотиритакт в партії сопрано можна сприймати як монотему, бо саме з цього мотиву виростають усі інші інтонації. Монотема – втілення єдиної думки, якій присвячена молитва-медитація. Водночас монотема стає алегорією образу хмарини, яка постійно змінюється в процесі її плину в бездонному небі. Це є типовим для типу пейзажу-алегорії, який зосереджений не на зображальності, а на глибокій і філософській виражальності. Отже, прийоми медитативної драматургії проникають і в хорову творчість композитора, демонструючи типову постмодерну тенденцію до нового синтезу.

У циклі М. Шуха „П’ять маленьких пасторалей” на тексти болгарських народних пісеньок у переказі В. Вікторова пейзажними є хори „Зазвонил звоночек медный”, „Пастушок” та „Солнце зашло”. „Зазвонил звоночек медный” виконує функцію вступу до усього циклу, тому призваний створити настрій для всієї композиції. Як і належить пасторально-ідилічному пейзажу, значне місце в його змалюванні посідають звукозображувальні прийоми. Ними стає імітація дзвіночків, що провіщають: „Зійшло сонце!”. Вона здійснюється за допомогою монотонної поспівки сопрано та витриманих секунд в партії альтів. Потім ця поспівка передається в інші голоси, а нового колориту дзвоникам додають рівномірні співставлення терцій і кварт в партії сопрано. Отже, пасторальний пейзаж проявляється в прийомах звукозображальності.

Образно звукописує композитор і останню фразу хору „Потому что солнце вышло”: мелодія великими рівномірними інтервальними кроками спрямовується доверху, імітуючи переможне сходження світила.

В основі пісні пастушка, що звучить в сопрановому соло у хорі „Пастушок”, лежить сувора діатоніка паралельно-перемінного ладу, який до того ж ще протягом десяти тактів зберігає ознаки пентатоніки. Хоровий розділ „Пастушка” нагадує дитячі пісні-ігри: мелодія рухається лише пощаблево, охоплюючи невеликий діапазон, її ритм періодичний та простий. Проста тричастинна репризна форма мініатюри знову повертає до пісні пастушка, яка в репризі отримує нову інтонацію – дорійську сексту, що зависає останньою нотою.

Фіналом циклу М. Шуха став хор „Солнце зашло”. Його величне сяйво передається яскравим звучанням колоритного акорду, розосередженого по всій хоровій партитурі і повтореного чотири рази. Мелодія гімнічного складу має риси інтонаційної спільності з темою першого хору. Протягом розгортання мініатюри вона проводиться в різних діатонічних ладах на тлі органних пунктів. У коді, яка виконує підсумкову, узагальнюючу функцію, з’являються теми з усіх хорів циклу, серед яких і дзвоники, і пісня пастушка. Їх прикінцеве положення закріплює відчуття пасторально-ідилічного пейзажу, провідного у циклі.

Пасторальний пейзаж відчутний і в хорі М. Шуха „Пастораль” („Пастушок, пастушка и мотыльки”) на вірші М. Попова. Його атрибутами є загальний грайливий характер танцювальної мелодії, ознаки побутової вальсовості, періодичність побудов, постійні фортепіанні ритурнелі між розділами форми.

Досліджуючи проблему особистості композитора в українській музичній культурі XX ст., Т.Кумеда висуває слушну думку про те, що становлення сучасного митця «відбувалося під впливом

розгалуженого комплексу соціокультурних чинників. Повній ідентифікації унікальної сукупності рис, характерних для творчої особистості, сприяла здатність символізувати свій свідомий досвід» [6]. Музичне середовище Донбасу, який не має міцних традицій автентичної народної культури, зумовило відсутність у творчості М.Шуха тенденцій фольклорного спрямування. Особливістю індивідуальних пошуків композитора стає прагнення до новаторства, поєднання в межах однієї композиції пластів різного стилістичного походження. Здатність символізувати власний досвід привела композитора до філософських роздумів над смисложиттєвими питаннями, що втілилися в особливому «переживанні» образів природи, у складному, але несуперечливому переплетінні необарокових тенденцій з новаторськими пошуками, християнських тем з медитативним розгортанням драматургії у дусі східної традиції. Такий синтез є показовим для художньої культури сучасного Донбасу, яка характеризується певною еклектичністю і пошуковістю.

Використані джерела

1. Боднарчук Т.В. Музика М.Шуха у контексті постмодерністських тенденцій // Слов'янське музичне мистецтво в контексті європейської культури: Матеріали Другої міжнародної науково-практичної конференції студентів та молодих науковців. – Вінниця, 2007. – С.103–105.

2. Варнавская В., Филатова Т. В поисках гармонии // Музыкальная академия. – 1996. – №2. – С.30–35.

3. Варнавская В., Филатова Т. В музыкальную основу души смотрится вечность: о медитативной музыке Михаила Шуха // Вопросы композиторского творчества и музыкального исполнительства. – Донецк: ДДК им. С.Прокофьева, 1996. – С.31–49.

4. Варнавська В., Філатова Т. Духовна музика в контексті художніх пошуків композиторів Донбасу: Нариси до творчого портрета М.Шуха Музичне мистецтво Донбассу: вчора, сьогодні, завтра. – Донецьк: ДДК ім. С.Прокоф'єва, 2001. – С.89–96.

5. Козаренко О. Українська національна музична мова: ґенеза та сучасні тенденції розвитку: Автореф. дис. …докт. мистецтвознавства: 17.00.03. – К., 2001. – 22 с.

6. Кумеда Т.А. Особистість композитора в українській музичній культурі ХХ ст.: Автореферат дис. … канд. мистецтвознавства: 17.00.01. – К., 2006. – 19 с.

7. Мохова Н. Реквием послевоенных лет: к проблеме возрождения старинных хоровых жанров //Жанрово-стилистические тенденции классической и современной музыки. Сб.трудов. – Л.: Музыка, 1980. – С.52–70.

8. Северинова М. Художньо-світоглядні традиції у творчості українських композиторів 80–90-х років ХХ ст.: Автореферат дис. … канд. мистецтвознавства: 17.00.01. – К., 2002. – 16 с.

9. Тукова І. Про функціонування старовинних жанрових моделей у музиці ХХ сторіччя (на прикладі творчості Михайла Шуха) // Музичне мистецтво Донбасу: вчора, сьогодні, завтра. – Донецьк: ДДК ім. С.Прокоф'єва, 2001. – С.117–126.

10. Тукова І. Функціонування інструментальних жанрових моделей західноєвропейського бароко в українській музиці другої половини ХХ ст.: Автореф. дис. … канд. мистецтвознавства: 17.00.03. –К., 2003. – 19 с.

УДК 7.03

Олег Павлович Васюта
кандидат мистецтвознавства, доцент,
Чернігівський обласний інститут
післядипломної педагогічної освіти

ПЕРІОДИЗАЦІЯ ЯК ПРОБЛЕМА МИСТЕЦТВОЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ: регіональний аспект

Автор у регіональному аспекті досліджує періодизацію як проблему мистецтвознавчого аналізу. Ця проблема набуває особливої значущості в умовах посилення уваги до музичної регіоніки, яка стала вагомою складовою музичної україніки.

Ключові слова: музична культура, періодизація, період, музична спадщина.

An author in a regional aspect examines a division into periods as problem of study of art analysis. This problem acquires the special meaningfulness in the conditions of strengthening of attention to music.

Key words: musical culture, division into periods, period, musical inheritance.

Дослідження музичної культури з погляду структури, в якій кожна попередня музично-історична стадія входить у наступну і виступає її окремим явищем, утворюючи при цьому ланцюг безперервних

© Васюта О. П., 2008

переходів від одної художньої якості до іншої в напрямку їх узагальнення, створюючи цим додаткові можливості для більш глибокого відображення суті творчих процесів – є актуальною проблемою культурологічного, зокрема мистецтвознавчого аналізу [4]. Ця проблема набуває особливої значущості в умовах постійного зростанню уваги до музичної регіоніки, яка стала вагомою складовою музичної україніки в цілому [6].

Теоретико-мистецтвознавча проблема періодизації торкається, по-перше, поняття «нове», по-друге, у зв'язку з «новим» виникає інше поняття – «якісно нове», розуміння яких можливе лише за чіткого уявлення про «старе», про те, що стало певним духовним надбанням за своєю змістовно-концептуальною суттю.

Діалектика руху від «старого» до «нового» дає змогу з'ясувати внутрішню закономірність еволюційного розвитку творчого процесу, уявити реальні шляхи спадкоємності, формування нової мистецької якості на засадах концептуальності.

З цією метою окреслимо зміст понять «період» та «періодизація», з'ясуємо їх певну тотожність та відмінність. «Період» (від гр. periodos – обхід, кругообіг) визначає проміжок часу, який охоплює ту чи іншу завершену стадію музично-історичного творчого процесу, того чи іншого мистецького явища. Зміст поняття «періодизація» має дещо інше навантаження і означає здійснення процесу художнього розвитку на основі якісно відмінних один від одного періодів. Тому дослідження історії розвитку художнього процесу допускає застосування і поняття «період», і поняття «періодизація». Отже, «періодизація» історичного розвитку музичної культури спирається на втілення художніх процесів на основі якісно відмінних один від одного періодів, що створює умови для їх визначення в царині розгортання мистецької діяльності як окремо взятої країни, так і її складників (регіонів). До того ж, саме поняття «період» передбачає і більш конкретне та вузьке застосування, а саме – у формі аналізу та деталізації творчої діяльності окремих музичних діячів, композиторів та їхніх послідовників, які самі стають джерелом «періодизації». При цьому, помилковим, з нашої точки зору, було б зведення проблеми «періодизації» до суто формального хронологічного підходу, адже її значення полягає насамперед у можливості концептуалізації (курсив наш) творчого процесу музично-історичного розвитку. В цьому сенсі застосування аналітичного підходу до періодизації та подальша конкретизація музично-історичних етапів створюють можливості для розгляду культури з точки зору її історичної цілісності та неповторності. З іншого погляду, розчленування її на окремі складові сприяє більш повному усвідомленню суті тих чи інших ідей і художніх новацій, особливостей будови мистецького середовища на тому чи іншому етапі розвитку художньої культури регіону, що дає їй змогу бути певною парадигмою та самодостатнім плюралістичним компонентом на широкому полі духовного буття України.

Наголосимо на тому, що найпоширеніший тип періодизації, який застосовується сучасною українською мистецтвознавчою та музикознавчою наукою – це т. зв. тип лінійної періодизації, під якою зазвичай розуміють таке розчленування музично-історичного розвитку, коли кожна наступна стадія безпосередньо виростає з попередньої і виступає її окремим художнім явищем, рівнозначним за своєю історичною значимістю. Тому принцип історизму як метод мистецтвознавчого аналізу виходить на перший план при здійсненні періодизації того чи іншого явища, чи конкретної культури.

Застосування принципу історизму у сфері мистецтвознавчої науки створює широкі можливості для розгляду художніх процесів як конкретного музично-історичного періоду, так і їх послідовності. Використання даного науково-методологічного підходу сприяє вирішенню низки наукових завдань і дає можливість дослідити художньо-культурні реалії в динаміці розвитку і певній зумовленості вказаного мистецького періоду суспільно-історичними і духовними процесами. Вищезазначений метод наукового аналізу також дає можливість відстежити ритм зміни художніх проявів і визначити їхню причинно-наслідкову узгодженість, де художня діяльність виступає як певна незмінна величина (константа), що характеризує загальний стан духовності того чи іншого періоду.

До того ж, принцип історизму як метод наукового пізнання, дає можливість досліджувати художню культуру як певну цілісність – з її іманентним змістом та ціннісними характеристиками – у взаємопов'язаності і взаємодії з іншими сферами духовної культури (курсив наш).

Ураховуючи різнорідність та різноманітність складників, які містить поняття «духовна культура», її можна розглядати під різними кутами зору, застосовуючи в межах періоду різні виміри. Зокрема, до музичної діяльності можливе застосування такої послідовності вимірів

а) Ціннісний вимір. Він стосується передусім комплексу духовних детермінант, які пропонує, іншими словами, породжує даний час і спонукає до дії, виробляючи певну ієрархію цінностей: поглядів, знань, інтересів, мотивацій, потреб, ідеалів. Зокрема, в сфері музичної діяльності це може бути музичне виконавство, композиторська творчість, музична освіта тощо.

б) Епістемологічний вимір. Тут йдеться передусім про те, наскільки дана художня культура, що є предметом конкретного дослідження, є логічно і послідовно побудованою системою художніх діянь, мистецьких явищ, культурологічних новацій. Тобто йдеться про з'ясування того, наскільки дана художня культура у пізнавально-просвітницькому та регіональному вимірі звернена до реальних духовних потреб

суспільства, наскільки вона відповідає цим потребам. Цей вимір дозволяє оцінювати художню культуру, наприклад Чернігівщини, у сферах музичної, музично-театральної і музично-освітньої діяльності під кутом зору того, наскільки ця діяльність відповідає концептуальним засадам духовного розвитку України в цілому.

в) Соціологічний вимір. Тут духовна культура трактується, по-перше, як результат конкретного суспільно-регіонального середовища, по-друге, предметно розглядається певна націленість художньої культури даного регіону на домінуючу загальнонаціональну суспільно-духовну ситуацію: на які саме суспільні верстви вона зорієнтована, яким естетичним потребам відповідає, які виховні наслідки культурно-освітньої діяльності простежуються в різних верствах населення тощо. Зокрема, соціологічний вимір дає змогу з'ясувати, чому та чи інша сукупність взаємопов'язаних культурно-мистецьких явищ отримує більше чи менше поширення у даному регіональному середовищі та оцінювати перспективи (прогнозувати) розвиток тих чи інших видів мистецької діяльності.

Вищезазначені виміри будуть застосовуватися під час наукового дослідження художньої культури Чернігівщини, зокрема в царині музичної, музично-театральної та музично-освітньої діяльності.

Насамкінець, вивчення музичної культури Чернігівщини як цілісного художнього явища потребує періодизації – як засобу та форми позначення музично-історичних процесів, що, змінюючи один одного від найдавніших часів до сьогодення, витворили окремішню художню культуру, яка стала ціннісною сама по собі.

З цією метою наведемо приклади деяких періодизацій історії розвитку української музичної культури. До перших цілісних концепцій розвитку української музичної культури українського народу, яка спиралася на періодизацію з точки зору динаміки побутування і розгортання музично-історичних процесів – стали праці з історії української музики М.Грінченка. Науковий спадок вченого є визначальним щодо періодизації музичної культури, де враховуються не лише її зовнішні чинники, зокрема хронологічний критерій, а й специфічні музичні, за якими «виразно накреслювалися періоди мелодій, поліфонії, гармонії, як трьох основних станів в житті музичного мистецтва» [2].

На зрізі XX–XXI ст. мистецтвознавець М. Ржевська підкреслювала, що «створення періодизацій є однією з доволі поширених наукових операцій (провідних або допоміжних), що здійснюються у музикознавчих працях» [5]. Зокрема, нею узагальнено найбільш характерні напрямки такого роду досліджень в українському музикознавстві XX ст.:

– відтворення музично-історичного процесу значного хронологічного обсягу із виявленням специфіки кожного історичного періоду (академічні видання «Історії української музики», праці Л.П.Корній);

– визначення якісних характеристик окремих періодів цілого процесу (О.С.Зінькевич, Т.В.Мартинюк);

– характеристика функціонування різних елементів музичної культури у зв'язку зі специфікою того чи іншого періоду на рівні жанрів, стилів, музичної мови (Н.О.Герасимова-Персидська, О.В.Козаренко, А.П.Лащенко, Ю.Є.Медведик, С.В.Тишко, М.Р.Черкащина-Губаренко).

На жаль, регіональний досвід щодо періодизації художньої культури незначний. Приміром, музична культура Чернігівщини ще не розглядалася як цілісна художня система, як окремішній ареал мистецької діяльності у закономірній послідовності і взаємопов'язаності складових частин, як подія об'єктивної реальності, як феномен загального історико-художнього процесу України у хронологічній послідовності від найдавніших часів до сьогодення. Окремі праці, висвітлюючи різні сфери музичного життя регіону, вже накреслювали певну системність, але вони не торкалися організаційно-творчої концепції його розвитку з точки зору цілісності музичної культури регіону та послідовності музично-історичних етапів. Першим, хто досліджував окремі стадії музичної культури Чернігівщини, був К. Копержинський. У своїй науковій розвідці «Музичне життя на Чернігівщині в другій половині XVIII – на початку XIX століття» [3] він дослідив окремі сфери музичної діяльності зазначеного періоду, що знайшло свій вияв у шкільній музичній освіті та діяльності «шкільного театру», музично-цеховій діяльності, підготовці музикантів до Придворної співацької капели, творчій праці кріпацьких музичних оркестрів, капел, кріпацького театру. Розгортання музичних процесів зазначеного періоду К.Копержинський виклав за такою схемою:

– музичні цехи;
– набори співців до капели, школи співів;
– музики та співи по школах загальноосвітнього типу;
– кріпацькі музичні оркестри та співочі капели на Чернігівщині;
– музика яко декорум на церемоніальні урочисті випадки;
– музикальність чернігівського панства;
– комедійна опера.

К.Копержинський вперше здійснив спробу схематизувати музичні процеси в межах конкретного музично-історичного етапу, підкреслюючи характер, порядок розміщення і цілі музичного розвитку. Ним також сформульовано наукові підходи до функціонування окремих галузей музичної діяльності, які було застосовано як базову модель подальшої періодизації музичної культури Чернігівщини на рівні окремо взятого регіону. При цьому, він запропонував дослідницьку систему як сукупність мистецьких

явищ, які тісно пов'язані з іншими загальнокультурними процесами і стали невід'ємною частиною історії розвитку художньої культури українського народу.

Наступним етапом дослідження музичної культури Чернігівщини як явища української художньої культури стала монографія О.Васюти «Музичне життя на Чернігівщині у XVIII–XIX ст.» [1]. О.Васютою було вперше обґрунтовано низку положень культурологічного змісту, які сприяли становленню музичної регіоніки як напрямку мистецтвознавчого дослідження. До нових результатів аналізу всього загалу музичної спадщини Чернігівщини XVIII–XIX ст. можна віднести:

– висвітлення континуальності історичного розвитку музичного життя на Чернігівщині та значення культурно-мистецьких об'єднань і заходів у забезпеченні спадковості;

– вивчення особливостей переходу від домашнього музикування до концертної діяльності, дослідження музичного репертуару і естетично-художніх заходів сімейно-побутового музикування і професійного музичного виконавства;

– виявлення форм і методів організаційно-творчої діяльності громадських об'єднань культурно-мистецького спрямування: «Товариства кохаючих рідну мову», заснованого Л.І.Глібовим і О.В.Марковичем, Чернігівського і Ніжинського музично-драматичних товариств;

– узагальнення основних положень музичної педагогіки, запроваджених у співацькій практиці церковно-приходських шкіл Чернігівської єпархії;

– визначення специфічних товариств й інших об'єднань, систематизація музично-критичних повідомлень, статей, наукових розвідок, складання хронологічної таблиці діяльності музичних колективів Чернігівщини;

– розроблення рекомендацій щодо поширення позитивного досвіду музично-просвітницької діяльності на сучасному етапі.

У зазначеній праці було здійснено спробу розглянути музичне мистецтво Чернігівщини як динамічне явище цілісного художнього процесу.

Музична культура Чернігівщини розглядалася за такою схемою:

– Ранні прояви мистецької діяльності минулого та форми існування музичного життя у X–XIII ст.

– Вплив Козацької доби на розгалуження культурного життя регіону.

– Набір музикантів до Придворної співацької капели.

– Музичні колективи при панських маєтках на Чернігівщині.

– Сімейне музикування та концертно-виконавська діяльність.

– Музично-просвітницька діяльність громадських об'єднань культурно-мистецького спрямування.

– Організація та діяльність педагогічних курсів церковного співу і церковно-співочих товариств.

– Становлення музикознавства і музичної критики.

Окремі аспекти історичного розвитку музичної культури, зокрема музичного життя регіону, знайшли відображення у наукових розвідках та окремих публікаціях українських мистецтвознавців П.Єфименка, Д.Щербаківського, Ф.Ернста, О.Шреєр–Ткаченко, Т.Шеффер, М.Гордійчука, К.Майбурової, Н.Герасимової – Персидської, Т.Булат, Б.Фільц та ін., але в них ці питання трактувалися в контексті інших наукових установок, тому мали частковий характер.

Насамкінець, враховуючи те, що викладання художньої культури України як окремого предмета набуває значного поширення в освітній та педагогічній практиці, а також введення в навчальні плани, зокрема Чернігівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, окремого курсу «Історії художньої культури рідного краю», виникає потреба у створенні періодизації музичної культури Чернігівщини.

Використані джерела

1. Васюта О.П. Музичне життя на Чернігівщині у XVIII– XIX ст. – Чернігів, 1997. – 212 с.

2. Гнатюк Л. Концепція курсу історії української музики у підручниках Миколи Грінченка // Українське музикознавство. – К., 2002. – Вип. 31.

3. Копержинський К. Музичне життя на Чернігівщині в другій половині XVIII – на початку XIX століття // Записки Укр. наук. товариства в Києві. – К., 1927. – Т. 26. – С. 84–96.

4. Левчук Л. Періодизація історії естетики як теоретична проблема // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадського самовизначення: Зб. наук. статей. – Чернігів, 2006. – С. 3–5.

5. Ржевська М. Періодизація українського музично- культурного процесу XX століття як проблема динаміки культури // Українське музикознавство. – К., 2000. – Вип. 29.

6. Самойленко О. Сучасне українське музикознавство у діалозі з культурологією // Українське музикознавство. – К., 2002. – Вип. 31. – С. 15–16.

УДК 792.03(470+571)

Олексій Натанович Чуніхін
заслужений діяч мистецтв України, доцент

СТАНОВЛЕННЯ ТЕАТРАЛЬНОЇ СПРАВИ В РОСІЇ: ОРГАНІЗАЦІЙНО-ТВОРЧИЙ РОЗВИТОК ДЕРЖАВНИХ ТЕАТРІВ (від джерел до середини XIX ст.)

Автор аналізує основні етапи організаційно-творчого розвитку державних театрів Росії від їх створення до середини XIX ст. Багато організаційно-творчих досягнень імператорських театрів цього періоду мали велике значення для подальшого розвитку театральної творчості та театральної справи в Росії.

Ключові слова: *державний театр, імператорський театр, театральна справа, режисер, актор, вистава.*

An author analyses the basic stages of organizationally creative development of state theaters of Russia from their creation to the middle of XIX . A lot of organizationally creative achievements of emperors's theaters of this period mattered very much for subsequent development of theatrical creation and theatrical business in Russia

Key words*: state theatre, emperor's theatre, theatrical business, producer, actor, presentation.*

У другій половині XVIII ст. в Росії процвітали придворні трупи: італійська опера, французький театр, балетна трупа й оркестр бальної музики. Створення в цей період російського державного театру, його інтенсивний розвиток і організаційне становлення зумовлювалися соціально-економічними факторами і загальними тенденціями розвитку культури того часу.

60-і роки XVIII ст. – переломний період в економічному й суспільно-політичному розвитку Росії. 70-і роки були відзначені активним зростанням селянського руху, що загрожував феодально-поміщицькій основі держави. У надрах кріпосницької системи починав формуватися капіталістичний устрій Під впливом Французької буржуазної революції відбулися значні суспільні зміни. Набирало сили російське просвітництво. Яскрава суспільна діяльність Н. И. Новикова, А. Н. Радищева, Д. И. Фонвізіна, И. А. Дмитрівського в цей період визначила основні напрямки розвитку театрального життя Росії.

Офіційно заснований 1756 р. державний російський театр, створений драматургом А. П. Сумароковим і актором Ф. Г. Волковим, не відразу був включений до складу придворних труп; перші три роки він існував самостійно і знаходився в тяжкому становищі. Вистави йшли не частіше двох разів на тиждень, глядачів було дуже мало, збори виявилися незначними. Грошей на утримання трупи, служителів і майстрових, необхідних для обслуговування вистав, не вистачало. Про економічний і організаційний стан російського театру тих років свідчать, зокрема, листи директора театру А. Сумарокова до І. Шувалова, зібрані й опубліковані Я. Гротом у багатотомному виданні за назвою «Листи Ломоносова і Сумарокова до І. Шувалова. Матеріали до історії російської освіти».

Розширення масштабів діяльності театру призвели до створення 1766 р. в Петербурзі спеціального органа керування — Дирекції петербурзьких придворних театрів.

У тритомному «Архіві Дирекції імператорських театрів» зберігся документ, що визначив структуру й фінанси придворного театру. Усього в театрі було 197 чоловік. З них близько 150 чоловік — артисти й музиканти, об'єднані в 5 труп, інші — майстрові і різні служителі. Очолював театр директор, що підкорявся Міністерству імператорського двору.

У 80-і роки завершилася перебудова регіонального управління Росії. Саме в цей час (1783 р.) з'явився Указ, що регламентував діяльність казенного театру.

У документі вперше висувалася вимога розмаїтості репертуару, висловлювалася думка про необхідність поєднати у постановці вистав художні й економічні інтереси. В Указі визначалися терміни контрактів з артистами й музикантами: від одного року до чотирьох років. Російські артисти одержали перевагу перед іноземними в пенсіях. Хоча Указ не торкався багатьох важливих сторін театральної справи, проте це була перша спроба виділити й зв'язати в деяке ціле істотні елементи театральної організації.

На розвиток організаційно-творчих методів московського казенного театру, утвореного 1806 р., помітно вплинула діяльність приватного театру Медокса (Маддокса). 1780 р. Медокс побудував у Москві театр на Петрівці (звідси назва Петровський театр). Послідовність підготовки вистав у театрі Медокса була інша, чим у придворному театрі. П'єси, що надходили від авторів чи перекладачів, затверджувалися комітетом із провідних артистів. Якщо п'єса більшістю голосів приймалася, Медокс

© Чуніхін О. Н., 2008

давав артистам можливість самостійно вибрати ролі, а потім вони ж визначали і тривалість роботи над виставою. Зазвичай вона готувалася 15 днів. Проводилися дві генеральні репетиції, на які запрошувалися відомі аматори театру. Якщо постановка ними схвалювалася, призначалася прем'єра.

Наприкінці XVIII — першій чверті XIX ст. інтенсивно розвивалася російська художня культура. Класицизм у літературі поступився місцем сентименталізму, а розвиток суспільної думки під впливом подій Вітчизняної війни 1812 р. зумовив швидке становлення романтизму, на зміну якому поступово прийшов реалізм. Зміна художніх форм супроводжувалася ідейним збагаченням літератури, що міцно займала провідне місце в духовному житті російського суспільства.

На хвилі революційного підйому, підвищення національної самосвідомості збільшувалася потреба в театральному мистецтві. Російський театр піднявся на нову ступінь. Помітно посилилося прагнення театру до соціально-конкретного зображення життєвих явищ.

Нововведення в художній творчості вимагали, у свою чергу, відповідних умов для плідної діяльності театрів; розширювалася організаційна, економічна діяльність театральної Дирекції, удосконалювалася технологія творчо-виробничого процесу.

Збільшувалося число постановок і видовищ. Особливо інтенсифікувалася діяльність російської трупи. До кінця століття російська трупа давала вже в три рази більше видовищ, ніж французька.

Для упорядкування роботи зі складання репертуару, забезпеченню злагодженої підготовки нових вистав, організації видовищ, устаткування необхідно було розробити відповідну систему керування. Але тільки через тридцять із зайвим років після заснування Дирекції була зроблена спроба систематизувати накопичений досвід: 1797 р. був створений «План управління театром» [1], що містив посадові інструкції для окремих службовців. 1799 р. в складі театрального управління були утворені репертуарна й господарська частини. Нарешті, 1800 р. вперше були встановлені терміни складання репертуару: він повинний був плануватися на рік. Усі ці організаційні нововведення стосувалися лише окремих частин керування: на початковій стадії розвитку казенного театру вони не могли охопити творчу й виробничу діяльність театру в цілому.

У зв'язку з посиленням державного фінансового контролю, спробами удосконалити керування державними заснуваннями з одного боку, і ростом грошового дефіциту з іншого 803 р. була створена чергова комісія, перед якою ставилося завдання «знайти способи сплати боргів без нового обтяження скарбниці і публіки» і визначити раціональні засоби ведення театрального господарства [3].

Робота комісії продовжувалася шість років, у результаті чого 1809 р. вийшла «Постанова театральної Дирекції» — звід законоположень про театр, де докладно регламентувалася діяльність петербурзького й московського театрів. Документ містив опис складу труп, структури театрів, короткі посадові інструкції керівників підрозділів, процедури планування репертуару й організації підготовки нових постановок, норми авторських гонорарів, порядок призначення бенефісів і так далі.

1809 р. вперше в структуру російського театру була введена посада режисера. На початку XIX ст. під режисурою розуміли тільки дуже поверхневе мізансценування і деяку попередню роботу з ведучими виконавцями: пізніше, у середині століття, функції режисури розширилися до створення акторського ансамблю, вироблення «загального тону», постановки масових сцен. Однак режисер продовжував залишатися не більш ніж «вождем» вистави (М. Гоголь). Часто керівниками постановки виступали актори.

Важливим нововведенням була вимога завчасного визначення складності підготовки вистав і продумування послідовності робіт із їхньої постановки з урахуванням можливостей усіх підрозділів театру. Однак здійснити все це практично не вдавалося. Репертуар формувався насамперед відповідно до вимог цензури і вищих придворних чинів. Причому, як відомо, реакційна політика самодержавства виражалася в забороні кращих драматичних здобутків. І хоча розвиток драматургії у першій чверті XIX ст. відбувався досить інтенсивно, афіша казенних театрів тих років була бідною.

«Постанови» 1825 р. містили важливі рекомендації з планування й організації робіт над новими постановками, включали вимоги забезпечення рівномірної творчої зайнятості акторів.

Нові напрямки в драматургії, нова стилістика вистав викликали потребу в інших методах підготовки постановок. Викладений у «Постановах» порядок організації репетицій регламентував їхню тривалість і послідовність, обов'язковість спеціальних репетицій «для доведення до зрілості загальної дії». Уперше говорилося про організацію випускного етапу роботи над виставою. На генеральні репетиції рекомендувалося запрошувати аматорів театру, «відомих своїм пізнанням і смаком», для оцінки художніх вартостей нової вистави. Можливо, у цій рекомендації, що згодом стала театральною традицією, позначався вплив прийомів роботи Медокса.

Істотно зросло значення режисера порівняно з його становищем у театрі, визначеним «Постановами» 1809 р. В обов'язки режисера відтепер входило: складання проекту репертуару, організація переписування ролей і роздача їх артистам, планування репетицій і оповіщення їхніх учасників, спостереження за порядком у період творчої роботи, складання переліку декораційно-художнього оформлення вистави, ведення так званої репертуарної книги, де відзначалися назви п'єс, прізвища артистів, зайнятих у виставі, і хронометраж (тривалість ролей за часом). Кожному режисеру призначався помічник. Значно зросла роль автора п'єси в її сценічному втіленні.

Велику роль в удосконалюванні принципів постановки вистав, підвищенні сценічної культури зіграв відомий письменник і педагог А. А. Шаховський, що керував драматичною трупою в Петербурзі і займав з 1802 р. посаду члена державної контори по репертуарній частині. Важливе значення у формуванні режисури й педагогіки мала діяльність відомого літератора М. Гнєдича.

Проте театральна практика багато в чому залишалася консервативною. Уже після затвердження «Постанов», 1826 р., учениця А. А. Шаховського К. С. Семенова писала, що актор обмежується виучуванням тексту своєї ролі, «ніхто не погоджує його дії з дією інших облич». Режисерське начало у створенні акторського ансамблю, бачення художнього образу вистави, відчуття образної цілісності, органічне поєднання засобів художньої виразності – все це було справою майбутнього.

У висловленнях Семенової звучить думка про необхідність художньої цілісності вистави. Вона стверджувала, що збільшення кількості репетицій не підвищить якості постановок, якщо вони «не керуються такою людиною, яка би кожному, що має навіть найменший вплив на загальний перебіг п'єси, пояснив: хто він, навіщо він на сцені, з ким говорить, де його місце, як він входить, виходить; який би піклувався про відповідність декорацій, костюмів, дій статистів...».

Поряд із позитивними змінами в організаційно-творчій діяльності театру удосконалювалася сценічна техніка й технологія.

Значна увага була приділена питанням планування й організації бенефісних вистав. Бенефіси були введені в практику російського театру Указом 1783 р. як заохочення найкращих драматургів, композиторів, капельмейстерів і артистів.

Дирекція інколи вживала різні заходи для обмеження кількості й поліпшення якості бенефісних вистав. Але всі міри виявлялися малоефективними. Відмовитися ж узагалі від бенефісної системи Дирекція не бажала, тому що економічно ця система була вигідна, особливо з 1827 р., коли було затверджено положення, за яким бенефісні п'єси без виплати надходили у власність казенних театрів. Завдяки цьому Дирекція заощаджувала засоби на придбання п'єс. Пізніше, 1882 р., бенефіси були ліквідовані, за винятком декількох «нагородних» для ведучих артистів. І лише 1908 р. бенефіси в імператорських театрах були скасовані остаточно.

«Постанови» 1825 р., як і «Постанови» 1809 р., були систематизованим збірником театральних інструкцій і положень, що охопили важливі аспекти організаційно-творчої діяльності театрів.

Послідовне застосування цих інструкцій і положень могло сприяти деякому підйому театрального мистецтва. Однак Дирекції далеко не завжди вдавалося доцільно організувати творчий процес. На шляху впровадження раціональних форм і методів організації в щоденну практику театру існували різні перешкоди.

Негативно позначалася на театральному керуванні і часта зміна директорів. З моменту організації Дирекції (1766 р.) до 1833 р. на цій посаді побувало чотирнадцять чоловік, тобто на кожного приходилося біля п'яти років директорства, що, як справедливо зауважував 1900 р. керуючий справами імператорських театрів В. П. Погожев у своєму тритомному «Проекті законоположень про імператорські театри», «явно мало навіть для поверхневого вивчення всіх частин театрального механізму й індивідуальних якостей, що служить персоналу». Неуцтво деяких вищих театральних чиновників нерідко призводило до порушення інструкцій і положень. Але найбільше чиновницька сваволя обрушувалася на артистів. Наприклад, трагік В. А. Каратигін був арештований тільки «за недотримання субординації». Про театральну політику того часу можна судити з листа Олександра І А. А. Аракчеєву: «Я волію мати дурний спектакль, ніж гарний, але складений з нахаб. У Росії вони терпимі бути не повинні».

Чиновницька казенщина й самоправність сковували розвиток театру, а система й стиль управління рішуче не відповідали його насущним проблемам.

У першій чверті XIX ст. у російському театрі відбувалися інтенсивні художні пошуки, намітилася перспектива рішучого відновлення театральної справи. Однак в умовах миколаївської епохи радикальне перетворення театру здійснитися не могло.

Театр був підлеглий строгому ідеологічному контролю. Цей контроль здійснювався як цензурою, що визначала репертуарну політику, так і апаратом Дирекції. 1826 р. було організовано Міністерство імператорського двору. З цього часу директор театрів підкорявся безпосередньо міністру двору. 1827 р. в Міністерстві імператорського двору заснували особливий відділ — контроль міністерства, куди надходили звіти театрів. Підсилювалася опіка, звужувалися повноваження Дирекції.

1827 р. було введено «Положення про керування імператорськими Санкт-Петербурзькими театрами» – Дирекція одержала монопольне право на організацію театральних вистав у столицях. Згодом монополія значно зміцнилася, і 1842 р. Московська дирекція була цілком підлегла Петербурзькій.

Дедалі більш підсилювався контроль за театральним репертуаром. Цензурні рогатки перепиняли кращим драматичним здобуткам шлях на сцену. Репертуар імператорських театрів поповнювався консервативною романтичною драмою й мелодрамою. Від сезону до сезону зростала кількість водевілів, і лише у середині п'ятидесятих років ця тенденція пішла на спад. Але, незважаючи на всі перепони, суспільне значення театру зростало. У драматургії і на сцені продовжували розвиватися традиції романтизму

декабристів, реалізм О. С. Пушкіна, О. С. Грибоєдова, М. В. Гоголя. Розвиток реалізму в сценічному мистецтві вимагав від актора вміння створювати цілісний сценічний образ, розкривати характер героя в безупинному внутрішньому розвитку. Основоположником нового методу став М. С. Щєпкін. Реалістичну реформу сценічної творчості подовжив А. Е. Мартинів.

Перенесення на театр методів керування іншими державними органами, «вирівнювання», уніфікація організаційних структур, насамперед структур, заснування Міністерства імператорського двору, у віданні якого з 1826 р. знаходилися театри, – явище, безсумнівно, негативне. При такому підході до театральної справи організаційні нововведення стосувалися передусім адміністративно-господарських ланок театрального механізму, тобто тих його ланок, що були ідентичні відповідним елементам організаційних структур інших державних заснувань. Удосконалювалася діяльність адміністративного апарату, виробничих майстерень, допоміжних служб. Водночас методи планування репертуару, організації репетиційного процесу майже не розвивалися, залишаючись переважно на рівні, досягнутому на початку століття.

Проте в розглянутий період – період швидкого розширення творчої діяльності – перетворень, здійснених в адміністративній і організаційно-господарській сферах театральної справи, виявилася корисною. Уперше в російському театрі розроблялися інструкції, правила, що докладно визначали раціональні засоби функціонування різних ланок театрального підприємства.

У зв'язку з розгортанням театрального господарства, збільшенням розмаху діяльності театру структура керівництва диференціювалася; з'явилася нагальна потреба в уточненні і раціональному поділі функцій, в організації чіткої взаємодії підрозділів.

У 1827–1830 рр. уточнюються штати адміністрацій петербурзьких і московських театрів, вводиться низка посадових інструкцій для чиновників. 1836 р. розробляються форми контрактів артистів і визначаються розміри післявиставної оплати. 1834 р., у зв'язку з відкриттям нових театральних будинків, збільшується чисельність обслуговуючого персоналу, визначаються обов'язки робітників та службовців, порядок розподілу їх по театрах і майстернях. 1837 р. встановлюється порядок виготовлення, збереження й видачі костюмів, розробляються посадові інструкції працівників гардеробу.

1832 р., поряд із визначенням порядку проведення репетицій і вистав, була встановлена шкала штрафів за запізнення на репетиції й вистави. 1837 р. публікуються нові постанови, що всебічно регламентують діяльність артистів і музикантів.

Крім дисциплінарних мір, Дирекція використовувала і міри, що дозволяли підвищити зацікавленість артистів у службі на імператорській сцені. Як і всі придворні, що служать, артисти й службовці імператорських театрів забезпечувалися пенсіями. 1833 р. було затверджено «Положення про пенсії артистам, їхнім вдовам і дітям», у якому встановлювався розмір пенсії російським артистам залежно від терміну служби. 1839 р. артисти і службовці імператорських театрів одержали ще один привілей: вони були згруповані по розрядах, що визначав те чи інше становище в ієрархії.

1832 р. був складений «Проект річного розкладу про очікувані доходи і майбутні витрати». Ця форма річного кошторису — один із головних планових документів театру — збереглась майже без змін до кінця XIX ст. 1849 р. була розроблена система рахівництва й звітності імператорських театрів.

Однак у практиці казенних театрів, як це було і раніш, далеко не всі інструкції і правила виконувалися. Чиновницький підхід до формування репертуару позначався на тому, що кращі артисти нерідко вимушено розтрачували свій талант на ремісничі вироби. Крім того, загальний рівень труп часто значно відставав від творчого рівня корифеїв, що позначалося на якості постановок.

Протягом розглянутого періоду швидко зростали матеріальні витрати театрів. Оскільки петербурзькі театри відвідувалися царською родиною, вищою знаттю, дипломатами, Міністерство фінансувало їх куди щедріше, ніж театри Москви. Убоге субсидування значною мірою позначалося на якості вистав.

Отже, одна із загальних закономірностей розвитку театрів, що проявилася наприкінці XVIII — першій половині XIX ст. – постійне відставання більшості організаційних перетворень від театральної практики.

Багато організаційно-творчих досягнень імператорських театрів цього періоду, такі як принцип річного планування творчої діяльності, система оперативних планів театру, сукупність критеріїв вибору п'єс для постановки (художній, технологічний, комерційний), принципи й способи спільної роботи підрозділів театру в процесі підготовки вистави і її експлуатації, основні способи організації театрального виробництва й нормування праці – мали, безумовно, велике значення для розвитку театральної творчості. Організаційна структура, організаційні методи, вироблені в цей період, лягли в основу системи керування імператорськими театрами другої половини XIX — початку XX століття.

Але на практиці імператорські театри часто відходили від цих вироблених і юридично закріплених організаційних форм і методів керування. Іноді практика вступала в очевидне протиріччя з інструкціями й правилами, наприклад, у репертуарному питанні. Репертуар формувався під впливом охоронної політики самодержавства, яке боялося розвитку культури, у тому числі театрального мистецтва. Негативно позначалася на розвитку російського театру й некомпетентність управління. Всі ці негативні фактори гальмували розвиток російського театрального мистецтва.

Використані джерела

1. Архів Дирекції імператорських театрів.
2. Резникович М. театр времен. Жизнь театра. – К., 2001. – 383.
3. Рукописний фонд сектора джерелознавства Ленінградського інституту театру, музики і кінематографії.
4. Суханов Н. В. Обычаи, традиции, преемственность поколений. – М., 1976.

УДК 793.31(477)

Петро Іванович Фриз
доцент Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка

УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНИЙ ТАНЕЦЬ ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Автор досліджує український танець у безпосередньому зв'язку з особливостями національної культури, а також у контексті умов побутування, звичаїв тощо.

Ключові слова: *народний танець, танцювальне мистецтво, хореографія, народно-сценічний танець, хоровод.*

An author explores Ukrainian dance in direct connection with the features of national culture, and also in the context of state conditions , consuetudes and others.

Key words: folk dance, orchestics, choreography, folk stage dance, round dance with singing.

Реальна дійсність в образно-узагальненому вигляді відтворюється всіма видами мистецтва, і кожен з них має свої засоби виразності, оперує своєрідним, тільки йому притаманним матеріалом (у літературі – це слово, в музиці – музичні звуки, у живописі – фарби тощо).

Хореографія – вид мистецтва, у якому завдяки ритмічній зміні систематизованих, художньо зумовлених положень людського тіла створюються танцювальні образи. Основним виражальним засобом тут є узгоджене і послідовне поєднання рухів рук, ніг, корпуса, голови, різноманітний гармонійний ритм яких фіксується в танцювальних па, позах, жестах, міміці. Вони й створюють пластичний малюнок. Конкретизація танцювального образу зумовлюється музикою, піснею, пантомімою, драматургією тощо.

Хореографічне мистецтво пройшло складний шлях еволюційного розвитку. Першоджерелами танцю були різноманітні рухи, жести, що пов'язувалися з трудовими процесами, спостереженнями людини за природою, враженнями від предметів і явищ навколишнього світу. На формування тієї чи іншої танцювальної культури безпосередній вплив мали умови життя і побут певного народу. З прадавніх форм танцю унаслідок тривалої еволюції виникла одна з найпоетичніших її жанрових видозмін – хоровод.

В Україні значна кількість хороводів трансформувалася у побутовий і сюжетно-ілюстративний танці, на основі яких з часом виникли і утвердилися український класичний балет і сучасний сюжетний народно-сценічний танець.

Народно-сценічний танець – це не тільки твір народної хореографії, що зазнав певної художньої обробки і виконується зі сцени, але й створений балетмейстером-постановником або творчою групою професіонального чи самодіяльного колективу новий танець, що нерідко поєднує в собі ознаки й властивості кількох жанрів. Переважна більшість творів цього жанрового різновиду – сюжетні композиції, де за незначний відрізок часу балетмейстер відтворює явища чи події, підказані самим життям. Тематична різноплановість, своєрідність і оригінальність вирішення тем засобами балетного мистецтва, виразність національного колориту і т. ін. – усе це риси, притаманні сучасному народному сценічному сюжетному танцю. Сприйняття його глядачем – суттєвий фактор для народно-сценічної хореографії: як сукупність виразних і організованих рухів, підпорядкованих загальному ритмові, втілених у завершену художню форму.

Мистецтво – це світ цивілізації та культури, вид духовного виробництва, єдність істини, добра і краси. Тісний зв'язок мистецтва з повсякденним життям людей, небачений розквіт народних талантів – ось ті джерела, що живлять національну культуру народу, сприяють її буйному квітуванню.

Хореографія, отже, вчить дітей відчувати красу реального світу, розвиває поставу, увагу, пам'ять дитини. Вона не лише добре впливає на фізичний розвиток дітей, але й сприяє їхньому духовному зростанню.

© Фриз П. І., 2008

Походження танцювального мистецтва – одна з важливих і складних мистецьких проблем, що постійно привертає увагу дослідників. Її вирішення, як відомо, завжди залежало від філософських течій і політичних систем, що домінували в той чи той історичний період. Стародавні греки, скажімо, вважали, що виникненню танцювального мистецтва сприяла одна з дев'яти богинь, яку називали Терпсихорою. Це одна з перших наївних теорій, що культивувалася впродовж багатьох віків.

У XVII ст. виникає так звана теорія наслідування. Її автор, німецький вчений Прінтц, надавав особливого значення тому, що людина має здібність голосом відтворювати музичні звуки, наслідувати спів птахів, помічати підвищення й пониження свого голосу під час розмови, бажання висловити свої почуття тощо. Усе це, на думку Прінтца, і стало основою для виникнення музики, яка є органічним складником танцю.

Найбільше теорій про походження музики і мистецтва в цілому дало в XIX ст. Ч. Дарвін, до прикладу, виникнення мистецтва пояснював процесом статевого добору. Цю думку він обґрунтовував насамперед тим, що серед тварин і птахів спів та своєрідні танці є засобом привертання уваги самиць.

Французький історик Комбар'є першопричину виникнення мистецтва вбачав у чаклуванні і пов'язував його з виникненням релігії. Люди, мовляв, в обрядах закликання грізних сил природи використовують як найефективніші засоби спів, музику і танці. Він посилається на таких служителів культу, як шамани, котрі у своїх магічних діях користувалися своєрідним мистецтвом танцю.

Не можна оминути увагою й теорії Г. Спенсера, який проблемі походження музики присвятив цілу книгу. Учений намагався довести, що джерелом музики є людська мова і що спів бере початок у збудженій (схвильованій) мові людини, яка звучить виразніше, красивіше, часто змінює забарвлення і перехід з одного регістра в інший (з грудного в головний), у зв'язку з чим часто змінюється висота звуку і т. ін. Теорія Г. Спенсера доводила, що мистецтво в цілому, а танцювальне передусім, має початком саму людину, ізольовану від навколишнього середовища, її фізіологічну природу поза будь-яким зв'язком зі соціальними передумовами і з суспільною працею зокрема.

Серед різноманітних видів мистецтва, які покликані формувати високоморальну особистість, вчити розуміти дійсність, захоплюватися нею та емоційно відгукуватися на неї, оволодівати "цінностями і знаннями в галузі світового і народного мистецтва, музики, архітектури, усної народної творчості..." [4, с. 9] значне місце посідає мистецтво хореографії.

За своєю етимологією термін "хореографія" означає запис танцю (від грецького χορεία – танець, γράφω – пишу). З кінця XIX ст. цей термін почав застосовуватися для визначення танцювального мистецтва в цілому, в усіх його різновидах. Мистецтво хореографії базується на музично організованих умовних виразних рухах людського тіла. Зародки образної виразності властиві людській пластиці в реальному житті. У тому, як людина рухається, жестикулює, пластично реагує на дії інших виражаються особливості її характеру. Такі промовисті характерно-виразні елементи, породжені реальним життям, прийнято називати пластичними інтонаціями, або мотивами. У них – джерела образної природи хореографії, характерно-виражальні пластичні мотиви якої відбиваються в багатьох реальних життєвих рухах, узагальнюються і організовуються за законами ритму і симетрії в орнаментальний візерунок, декоративне ціле, опорою якого є музика.

У процесі суспільної праці людина створила ті умови, які сприяли виникненню танцювального мистецтва, бо "праця давніша за мистецтво, і ... взагалі людина спочатку дивиться на предмети і явища з погляду утилітарного і лише згодом стає у своєму ставленні до них на естетичну точку зору" [7, с.108]. Танцювальне мистецтво, як жодне інше, має безпосередні зв'язки з трудовою діяльністю народу, його життям. У силу цього його можна вважати однією з перших сторін культурного життя народу.

Танець є мистецьким твором, а тому життя і трудова діяльність людини в ньому відображаються в ідеальній художній формі. Залежність танцю від трудової діяльності людини констатували і хореографи-практики. Відомий французький балетмейстер Новер з цього приводу писав: "Як багато різноманітних картин знайде він (балетмейстер) у середовищі ремісників. У кожного з них свій характерний вигляд залежно від поз і рухів, яких вимагає їхня робота. Художник мусить підмітити ходу цих людей, їх манеру триматися і рухатися завжди відповідно до їхнього ремесла... Стійкі звички – природний результат багаторічного відбитку праці та нестатків" [Цит. за 5, с.49]. Рухи, жести, міміка, що супроводжували працю людей під ритмічні удари, стали основою танцю, бо "...танці є в таких випадках простим відтворенням рухів трудівника." Отже, праця дала початок танцювальному мистецтву і є підґрунтям його подальшого розвитку.

Мистецтво починається тоді, коли людина передає свої почуття і думки за допомогою художнього образу як вищого ступеня абстрактного мислення. Важливо наголосити, що в основі всіх танцювальних рухів лежать ті самі елементи: ритм, пластика і міміка. Ритм – скелет, пластика – тіло, міміка – емоція ("душа") танцювального руху. Ритм і пластику (кістяк і тіло) можна відобразити позою (статика). Проте навіть найхарактерніша поза, продемонстрована без відображення внутрішнього стану виконавця, ще не є мистецтвом танцю. Загальновідомо, що будь-який рух людини в кожен момент трудового процесу супроводжує йому відповідна міміка, що на виразі обличчя людини по-особливому відбиваються

як надмірна напруга, так і легкість у праці. Ця риса обов’язково виявляє глядачеві внутрішній стан суб’єкта. Недарма відомий російський балетмейстер А. Глушківський писав: "Обличчя танцюриста, що передає всі нюанси пристрасті, замінює слово актора, і глядач через те легко розуміє сюжет балету" [2, 164]. Отже, у танцювальному рухові знайшли органічне злиття ритм, пластика і міміка.

Пісенний текст і мелодія, а також танець організуються в окремі закінченні побудови (строфу, період та фігуру) за допомогою ритму. Його значення людина осягла у процесі практичної діяльності. Ритм допомагав організувати колективну працю давніх людей. Утворювали його рівномірні за часом вигуки чи удари колотушкою в лункий предмет. Найважливіше, що виконання роботи здійснювалося в момент удару (кульмінація). А кульмінація (прототип якогось закінченого відрізка часу), за Аристотилем, є синонімом ритму. З цього випливає, що кульмінація – акцент (звідси походить термін "акцентування") – має надзвичайно велике значення в утворенні ритму. Вона утворює ритмічну пульсацію, яка не тільки організовує і спрямовує в єдине русло зусилля багатьох людей, а й помітно полегшує їхню працю. Тому завдяки ритму люди усвідомили свою силу в організованому колективі. Функція ритму не змінилася і в танці, де його відтворення здійснювалося на якихось інструментах.

Пам'ятки матеріальної культури засвідчують, що ті пристосування, якими люди первісного суспільства координували свою колективну працю, згодом перетворилися на ударні інструменти. Як відомо, за походженням вони найдревніші.

У найпростіших танцях відтворення трудового процесу було в основному рефлекторно-механічним. Людина відтворювала те, що здобула безпосередньо в праці. Сприяв цьому абстрагований нею ритм. Фактично це був перший крок, здійснений людиною на шляху її абстрактного, образного мислення. Танець первісної людини уже мав певний зміст, розкривав технологію процесу робіт, навіть деталізував деякі його моменти. Кожний рід чи плем'я в своїх танцях відображали тему специфічного для кожного з них різновиду трудової діяльності: у хліборобів – це рільництво, у мисливців – полювання, у рибалок – рибальство тощо. Цим людям не складно було відтворити в танці свою працю, адже вони, як ніхто інший, знали її технологію, яка, власне, й становила зміст танцю. Звичайно, ці танці справляли та й тепер справляють велике художнє враження на глядача, бо їх надзвичайно майстерно виконували учасники. Проте вони залишалися здобутком лише того роду чи племені, які виконували цей танець. Отже, кожний рід чи плем'я мали свої, властиві тільки їм танці. Танці іншого роду чи племені були для них не доступні.

Отже, ритм став тією ланкою, що об'єднала всі тепер окремі галузі мистецтва в єдиний творчий процес. Це система періодичних повторень тих чи інших уривків часу, що фіксуються нашою свідомістю: в поезії – чергування ненаголошений і наголошений складів, які утворюють ту чи іншу віршову стопу; в музиці – чергування ненаголошених і наголошених звуків, які утворюють той чи інший розмір такту; в танці – чергування ненаголошених і наголошених елементів руху, які утворюють той чи інший танцювальний рух.

Хореографія дуже лаконічне мистецтво. Динаміка, експресія вправ внутрішнього і зовнішнього темпераменту, чіткість виразно-зображувальних засобів – все це художня обумовленість хореографічного образного світу. Кожна хореографія у своєму розвитку, взаємозв'язку, взаємовпливові має своє перше джерело. Україна славиться надзвичайними танцями, різними за композицією, включаючи ігрові елементи, майже трюкові рухи. Український танець нерозривно пов'язаний з культурою народу, його поезією, музикою. Українська хореографія – перлина в світі культури.

Безіменні бояни, ігреці, плясачі – співаки, акробати, вся весела скомороша рать, мандруючи, популяризували народні пісні, танці, билини, думи. Мистецтво скоморохів дожило до XVIII ст. Завдяки їм ускладнилася техніка виконання різноманітних танцювальних рухів: присядок, стрибків, дрібушок, вихилясів, розвиваючись з часів Київської Русі (у деяких місцях навіть раніше VI ст., коли українські племена розташувались в землях свого постійного осідку). Це зумовлено вродженою талановитістю українського племені. На його хореографію великий вплив мало географічне розташування: від Карпат, Полісся до Азії і Європи. На розвиток хореографії впливали і політичні умови історичного життя українського народу, припливи і відпливи не тільки культурних цінностей, але й самих мас українського населення. Народи, які розвивалися поруч, мають багато спільного в хореографії: "Метелицю" танцюють і росіяни, і українці, і білоруси. Але в кожного народу той самий танець різниться лексикою (мовою), музикою, манерою виконання.

Національний колорит проявляється по-різному в різних регіонах України. Горяни не так танцюють, як степовики, навіть пози у них різні. Руки в них схрещені, вони згуртовані в два-три концентричні кола з солістами по середині. А в степових танцях широке велике коло. У горян фігури в два-три яруси ("гора" або "дзвіниця" – поверхові танці). Населення Карпат (гуцули, лемки, бойки) мають багато спільного в композиційній побудові та прийомах танцю, але є відмінності у виконанні рухів. Бойки танцюють плавно, на напівзігнутих ногах (вплив словацького танцю). Лемки танцюють стримано з почуттям, з поворотом корпуса вправо, вліво, з притупами, з підняттям партнерші (вплив польської хореографії). Зустрічаються

елементи угорського танцю. Однак попри всі оті впливи угорців, болгар, греків, поляків, манера виконання залишилася українською.

Зі зміною життя, соціальних, суспільних відносин змінюється лексика, з'являються нові елементи рухів. З розширенням жанрових і тематичних кордонів в народно-сценічному танці розвивається і ускладнюється його композиція, з'являються нові образи в хореографії. Основним жанром української хореографії є хороводи (календарні та обрядові), які лягли в основу побутових, а в подальшому і сюжетних танців.

Хореографія – один із видів мистецтва, що образно порівнюється з великим деревом, крона якого багата різновидами, котрі об'єднані міцним стовбуром з глибоким корінням. Життєдайне коріння – це танці, створені народом, який населяє певну територію і розмовляє однією танцювальною мовою. А дерево продовжує рости, і вже не тільки побутові танці, а й сценічні мають свої повнокровні відростки, ті в свою чергу стають ще багатшими, пропонують глядачеві сценічно-яскраві образи класичного, характерного, народно-сценічного, естрадного танців та танцю-модерн.

Великий вклад у розвиток української хореографії вніс М.В. Верховинець. Він був одним із перших, хто стояв біля колиски українського професійного танцювального мистецтва і своєю практичною діяльністю проклав йому шлях до визнання. Йому належить перша на Україні наукова праця з хореографії – "Теорія українського народного танцю". У цій книзі М.В. Верховинець зібрав і систематизував танцювальний матеріал, характерний для української народної хореографії, та застосував струнку систему запису окремих рухів і закінчених танцювальних епізодів.

М.В. Верховинець вважав, що доля розвитку хореографії "в руках самих громадян". Він писав: "Пісня й танець – це рідні брат і сестра. Як у пісні виливаються жарти, радощі й страждання народні, так і в танці та іграх народ проявляє свої почуття" [1, с.100-101]. Для того, щоб "... дати змогу кожному громадянину не тільки милуватися своїм танцем, але й самому брати участь у танцях і водити їх аж до глибокої старості" [1, с.110-111], він потурбувався, щоб вивчення народних танців починалося з самого дитинства. М.В.Верховинець наголошував, що "... за нашою чудовою піснею перше слово належить нашому народному танцю. Коли ми не полюбимо сестру пісню, то полюбимо ж її брата – танець, який ще десь блукає в народі і шукає собі пристановище" [1, с.111-112].

Досліджуючи проблему, ми дійшли висновку, що український народ створив самобутнє хореографічне мистецтво, якому належить одне з чільних місць не тільки у слов'янській духовній культурі, але й всесвітній. Українські народні танці жанрово різноманітні, дуже багаті на теми й сюжети. Відзначаються вони також багатством локальних особливостей.

Підґрунтям виникнення і розвитку хореографічного мистецтва талановитого українського народу, слугували: характер його праці, побутові умови життя, рідна природа. Усі ці важливі теми знайшли відображення в українських народних танцях.

Однак простежити в деталях історію розвитку українського народного хореографічного мистецтва майже неможливо. Адже танці ще й тепер на Україні записуються не систематично. Відсутність зафіксованого фактичного матеріалу не дає можливості зробити певні висновки зі своїх спостережень.

Сказане стосується насамперед танців наших далеких предків. Їхні танці виконуються переважно підударні (ритмові) інструменти і мають сліди імпровізаційної плинності (відсутність стабільної форми виконання).

Хороводи – якісно новий ступінь у розвиткові хореографічного мистецтва не лише українського, а й усіх народів світу. У хороводах текст відображає зміст танцю і характер його виконання. А мелодія поглиблює емоційну сторону змісту твору в цілому (тексту і хореографії).

Основна тематика хороводів (праця, побут і теми та образи), створила ґрунт, на якому сформувались нові жанри танців – побутові та сюжетні. Побутові танці – це природне продовження розвитку й збагачення новими образами побутової тематики хороводів. Як відомо, хороводи водили у строго визначений час (весною, влітку, восени). Саме ця особливість виконання робила їх обрядовими.

Винятком серед хороводів стала метелиця, яка з обряду перейшла в побут народу. Жартівливий текст метелиці, жива пристрасна мелодія стали взірцем для ряду жартівливих танцювальних пісень і триндичок (вид частушок). Серед цих пісень можна назвати "Од Києва до Лубен", "Ой лопнув обруч", "Катерина", "Горлиця" та багато інших.

Особливе місце у формуванні жанру побутових танців посідає художній побут Війська Запорізького. Козаки під пісенні мелодії, які виконувались на інструментах, танцювали героїчного гопака, а серед цивільного населення разом з жінками – стрімкого, часто з ліричним забарвленням козачка.

Основою для виникнення сюжетних танців стала трудова тематика хороводів. Так, переглядаючи хороводи і сюжетні танці, легко помітити їх тематичну спорідненість. Серед хороводів і сюжетних танців є однойменні твори (наприклад, "Шевчики", "Ковалі", "Козлик", "Голубка", "Льон" і багато інших).

Визначені жанри та їх тематика до певної міри відбивають історію розвитку української хореографії, її еволюцію, вдосконалення художньої форми, поглиблення змісту. Поряд з цим необхідно пам'ятати, що характерні особливості української народної хореографії формувалися на основі глибоких творчих

взаємозв'язків з хореографічною культурою російського, білоруського, румунського, чеського, словацького, молдавського та інших сусідніх народів. У творчих взаємозв'язках культур різних народів – одна з основних умов подальшого розвитку хореографічного фольклору.

Народно-сценічний танець, джерелом якого є народна творчість, пройшов довгий і складний шлях розвитку. Опрацьований талановитим балетмейстером, він набуває надзвичайно багатої палітри засобів виразності, яка вимагає від танцюриста віртуозної техніки виконання з одночасним збереженням національних особливостей танцю.

Основою танцювального мистецтва, є танцювальний рух, осмислення його, пластична виразність, темп, ритм тощо. Танець ми сприймаємо як художнє ціле. Можемо визначити ідейно-тематичне спрямування твору, сюжет, виділити якусь думку, виходячи зі своїх естетичних смаків, уподобань, зі своєї обізнаності, ерудиції. Лексика народного танцю лаконічна, напружена і у кожній структурній частці значна, вагома; крім того, вона має яскраво виражений національний колорит. Глядач без спеціальної підготовки може визначити, надбанням якого народу є певний твір. Народна танцювальна лексика не обтяжена канонічними нормами класичної школи в положеннях голови, кистей рук, а також поз при виконанні турів, піруетів, тощо. Народні танці (традиційні і сучасні) широко пропагуються численними професіональними і самодіяльними виконавськими колективами, становлячи основу їхнього репертуару.

Українське народне танцювальне мистецтво завжди привертало увагу професійних митців. У п'єсах українських драматургів минулого широко використовували співи і танці. На Україні встановилася традиція, що драматичні актори неодмінно повинні були вміти співати і танцювати.

Отже, сучасна хореографічна культура все більше набуває культуротворчого значення як показника світоглядних інновацій, що відбуваються в особистісних характеристиках її суб’єктів, не тільки дорослих, але й дітей. Узагальнення цих характеристик дозволило з’ясувати, що сучасна хореографічна культура – це динамічне та інтегроване явище, процес творчої самореалізації, який передбачає створення нової інформації, тобто продуктивну діяльність.

Завдяки історико-хореографічному та теоретичному аналізу становлення, розвитку і досвіду кількості поколінь балетмейстерів, цілком закономірно виникла думка про узагальнення і необхідність навчання дітей на прикладах творчості визначних митців хореографічного мистецтва, (В. Верховинець, А. Авраменко, І. Моісеєв, П. Вірський, М. Вантух та ін.) виділивши те спільне, що об’єднує їх у творчому пошуку. Саме аналіз творчості видатних балетмейстерів дозволив сучасним дослідникам впритул підійти до наукового розуміння хореографічної культури й осмислити нерозривний зв’язок між творчістю і технологією хореографічного мистецтва.

Використані джерела

1. Глушковский А. Воспоминание балетмейстера. – Л.-М., 1940.
2. Гуменюк А. Г. Народне хореографічне мистецтво України. – К., 1968.
3. Гуменюк А. Г.Українські народні танці .– К. 1962.
4. Классика хореографии. – Л.-М., 1937.
5. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні.– К., 1990.
6. Плеханов Г.В. Искусство и литература. – М., 1948.
7. Попович М. Нарис історії культури України. – К. 1999.

УДК 35.077.1:930.22

Валентина Василівна Бездрабко
кандидат історичних наук, доцент
Київського національного університету
культури і мистецтв

ФОРМУВАННЯ ЄДИНОЇ ДЕРЖАВНОЇ СИСТЕМИ ДІЛОВОДСТВА І РОЗВИТОК УПРАВЛІНСЬКОГО ДОКУМЕНТОЗНАВСТВА: залежності й інвазії

У статті висвітлюється історія Єдиної державної системи діловодства (1973), внутрішні і зовнішні чинники її формування, а також її вплив на еволюцію документознавства. Стверджується, що основні напрямки документознавчих досліджень 70–80-х років XX ст. відображають зміст розроблення загальної державної системи діловодства.

Ключові слова: *документознавство, діловодство, документознавчі дослідження, Єдина державна система діловодства.*

In the article the history of the Unified State System of Documentary Proceedings (1973) has been highlighted, inner and outer factors of it's forming, influence onto the evolution of documentary science. It has been acknowledged that the main tendencies of documentary studies researches in 1970s–1980s reflected the content of working out general state system of documentary proceedings.

Key words: *documenstknowledge, office work, documentsresearch, Unique state system of office work.*

Останнє десятиліття XX ст. – початок XXI ст. стали часом пожвавлення інтересу до документознавства. Увага дослідників сфокусована переважно довкола теоретичних, науково-технологічних питань, вирішення яких є запорукою успішного розв'язання документознавчої проблематики. Водночас варто відмітити низький ступінь розроблення історичного дослідницького напряму в документознавстві. Тому звернення до його історії залишається актуальним історіографічним та історичним питанням.

Особливо цікавим представляється початковий період розвитку документознавства, зокрема чинники його становлення. Серед таких, на думку більшості дослідників історії документознавства, починаючи від його основоположника, формування Єдиної державної системи діловодства (далі – ЄДСД), котра продукувала супутні важливі теми, пов'язані з історією, теорією документа, організацією роботи з ним [16, 28]. Незважаючи на загальне визнання впливу ЄДСД на розвиток дисципліни, тема залишається недостатньо представленою у вітчизняній історіографії документознавства. Відтак її дослідження проливають світло на основні сюжетні лінії розгортання управлінського документознавства, що провокує інтерес до історії питання.

Попередній досвід справив істотний вплив на утвердження ідеї розроблення ЄДСД. Виразною спробою привернути увагу фахівців до проблеми реформування діловодства "під завершення" першої половини XX ст. часто називають службову записку О.Д. Жуковської – досвідченого працівника Всесоюзного державного інституту техніки управління (1926–1932) [18, 7]. Творчий доробок дослідниці складається не тільки з результатів участі у підготовці колективних розробок Інституту техніки управління чи публікацій у фаховій періодиці, а й з оригінальних самостійних досліджень, зокрема "Делопроизводство в учреждениях" ("Діловодство в установах", 1947) [10]. Цілком заслужено, аналізуючи стан діловодства, О.Д. Жуковська вказує на основні недоліки його форми та змісту: відсутність "...сукупності принципів, що надають (…) цілісності і єдності [системам документування], (…) загальної системи обліку документів (…) низький технічний рівень контролю за їх виконанням", недостатня організація зберігання виконаних документів у виконавців, "... як і, зазвичай, неналежна обізнаність із питаннями класифікації, термінів зберігання (...) низький рівень підготовки канцелярських працівників (...) обмаль літератури з питань діловодства…" [18, 7–8]. Основними причинами такого стану речей дослідниця вважає відсутність єдиного документа, регламентуючого основні стадії роботи з діловодства, а також керівного центру з науково-дослідним апаратом і виробничою базою, котрий міг би забезпечити

© Бездрабко В. В., 2008

теоретичні розвідки, практичне їх втілення у життя, розроблення й виготовлення предметів, засобів організації й механізації конторської праці та їх серійний випуск [18, 7].

Досліджуючи причетність діловодства до управління, його успішність і результативність, аналізуючи методичні засади реалізації першочергового завдання – уніфікації діловодних процесів, – відбуваються спроби конструювати загальну схему практичного втілення ідеї. Тема знаходить обговорення на шпальтах періодичних видань і серед учасників конференцій, під час яких окреслюються основні засоби і шляхи розроблення ЄДСД [12, 127]. Окрім достатнього матеріального забезпечення і фінансування, зустрічаємо наявність висококваліфікованих фахівців і ґрунтовного науково-методичного забезпечення реорганізації діловодства.

Важливою віхою в історії реалізації ЄДСД стала Всесоюзна нарада з питань механізації праці інженерно-технічних працівників і працівників адміністративно-управлінського апарату (Москва, 1960). Серед ухвали зібрання зустрічаємо актуальні рішення ще часу Першої всесоюзної міжгалузевої наради з оргтехніки 1941 р., а саме: створення державного науково-дослідного інституту з організації і механізації документування, покликаного зайнятися розробленням ЄДСД, стандартів із уніфікації основних видів документації (передусім управлінської); студіювання основних етапів комплексної механізації діловодства й архівів; відкриття в МДІАІ факультету організації і механізації діловодства; активізація висвітлення питань "теорії і практики архівної справи, організації поточного діловодства, техніки управління, узагальнення і розповсюдження передового досвіду в цій справі" [7, 445–448] на сторінках "Вопросов архивоведения" ("Питання архівознавства", 1960) [12, 128–129].

Показовою стала дискусія між учасниками наради, що торкалася питання профілізації науково-дослідного інституту. Так, представники Державного комітету Ради Міністрів СРСР із питань праці і заробітної плати висловилися за відкриття науково-дослідного інституту організації і техніки управління, а делеговані від Головного архівного управління при Раді Міністрів СРСР обстоювали ініціативу створення такої інституції, яка взяла б на себе зобов'язання розробити єдині принципи діловодства і "документального господарства", стандартизації й уніфікації управлінських документів, теоретичної проблематики архівної справи тощо [24, 125].

Наприкінці 50-х – на початку 60-х років XX ст. посилюється увага до документознавчої проблематики Головного архівного управління при Раді Міністрів СРСР, що, не в останню чергу, пояснюється закріпленням на нормативно-правовому рівні права архівів контролювати постановку діловодства установ, що відбилося в "Положении о Государственном архивном фонде Союза ССР" ("Положенні про Державний архівний фонд Союзу РСР", 1958) [12, 131; 18, 6]. Певну роль у закріпленні діловодних досліджень серед переліку пріоритетних завдань для архівних установ судилося відіграти Міжвідомчій комісії з діловодства при Головархіві СРСР (1959–1963), до складу якої увійшли висококваліфіковані фахівці, досвідчені практики – Б.Б. Вейзе, Б.А. Гольцев, О.Д. Жуковська, К.Г. Мітяєв та ін. (До речі, існувала ще одна Міжвідомча комісія (1963), створена для координації робіт із розроблення ЄДСД.) І хоча комісії не вдалося вирішити нагальних питань організації діловодства, проте навіть звичні консультації, надані архівним установам, слугували поширенню прогресивних ідей щодо упорядкування діловодства.

Істотним імпульсом утвердження новітніх тенденцій розвитку діловодства й архівної справи стали "Основные правила постановки документальной части делопроизводства и работы архивов учреждений, организации и предприятий СССР" ("Основні правила постановки документальної частини діловодства і роботи архівів установ, організацій і підприємств СРСР", 1963) (далі – "Правила") Головархіву СРСР. "Правила" містили вимоги до оформлювання документів, їх обліку, класифікації, проведення експертизи цінності, створення довідкового апарату тощо, які актуалізували питання теорії діловодства, тобто управлінського документознавства. Суттєвою властивістю "Правил" став модернізований підхід до "постановки документальної частини діловодства, поліпшення роботи з документами не тільки в архівах установ …, а й безпосередньо в діловодстві" [18, 11]. Нерідко зустрічаємо міркування серед колег, що це був чи не перший випадок значного розгляду "документальної частини діловодства", у т.ч. і вимог, "неможливих для покращання роботи з документами не тільки в архівах установ …, а й безпосередньо у діловодстві" [18, с. 11]. При цьому, під терміном "документальна частина діловодства" розуміли "обсяг робіт зі службовими документами від їх створення (одержання) до передачі в архів, включаючи оформлення, облік, класифікацію документів, формування справ, експертизу наукової і практичної цінності документальних матеріалів" [18, 11]. "Правила" відіграли важливу роль, явивши різновид узагальнень величезного емпіричного матеріалу, і стали органічним каталізатором впевненого утвердження прихильності до позитивного проектування діловодства й архівної справи через призму документаційного забезпечення управління.

Важливим поштовхом до створення ЄДСД, на думку майже всіх дослідників історії документознавства, стала постанова Ради Міністрів СРСР "О мерах по улучшению архивного дела в СССР" ("Про заходи з поліпшення архівної справи в СРСР", 1963) [31], котра загострила увагу на розробленні відповідних науково-методичних засад, гарантуючих успіх починання. Співвиконавцями ЄДСД проголошувалися Головне архівне управління СРСР, Державний комітет із координації науково-дослідницьких

робіт СРСР, Державний комітет Ради Міністрів СРСР із питань праці і заробітної плати, Центральне статистичне управління СРСР, Головне архівне управління при Раді Міністрів СРСР і Державний комітет із приладобудування, засобів автоматизації і системам управління при Державному плані СРСР [12, с. 132], кожен із яких виступив відповідальним за конкретну ділянку праці у ході формування Єдиної державної системи діловодства. Головне архівне управління при Раді Міністрів СРСР зобов'язувалося розробити основні етапи роботи з документами, починаючи від моменту їх створення (одержання) і закінчуючи передачею в архів. Значення постанови полягало у: 1) пришвидшенні заходів, спрямованих на розбудову ЄДСД; 2) укоріненні розуміння того, що "комплектування державного архівного фонду значною мірою залежало від стану діловодства в установах, від якості створюваних документів, методів їх обробки, зберігання і користування", 3) розробленні технологічних питань механізації діловодства [12, 132].

Найбільшою проблемою початкового етапу розроблення ЄДСД стало неоднозначне тлумачення терміна "діловодство". Попри множину існуючих визначень у контексті обговорення нового державного проекту найпоширенішим було пояснення його як "канцелярської праці з документами", "своєрідної форми управління". Урешті-решт "перемогло" визначення діловодства як форми управлінської праці [2, 4, 6, 9, 21, 26–28, 30 та ін.], а отже, питання оформлювання документів, їх реєстрація, облік, контроль за виконанням, складання номенклатури і формування справ, підготовка документів до зберігання, власне, їх зберігання значеннєво відмежували цю сферу практичної діяльності від інших і стали ключовими для розробників ЄДСД.

На початку 60-х років XX ст. знову активно заговорили про відсутність у багатьох учасників-розробників проекту належного досвіду, знань, володіння методикою досліджень. Це призвело до загострення кадрового питання, що остаточно переконало у необхідності більш фундаментальної підготовки фахівців галузі. Відтак 1964 р. у складі Московського державного історико-архівного інституту з'явився факультет державного діловодства [32, 124–125], якому судилося на тривалий час стати провідним осередком розвитку документознавства у Союзі РСР. Відкриття нового факультету викликало розростання галузевої кафедральної мережі. Кількісне збільшення кафедр відбивало логічну диференціацію спеціальності. Кафедра державного діловодства перестала уособлювати весь однойменний факультет, проте залишилася з "чітким науковим профілем", за якою, як відзначає Т.В. Кузнєцова, "залишився взаємопов'язаний цикл документознавчих дисциплін" [14, 5]. Програми із документознавства й адміністративного діловодства К.Г. Мітяєва (1963), навчальні посібники, хрестоматії з адміністративної документації Л.І. Вартаняна, К.Г. Мітяєва, Я.З. Лівшиця, О.С. Малітікова, Д.І. Сольського, В.О. Цикуліна, наукової організації управлінської праці М.Д. Андрущенка, Л.Н. Качаліної, Г.Е. Слезінгера й інші досягнення першого десятиліття функціонування факультету державного діловодства МДІАІ [1, 5, 13, 20, 22, 29, 33] увійшли в історію документознавства як найвагоміші здобутки періоду його становлення. Головною ідеєю більшості праць, що з'явилися з-під пера цих та інших дослідників 60-х – початку 70-х років, стало узагальнення теоретичної й практичної спадщини діловодства, а витворені у цих рамках висновки реально явили точку опори для становлення документознавства.

Реальним результатом розроблення ЄДСД науковці називають "Материалы к Единой государственной системе делопроизводства" ("Матеріали до Єдиної державної системи діловодства", 1964), а також – "Разделы Единой государственной системы делопроизводства" ("Розділи Єдиної системи діловодства", 1965), що містили виклад принципових технологічних положень реалізації намічених завдань. Детальний аналіз цих документів доводить усвідомлення масштабності заходів щодо формування ЄДСД, націлених на уніфікацію та стандартизацію документів; раціональну організацію документообігу і поточне зберігання документів (оформлювання й проходження службових документів, їх реєстрація, довідково-інформаційний пошук і контроль за виконанням, а також формування документів у справи, забезпечення належних умов зберігання та користування документами); нормування й організацію праці кадрового персоналу і, зрештою, механізацію діловодних процесів [15, 102]. Безперечно, пошуки оптимальних пропозицій для вирішення поставлених завдань вимагали серйозного наукового їх студіювання профільними галузевими інституціями.

Важливу роль у розробленні методичних, нормативно-правових засад складання ЄДСД відіграв Всесоюзний науково-дослідний інститут документознавства та архівної справи (ВНДІДАС), функційне призначення якого від моменту заснування полягало, передусім, у дослідженні теоретичних і практичних завдань документознавства й архівознавства, розробленні документальних інформаційно-пошукових систем [19, 48]. Для оперативного вирішення багатьох питань при інституті було організовано науково-методичну секцію з проблем ЄДСД (1967), в історії якої знаходимо відбиття результатів роботи документознавців над методичними, теоретичними, організаційними аспектами реалізації проекту. Найбільшу увагу учасники секції приділяли змісту і правовим основам забезпечення ЄДСД, науковим засадам організації діловодних служб, проектуванню типових переліків документів зі строками зберігання, класифікації управлінських документів тощо [18, 20]. Зростаючий інтерес до питань удосконалення діловодства викликав появу "Методической программы исследования делопроизводства в министерствах и ведомствах" ("Методична програма дослідження діловодства в міністерствах і відом-

ствах", 1967) [25], запропоновану інститутом, а пізніше, на основі критичного опрацювання проектів інших учасників творення ЄДСД, зокрема "Руководящих материалов по основам организации делопроизводства" ("Керівні матеріали з основ організації діловодства", 1969), "Основ организации труда делопроизводственного персонала" ("Основи організації діловодного персоналу", 1970) – цілісний звід основних положень ЄДСД. Балансуючи на межі діловодства, документознавства, науки управління, державного права, теорії інформації, економічної науки, прикладного мовознавства й інших наукових дисциплін співробітники ВНДІДАС визначили вихідні позиції теоретичної частини державної системи діловодства. Оцінюючи різні точки зору щодо її практичної значущості, відмітимо бажану для установ уніфікацію робіт із проектування раціональних систем діловодства, всіх процесів, пов'язаних зі створенням документів і сферою їх функціонування [12, 134].

Саме науковцям інституту належать серйозні розвідки щодо тлумачення діловодства, які справили вирішальний вплив на визначення змісту ЄДСД. За спостереженнями О.С. Малітікова, із працями ВНДІДАС утверджується переконання в тому, що діловодство – це "повний цикл операцій, починаючи від процесу створення чи одержання документів і завершуючи передачею закінчених справ в архів установи. Водночас під діловодством розуміється сукупність методів і прийомів роботи з документами" [18, 18]. Розгортання науково-методичних, теоретико-прикладних досліджень, що проводилися у межах інститутських програм, демонструють виокремлення у діловодстві двох етапів: 1) документування управлінської діяльності й 2) організацію утворених побіжно документів [18, 18]. Наполегливі вивчення документаційних процесів в управлінні призвели до усталення розуміння документування як створення і виконання документів у ході оперативної діяльності установи, зовнішнім виявом якого є документообіг [18, 18]. Щодо організації документів, то вона тлумачилися як їх реєстрація, групування у справи, підготовка до архівного зберігання та супутні "допоміжні операції, що забезпечують збереження і користування документами з оперативно-довідковою метою" [18, 19]. Практичні й теоретичні студіювання діловодства здійснювалися шляхом проведення глибокого, комплексного дослідження документаційного забезпечення управління в окремих установах різного підпорядкування – галузевих і державних. При цьому переслідувалася єдина мета – виявити спільне для діяльності усіх установ у сфері діловодства, з'ясувати можливості, межі і масштаби його системного упорядкування на загальній раціональній основі [18, 19].

Тісна співпраця науковців ВНДІДАС із співвиконавцями ЄДСД дала можливість скласти і методично скоригувати структуру і регламентуючий типові для всіх установ операції з документами зміст загальнодержавної системи діловодства, а розгорнутий "План-проспект основных положений Единой государственной системы делопроизводства для учреждений, организаций и предприятий СССР" ("План-проспект основних положень Єдиної державної системи діловодства для установ, організацій і підприємств СРСР", 1969) встановив схему її майбутнього представлення [18, 19]. Загальні положення, підготовка управлінських документів, організація документообігу, постановка допоміжних операцій із документами, основи організації праці відповідного персоналу, механізація й автоматизація діловодних операцій – такі основні тематичні блоки "Плану-проспекту", що підтверджують ставлення до діловодства як сукупності заходів, спрямованих на забезпечення успішного протікання документаційних процесів на рівні установи (між установами) і держави.

Аналіз стану вітчизняного діловодства відбувався шляхом історичної ретроспекції, компаративного вивчення зарубіжного досвіду. При цьому спостерігається категорична відмова від дещо хибного, звульгаризованого ставлення до діловодства і його складових як лише до практичної сфери суспільної діяльності. Всупереч усталеній думці, що дослідження діловодства є потрібними рівно настільки, наскільки це може вирішити нагальні потреби практичної роботи з документами, дослідники ВНДІДАС твердять, що теоретичні розробки є необхідною умовою для самого документаційного забезпечення управління, оскільки теорія виявляє характерні "стосунки", зв'язки між його складовими, проливаючи при цьому світло на пошук раціональних рішень прикладних завдань. Так, студіювання накопиченого практичного матеріалу розкрило перспективність уніфікації документів за такими напрямами: 1) зведення до єдиної форми номіналів існуючих видів і різновидів документів, 2) їх зовнішньої будови, структури, 3) оформлювання і процедури документування, 4) трафаретизація текстів, 5) оптимізація мови і стилю [18, 20]. Паралельно до пошуків відповіді на потреби практики з'явилися серйозні теоретичні викладки, що дозволило відмітити важливе значення розроблення ЄДСД для теорії діловодства, а отже управлінського документознавства – "1960-і рр. можна справедливо вважати початком нового етапу у розвитку теорії стандартизації і уніфікації (курсив – В.В.Б.)" [35, 38].

Урешті-решт багатостороння апробація окремих позицій проекту "Основных положений Единой государственной системы делопроизводства" ("Основних положень Єдиної державної системи діловодства", 1970 (далі – "Основні положення") завершилася його схваленням і затвердженням (1973) [11]. Під "діловодством" розробники ЄДСД діяльність апарату управління, що охоплює питання документування і організації роботи з документами в процесі здійснення ним управлінських функцій [11, 6].

Основні положення ЄДСД були розроблені провідними фахівцями Всесоюзного науково-дослідного інституту документознавства й архівної справи, Інституту держави й права АН СРСР, Всесоюзного науково-дослідного інституту стандартизації, Всесоюзного інституту класифікації, індексації й кодування інформації, Всесоюзного науково-дослідного інституту праці, Всесоюзного науково-дослідного інституту організаційної техніки. Серед розробників імена відомих вчених, котрі відбулися в науці як основоположники наукових шкіл і напрямів, зокрема в архівістиці, документознавстві, інформатиці: В.М. Автократов, В.Д. Банасюкевич, А.В. Єлпатьєвський, В.І. Токарєв, Б.І. Кремер, М.Т. Лихачов, А.С. Малітіков, А.М. Сокова, А.Л. Райхцаум, В.В. Снєдкова, Ю.А. Тихомиров, К.В. Якушев та ін. Узагальнення досвіду, тривалі консультації, обговорення й апробації проміжних варіантів ЄДСД стали запорукою успішної реалізації проекту загальнодержавного (за визначенням) масштабу. Впровадження основних положень ЄДСД здійснювалося згідно з “Методическими указаниями по применению основных положений Единой государственной системы делопроизводства” (“Методичні вказівки основних положень Єдиної державної системи діловодства”, 1974).

Головне призначення ЄДСД полягало у визначенні єдиного порядку документування управлінської діяльності і забезпеченні сучасної організації діловодних служб. Разом із системою державних стандартів їй судилося стати необхідним важелем розвитку діловодства, зокрема процедури підготовки і проходження різних видів, структур і функцій управлінської документації. Яскравим підтвердженням цього виступає зміст ЄДСД, що охоплює правові основи документоутворення, основні положення механізації діловодства, функційні обов’язки і посадові характеристики працівників діловодних служб тощо [11].

Структурно “Основні положення” складалися із загальної частини, тематичних розділів і додатків, що містили зразки оформлювання документів і нормативні акти [11, с. 119–120]. Так, перший розділ ЄДСД передбачав: установлення порядку підготовки й видання організаційно-розпорядчої документації; правила уніфікації, трафаретизації й способи оптимальної організації проходження документів; методику створення карткової форми обліково-довідкового апарату, застосування перфокарт і перфострічок за виконанням документів. Другий розділ містив основні положення ЄДСД, присвячені організації праці діловодного персоналу, а третій – рекомендації щодо механізації праці з документами. Із метою втілення планованого комплексу заходів, передбачалося активне застосування ЄДСД для різних категорій працівників діловодної сфери, матеріально-технічне забезпечення реалізації проекту, підготовка фахівців-діловодів шляхом організації відповідних курсів, короткотривалих семінарів тощо [11, 4–5]. Комплексний підхід до вирішення завдань, які постали перед розробниками, забезпечив вирішення не лише “документальних”, а й супутніх технічних, організаційних, економічних, правових питань.

Звід фундаментальних теоретичних положень, що визначали й регламентували організацію діловодства в управлінській сфері, доповнювався методикою введення ЄДСД, конкретизацією окремих моментів удосконалення справочинства. В основі загальних і конкретних варіантів упровадження єдиної системи діловодства знаходимо уніфікацію всіх процесів. Уніфікація підготовки, оформлювання, проходження документів, їх реєстрації, інформаційного пошуку, контролю за виконанням, підготовки до наступного зберігання і користування забезпечувала діловодній системі зв’язність у загальнодержавному масштабі. “Основні положення” стали метапідґрунтям діловодства, запропонувавши таку його модель, у якій усі інші нормативно-правові акти документаційного забезпечення управління знаходять засновок і набувають практичне значення і легітимність. Провістям нового етапу розвитку діловодства, осмислення його теоретичних аспектів, але уже в межах класичного документознавства, і стало впровадження ЄДСД, розроблення значної кількості стандартів з уніфікації різних систем документації, який хронологічно прийшовся на початок 70-х років. “Розчищення” поля для документознавчих досліджень сталося завдяки розвою широкої науково-дослідницької праці, що передувала спочатку появі “Основних положень”, а за тим – циклові стандартів, присвячених зуніфікованим документаційним системам [2, 98–100].

Заходи щодо упорядкування у 70-х роках діловодства й документації виявилися недостатніми для функціонування інформації в новітніх умовах – автоматизації більшості процесів роботи з документами. Це викликало необхідність розроблення уніфікованих систем документації (УСД), придатних для користування в АСУ, і загальносоюзних класифікаторів техніко-економічної інформації. “Основные направления развития народного хозяйства СССР на 1976–1980 годы” (“Основні напрями розвитку народного господарства СРСР на 1976–1980 роки”) зафіксували потребу “подальшого розвитку і підвищення ефективності АСУ й обчислювальних центрів, послідовно об’єднуючи їх в єдину загальнодержавну систему збору й обробки інформації для обліку, планування й управління … створити обчислювальні центри колективного користування … розширити виробництво й застосування засобів оргтехніки для раціоналізації діловодства й поліпшення організації управлінської праці” [23, 174].

Поява ЄДСД практично співпала у часі з технічною модернізацією діловодства. Тому вже на початку 80-х роках провідні фахівці дійшли одностайності щодо необхідності нової редакції ЄДСД. Свідченням дисонансу між практичними потребами й нормативно-методичним забезпеченням функціону-

вання діловодства стали перші нормативні, методичні матеріали, присвячені новітнім носіям управлінської інформації – зокрема, методичні рекомендації про надання юридичної сили документам на машинних носіях і машинограмам, що з 1984 р. набули форми державного стандарту, методичний посібник з організації документів в обчислювальних центрах (ОЦ), які, за визначенням А.М. Сокової, започаткували входження "машинних документів в єдину систему управлінської документації і розроблення єдиної системи вимог" [34, 27]. Згідно з цими документами, ОЦ проголошувалися не тільки осердям створення документів на новітніх носіях, а й місцем тимчасового їх зберігання, запобігаючи несанкціонованому доступу до документів, забезпечуючи проведення експертизи цінності документів тощо.

1988 р. колегія Головархіву СРСР ухвалила нову редакцію ЄДСД – "Государственная система документационного обеспечения управления. Основные положения. Общие требования к документам и службам документационного обеспечения" ("Державна система документаційного забезпечення управління. Основні положення. Загальні вимоги до документів і служб документаційного забезпечення") (далі – ДСДЗУ) [8]. Оцінюючи її структуру і зміст, відмітимо їх подібність із "попередницею" – "Основными положениями Единой государственной системы делопроизводства". Утім, вкажемо на суттєві відмінності між ними. Передусім вони стосуються розбіжностей у назві, що вказують на остаточну синонімізацію у російськомовному варіанті "делопроизводства" і "документационного обеспечения управления". Окрім цього, демонстративно наголошується на двох базових складових документаційного забезпечення управління – документування й організація роботи з документами, служби документаційного забезпечення.

ДСДЗУ складалася з нормативної й рекомендаційної частин. Перша з них охоплювала такі концентри: основні положення, документування управлінської діяльності (склад управлінських документів, їх уніфікація і стандартизація, оформлювання обов'язкових і додаткових реквізитів, складання текстів), організація роботи з документами (організація документообігу, інформаційно-пошукові системи документів установи, контроль за виконанням документів, їх підготовка до передавання у відомчий архів), керування документацією, механізація й автоматизація роботи з документами (склад комплектів засобів механізації й автоматизації роботи з документами, застосування засобів механізації, автоматизація роботи з документами), служба документаційного забезпечення управління, а друга – переліки міжгалузевих уніфікованих систем документації, державних стандартів, загальносоюзних класифікаторів техніко-економічної інформації, документів, на яких ставиться гербова печатка, тих, що підлягають затвердженню, рекомендації щодо укладання й оформлення управлінських документів, їх мікрофільмування для оперативного зберігання й користування, методики уніфікації текстів, форми обкладинок справ постійного і тривалого зберігання, номенклатури справ установи та її структурних одиниць, переліки типових термінів виконання документів [8, 2–3].

ДСДЗУ встановлювала єдині обов'язкові для всіх установ уніфіковані форми документів і керування документацією, удосконалення її організаційної структури, централізовану відповідальність за УСД, єдині правила реєстрації, обліку, пошуку і контролю за виконанням документів, містила визначення обов'язкового мінімуму реквізитів усіх управлінських документів і уніфікації їх оформлення. За цими та іншими заходами, котрі передбачалися ДСДЗУ, проступало прагнення розробників до уніфікації діловодних процесів, скорочення обсягів документообігу, врахування особливостей форми існування документів, оптимальне удосконалення їх змісту, регламентацію діяльності служб документаційного забезпечення управління [8]. Прагнучи упорядкувати документообіг, скоротити кількість і підвищення якості документів, створити умови для ефективного застосування прогресивних технічних засобів і технологій збору, обробки й аналізу інформації, удосконалити функціонування апарату управління, розробники ДСДЗУ запропонували єдині методологію, програму керування документаційними процесами на рівні установи, між установами, що відповідають їх правовим, регуляторним, фіскальним, операційним потребам. Пошуки оптимального варіанту проекту спонукали вивчати передовий практичний зарубіжний і вітчизняний (відомчий і державний) досвід, трансформувати його в теоретико-прикладні (уніфікація й стандартизація, класифікація документів), теоретико-фундаментальні (термінологія, перспективи міждисциплінарних запозичень) дослідження, підтримувати сталість інтересу до проблематики управлінського документознавства. Тому, коли дослідники його історії твердять про пріоритетність у 70–80-х роках XX ст. для ВНДІДАС чи Московського державного історико-архівного інституту зазначених вище дослідницьких напрямів, така констатація виглядає закономірністю, а не випадком. Так, С.Г. Кулешов, відгукуючись про "дослідницький репертуар" праць вчених цих двох інституцій, зазначав, що головна увага приділялася управлінській документації, "а саме – створенню та функціонуванню її уніфікованих систем, розробленню уніфікованих форм документів, регулюванню процесів документообігу, організації підготовки, опрацювання, зберігання управлінських документів в установі, користування ними", а "основною сферою практичного впровадження результатів досліджень вважається діловодство (як загальне, так і спеціальне)" [17, 6]. Безперечно, студії В.Д. Банасюкевича, М.П. Ілюшенко, Т.В. Кузнєцової, А.М. Сокової, О.Ю. Чуковенкова, В.Ф. Янкової та багатьох інших, датовані цим періодом, стали уособленням результату зовнішніх спонукальних мотивів розвитку науки,

коли нагальні потреби практичної сфери діяльності суспільства, котрою є діловодство, продукували належні науково-технологічні, методичні, теоретичні відгуки.

Відтак, упорядкування діловодства у загальнодержавному масштабі шляхом установлення раціональної організації, форм і методів роботи з документами, їх уніфікації і стандартизації, механізації діловодних процесів і продуковані ЄДСД (ДСДЗУ) дослідження сприяли розвитку управлінського документознавства, а на загал – історії, теорії документа. Інвазії практики і теорії управлінського документознавства зміцнили класичний компонент у вивченні управлінського документа, а розгортання досліджень, спрямованих на спеціальні види документації, підтримали увагу науковців до узагальнень їхніх результатів, опосередковано готуючи підґрунтя для загального документознавства.

Використані джерела

1. Андрущенко М.Д. Рационализация работы с документами в учреджениях. – М., 1968. – 102 с.
2. Бездрабко В.В. Управлінське документознавство: Навч. посіб. /2-е вид. зі змінами і доповненнями. – К., 2006. – 208 с.
3. Белов Г. Делопроизводство и деловитость // Известия. – 1968. – 25 марта, № 71 (15770).
4. Бондаренко З.В. Основные проблемы делопроизводства на современном этапе и задачи архивных органов // Труды научной конференции по вопросам архивного дела в СССР. – М., 1965. – Т. II. – С. 34–41.
5. Вартанян Л.И., Лившиц Я.З., Митяев К.Г., Цикулин В.А. Делопроизводство. – М., 1964. – 188 с.
6. Волков С. Делопроизводство и руководство // Известия. – 1968. – 30 июля, № 177 (15876).
7. Вопросы механизации инженерного и управленческого труда. – М.: Госстандарт, 1961. – 516 с.
8. Государственная система документационного обеспечения управления. Основные положения. Общие требования к документам и службам документационного обеспечения / ГАУ СССР. ВНИИДАД. – М., 1991. – 99 с.
9. Жихаревич И. Инженер или референт // Известия. – 1968. – 7 августа, № 183 (15882).
10. Жуковская О.Д. Делопроизводство в учреждениях. – М., 1947. – 182 с.
11. Единая государственная система делопроизводства (Основные положения). – М., 1974. – 128 с.
12. История делопроизводства в СССР: Учеб. пособие / МГИАИ; Под ред. Я.З. Лившица и В.А. Цикулина. – М., 1974. – 169 с.
13. Качалина Л.Н. Организация работы аппарата учреждений. – М., 1970. – 224 с.
14. Кузнецова Т.В. Кафедре документоведения – 40 лет // Делопроизводство. – 2000. – № 2. – С. 3–7.
15. Кузнецова Т.В., Подольская И.А. Разработка методик рационализации делопроизводства в 1960-1970-х гг. // Делопроизводство. – 2003. – № 4. – С. 102–106.
16. Кулешов С.Г. Докуменознавство: Історія. Теоретичні основи. – К.: ДАКККіМ, 2000. – 161 с.
17. Кулешов С.Г. Управлінське документознавство: навч. посіб. / Міністерство культури і мистецтв України. ДАКККіМ. – К., 2003. – 57 с.
18. Малитиков А.С. Некоторые вопросы оганизации и содержания научной работы в области ЕГСД // Труды ВНИИДАД. – 1973. – Т. 2. – С. 7–27.
19. Малитиков А.С. Перспективы и ближайшие задачи ВНИИДАД // Сов. архивы. – 1967. – № 4. – С. 48–53.
20. Малитиков А.С. Руководство по делопроизводству. – М., 1969. – 216 с.
21. Малитиков А.С., Сольский Д.И. К вопросу о научной организации делопроизводства // Бюллетень ГК КНИР СССР. – 1964. – № 11. – С. 5–16.
22. Малитиков А.С., Сольский Д.И. Руководство по делопроизводству: 2-е изд. – М., 1972. – 224 с.
23. Материалы XXV съезда КПСС. – М.: Политиздат, 1976. – 386 с.
24. Материалы Всесоюзного совещания по вопросам механизации труда инженерно-технических работников и работников административно-управленческого аппарата, 25–26 июня 1960 г. – М., 1960. – 424 с.
25. Методическая программа исследования делопроизводства в министерствах и ведомствах // Труды ВНИИДАД. – 1970. – Т. I. – 316 с.
26. Митяев К.Г. Классификация документов в делопроизводстве советских учреждений // Вопр. архивоведения. – 1961. – № 1. – С. 3–9.
27. Митяев К.Г. Переписка в советских учреждениях // Вопр. архивоведения. – 1960. – № 7. – С. 11–17.
28. Митяев К.Г. Упорядочение делопроизводства – одно из важнейших средств совершенствования управления // Правовые проблемы науки управления: Сб. статей. – М., 1966. – С. 48–59.
29. Митяев К.Г., Митяева Е.К. Административная документация (делопроизводство) в советских учреждениях / Под ред. М.Л. Вайса. – 2-е изд., доп. – Ташкент: Узбекистан, 1968. – 228 с.
30. Новиков И. Коэффициент деловитости // Известия. – 1968. – 29 августа, № 203 (15902).
31. О мерах по улучшению архивного дела в СССР // Сб. постановлений Совета Министров СССР. – М., 1963. – № 15. – Ст. 159.
32. Сборник законодательных актов по делопроизводству (1917–1979). – М., 1979. – 456 с.
33. Слезингер Г.Э. Рациональная организация и механизация управленческого труда. – М., 1966. – 352 с.
34. Сокова А.Н. Деловая документация в сфере управления. – М.: Знание, 1985. – 80 с.
35. Сокова А.Н., Горелов В.А. К вопросу об определении понятий “унификация” и “стандартизация” документов // Труды ВНИИДАД. – 1973. – Т. 2. – С. 35–45.

УДК 258(477-25)

Анна Василівна Святненко
кандидат історичних наук, доцент,
Державна академія керівних кадрів
культури і мистецтв

КИЇВСЬКЕ ЄПАРХІАЛЬНЕ ОПІКУНСТВО ЯК ОРГАН ГРОМАДСЬКОЇ БЛАГОДІЙНОСТІ (перша половина XIX ст.)

У статті висвітлюється благодійницька діяльність Київського єпархіального опікунства у першій половині XIX ст.

Ключові слова: *благодійність, опікунство, духовенство, опікунські кошти.*

In the article lights up charitive activity of Kievan diocese guardianship in the first half of XIX.

Key words: *charity, guardianship, clergy, facilities of guardians's.*

Засвоєння соціально вагомих надбань історичного минулого України, осмислення та використання розмаїття духовних багатств, накопичених попередніми поколіннями, є запорукою поступу суспільства до цивілізованих форм життя. Актуальною залишається проблема вивчення такого важливого соціального явища громадського буття, як благодійність.

Історія доброчинності тісно пов'язана з історією церкви. Вивчення діяльності Православної церкви у сфері благодійності в окреслений період допоможе з'ясувати рівень її впливу на суспільно-духовне життя краю, встановити весь комплекс відносин, пов'язаних з доброчинністю, й показати широкий спектр напрямів її можливого застосування.

Об'єктом дослідження обрано становище православного духівництва Київської єпархії в першій половині XIX ст. Предметом визначено діяльність Київського єпархіального опікунства у сфері соціального захисту місцевого духівництва.

Метою даної роботи є спроба виявити і узагальнити основні заходи зазначеної установи та їх вплив на покращення добробуту православного кліру. У цьому контексті постають завдання: встановити загальний рівень забезпеченості місцевого духівництва; розкрити джерела та способи утримання священно- і церковнослужителів; виявити доцільність створення єпархіального опікунства; окреслити основні напрями й форми благодійної діяльності установи; оцінити рівень успішності функціонування єпархіального опікунства щодо допомоги бідним духовного стану.

Питанням благодійності присвячувались праці дореволюційних світських й церковних авторів. Ретроспективний аналіз історії доброчинності, висвітлення різних систем й заходів допомоги нужденним, встановлення їх ефективності міститься у дослідженні В. Дерюжинського «Заметки об общественном призрении» (1897 р.). Формування державної політики щодо незахищених верств населення, аналіз відповідних законодавчих актів Російської імперії розкривається у монографії П. Георгієвського «Призрение бедных и благотворительность» (1894 р.). Є. Смирнов у праці «История христианской церкви» (1915 р.) ґрунтовно проаналізував історію і розвиток церкви в Російській імперії і зробив спробу розглянути проблему благодійності як суспільного явища. Дослідженню церковної доброчинності з часів зародження християнства були присвячені праці Квасницького, О. Ральцевича, В. Рождественського. Достатньо широко висвітлювалися питанням матеріального становища духівництва, способи підтримки кліру на сторінках «Киевских епархиальных ведомостей» та «Киевской старины». Значний інтерес становлять праці В. Чеховского, С. Карпова, о. Сергія (Василевского), в яких автори, висвітлюючи біографії ієрархів, подають зріз благодійницької діяльності церкви.

Серед сучасних вітчизняних дослідників, які торкаються окремих аспектів історії церковної доброчинності, слід назвати О. Крижанівського, С. Плохія, О. Кравченко, Ю. Коптюха, О. Ткаченко, С. Поляруш.

Отже, незважаючи на значну увагу дослідників до поставленої проблеми, благодійна діяльність церкви в окреслений період з'ясована неповністю.

Наприкінці XVIII ст. внаслідок розділу Польщі землі Правобережної України ввійшли до складу Російської імперії. У офіційних документах, на цій території, яка стала називатися Південно-Західний край було утворено три губернії і три єпархії: Київську, Волинську, Подільську. Проведений церковно-адміністративний поділ українських земель кардинально змінив межі Київської єпархії. Відповідно до указу Павла I від 7 вересня 1797 р., до її складу входило 12 повітів, десять з яких були новими і створеними на землях Правобережжя. Остаточний підсумок перебудови єпархії підбив указ від 16 жовтня 1799 р. «Про приведення єпархіальних меж у відповідність межам губерній», відповідно до якого Київська єпархія зараховувалася до 1 класу і свої повноваження поширювала на 12 міст з повітами: Київським, Радомишльським, Васильківським, Сквирським, Канівським, Таращанським, Звенигородським, Черкаським, Чигиринським, Липовецьким, Махновським, Богуславським [11].

© Святненко А. В., 2008

Політика уряду й церковних ієрархів спрямовувалася на відродження домінуючих позицій Православної церкви на цій території, суцільне повернення до віри місцевого населення. Статус православ'я як панівної державної релігії повною мірою поширювався на Правобережжя, спонукав до розширення мережі її соціальних інститутів, забезпечення кліром, прийняття низки законодавчих актів щодо соціального захисту священно- і церковнослужителів. 1793 р. на українсько-білоруських землях, приєднаних до Росії, було тільки 329 церков, «протопопів, попів, протодияконів, дияконів та іподияконів» – 148, заштатних – 12, «служачих дячків» – 205 [1, 225]. Внаслідок інтенсивного повернення з унії населення тільки в Київській єпархії 1800 р. нараховувалося 1 323 церкви, 1 577 священиків, у тому числі в самому Києві – 37 церков, 47 священиків [19, 303]. За станом на 1 846р. в єпархії діяло 1 216 православних церков і сповідувало православ'я 1 152 808 осіб, що становило більше 91% населення губернії. Православне духовенство разом з церковнослужителями становило 15 885 осіб (сюди, за прийнятими тоді правилами обліку, входили і члени сімей) [2, 218–219].

Держава взяла на себе встановлення й регулювання способів утримання та форм опіки над священиками та їх сім'ями. Так, ружні церкви та служителі при них утримувалися в Київській єпархії від державного казначейства та з капіталів Комісії духовних училищ. Для допомоги пристарілим священнослужителям ружних церков відраховувався певний відсоток з капіталу, який складався з доходів Московської синодальної друкарні. Кількість таких церков була незначною, у Київській єпархії 1801 р. їх було 5 [18], а тому забезпечення ружного духівництва не могло суттєво вплинути на загальний матеріальний стан православного кліру.

На грошовому окладі знаходилися соборні церкви в містах Богуслав, Звенигород, Черкаси, Умань, Липовець, Махновка, Радомишль, Чигирин, Сквира та П'ятигорськ. Для утримання священно- і церковнослужителів залишалися приходські двори, землі й інші вигоди і щорічно виділялося додатково по 110 карб. на кожну церкву [13].

Правила про допомогу вдовам і сиротам соборного духівництва були розроблені синодом і дістали чинності 4 квітня 1799 р. [12]. Указом встановлювалися певні привілеї. Надавалося переважне право перед іншими на розміщення у богадільні при архієрейському будинку та призначався оклад 10 карб. При відмові проживати у богадільнях, удовам дозволялося вільно вибирали місце перебування і за ними зберігалося штатне жалування. Утримання призначалося особам, вік яких становив понад 40 років. За умови особистого бажання дозволялося позачергове влаштування удовиць у монастирі і постриг у черниці. Жалування удовам і сиротам священнослужителів призначалось видавати з коштів Київської духовної консисторії. Встановлювалися джерела надходження: залишкові суми від цвинтарних церков, штрафні суми по духовному відомству, залишкові суми від свічкового прибутку, добровільні пожертвування від кліру і світських осіб.

Проте в Київській єпархії при архієрейському будинку богадільні не існувало. Цвинтарна церква була одна і підпорядковувалася Київському магістрату, який розпоряджався її доходами і надавав їх переважно самій церкві. Тому вдовиці і сироти соборного духівництва не могли користуватися цим джерелом допомоги.

Способи утримання церковних причтів у сільській місцевості складалися з обробітку земельної ділянки і плати за потреби. Доходи переважної більшості причтів (священик, диякон, два причетника) становили від 5 до 10 карб. на рік. Тільки окремі причти мали прибуток від 50 до 100 карб. Згідно з іменним указом від 26 червня 1808 р. деякі церкви були переведені на штатне утримання. Проте ці правила почали діяти з 1815 р. і стосувалися тільки священиків із богословською освітою [14].

Духовенство сільських церков широко користувалося правом безкоштовно навчати у духовних училищах здібних сиріт. Це єдиний, законодавчо оформлений вид допомоги, який поширювався на все духовенство. Такі засоби підтримки, як: позачергове призначення на посади хворих чи пристарілих служителів родичів із зобов'язанням догляду за ними, чи сторонніх осіб, які б їх утримували; надання сиротам чоловічої статі, які навчаються в училищах, частини доходів від церковнослужительських місць, залишаючи їх незайнятими; розміщення удовиць і сиріт немолодого віку жіночої статі в просфірні при церквах на половинний паламарський оклад чи на добровільне пожертвування парафіян – застосовувалися за необхідності і ґрунтувалися на звичаєвому праві.

Дедалі бідних духовного стану ставало дедалі більше. Регламентовані види допомоги торкалися далеко не всіх потребуючих її священно- і церковнослужителів. Соціально незахищеними залишалися пристарілі й хворі православні служителі, позаштатне духовенство, їхні удовиці й сироти. Турбота при них покладалася на єпархіальні опікунства, які функціонували при єпархіальних кафедрах і безпосередньо підпорядковувались місцевому архієрею. В своїй діяльності установи керувалися указом від 12 квітня 1823р. «Про піклування бідних духовного стану» [15].

Київське єпархіальне опікунство розпочало роботу 1 листопада 1823 р. Склад опікунства становили шість високоповажних і достойних осіб: протоієрей кафедрального собору Дмитро Сігіревич, ключар протоієрей Стефан Семеновський, священики Георгій Дейнекін і Петро Алишевський, протоієрей Андріївського собору Михайло Семеновський, священик Києво-Подільського Успенського собору Калістрат

Соколовський. Діловодство покладалося на досвідчених і грамотних осіб: чиновника декастерії Василя Баталіна, учня вищого відділення семінарії Єфима Крижанівського і копіїста Феодосія Журавльова.

Згідно з указом синоду на всі єпархіальні опікунства із сум Комісії духовних училищ відводилося 150 000 карб. З цих коштів Київська установа щорічно мала отримувати 4 800 карб. (на канцелярію 400 карб.). Перші свої дії опікунство спрямувало на з'ясування реального стану справ в єпархії щодо організації допомоги нужденним. Перед декастерією ставилися питання: які використовувалися способи підтримки, скільки зібрано штрафних коштів, хто з бідного духівництва користувався грошовою допомогою, скільки взагалі в єпархії бідних сімей, які потребують підтримки. З'ясовано, що благодійницька сума становила всього 501 карб. 6 коп. Користувачів було 27 осіб, з них 16 священиків, удовиць і сиріт м. Києва [4, 643]. На підставі «Положення про опікунства» було започатковано підписні листи на користь бідному духівництву. Пожертвування мали добровільний характер, приймалися від всіх світських і церковних установ, приватних осіб і записувались у спеціально заведену книгу. В перший же день оголошення підписки було зібрано 1 587 карб. [3, 619].

Увагу опікунство приділяло такому способу поповнення коштів, як кухликові церковні збори. Маючи відомості про кількість церков у єпархії, опікунство контролювало, щоб кухлі були встановлені у всіх церквах і збір проводився не тільки на користь церкви, а й нужденним. Пожертвування приймались у світські і храмові свята, недільні дні і під час богослужінь.

Доручення опікунства виковували спеціальні співробітники, яких призначав безпосередньо митрополит. Підбір співробітників проводився ретельно з осіб духовного стану. Перевага надавалася енергійним, відповідальним і бездоганним служителям. Для якісного виконання покладених на них обов'язків, що передбачало часту відсутність їх на місцях, співробітниками опікунства ставали не члени духовних правлінь, а благочинні. Звання співробітника вважалося почесною посадою, на неї претендувало чимало осіб. Із 73 представлених кандидатів було затверджено 36. За кожним повітом закріплювалося по три співробітника, на кожного приходилося по 35 церков. Відповідно до розроблених опікунством «Докладних правил» співробітник зобов'язувався щонайменше двічі на рік відвідувати церкви свого округу і записувати у заведені для кожної церкви сирітські книги суми з кухликового збору. Опікунство слідкувало за виконанням співробітниками своїх обов'язків і контролювало кількість грошових надходжень. Старанні співробітники заохочувалися подяками. Так, співробітник села Кашперовки Таращанського повіту, священик Яків Львович неодноразово отримував подяки від опікунства і митрополита за старання у зборі пожертвувань на користь сиріт духовенства. Водночас траплялися випадки оголошення доган і навіть стягування штрафів з парафіяльних священиків і співробітників за не завзятість у справі. Так, священика с. Матвіївка Таращанського повіту було оштрафовано на 5 карб. за те, що він нічого не зібрав на допомогу бідним у 1826 р. [10].

За діяльністю співробітників пильно спостерігало опікунство і митрополит. Від них вимагалося, щоб надходження збільшувалися з року в рік. Якщо збір за рік становив меншу суму, порівняно з попереднім, від співробітника вимагалося пояснення причин і пропонувалося стягнути різницю з винного. Достатньо вимогливі й жорсткі заходи щодо співробітників запроваджував митрополит. При розгляді звіту опікунства 1827 р. він наклав таку резолюцію: «Співробітників повідомити, що ті з них, які недбайливі у зборі подаяння, а також парафіяльні священики, такі відмічені будуть в особливому реєстрі, у випадку їхньої відставки не отримують ніякої допомоги від опікунства; по смерті родини їхні не будуть підтримані; понад це недбайливі ні до яких нагород і відзнак представлені не будуть. Тому про недбайливих щорічні списки опікунство має надавати декастерії для довідок; а того, хто викрадає опікунську суму, віддавати під суд зі стягуванням» [6, 637].

Результати заповзятої діяльності Київського єпархіального опікунства виявилися вже через рік, після його утворення: 1824 р. 499 осіб чи родин отримали допомогу. У звіті опікунства за 1825 р. значилися такі грошові суми по прибуткам і видаткам установи. До 1825 р. опікунська сума становила 11 425 карб. 95 коп. За цей рік до неї додавалося: за підписними листами 804 карб. 82 коп.; кухликів збір становив 4 198 карб. 4 коп.; повернуто через смерть 68 карб.; з Київської казенної палати отримано штатну суму 4800 карб.; відсотків з 1000 карб. пожертвувань 48 карб. 19 коп.; штрафна сума 705 карб. 54 коп. Всього отримано 19 624 карб. 5 коп. Разом із залишковою сумою за 1824 р. грошових надходжень по єпархії було 22 054 карб. 53 коп. У видатках рахувалось: 5000 карб., відправлено до опікунської ради на прирощення відсотків; надано допомоги 380 особам, разом з витратами на перерахування 7 418 карб.; на придане двом сиротам 130 карб.; на утримання канцелярії опікунства 390 карб. 90 коп. Всього було витрачено 12 938 карб. 90 коп. Залишок склав 9 115 карб. 62 коп. і два квитка Московського опікунської ради, один на 5 000 карб, другий на 1 000 карб. [5, 636].

Успіх діяльності опікунства великою мірою визначався належною увагою і вимогливістю з боку преосвященних архієреїв Євгенія і Філарета, у відомстві яких у різні роки знаходилась установа. Владики складали й проголошували промови, в яких закликали до пожертвувань, відкривали підписні листи і особистим прикладом демонстрували взірці доброчинства. Митрополит Євгеній щорічно розпочинав підписну книгу з внеску у 1 000 карб. ас., Владика Філарет жертвував у різні роки від 1 000 до 1 500 карб. ас.

За його сприяння, на користь опікунству були внесені світськими особами великі пожертвування на суми 1 428 карб. 57 коп. сріблом, 6 000 карб. сріблом і 500 карб. сріблом. Внески робило й єпархіальне духівництво, але через свою бідність суми були невеликими. Найбільшим було пожертвування у 400 карб. ас. за духовним заповітом священика с. Загричев Київського повіту, Е. Парчевського [16, 74].

Окрім щорічних пожертвувань, Київське єпархіальне опікунство докладало зусиль, щоб скласти міцний постійний капітал у Московській опікунській раді для отримання відсотків на допомогу бідним. До цього залучалися монастирі, церкви, світські особи. При цьому обов'язково виконувалася вимога доброчинців цілеспрямованого використання відсотків із перерахованих ними капіталів. Такі цільові призначення прислужили багатьом дітям і сиротам духовенства в здобутті освіти. Особливої уваги заслуговують умови використання пожертвувань Владики Євгенія. Обмежений штат духовних училищ не дозволяв приймати на повне чи половинне утримання всіх дітей з незаможних родин. Чимало здібних залишалося поза межами шкіл. На них і звернув увагу митрополит. У своєму листі до Київського опікунства вказувалось: «… відправити до Московської опікунської ради навічний обіг з вказаних відсотків. Відсотки з усієї 10 000-ої суми призначаю до такого використання: оскільки згідно училищного статуту на казенне училищне утримання приймаються тільки діти, які вже показали успіхи у науках, тому багато бідних без допомоги утримання в училищах не можуть і вступити і довести свої успіхи і залишаються без виховання, то із згаданих відсотків призначити таким за довідками через співробітників річне утримання до доведення протягом року успіхів, якщо, за свідченням училищ, в рік не доведуть і надії не виправдають, таким припиняти видачу допомоги, а продемонструвавши успіхи за свідченням училищним просити продовження допомоги вже від училищного керівництва…» [7, 640–641]. Єпархіальним опікунством було зроблено відповідне розпорядження. Так у Київських духовних училищах було запроваджено стипендії, які отримали назву Євгенівські. Владика поповнював благодійницьку суму, яка на кінець його життя становила 25 000 карб., на відсотки від неї щорічно утримувалося понад двадцять учнів. Київським опікунством було розроблено правила відбору таких учнів-пільговиків. Так, співробітники опікунства мали кожний у своєму окрузі вибрати одного претендента на стипендію. Потім три особи від кожного повіту представлялись для випробувань до місцевого духовного парафіяльного правління, після чого залишалося два претенденти. Остаточний вибір одного з них на безкоштовне навчання робився під час іспитів чи в опікунстві, чи училищем, чи самим митрополитом. Так збиралися найбільш здібні й достойні діти й сироти з незаможних родин усіх парафій єпархії.

Митрополит Філарет теж опікувався справою виховання сиріт духівництва. За його особистим клопотанням було відкрито 1839 р. Києво-Софійське духовне училище, в якому навчалися сироти духовного стану. Для школи Владика віддав корпус митрополичого будинку. На його благодійницькі внески в училищі перебувало до 40 учнів. Для утримання інших сиріт (їхня кількість становила 110 осіб) Преосвященний запрошував до пожертвування Києво-Печерську лавру та інші монастирі. Ним було перераховано у Київську контору державного банку 3 000 карб. сріблом з розпорядженням використовувати довічно проценти на утримання чотирьох благонадійніших бідних учнів у Києво-Софійському училищі. За духовним заповітом Владики, школа й опікунство отримали по 1685 карб. [17, 80].

Київське єпархіальне опікунство співпрацювало з училищами. При зарахуванні на штатні місця учнів, шкільне керівництво консультувалось з питань, яких саме учнів можна зараховувати на казенне, а яких на половинне утримання. Отже, на навчання на пільгових умовах зараховувалися виключно діти бідного єпархіального духівництва, які продемонстрували кращі знання на вступних іспитах.

У своїй діяльності опікунство керувалося правилом надавати допомогу тільки тим, хто дійсно її потребує. У своїй заяві прохач вказував: свій вік, умови проживання, наявність нерухомого майна, наявність родини, прибутки, кількість та заняття дітей, стан здоров'я. Ці відомості опікунство ретельно перевіряло через декастерію чи співробітників на місцях. Залежно від цих даних встановлювався розмір допомоги. При встановленні розміру допомоги опікунство спиралося на вислів Миколи І: «давати по 4 карб. на рік – краще не давати, тому що така допомога нічому не послужить».

Широко використовувалося надане єпархіальним архієреям право призначати на місця пристарілих хворих і померлих священно- і церковнослужителів їхніх родичів із зобов'язанням опікуватися ними та їхніми родинами, записане у «Положенні про опікунства». Київські владики майже завжди задовольняли прохання і закріпляли парафії за сиротами як чоловічої, так і жіночої статі. Беззаперечно їх отримували учні старших класів семінарії і повнолітні дівчата.

До кола осіб, чиї прохання щодо грошової допомоги відхилялись опікунством, входили: вдови, жінки немолодого віку, які за станом здоров'я могли працювати, чи чоловік яких мав догани і вирізнявся неблаговидною поведінкою, особи духовного стану, що мали повнолітніх і забезпечених дітей чи інших родичів. Проте й вони не залишалися напризволяще. Опікунство застосовувало заходи щодо переконання дітей і найближчих родичів нужденних взяти на себе їхнє утримання. Для догляду, виховання, утримання сиріт, розпоряджання майном установа призначала опікунів з осіб духовного стану, діяльність яких ретельно перевірялася. Деяких удовиць духовного стану прикріплювали до заможних церков на посади продавців церковних свічок. Для проживання їх церковні старости надавали приміщення при церкві і грошове утримання по 5 коп. з карбованця.

При відмові про допомогу в опікунстві прохач мав право звернутися з заявою до єпархіального архієрея, рішення якого було остаточним. Добросердність Київських Владик допомогла багатьом нужденним. На опікунських журналах зустрічаються такі резолюції: «зробити цю допомогу із християнської милості», «не відмовляйте поки, в ім'я милості Господньої до сиріт». 1845 р. опікунство відхилило прохання у допомозі священицькій удовиці, чоловік, якої був поганої поведінки. Митрополит на заяві зробив таке розпорядження: «повідомити до консисторії про термінове призначення удовиці на вільне просфірницьке місце» [8, 642].

Відповідно до 32 пункту «Положення» одним із способів поповнення коштів опікунства мали стати прибутки від цвинтарних церков. Однак, попри старання Київської установи, ці надходження були мізерними і нерегулярними. Щекавицька і відкрита у 40-х роках XIX ст. Байкова цвинтарні церкви отримали опікунські книги, до яких настоятелі й церковні старости повинні були записувати грошові надходження і передавати до єпархіального опікунства. Ці книги ігнорувались, доходи відображались в інших книгах і використовувались на користь самих церков, на їх побудову й ремонт. Так, опікунство від Щекавицької церкви отримало внески: 1838 р. – 29 карб. 90 коп., 1839 р. – 32 карб. 14 коп., 1840 р. – 37 карб. 91 коп., 1841 р. – 15 карб. 6 коп., 1842 р. 24 карб. 57 коп., 1843 р. – 32 карб. 50 коп. В окремі роки опікунство зовсім не отримувало від церкви кошти. Подібна ситуація спостерігалась й по Байковій церкві. Інколи від неї надходили кошти за один місяць в розмірі 53 карб., за інші місяці й навіть роки внески не робилися, попри нагадування опікунством і погрози зі сторони духовної консисторії [9, 672–673].

Опікунські кошти для допомоги бідним формувались із надходжень від тих церков, які мали в своєму користуванні землю, будинки, крамниці. Таких церков було чимало по всій єпархії, проте з різних причин значних сум вони не складали та їхній внесок у загальний єпархіальний кошик був незначний.

Отже, Київське єпархіальне опікунство, як і інші подібні структури по всім єпархіям, виникло внаслідок неспроможності держави власними силами забезпечити гідне існування православного духівництва. Штатні оклади, що поширювалися на служителів окремих церков, були невеликими. Поза межами владної уваги залишався численний сільський клір, представники якого вели напівжебрацький спосіб існування. Вони потребували хоч якихось заходів щодо покращення життя. Тільки з 1842 р. все духовенство було переведене на грошові оклади, а з 1866 р. введено у дію пенсійний статут духівництва.

Негайного соціального захисту, серед інших, потребували позаштатне духовенство, пристарілі, хворі особи, вдовиці й сироти. Цією категорією й опікувалася передусім єпархіальна установа. Швидке організаційне становлення, добре налагоджена робота, постійний контроль і вимогливість з боку опікунства давали позитивні результати. З року в рік зростала кількість осіб, які отримували реальну допомогу від опікунства. Починаючи з 1840 р., таких щонайменше було 1 000 осіб. Ефективне використання старих і вишукування нових джерел накопичення коштів дало змогу опікунству значно збільшити розміри допомоги нужденним і суттєво покращити якість їхнього життя.

Використані джерела

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної церкви: В 4 т. – Київ. –1990. – Т. 3.
2. Історія православної церкви в Україні: Збірник наукових праць. – К., 1997. – С. 218–219.
3. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 17.
4. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 18.
5. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 18.
6. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 18.
7. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 18.
8. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 18.
9. Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 19.
10. Об обеспечении пенсиями и пособиями священнослужителей и псаломщиков епархиального ведомства и их семей // Киевские епархиальные ведомости. – 1900. – № 23.
11. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государя Імператора Павла I (6 ноября 1796 – 11 марта 1801 г.). – Петроград. – 1915. – С. 471–478.
12. ПСЗ. – Собр.1-е. – Т.25. – № 18.921. – С. 605–609.
13. ПСЗ. – Собр.1-е. – Т.25. – №19.070. – С 750–754.
14. ПСЗ. – Собр.1-е. – Т.30. – № 23.122. – С. 368–382.
15. ПСЗ. – Собр.1-е. – Т.38. – № 29.583. – С. 1169–1176.
16. Сергий (Василевский) Высокопреосвященный Филарет в схимомонашестве Феодосий (Амфитеатров) Митрополит Киевский и Галицкий и его время. – Казань, 1888. – Т. 3.
17. Сергий (Василевский) Высокопреосвященный Филарет в схимомонашестве Феодосий (Амфитеатров) Митрополит Киевский и Галицкий и его время. – Казань, 1888. – Т. 3.
18. ЦДІА України. – Ф.127. – Оп.354.– Од.зб.219. – Арк. 8 зв. – 9.
19. Чеховський В. Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803). – К., 1905.

УДК 394.2

Алла Анатоліївна Гоцалюк
кандидат історичних наук,
доцент Міжрегіональної академії
управління персоналом

ВПЛИВ ПОЛІТИЧНИХ ЧИННИКІВ НА ЗМІНИ В РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНИХ ОБРЯДАХ НА ГУЦУЛЬЩИНІ

У статті досліджується вплив радянської системи на духовну культуру українців-горян.
Ключові слова: *обряд, колядки, репресії, святкові маланки, уніфікація, фольклор.*

In the article examined influence of the soviet system on the spiritual culture of Ukrainians-highlanders.
Key words: *ceremony, christmas carol, repressions, standardization, folk-lore.*

Трансформація традиційної культури в XX столітті є недостатньо дослідженою в Україні. В сучасній українській та зарубіжній культурології приділяється чимало уваги процесам адаптації елементів традиційної культури до глобальних тенденцій – посилення впливу засобів масової інформації на світоглядну картину людини, зміни в повсякденності, нові економічні умови тощо. Водночас в Україні існує унікальна можливість дослідити вплив політичних інститутів на процес формування та саморозвитку календарної обрядовості, особливо в другій половині XX – на початку XXI ст.

Соціально-економічні перетворення першої половини XX ст. мало впливали на традиційну культуру гуцулів. Незважаючи на появу нових промислів, обробку шкіри фабричним способом тощо, на Гуцульщині система господарювання, по суті, не зазнала змін, і капіталістична модернізація, що охопила країни Європи, оминула цей гірський край. Землі, які населяли українські гуцули, перебуваючи під пануванням чужоземних режимів, експлуатувалися виключно як багата сировинна база. Відсутність потужного місцевого промислового виробництва, відповідно, законсервувала традиційний уклад та побут життя гуцулів. Хоча військово-політичні події – війни, репресії, на які так багате XX століття – не оминули й Гуцульщину. Ці події також зумовили виникнення нових елементів у святковій обрядовій культурі. В першій половині XX ст. було популярним записування народних традицій серед свідомої молоді та інтелігенції, що часто супроводжувалося літературними обробками та новотворенням. Ймовірно, воєнні переживання відобразилися в колядці:

Христос ся рождає
З пречистої діви.
Поглянь, Христе, щирим оком,
Що ся в світі діє.
Ой на небі зірка сяє,
А на землі з наших людей
Кров ся проливає.
Кров ся проливає
На Різдво святе.
Не одному жовнярику
Голівонька стята.
Допоможи Боже,
Того ся діждати,
Щоби більше на цім світі
Вже не воювати.

В українських колядках, що були витвором народної творчої уяви, просто не могли залишитися непоміченими ті історичні катаклізми, що супроводжували XX ст. Взагалі, досить типовим є відгомін історичних подій в багатьох колядках гуцулів. Наприклад, колядка з Космачівського району оповідає, про будівництво церкви у селі в XVIII столітті, про селянку Палагну, що здобула прикраси на іконостас [6, 82–83].

Події Другої світової війни зафіксовані також у колядках, що зберігалися сорок років і були записані вже на початку 90-х років у с. Заріччя Надвірнянського району:

В сорок першім році нова радість стала,
Наша ненька Україна кайдани порвала.
Як рвала кайдани, то була весела,
Бо поміг їх поламати Степанко Бандера.

© Гоцалюк А., 2008

Замкнули Бандеру в тюрмі у Берліні,
Заплакали українці по всій нашій Україні.
Ісусику маленький з високого неба,
Ти верни нам провідника, бо нам його треба.
Ісусику маленький, ти рожевий цвіте,
Даруй щастя і здоров'я українським дітям.
Ісусику маленький, змилуйся над нами,
Та не дай нам пропадати межи москалями.
Синьо-жовтий прапор – це вкраїнське поле,
Вже не буде на Вкраїні комуни ніколи [7].

Така колядка явно відноситься до циклу повстанських пісень, які народилися під час відчайдушної боротьби УПА в 40-х роках. Повстанська поезія, пісні та колядки виходили окремими підпільними збірками, поширювалися серед населення, особливо молоді, котрі співчували боротьбі УПА. Оскільки боротьба УПА носила відвертий національний характер, то всі елементи, що сприяли національній само ідентифікації, лише піднімали військово-патріотичний дух серед патріотичної молоді. Одна із учасниць підпільної боротьби на західноукраїнських землях згадувала про невеселі різдвяні вечори в підпіллі та на засланні. Саме в таких умовах – в таборі, в повстанському бункері чи в селянській хаті – піднімали настрій та вселяли впевненість у перемозі святкові пісні. Серед них були і такі:

Нова кривда стала,
Яка не бувала.
Грізна орда з Московщини
До нас завітала.
Стала панувати,
Свій лад впроваджувати,
Бога, церкву, Україну
З сердець, викидати.
Не сумуй народе,
Ми клянемось нині,
Що здобудем щастя й волю
Нашій рідній Україні [5].

Отже, в гуцульських колядках відобразилися історичні події, наповнені драматизмом та героїчної символікою. Ми бачимо, що новорічна коляда, яка мала б вселяти оптимізм у душі господарів щодо майбутнього року, використовувалася також і як засіб пропаганди членами ОУН.

Дійсно, в перші роки приходу радянської влади колядки розглядалися як ідеологічне підґрунтя українського національного руху. А, відповідно, одразу після встановлення радянської влади на Гуцульщині різдвяна обрядовість опинилася під загрозою. Так, один з найстаріших гуцульських „берез" з села Криворівня М. Плитка згадував: „Сам я березував 15 років. Перестав у колядники ходити, як москалі прийшли. Раз ми сиділи у хаті і колядували, як зайшли рускі і вигнали виборцю і березу і заборонили ходити по хатам" [4].

Масові репресії проти священиків лякали людей, примушували їх приховувати свою релігійність та проводити підпільно обряди. В результаті жорстокої боротьби радянських органів державної безпеки із загонами УПА серед гуцулів вкоренилося почуття страху.

Активними організаторами вертепів, колядок, святкових маланок у довоєнний період були представники місцевої інтелігенції – агрономи, студенти, вчителі, священики. Саме представники сільської інтелігенції потрапили під пильне спостереження каральних органів. Тисячі активних представників освіченої молоді виїхали під час війни або були репресовані в перші роки радянської влади.

Будь-які організації, що існували поза радянським побутом, вважалися злочинними. Також потрібно пам'ятати, що гурти колядників були своєрідним чоловічим братством, неформальною організацією, що викликало додаткову підозру з боку органів держбезпеки.

Відтак, відверті репресії радянської каральної машини проти населення Гуцульщини відбувалися особливо масово та з особливою жорстокістю, оскільки саме тут був найбільш поширеним та організованим спротив УПА. Виходячи із специфіки регіону, радянський терор та масовий контроль органів державної безпеки за громадянами на Гуцульщині відзначався особливою жорстокістю.

Становлення радянської влади на Західних землях супроводжувалося також уніфікацією соціально-економічної структури регіону. Велику роль відіграли переселення, що відбувалися в цей час і на Гуцульщині. Тисячі представників чеської, румунської німецької громади були виселені зі своїх домівок, натомість з'являлася велика кількість новоприбулих зі Східних регіонів України та Росії. Лише до початку 1945 р. на Західну Україну було відправлено понад 30 тис. керівних працівників партійних комітетів, НКВС, армії тощо. Поповнення партійно-радянського апарату відбувалося без урахування попереднього досвіду та морального й освітнього рівня контингенту [2, 7].

Оскільки більшість представників сільської інтелігенції – вчителі, лікарі, ветеринари – були репресовані одразу після війни, то на Гуцульщині відчувався брак спеціалістів. Лише за перші повоєнні чотири роки до Станіславської області було направлено на роботу із Східних областей України та з Росії 17 00 вчителів [3, 21].

Головним завданням радянської тоталітарної системи було саме ліквідація природних зв'язків усередині суспільства, що були побудовані на тисячолітньому досвіді традиційної культури. Крім того, боротьба з обрядами мала також підірвати морально-етичні принципи взаємостосунків у суспільстві, щоб їх було легше підмінити класовою доцільністю.

Розмивання сакрального навантаження у обрядовості гуцулів зазвичай відбувалося і під тиском змін у способі життя людини, під тиском урбанізації та соціально-економічних чинників, що характерно для усього світу. Почасти обрядове дійство спрощується, втрачає свій первинний зміст, адже більша частина усіх обрядових сцен, віншувань, колядок пов'язана з господарською діяльністю селянина й відповідає тісним, гармонійним зв'язкам людини з природою. Але в Україні більшої шкоди розвитку народної обрядовості завдавала саме цілеспрямована політика комуністичної влади.

Зменшенню сакрального навантаження в символіці новорічно-різдвяного циклу сприяла також непроста економічна ситуація. В радянській практиці укорінилася звичка оголошувати святкові дні робочими. В ці дні селяни були змушені обов'язково йти працювати до колгоспу, а місцеве керівництво за цим пильно стежило. До того ж не існувало й необхідних продуктів, котрі могли б наповнити особливим змістом святкову вечерю. Проблема з продуктами була постійним супутником радянського буття, але особливо болісно відчувалася саме в такі святкові дні.

Водночас існувала радянська традиція ще з 20-х років XX ст., коли напередодні офіційних радянських святкових днів постачання тимчасово покращувалося. Звичайно, що така ж ситуація існувала й на Гуцульщині в другій половині XX століття. Так, мешканці досить заможного села Ільці згадували, що за хлібом, борошном та іншими продуктами доводилося вистоювати довжелезні черги, а борошно можна було придбати лише перед державними святами [1].

Усі спроби радянських ідеологів трактувати народні обряди і звичаї як віджилі форми феодального суспільства не витримували жодної критики. Традиційна обрядовість була мало зв'язана із соціальними формами а демонструвала зв'язок людини із природою. У поетичній, символічній, високохудожній формі людина, чиє життя було повністю залежне від природи, реагувала на зміни пору року, які були непідвласні жодним соціальним катаклізмам та перетурбаціям. Еволюція продуктивних сил, звичайно ж, вносила свої корективи у процес святкування різдвяних свят – частково розчинялося символічне наповнення деяких обрядів, зникали ритуальні страви або з'являлися нові, однак саме свято як усвідомлення міфічної, урочистої особливої частини людського буття зберігалося. Тиск радянських органів влади, передусім місцевих органів влади, міліції, школи на людей в дні урочистих свят лише породив у них острах та зневіру.

Колядок, вертепів та загалом різдвяно-новорічної обрядовості офіційно влада спочатку намагалася не помічати. У вітчизняній етнографії частково були визнані лише дохристиянські веснянки або щедрівки, а колядки і вертепні дійства взагалі не досліджувалися. Під тиском пропаганди та соціально-економічних змін стара система календарних свят втрачала цілісність, розпадалася на окремі елементи. Найбільш стійко трималися такі елементи новорічного ритуалу українців, як колядування, рядження, посипання, обрядовий стіл – народні за своїм походженням.

У 60-х роках XX ст. антирелігійна пропаганда почала супроводжуватися масовим створенням радянських обрядів. Саме у цей час розпочинаються спроби виробити критерії для традиційних обрядових дійств, знято вульгарно-соціологічну оцінку колядкової та щедрувальної обрядовості, яку стали трактувати як „безрелігійний народний звичай" [8].

Звичайно, можна скептично ставитися до новоутворених штучних обрядів як до традицій. По-перше, не існувало історичних передумов для створення нової обрядової символіки на пустому місці. За такий короткий термін становити обряд зі своїм сценарієм та символікою, що ніяк не прив'язаний до традиційного життя етносу, його світогляду, економічної діяльності, було, звичайно, неможливо. Радянське святкування Нового року, як масове дійство з'єднання народу та політичної надбудови, зникло й сьогодні не спостерігається, що підтверджує його штучність та масовість.

У більшості випадків це були експерименти державних органів культури та пропаганд, котрі у такий спосіб намагалися розважити місцевих мешканців, частіше діяли вказівками „згори". Вперше організаційне керівництво поширення новостворених обряді починається 1964 р., коли у Москві відбулася нарада з питань нових обрядів, в результаті на місцях, на рівні обласних та районних рад почали формуватися комісії по впровадженню нової обрядовості. Однак існувати без чіткої вертикальної структури керівництва вони не могли, тому згодом було створено Положення про комісію з радянських традицій, свята Української СРСР від 1 вересня 1978 р., котра діяла вже як орган виконавчої влади при Раді Міністрів УРСР. Діяльність цієї комісія регламентувалася спеціальним положення, згідно з яким існувала чітка вертикальна структура цього органу, що свідчить про насаджен-

ня „згори" усіх радянських новостворених традицій. З'являються новоутворені свята, що мали б укріпити моральний клімат у громаді. От як описується нове обрядове дійство, що було відтворено у сільському клубі місцевими чиновниками від культури: „Одна із звичних зимових неділь стала у Кобаках днем зародження в селі традиції – вшанування радянської сім'ї. Червоні стрічки з написами „1", „10", „15", „50" років подружнього життя" оперізували групи сімейних пар. Радість „скляного", „дерев'яного", „срібного", „ золотого" весілля прийшли розділити їх близькі, знайомі. У святкуванні брали участь також багатодітні родини, молоді сімейні пари. Звичайно, новоутворені традиції не приживалися і були лише елементом соціалізації селян, що відбувався під контролем радянської влади.

У період святкування різдвяних свят у сільських клубах відбувалися також ціла низка заходів. З 7 по 10 січня в сільських клубах Гуцульщини відбувалися вечори патріотичної пісні, концерти вокально-інструментальних ансамблів з танцями, шахові турніри, проводилися лекції на тему: „ Два світи – два способи життя", „На варті миру стоять комуністи".

Поряд зі спробами створити нову практику святкування влада вдавалася до відкритого переслідування громадян, що святкували релігійні дні. Було сформовано рейдові бригади, що перевіряли роботу громадян у ці святкові дні. Так, у Косові зранку 7 січня рейдова бригада у складі відповідального секретаря комісії по боротьбі з пияцтвом, відповідального секретаря районної організації Товариства боротьби за тверезість, нарколога та міліціонера провели обстеження кількох підприємств району. Громадян піддавали обстеженню на алкоголь і запроваджували каральні санкції – писали догани, знімали з квартирної черги. Проте, незважаючи на переслідування громадян, відбувалося святкування Різдва.

Комісія з радянських свят та обрядів при Раді Міністрів УРСР при виконавчих комітетах обласних і міських рад народних депутатів контролювала, координувала і надавала всеохоплюючу допомогу в організації вивчення та пропаганди радянських традицій, проведенні свят, запровадження обрядів та ритуалів. За таких умов під тиском заборон та поширення сурогатів важко було зберегти автентичну традиційну культуру.

Отже, протягом другої половини XX ст. українська обрядова традиція зазнала значних трансформацій, адже сурогати на основі елементів традиційної культури не приживалися, оскільки були відірвані від народного середовища і мали виключно політичний характер. Незважаючи на перепони, наприкінці 80-х років XX ст. прослідковується тенденція відродження традицій зимових свят на Гуцульщині.

Використані джерела

1. Бець Д., Бойчук М. Гуцульське село Ільці. – Верховина, 2002.
2. Гулай В. Етносоціальні процеси в західних областях України. Автореф. дис. на зд. зв. канд. істор. наук. Львівський університет. – Львів, 2002.
3. Загоруйко А. Розквіт культури радянської Станіславщини. – Станіслав, 1958.
4. Зеленчук І. Гуцульські традиції невмирущі // Верховинські вісті. – 2000. – №2 (7 січня).
5. Кравчук М. Святвечір в неволі // Верховинські вісті. – 1997. – №5 (31 січня).
6. Пожоджук Д. Родинні зв'язки в гуцульських народних колядках // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Вип.27. – С.82–83.
7. Святкуй, веселися вкраїнська родино // Народна воля. – 1992. – №2 (6 січня).
8. Курочкін О. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К., 1978.

УДК 316.74:82(477)

Людмила Олександрівна Алієва
кандидат історичних наук,
доцент Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

З ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ СОЦІОЛОГІЇ ЛІТЕРАТУРИ В УКРАЇНІ: XIX – перша половина XX ст.

У статті проаналізовано основні етапи розвитку і особливості становлення соціології літератури в Україні у XIX – першій половині XX ст. Літературознавча соціологія проявлялася переважно у соціологічному підході у формі соціально-ідеологічної детермінації розвитку літератури.

Ключові слова: *соціологія мистецтва, соціологія літератури, літературознавство, літературна творчість, читач.*

© Алієва Л. О., 2008

In the article analysed the basic stages of development and feature of becoming of sociology of literature in Ukraine in XIX – to the first half of XX A study of literature sociology showed up mainly in sociological approach in the form of socially ideological determination of development of literature.

Key words: *sociology of art, sociology of literature, literary criticism, literary creation, reader.*

Своєрідність розвитку української соціології мистецтва проявляється у особливостях формування і змісті її галузевих різновидів. Оскільки галузева соціологія як самостійна наука формується у 20-і роки XX ст., а різні її соціологічні аспекти зароджуються, починаючи з середини XIX ст., то значний період її існування у формі використання соціологічних підходів, методів, способу мислення відбувається у період протосоціології. Зважаючи на протяжність цього періоду в історичному часі в межах протосоціології, слід виділити за внутрішньою логікою і необхідністю якщо не періоди, то певні рубежі.

Щодо соціології літератури варто, очевидно, з самого початку її зародження (генези) розрізняти такі підрозділи, пов'язані зі специфікою буття літератури в суспільстві:

– соціологія літератури в межах соціології мистецтва і соціології культури взагалі;

– літературознавча соціологія (застосування соціологічного підходу, способу мислення в літературознавстві), а також використання соціологічного підходу в самій літературній творчості, тобто критиком, письменником і читачем (літературна соціологія – за аналогією з театральною соціологією);

– бібліотечна соціологія літератури, яка зосереджена переважно на вивченні ефективності задоволення потреб читача та суспільства в художній літературі, та дотична до неї

– соціологія літературного виховання.

Кожна з цих гілок очевидно має свої особливості, а також спільні проблеми і форми взаємодії.

Виникає питання, чи мають вони існувати постійно, і далі трансформуючись від своєї протогенези у зрілу форму, чи вони всі мають зливатися в єдину соціологію художньої літератури, яка має зазначені предметні сфери, одна з яких охоплює соціологічні проблеми літературної творчості і частково адекватності рецепції її творів читачем (літературна соціологія, яка включає в себе, по суті, і літературознавчу соціологію), друга – вивчає соціологічні проблеми видавничої сфери, тиражування і поширення художньої літератури, її продаж і купівлю, збирання чи колекціонування – соціологія маркетингу і менеджменту книги (ланка – від попиту тиражування до збуту) і третя, власне, соціологія бібліотечної художньої книги (як складова бібліотечної соціології), яка вивчає соціалізацію художньої книги, її наближення і освоєння у соціальних формах, в тому числі плекання, виховання читача, як і соціологічні проблеми бібліотекарів та ефективності комунікації „бібліотека – читач" та різні форми і організації цієї комунікації (товариство книголюбів тощо).

Щодо художньої літератури. На перетині з цією галуззю складається такий різновид соціології художньо-естетичного виховання як соціологія літературно-художнього виховання, яка вивчає соціальну і виховну ефективність педагогічних зусиль вихователів, систему потреб, інтересів і смаків самих виховуваних як передумову застосування педагогічних засобів.

Але кожна з цих підгалузей, хоч має чіткі соціологічні ознаки, однак за головні і визначальні має вирішення проблем своїх наук (літературознавства, видавничої справи, маркетингу і менеджменту, бібліотекознавства і бібліотечної справи, літературно-художнього виховання, літературно-виховної педагогіки та ін.). Хоча всі ці галузі і близькі до соціології, приймають її „личину", без них „велика" соціологія художньої літератури існувати не може, бо постійно емпірично живиться ними і отримує від них творчі імпульси, це, однак, не заперечує існування соціології літератури як галузевої соціології, забезпеченої теорією середнього рівня, яка має своїм об'єктом цілісну підсистему і навіть літературно-художню сферу, яка має своїм предметом вивчення наскрізних процесів (творення, поширення, сприймання та ін.) функціонування і розвитку художньої літератури, насамперед у системі літературно-художнього життя, у взаємодії її суб'єктів (письменника, критика, читача, видавця, менеджера, маркетолога, бібліотекаря, вихователя та ін.) та відповідних їх діяльності інституцій і типів взаємовідносин, тобто літератури як соціального інституту. За такого підходу соціологія літератури постає не тільки на рівні спеціальної теорії і емпіричних досліджень, а насамперед як інтегратор усіх емпіричних досліджень у інших сферах і як „провокатор" – ініціатор комплексних соціологічних досліджень цілісності функціонування і розвитку літературно-художньої сфери, можливий координатор і консультант соціологічних досліджень літературознавчих, бібліотечних тощо.

Найбільш повно і глибоко проблеми літературної соціології в Україні знайшли відображення в працях відомого літературознавця Г.М.Сивоконя [33–34], а у сфері бібліотекознавчої соціології – у творчості Т.В.Новальської [27–28], створюючи основу для пошуку специфіки соціології літератури і відтворення повноти корпусу соціолітературних досліджень. Масштабом оцінки здобутків „великої" і спеціалізованої соціології літератури має бути не тільки загальна соціологія соціетального рівня, а спочатку соціологія мистецтва, соціологія художньої культури як складова соціології культури, бо на терезах культури має бути зважене все соціальне.

Хоча базова проблема „письменник – читач" вивчається дослідниками вже з часів Київської Русі [33] і простежується впродовж усього розвитку української літератури, однак перші емпіричні до-

слідження потреб читача були проведені 1866 р. у Київській публічній бібліотеці [14]. Отже, соціології літератури в Україні бере свій початок від бібліотечної соціології, рівень якої сучасні дослідники оцінюють доволі високо [14]. Хоч це емпіричне дослідження має бути віднесене до протосоціології літератури, за своїм рівнем воно мало чим відрізняється від пересічних емпіричних досліджень читача 20-х років XX ст. Тоді ж відбувається наступне пожвавлення соціолітературних досліджень на більш широкій громадській основі. У 80-і роки XIX ст. Х.Д.Алчевською проводиться комплексний експеримент соціологічного характеру з вивчення сприйняття художньої літератури, в тому числі української, різними групами молоді, на основі якого розробляється методика наближення читача до високохудожньої літератури, шляхом видруку покажчика рекомендованих книжок під назвою „Що читати народу?" [44], який набув визнання у світі [24].

Діяльність Х.Д.Алчевської і її співробітників може бути віднесена і до бібліотечної, і до літературознавчої, і до художньо-педагогічної соціології. Близький досвід роботи такої ж направленості знаходимо в 60–80-і роки XIX ст. у творчості відомого українського педагога і дослідника М.О.Корфа [25].

Продовжує цю лінію аналізу в дусі соціології народного читання і з використанням подібної методики дослідження Б.Грінченко у своїй книжці „Перед широким світом" (1907 р.) та у інших працях [9; 10], який розглядає такі соціологічні проблеми, як особливості сприйняття сільським читачем творів української літератури (Шевченків Кобзар, твори П.Куліша) [9; 10], зрозумілість художніх творів світової літератури для широких мас [10], народність мистецтва, умови, що визначають висоту поетичних злетів, соціологічні критерії розвитку літератури, що сприяють естетичному поступові як митців, так і суспільства. Відомий сучасний дослідник С.Л.Зворський, оцінюючи підсумки соціологічних розвідок Б.Грінченка у цій книзі, вважає, що "це перше в Україні дослідження соціології народного читання, до того ж написане на ґрунтовному рівні" [13].

Дана робота є теж багатоплановою і може бути віднесена до тих же напрямків, що й праці Х.Д.Алчевської, але вона більш літературознавчо і соціологічно орієнтована, а тому має пласти літературознавчої соціології. В руслі зазначеної традиції в 80-х роках, коли проводила свої дослідження й Х.Д.Алчевська, була виконана в Західній Україні історико-соціологічна розвідка М.Павлика [29], в центрі якої знаходяться проблеми громадсько-бібліотечної соціології і становлення читача художньої літератури, формування читацького активу, шляхи залучення селянства до художньої книжки. Автор надає опитувальник з вивчення становища читачів, їхніх літературних інтересів і потреб, складу бібліотек, шляхів і каналів залучення до художньої літератури, поцінованих творів і мотивацій їх оцінок та ін. [29], що дає підстави вважати його одним із перших документів емпіричного дослідження в руслі і бібліотекознавчої, і літературної соціології громадсько-національної направленості.

Очевидно, слід погодитися з думкою, що „зародження соціології літератури в Україні відбувається не завжди в емпіричній чи теоретично визначеній формі, проте складається із суми зусиль „не соціологів" – літературознавців, митців, громадських діячів і власне соціологів, які реалізували соціологічний підхід у самому способі мислення, сутності аналізу літературних явищ, сприяючи її становленню як наукової системи" [32, 106].

Важливим джерелом вивчення читачів і читання, в тому числі художньої літератури, є статистична звітність міських публічних бібліотек з 1866 до лютого 1917 р., представлена фахівцями Херсона, Києва, Єкатеринослава, Сум, Житомира, Харкова, Чернігова та інших міст, ретельно проаналізована Т.Новальською [27]. У цих звітах з 1914 р. подано аналіз читацьких вимог на літературу. Починаючи з 80-х років XIX ст., у публічних бібліотеках пройшли випробування на практиці основні соціологічні методи щодо вивчення читачів: збір статистичних даних про контингент читачів, опитування та ін. З 1911 р., після Першого Всеросійського з'їзду з бібліотечної справи [37], на якому були закладені теоретичні основи вивчення читачів і читання, соціологічні дослідження читатацтва набувають вищого рівня, але реалізуються повною мірою у 20-і роки. 1911 р. з'являються публікації соціолітературознавчого характеру, а також представляються результати вивчення українського читача засобами соціології, проведеного М.Гехтером спільно з часописом "Засів" [15].

Вагомим і творчо стимулюючим був внесок у соціологічне осмислення літератури І.Франка, Лесі Українки, О.Потебні та ін. Для творчості І.Франка характерна багатовимірність соціологічного аналізу функціонування літератури в Галичині з урахуванням інтересів різних соціальних груп її населення, визначення домінанти народності у спілкуванні читача з літературою, розуміння соціальної природи таланту і адресування літературно-художньої творчості, розкриття соціально-художніх механізмів взаємозв'язку письменника, читача та критика і громадськості, особливо у його творі „Література, її завдання і найважливіші віхи" [40].

У творчості Лесі Українки розробляється ціла соціологічно орієнтована концептуальна система ролі митця у його відносинах з народом і владою, функцій літератури в житті народу [38]. Вона боролася проти вульгарного соціологізму в українській критиці. В 90-х роках Леся Українка підкреслює визначальну роль публіки в літературному процесі, констатуючи, що „наша література і критика живуть в ненормальних обставинах – вони перш усього не мають за собою справжньої читаючої публіки" [38].

Методологічно цінною для розвитку соціології літератури і соціології мистецтва є, ще й сьогодні недостатньо оцінена спадщина видатного харківського дослідника О.Потебні (1835–1891) [31], особливо ідея пластичності художнього образу, здатного внутрішньою формою збуджувати у публіки різноманітний зміст, соціально і естетично диференціюючи її склад і сприйняття [31]. Слід погодитися з тим, що „непересічну цінність для соціології мають ідеї О.Потебні про комунікативну функцію мистецтва, природу і механізми взаємозв'язку митця, твору і публіки, що в різних соціальних умовах набувають різних естетичних і соціальних функцій" [32, 10]. Свій внесок у соціологічне осмислення літератури робить інший представник харківської школи М.Сумцов, досліджуючи ставлення українських письменників XVII ст. до читача [35].

Принципово важливе значення для становлення соціології літератури має творчість зачинателя української соціології М.Грушевського, який, застосовуючи порівняльно-історичний метод, у своїй „Історії української літератури" глибоко обґрунтовував існуючу тенденцію і необхідність зміщення центру дослідження історії словесності від філологічних до соціологічних наук [11, 54], розкриваючи зміст „соціологічного трактування літератури [11, 52]", вважав „головним, спеціальним інтересом" її розгляд як „дисципліни соціологічної" [11, 55].

Вчений пропонує програму дослідження не власне історії літератури, а її цілісного вивчення з урахуванням впливу літератури на суспільство. „Історик літератури мусить поставити собі завдання дослідити поетичну творчість не тільки як соціальний факт, але як і соціальну функцію громадянства: що вкладає сюди громадянство в різних стадіях своєї еволюції, яку службу несе ся функція в сумі громадянського житті і як відбиває на собі се життя" [11, 54].

Він вважає за необхідне соціологічно досліджувану історію літератури розглядати в складі нової дисципліни „історії культури", „трактуючи авторів і їх творчість як продукт соціальних обставин" [11, 53], що дає підстави вважати М.Грушевського не тільки зачинателем соціологічного методу в дослідженні історії літератури в культурологічному контексті, а й засновником соціології літератури.

Відбуваються принципово важливі зміни у емпіричних дослідженнях на початку XX ст. (10-і роки). Дослідження Т.І.Ківшар [19] та Т.В.Новальської [27] показали, що вперше анкетування як метод соціологічних досліджень з вивчення різних проблем бібліотечної діяльності, особливо читача, на загальнодержавному рівні було запроваджено бібліотечною секцією Архівно-бібліотечного відділу 1918 р. за участю відомих фахівців (О.Грушевського, Ю.Меженка, С.Сірополка та ін.), які надали йому комплексного характеру [27]. Ґрунтовний для того часу аналіз методу опитування читача знаходимо у доробку Б.Боровича [27]. 1919 р. бюро пропаганди Всеукрліткому в журналі "Мистецтво" (№ 5–6) публікує звіт про результати вивчення читачів художньої літератури.

Методологія і методика вивчення інтересів і потреб масового читача та їх задоволення, в тому числі у художній літературі, була в центрі уваги Першого Всеукраїнського з'їзду робітників бібліотек, який відбувся 1–6 червня 1926 р. у м. Харкові [27]. Особлива увага зверталась на вивчення читача-робітника (доповідь В.Л.Зільберштейна та резолюція з'їзду по ній) та необхідність проведення комплексних досліджень [27]. У багатьох містах (Києві, Одесі, Харкові, Вінниці) були створені секції і гуртки вивчення читача [27].

Жовтнева революція, докорінно змінивши соціальні умови, поставила в порушила у сфері культури проблему нового читача, а відповідно, і читача в цілому як проблему розширення і забезпечення доступу його до літературної скарбниці. Найбільш ґрунтовно проблема читача на основі літературознавства, але з установкою його (читача) вивчення соціологічними засобами, ставиться О.І.Білецьким [7], доробок якого у цьому напрямі стає предметом спеціального вивчення І.Я.Кагановим, Г.М.Сивоконем та В.М.Яковенком [17; 33; 47]. Г.М.Сивокінь визнає, що праці О.І.Білецького не позбавлені соціологічного змісту [33, 22]. О.І.Білецький обґрунтовує необхідність вивчення історії читача, як складової літературознавства, бо таке вивчення на рівні читацьких груп (уявних співбесідників автора з майбутнього, палких прихильників, нащадків і творців) дозволяє розкрити не тільки розмаїття реальних художніх і соціальних функцій літератури, але й характер впливу читача на творчість письменника [7], що дає підстави вважати його одним із засновників соціологічного літературознавства. Сам же О.І.Білецький проводить соціальний аналіз успіху творчості П.Панча у нових читачів, акцентує увагу на необхідності вивчення соціальних груп, які читають літературні твори. Погоджуючись із судженнями Г.Сивоконя про необхідність розмежування соціологічних і літературознавчих аспектів конкретного вивчення читача, не можемо не підкреслити, що єдність цих аспектів у літературознавчій соціології дає можливість глибше зрозуміти характер функціонування літератури і літературної творчості. Прикметно, що в цей час О.Полторацький ставить проблему вивчення впливу соціологічних факторів на художні засоби у своїй статті „До соціології тропів І.Франка" [30].

У цілому в літературознавстві і критиці у 20-і роки увага до читача мала скоріше ідеологічно-декларативний характер, а основна увага приділялась соціологічному підходу і „соціологійній методі у письменстві", за висловом Б.Якубського [48]. Нерідко літературознавці вульгарно соціологізували літературний процес, особливо звертаючи увагу на соціальну обумовленість творчості письменника і

соціальні здобутки в залученні нового читача до радянської літератури [8], критикуючи й суб'єктивно-соціологічний напрям у радянському літературознавстві, обґрунтовували „матеріалістично-діалектичну методу" в літературознавстві [46] та ін. Водночас П.Филипович, на основі аналізу документів, досліджує "соціальне обличчя українського читача 30–40-х років XIX ст." [39].

У середині 20-х років відбувається новий поворот у дослідженні як книги і читання, так і соціологічного вивчення літератури.

У інституційному плані розвиток соціологічних досліджень художньої літератури, пов'язаний з утворенням у жовтні 1926 р. при Українському науково-дослідному інститут книги (УНіК) „Кабінету вивчення книги і читача". В інформації про цю подію зазначається: „Основні теоретичні проблеми, що їх ставить перед собою кабінет, такі: психологія книжного впливу взагалі; зміст книги з погляду бібліопсихології; теорія бібліопсихології М.О.Рубакіна і марксівська психологія; читачівство як проблема літературознавства; психологія сприймання літературного твору; аналіз його з цього погляду; місце історії читача в історії літератури; історія читача в Україні; принципи будування популярної книги; сучасна українська популярна книга; техніка книги з погляду потреб масового читача; методика вивчення читача в бібліотеці, у школі тощо; методика самоосвіти в світлі бібліопсихології; патологія книги і боротьби з нею" [6].

Одночасно кабінет ставить перед собою низку практичних завдань, які їх р він зможе вирішити тільки у майбутньому – на основі здобутків теоретичної праці та довгочасного збирання й вивчення матеріалів. „Найголовніші з цих завдань такі:

1) наближення автора до читача, як споживача його продукції;
2) керування справою видавничою з погляду інтересів і потреб масового читача;
3) наукова організація раціонального обслуговування читача;
4) наукова організація самоосвітньої справи тощо..." [6].

Ця інституція поєднувала багатоманітні функції, водночас реалізуючи соціологічну програму не тільки „повсюдного обліку й дослідження читача" [34, 25], а й дослідження у галузі бібліотечної і літературознавчої соціології більш широкого масштабу, наближаючись до виконання завдань соціології літератури, що прояснюється уже в доповідях, які були виголошені 1927 р. на засіданнях кабінету читачів: „Проблема вивчення читача в історії літератури та в бібліотекознавстві" (Д.Балика), „Київський читач 1926 р." (Н.Фрідьєва), „Динаміка читання в київській ленінській бібліотеці за три роки" (А.Вияснівський), „Головне в оцінці читача", „Аналіз художнього твору в анотації", „Проблема читача в літературознавстві" тощо [34].

Важливо підкреслити, що комплексні соціологічні дослідження читачів і читання в Україні розроблялись і проводились у 1926–1930 рр. саме співробітниками Кабінету вивчення книги і читача.

У цілому Кабінет провадив досить інтенсивну роботу, і вже за рік-два стали виходити друком розвідки співробітників, статті та матеріали. Перший великий звіт про свою діяльність кабінет підготував під кінець 1928–1929 академічного року у вигляді „Трудів Інституту книгознавства, т. 2 (Праці кабінету вивчення читача кн. 1.)", що так і не вийшли друком. Тут були і теоретичні, і методологічні статті та статті з історії формування читача, і матеріали всеукраїнського обстеження бібліотек 1927–1928 рр., дослідження читання художньої літератури робітничою молоддю у бібліотеках Києва та вивчення читацьких інтересів жінок-робітниць 1929 р. Характер цих праць можна частково відновити за періодичними виданнями, особливо за журналом „Бібліологічні вісті" та по інших виданнях. Сьогодні робота УНІКу доволі ретельно досліджена [22].

Пізніше кабінет продовжував свої дослідження в тому самому напрямку, розширяючи їх ще й за такими темами, як вивчення відгуків на прочитані книжки, рецензування вітчизняної і зарубіжної літератури в галузі соціології книжки (своєрідна реферативна служба), попит читача в різних його соціальних групах (студенти, робітники Донбасу, учні вечірніх робітничих шкіл, читачі окремого села тощо). Цей процес починає осмислюватись письменниками [20].

У червні 1936 р. Кабінет припинив свою роботу. Однак Інститут книгознавства, зокрема секція соціології книги (так після організаційного розширення – і з розширення тематики досліджень відповідно – став називатися кабінет вивчення книги і читача), встигли провести значну роботу. Напрям їх пошуку, розкритого в роботі керівника секції соціології книги В.Іванушкіна „Проблема читачівства та її вивчення" [16], в основу якої покладено „принцип обумовленості індивідуальної психіки з боку соціального оточення, з боку класової (групової) ідеології" [16, 15], а сам читач розглядається як „соціальна постать, що стає в певний конфлікт із змістом і формою книжки" [16, 12] і проходить певні стадії її розв'язання. В.Іванушкін розробив формулу процесу читання та засвоєння книжки [16, 30]. Саме дослідження читача має, на його думку, пройти три стадії: підготовчу (вивчення окремого читача), його типізацію, класифікацію читача на групи за найсуттєвішими ознаками, що дуже близько до того підходу, який реалізує сучасна бібліотечна соціологія.

І в даного автора, і в інших його співробітників (наприклад, Д.Балика, керівника Кабінету вивчення книги і читача) існує прагнення реалізувати ідеї, близькі до соціології літературно-художнього

виховання. Д.Балика пропонує створити бібліологічну педагогіку – науку про організований вплив на основі активного взаємодіяння читача, книги і організацій книговидавців, об'єднання шукань літературознавців, журналістів, бібліологів, бібліотекарів, педагогів, книговидавців та авторів [1], в якому соціологічний аналіз має синтезуюче значення. Цей проект комплексного, управлінського спрямування, можна оцінити як такий, що відповідав потребам епохи.

Цей же автор, на основі ґрунтовного розгляду зарубіжних теорій вивчення читацтва та відповідних їм методик, пропонує методологічно виважені „способи і форми" синтетичного обстеження читача на основі попереднього використання аналітичного методу [1]. На основі загального (синтетичного) методу пропонуються для використання – тести, природний і лабораторний експерименти, анкета з аналізом лексики респондента, аналіз послідовності читання і характеру читання за формуляром читача, порівняльна статистика, анкета – „як читач читає", щоденник бібліотекаря [1], які використовувались у практичній роботі сектора соціології книги. Ці розробки відповідають основним вимогам сучасних соціологічних досліджень і у певних пунктах випереджують практику емпіричних досліджень в сучасних бібліотеках. Д.Балика розробляє класифікацію друків за соціальним призначення як основу подальших досліджень [4]. Ще раніше, 1919 р., цей автор пропонує соціологічні показники вивчення читача. Він же на поч. 30-х років пропонує нову назву соціології читання і книги – бібліологічну соціологію і обґрунтовує її як синтетичне знання, розробляє профілі читачів, вивчає інтереси читачів-українців [3].

Праці Д.О.Балики, як і інших працівників його установи, були частково оприлюднені у збірнику праць, а видання збірників, присвячених проблемам вивчення читача, стає традицією [45].

У 20-і років відбувається перехід від бібліотечної соціології художньої літератури в широкому розумінні до власне соціології літератури з елементами літературознавчої соціології у таких відомих авторів, як: Д.Балика, Н.Фрідьєва, К.Довгань, Я.Керекез, які обирають об'єктом свого вивчення читання художньої літератури і через неї вивчають читацтво за такими основними покажчиками - попитом і мірою його задоволення, використовуючи типології читача і співвідносно зо зазначених проблем вивчаючи фонд бібліотек. Так, Н.Фрідьєва, проводячи „тиждень запису попиту", фіксує його за рубриками у 34 бібліотеках Києва, таких, як "вільний – невільний", "за структурою видів літератури", виділяючи "попит на класиків і сучасників", "визначений – невизначений", "задоволений – незадоволений" [43]. Н.Фрідьєва ретельно вивчає особливості запитів, у тому числі і в художній літературі, міського читача та формує ескіз образу читача київських бібліотек, виділяючи особливі читацькі групи [43], узагальнює досвід історії вивчення читача в Україні, формує соціологічний образ українського читача [42], досліджує методику соціологічного дослідження читача [42].

Я.Керекез у дослідженні „Художня література і селянський читач" вводить додаткові показники попиту на російську літературу та за основними регіонами України [18], з урахуванням змін попиту на українську художню літературу, розглядає проблему читача як суспільну [18]. Збагачує розуміння соціальної функції літератури, показники і зміст аналізу надрукованої і виданої української художньої літератури, з урахуванням низки соціальних показників, К.Довгань [12].

Підкреслимо, що досвід українських соціологів літератури Н.Фрідьєвої та Д.Балики набуває визнання російських фахівців, бо у Москві в 1928 р. другим виданням виходить їх монографія „Изучение читателя. Опыт методики" обсягом 158 сторінок [41]. Подібного видання українських авторів пізніше не було ні написано, ні видано в Україні.

Підводячи підсумок аналізу доробку дослідників-соціологів УНІКу, слід зробити висновок про гармонійний розвиток ними теоретичних, методичних і емпіричних рівнів реалізації цілісної концепції читачезнавства у поєднанні з іншими елементами соціології книги і читання та соціології літератури. Розробка категоріальної системи (понять "читацькі інтереси", "читацька потреба", "читацький запит", "читач", "книгокористування", "коефіцієнт інтенсивності читання" та ін.) та обґрунтування комплексності дослідження "суспільство-книга-читач" та його реалізації на практиці (інститут мав 200 дослідницьких осередків) дає підстави стверджувати, що в Україні склався самостійний напрям соціологічних досліджень, який мав ознаки наукової школи, але був нагло, насильницьки перерваний, а його представники у своїй масі репресовані [21]. Оскільки цей напрям був практично націлений на реальне підвищення рівня культури читачів, він може бути визначений як соціологія бібліотечної культури, соціологія літературно-художньої культури, яким він був за своїм реальним змістом [36].

Соціологічні дослідження художньої літератури набувають поширення не тільки в столиці, але й у Харкові, на Донбасі, в Одесі та ін. Так, В.Любін на поч. 20-х рр. (1923 – 1924 рр.) вивчає особливості потреб і інтересів робітничої молоді в художній літературі [26], А.Бек – особливості читання робітників [5], Л.Коган – особливості читання жіноцтвом художньої літератури в Одесі (1000 респондентів), специфіку читання художньої літератури робітниками та селянством [23].

Матеріали з питань соціології читання художньої літератури опубліковані на сторінках періодичних видань Українського наукового інституту книгознавства, Всенародної бібліотеки України, журналів „Красный библиотекарь", „Рабочий читатель", „Рабочий клуб" (Харків); „Культработник" (Харків), „Вестник труда", „Вестник профдвижения Украины" „Життя й революція" та ін.

У руслі досліджень УНІКу активізувалися дослідження читацьких інтересів у період українізації (друга половина 20-х років). Д.А.Балика створив перший і єдиний до нинішнього часу покажчик "Вивчення українського читача" (1925), який налічував 205 назв довідкового характеру [2]. Цим же автором, спільно з О.Карпінською, отримано значний емпіричний матеріал стосовно читання художньої літератури (1925) [3]. І.В.Тимошенко, яка ретроспективно узагальнила в наш час значний обсяг джерел по функціонуванню художньої літератури в період українізації, задоволенню потреб в українській літературі [36], розкриває здобутки цього періоду.

У цілому можна зробити висновок про значний і плідний розвиток соціології літератури, яка об'єднувала і бібліотечний, і літературознавчий напрямки у єдності соціологічної теорії і методу.

Однак літературознавчий напрямок чи літературознавча соціологія, яка була представлена переважно критиками, проявляла себе не в емпіричному аспекті, а переважно у соціологічному підході у формі соціально-ідеологічної детермінації розвитку літератури.

Підсумовуючи перші визначення особливостей становлення і розвитку соціології літератури в Україні в 20-і роки XX ст., можемо стверджувати, що означені на початку особливості розгалужень соціології літератури, в яких поєднувалися теоретичні і емпіричні дослідження як на рівні протосоціології, так і на рівні самостійної соціології літератури, знайшли своє конкретне підтвердження. Звинувачення у вульгарному соціологізмі більше справедливі щодо літературознавчого напряму в соціології літератури, але не можуть бути віднесені до емпіричних досліджень художньої літератури.

Використані джерела

1. Балика Д. Аналітичний та синтетичний метод вивчення читачівства // Бібліологічні вісті. – 1926. – № 1(10). – С. 16–36.
2. Балика Д.А. Вивчення українського читача // Бібл. журнал ВБУ. – 1925. – № 8–10. – С. 68–76.
3. Балика Д.А., Карпинская О.І. Інтереси читачів-українців загальної читальні ВБУ // Життя й революція. – 1927. – № 3. – С. 334–344.
4. Балика Д. Класифікація друків за соціальним призначенням // Бібліологічні вісті. – 1921. – № 1. – С. 22–23.
5. Бек А. Лицо рабочего читателя // Рабочий читатель. – 1925. – № 5. – С. 16–20.
6. Бібліологічні вісті. – 1926. – № 3(12).
7. Білецький О.І. Читач, письменник, література // Плужанин. – 1927. - № 6. – С. 28–34.
8. Всеукраїнський з'їзд пролетарських письменників // Життя й революція. – К., 1927. – № 2. – С. 237–238.
9. Грінченко Б. Кулішеві твори і сільські читачі // Нова громада. – 1906. – № 6. – С. 68–83.
10. Грінченко Б. Твори світової літератури на селі // Нова громада. – 1906. – № 12. – С. 85-95.
11. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т. 1. – К.: Либідь, 1993. – С. 54–55.
12. Довгань К. Українська література і масовий читач // Критика. – 1928. – № 8. – С. 35–46.
13. Зворський С.Л. Біля витоків вивчення українського читача-селянина (Розвідки Б.Грінченка з питань соціології читання на сторінках книги "Перед широким світом") // Соціол. дослідження в бібліотеках: Інформ.-аналіт. бюл./ ДБУ. – К., 1995. – Вип. 12. – С. 13–19.
14. Зворський С.Л., Гапченко М.Б. Початки бібліотечної соціології в Україні (З історії вивчення читача і читання у Києві в 1860-х роках) // Соціологічні дослідження в бібліотеках: Інформ.-аналіт. бюл. – К., 1992. – Вип. 3. – С.4–8.
15. Зворський С.Л. З історії вивчення українського читача на початку XX ст. (маловідомі сторінки соціологічного дослідження, проведеного часописом "Засів" у 1912 р .) // Соціол. Дослідження в бібліотеках: Інформ.-аналіт.бюл. – К., 1997. – Вип. 19–20. – С.4–11.
16. Іванушкін В. Проблема читачівства та її вивчення. – К.: УНІК. - 1926. – 32 с.
17. Каганов І.Я. Питання вивчення читача в працях О.І.Білецького // Бібліотекознавство та бібліографія. Вип. 1. – Харків, 1964.
18. Керекез Л. Художня література і селянський читач // Критика. – 1929. – № 12. – С. 17–29.
19. Ківшар Т.І. Український книжковий рух як історичне явище (1917–1923 рр.). – К.: Логос. – 1996. – 344 с.
20. Ковальчук Г.І. Дослідження стану бібліотек України та їх роботи з читачами у 1927–1928 роках // Історія бібл. Справи в Україні. – К., 1995. – Вип.1. – С. 58–61.
21. Ковальчук Г.І. Співробітники УНІК – жертви політичних репресій // Наук. Праці Нац. б-ки ім. В.І.Вернадського. – К., 1999. – Вип.2. – С. 52–94.
22. Ковальчук Г.І. Український науковий інститут книгознавства: історія та наукова діяльність // Бібліотекознавство і бібліограф. – 1992. – Вип.31. – С. 102–110.
23. Коган Л. Робітничий читач і художня література // Політосвіта. – 1927. – зб.4. – С. 59–68.
24. Коновець О.Ф. Просвітницький рух в Україні (XIX – І третини XX ст.). – К.: Хрещатик, 1992. – 120 с.
25. Корф Н.А. Наши педагогические вопросы. – М., 1882. – 228 с.
26. Любин В. Читательские интересы молодежи // Рабочий клуб. – Харьков, 1926. – № 4. – С. 44–45.
27. Новальська Т.В. Український читач у бібліотекознавчих дослідженнях (кінець XIX – початок XXІст.). – К., 2005. – 252 с.
28. Новальська Т.В. Читання як суспільне явище // Вісник КНУКІМ.Сер."Історія". – К., 1999. – С. 55–66.
29. Павлик М. Про русько-українські народні читальні. – Львів, 1887. – 186 с.
30. Полторацький О. До соціології тропів І.Франка // Нова генерація. – 1928. – № 4.
31. Потебня А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство. – 1976. – 614 с.

32. Семашко О.М. Соціологія художньої літератури // Семашко О.М. Соціологія мистецтва. – К.: Міленіум, 2004. – С. 98–128.
33. Сивокінь Г.М. Одвічний діалог. – К.: Дніпро, 1984. – 253 с.
34. Сивокінь Г.М. Художня література і читач. З досвіду конкретно-соціологічних спостережень. – К.: Наукова думка, 1971. – 148 с.
35. Сумцов Н.О. О литературных нравах южнорусских писателей XVII ст. – СПб., 1906. – 52 с.
36. Тимошенко І.В. Читачі публічних бібліотек України. Основні напрямки вивчення (1900-1930 рр. XX ст.). Дис…канд. іст. наук. – К., 2001. – 198 с.
37. Труды Первого Всеросийского съезда по библиотечному делу, состоявшегося в С.-Петербурге с 1-го по 7 июня 1911. – СПб., 1912. – Ч. 2. – Доклады. – 439 с.
38. Українка Л. Твори: 10 т. – К., 1965. – Т. 10.
39. Филипович П. Соціальне обличчя українського читача 30-40-х років XIX ст. // Життя й революція. – Х., 1930. - № 6. – С. 136–145.
40. Франко І. Твори: У 50-ти т. – К., 1980. – Т. 26.
41. Фридьева Н., Балика Д. Изучение читателя. Опыт методики / 2 изд. – М. – Л., 1928. – 156 с.
42. Фрідьєва Н.Я. Вивчення читачів і керівництво читанням у масових бібліотеках України // Бібліотекознавство і бібліограф. – 1966. – Вип.3 – С. 5–18.
43. Фридьева Н. Современные запросы городского читателя и активность библиотеки // Красный библиотекарь. – 1924. – № 5. – С. 50–55.
44. Читацькі інтереси та попит на українську художню літературу в бібліотеках республіки: Основні положення програми та методики респ. комплексного соціологічного дослідження. Уклад. Савіна З.І. – К., 1989. – 26 с.
45. Читатель и книга. Методы их изучения. Сб. статей Л.В.Ривлина, Н.А. Рубакина, Б.О. Боровича. – Х.: Труд, 1925. – 98 с.
46. Щупак С. Проблема матеріалістично-діалектичної методи в художній літературі // Критика. – 1931. – № 4. – С. 3–26.
47. Яковенко В.М. Література і проблема читача в працях О.І. Білецького 20-х років // Українське літературознавство. – Вип. 4. – Львів, 1968. – С. 53–65.
48. Якубський Б. Соціологічний метод у письменництві. – К., 1923.

УДК 94 (477)

Валентин Петрович Мазурок
кандидат історичних наук,
Кременецький обласний
гуманітарно-педагогічний інститут
ім. Тараса Шевченка

ГІТЛЕРІВСЬКИЙ ОКУПАЦІЙНИЙ РЕЖИМ НА ВОЛИНІ (1941–1944 рр.)

У статті на основі архівних даних, документів, спогадів очевидців проаналізовано політику гітлерівського окупаційного режиму на Волині у 1941–1944 рр., яка сприяла зародженню руху Опору в краї.

Ключові слова: *репресії, окупаційний режим, терор, гетто, військовополонені.*

On the basis of the archives data, documents, eye – witnesses' recollections the article analyses the policy of Hitlerite occupation regime in Volyn' region in 1941–1944, which caused arising of the resistance movement in the region.

Key words: *repressions, occupation regime, terror, ghetto, war prisoners, requisitions.*

Напередодні німецько-радянської війни нацисти планували використати українські самостійницькі кола у своїх загарбницьких цілях. З цією метою вони пішли на поліпшення стосунків з українськими політичними еміграційними урядами, яким обіцяли підтримку в їхніх політичних прагненнях, матеріальну та моральну допомогу, сприяння у відродженні української державності.

Однак строкатість української еміграції з огляду на політичні програмні засади, державний устрій майбутньої суверенної України перешкоджали консолідації самостійницьких сил.

Найпослідовнішими у відстоюванні права українців на власну державність виявилась Організація українських націоналістів (ОУН), незважаючи на її розкол на фракції ОУН(б) і ОНУ(м) [1, 326]. Поновлюючи контакти з німцями, провідники ОУН намагалися пристосувати політику Третього Рейху до інтересів майбутніх визвольних змагань. Так, Провід ОУН у „Меморандумі", переданому в серпні 1941 р., вищим урядовим інстанціям Німеччини, так охарактеризував напрям цієї політики: „Українська

© Мазурок В. П., 2008

Військова Організація Українських Націоналістів (ОУН) під проводом Є. Коновальця з самого початку існування розпочала співпрацю з німецьким Рейхом, спрямовану проти Польщі та Москви. Ця організація сподівається, що німецький Рейх сприятиме відродженню Незалежної Соборної Української Держави. Зовнішньополітична концепція ОУН ґрунтується на союзі України і Німеччини" [23, 181]. Співпраця ОУН з німецькою розвідкою на початковому етапі дійсно підтверджується незалежними історичними джерелами, однак її не слід намагатися переоцінювати, кожна з сторін намагалася використати одна одну у винятково власних цілях, стосунки були не щирими, а скоріше прагматичними.

Після нападу Німеччини на СРСР, прагнучи якнайшвидше розгромити Червону армію, гітлерівці розраховували на допомогу ОУН, яка мала значний вплив на західноукраїнських землях. Одночасно німці здійснювали пропагандистську акцію під антикомуністичними і антисемітськими гаслами, широко використовуючи факти масових розстрілів, які здійснили органи НКВС у тюрмах, відступаючи з Волині [16].

На Волині відбулися сутички бойовиків ОУН „зелених" з невеликими підрозділами Червоної армії, які згідно з радянськими агентурними даними переховувалися у лісах [24, арк.52].

Український вчений І. Патриляк у колективній монографії „Організація українських націоналістів і Українська повстанська армія" стверджує, що сила й дошкульність самостійницьких відділів на Волині з початком німецько-радянської війни була значною [21, 31].

Утім, німці відразу виявили принципово негативне ставлення до політичних домагань українців. А там, де останні намагалися діяти всупереч їхній волі (створення уряду Я. Стецька у Львові 30 червня 1941 р.), енергійно цьому протистояли [22, 51–52].

З метою створення української адміністрації на захоплених німцями територіях туди відразу вирушили похідні групи ОУН. Вони мали засвідчити здатність українців до державотворчої роботи. Між похідними групами бандерівців і мельниківців розгорнулася гостра конкурентна боротьба. Незважаючи на конкуренцію, обидві ОУН завдяки активності своїх членів розширили свої осередки у багатьох населених пунктах Волині. Вони використовували надані німцями можливості, щоб створити організаційну мережу та висунути на адміністративні посади свідомих українців. Служба в окупаційних інстанціях такого типу націоналісти трактували як тимчасову необхідність. Значна частина українців, що служила в цих інстанціях, визнавала керівництво ОУН найвищою владою в українському національному русі і готова була виконувати його накази.

У липні 1941 р. у м. Рівне по вулиці Дикій №5 розмістився обласний провід ОУН(м), який координував цю роботу [20]. Влітку 1941 р. ОУН надсилала до поліції своїх людей, аби тримати їх під контролем і мати кадровий резерв вояків. ОУН(б) видала відозву під назвою „Громадяни", у якій всім стихійно створеним боївкам і загонам наказувалося підпорядкуватися командуванню Української національної революційної армії і передати в її розпорядження все військове майно, а також заборонялося самочинно створювати повстанські відділи під загрозою розстрілу. Документ підписав комендант УНРА „Легенда" [24, арк.1].

Одним з основних завдань у цей період ОУН вважала проведення просвітницької роботи серед широких верств населення. Завдяки письменникові У. Самчуку та Рівненському обласному проводу ОУН почала друкуватися газета „Волинь", яка стала одним з найбільш національно орієнтованих періодичних видань в окупованій Україні.

Слід зазначити, що на цьому етапі українські націоналісти дуже поверхово орієнтувалися в німецьких планах на Сході, а також недооцінювали можливі наслідки німецької ідеології і практики для самого існування слов'янських народів, у тому числі українців. Вони вірили в європейську цивілізованість німців та їхню історичну прихильність до українських ідей. Однак ці сподівання виявилися марними.

Територію України гітлерівці згідно з планом „Ост" розчленували. У серпні 1941 р. створено рейхскомісаріат „Україна" з центром у Рівне, який був поділений на шість округів „Волинь", „Житомир", „Київ", „Миколаїв", „Таврія", „Дніпропетровськ" [17, 767]. Очолював кожний округ начальник поліції безпеки і СД (служба безпеки). Загальне керівництво всіма поліцейсько-каральними заходами здійснював командуючий військами СС. Метою окупаційного режиму стало підкорення та колонізація краю, експлуатація його сировинних і людських ресурсів, винищення людності. За домовленістю між начальником поліції безпеки (Сіпо) і службою безпеки (СД) з одного боку, та верховним командуванням німецьких військ і генеральним штабом вермахту з іншого були створені 4 айнзатцгрупи, кожна з яких нараховувала до 1 200 осіб і поділялася на кілька оперативних айнзатцкоманд. Вони відповідали за політичну безпеку тилу в зоні бойових дій та тилу армії. Це означало, що всі політичні вороги Рейху – комуністи, радянські функціонери, євреї, партизани, опозиціонери, терористи, які підпадали під соціальні, політичні чи расові ознаки, мали бути знищені [15, 517–518].

Організовуючи терор проти цивільного населення Волині, нацисти намагалися залякати народ, зламати його волю, примусити беззастережно виконувати всі накази окупаційної влади. З цією метою на Волині вводиться комендантська година [5, арк.6].

До 1 липня 1941 р. в Луцьку здійснено націоналізацію будинків радянського державного апарату та службовців [4, арк.17]. Розпочалася фізична ліквідація партійного, радянського, профспілкового, комсомольського активу, в тому числі за складеними списками у краї [11, арк.1].

За наказом, одержаним айнзатцгрупами 1 липня 1941 р., акція „прочищення” спрямовувалася і проти інтелігенції, як найбільш інтелектуальної та свідомої частини населення, членів ОУН (їх трактували як „грабіжників”), інших „небажаних” елементів. Лише у цей період в м. Горохові (Волинь), гітлерівці знищили як „грабіжників”, „агентів НКВС”, „більшовиків”, „саботажників” понад 400 громадян української, польської, російської національності [10, арк.2].

На території Волині окупанти створили густу мережу гетто, куди насильно переселяли єврейські родини. Вони були розміщені в Луцьку, Рівне, Дубно, Ковелі, Володимир-Волинському, Берестечку, Горохові, Любишові, Кременці та інших місцях. Євреям без дозволу заборонялося залишати місця свого постійного проживання. Це засвідчує розпорядження Луцького окружного комісара [7, арк.112]. Поступово пересиливши євреїв у гетто, окупаційна влада конфіскувала їхнє майно [2, акр.1].

Масові страти єврейських родин у регіоні розпочалися наприкінці 1941р. Упродовж двох років гетто з мешканцями були знищені. По суті, німецький окупаційний режим на Волині здійснював лінію на тотальне, фізичне винищення всього єврейського населення. Як свідчать документи, після звільнення регіону від гітлерівців у ньому залишилося не більше кількох тисяч євреїв. Окремим родинам вдалося вирватися з „пазурів” німецьких окупантів, інші переховувалися у лісах аж до приходу Червоної армії, були й такі, що опинилися в загонах УПА, радянських партизанських формуваннях.

Поміж злочинів, скоєних на Волині, помітне місце посідає жахлива доля радянських військовополонених. Нехтуючи міжнародними угодами та конвенціями щодо них, керівники німецького Рейху виробили власні „правила” поводження з полоненими. Згідно з постановою від 12 травня 1941 р. передбачалося знищення комісарів Червоної армії. 7 липня 1941 р. начальник поліції безпеки і СД віддав розпорядження, що посилили репресії і призвели до винищення багатьох інших категорій радянських військовополонених [16, 161].

Айнзатцкомандами проводилися „фільтрації” таборів. У Володимир-Волинському, Ковелі, Луцьку, Рівне, Дубно, Острозі, Корці, Костополі для утримання бранців створили табори, умови утримання в яких не відповідали жодним цивілізованим вимогам. Лише у Володимирі-Волинському з вересня 1941 р. діяли два концтабори: „Панцерний” – для офіцерів та „Норд-365”. У офіцерському таборі був закатований відомий радянський генерал – інженер Д. Карбишев. Взимку 1941 р. табір разом з військовополоненими окупантами було спалено. Усього в двох таборах померло від голоду, отруєно стрихніном, померло від тифу і розстріляно 25 тисяч офіцерів та бійців [12, арк.17].

У Ковелі табір для військовополонених організовано по вулицях Брестській і Горки. Від голоду, хвороб у ньому щоденно помирало 150–200 осіб. За час існування табору знищено 11 тис. бранців [9, арк.73].

За оцінками обласних комісій для розслідування злочинів гітлерівців, у таборах на території Волинської області знищено 47 690 військовополонених, Рівненської – 67 996 [18, 190].

Відбувалися розстріли, інші форми страти цивільного українського, польського, чеського населення. Та на відміну від Голокосту фізична ліквідація неєвреїв кожного разу виправдовувалася ніби-то порушенням наказів окупаційної влади, зв’язками жертв з рухом Опору, невиконанням ними різного роду поставок, ухилянням молоді від виїзду на примусові роботи до Рейху.

Найбільше кривавих пацифікацій німецькі каральні загони провели в місцях здійснення підпільниками або партизанами тих чи інших антинімецьких акцій. Символом жорстокості окупанта ввійшло в історію с. Кортеліси Ратнівського району Волинської області. 22 вересня 1942 р. німці знищили в селі 1 783 особи [13, акр.1].

Багато волинських сіл підлягало жорстокому покаранню за відмову молоді їхати на примусові роботи до Німеччини. Про це свідчить уривок з листа, датованого 31 жовтня 1942 р., в якому, зокрема, зазначається, що з с. Білозіра Кременецького району Тернопільської області направлялися на роботу до Німеччини 28 осіб. Але частина робітників зникла. Прибули німецькі жандарми і спалили хати. Замість 28 забрали 41 особу [17, 585].

У зведеному списку обласних комісій для розслідування злочинів фашистів у Волинській області, крім великих міст, наводяться списки 582 населених пунктів, у яких місцеві жителі зазнали репресій карателів [14, арк.1–62].

Загальні втрати всього мирного населення на території колишнього Волинського воєводства за офіційними підрахунками склали за 1941– 1945 рр. близько 380 тис. осіб (по Волинській області – 165, 3 тис., Рівненській – 175, 1 тис., Кременецькому кущу близько 40 тис. чоловік) [19, 305]. Однак слід зазначити, що сюди входять втрати, яких зазнав український національно-визвольний рух у протистоянні зі сталінським тоталітарним режимом протягом 1944–1945 рр. Дуже високим був відсоток вбитих волинян, мобілізованих на фронт у 1944–1945 рр. Значними були і людські жертви, викликані українсько-польським протистоянням, міжусобною боротьбою між бандерівцями і мельниківцями, бандерівцями і бульбівцями.

Окупанти здійснювали у краї реквізиції одягу, взуття, предметів широкого вжитку. Так, для потреб німецької армії влітку 1942 р. у місцевого населення конфіскували велосипеди [6, арк.138].

Населення Волині, згідно з німецькими планами, мало бути цілком залежне від окупаційної влади, воно практично втратило громадські свободи і права. Нацисти заборонили діяльність вищих навчальних закладів. Молодь Волині обмежувалася у можливостях навчання і здобуття професій. Про це свідчить постанова 7-ї секції вермахту зони Б „Україна” щодо навчання від 29 грудня 1941 р. У краї дозволялася діяльність лише промислових, сільськогосподарських, лісогосподарських професійних шкіл, а також професійні курси жіночого персоналу для навчання ведення господарства, кравецької справи, охорони здоров’я, гігієни [15, 549–550].

Українці використовували цю незначну можливість у сфері освіти. З 1 жовтня 1941 р. започатковується запис до початкових шкіл у Луцьку [3, арк.177].

Відбувається планомірне онімечення Волині. Всі вивіски на крамницях, ресторанах, інших установах та організаціях були написані німецькою мовою. У Луцьку 1942 р. відкрилися курси для вивчення німецької мови [8, арк.53].

Отже, можна констатувати, що німецький окупаційний режим здійснював політику колонізації Волині. Встановлений нацистами „новий порядок” супроводжувався кривавим терором щодо мирного населення та військовополонених, вивозом працездатних громадян на примусові роботи до Німеччини. Соціально-економічна політика гітлерівців полягала в тому, щоб максимально викачати сировинні і трудові ресурси Волині. Населення на власному досвіді пересвідчилося у ворожому і антигуманному характері нацизму. Якщо на початку війни певна частина мешканців лояльно і навіть прихильно ставилася до німців, то незабаром більшість краян розпочала чинити пасивний, а згодом і активний опір займанцям.

Використані джерела

1. Головко М. Суспільно-політичні організації та рухи України в період Другої світової війни 1939–1945 рр. – К., 2004.– 703с.
2. Державний архів Волинської області (далі – ДАВО). – Ф. Р–1. – Оп.1. – Спр.14.
3. ДАВО. – Ф. Р–1. – Оп.1. – Спр. 16.
4. ДАВО. – Ф. Р–1. – Оп.1. – Спр.45.
5. ДАВО. – Ф. Р–1. – Оп.1– Спр.114.
6. ДАВО. –Ф. Р–1. – Оп.1– Спр.314.
7. ДАВО. – Ф. Р –2. – Оп.2. – Спр.53.
8. ДАВО. – Ф. Р – 66. – Оп. 4. – Спр. 15.
9. ДАВО. – Ф. Р – 66. – Оп. 4. – Спр. 15.
10. ДАВО. – Ф. Р – 66. – Оп. 4. – Спр. 15.
11. ДАВО. – Ф. Р – 66. – Оп. 4. – Спр.34.
12. ДАВО. – Ф. Р – 164. – Оп. 2. – Спр.13.
13. ДАВО. – Ф. Р – 164. –Оп. 2. – Спр. 17.
14. Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні. – Париж –Нью-Йорк – Львів, 1993. – 659с.
15. Куделя М. Під стінами Луцької тюрми. // Спогади колишнього в’язня. – Луцьк, 2001. –131с.
16. Лисенко О., Несторенко В. Окупаційний режим на Україні у 1941–1943 рр.: адміністративний аспект // Архіви окупації 1941–1944. – К., 2006. – 871с.
17. Макарчук С. Втрати населення Волині в 1941–1947 рр. Україна – Польща: важкі питання // Матеріали V Міжнародного семінару істориків „Українсько-польські відносини під час Другої світової війни”. Луцьк, 27–29квітня 1999р. –Т. 5. – 2001. – С.291–307.
18. Макарчук С. Втрати населення Волині в 1941–1947 рр. Україна – Польща: важкі питання // Матеріали V Міжнародного семінару істориків „Українсько – польські відносини під час Другої світової війни”. Луцьк, 27–29квітня 1999р. –Т. 5. – 2001. – С.291–307.
19. Моїй дорогій Волині присвячую. – Діалог. –1 травня 2004.
20. Організація українських націоналістів і українська повстанська армія. Історичні нариси. – К., 2005. – 495 с.
21. Семенюк А. На тему українсько–польських відносин. Критичні зауваження. – США, 1996. –167с.
22. Трофимович В. Роль Німеччини і СРСР в українсько-польському конфлікті 1939–1945. Україна – Польща: важкі питання // Матеріали V міжнародного семінару істориків „Українсько-польські відносини під час Другої світової війни. Луцьк, 27 –29 квітня 1999 р. – Т. 5. – 2001. – С.181–207.
23. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАГО). – Ф.3833. – Оп. 1. – Спр. 64.
24. Центральний державний архів громадських об’єднань України. – Ф.1. – Оп. 22. – Спр. 75.

УДК 323.1:303.094.4(477)

Тетяна Вікторівна Філіна
старший викладач Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НА ЗАКАРПАТТІ ТА ПРЯШІВЩИНІ у другій половині XIX – на початку XX ст.

У статті досліджуються проблеми і основні чинники національної ідентифікації на Пряшівщині та Закарпатті у другій половині – на початку XX ст. Культурний процес на Пряшівщині та Закарпатті в цей період позначений провінційністю, ізольованістю від загальноукраїнської культури.

Ключові слова: *національна ідентифікація, русини, політика денаціоналізації, асиміляція.*

In the article examined problems and basic factors of national identication on Pryashivschini and Zakarpatti in the second half – at the beginning of XX. A cultural process on Pryashivschini and Zakarpatti in this period is marked provinciality, isolated from a common Ukrainian culture.

Key words: *national identication, policy of denationalization, assimilation.*

Національна державність є одним з важливих атрибутів конституювання модерної нації, що прискорює соціально-економічні й національно-культурні процеси, регулює матеріальну і духовну сферу суспільності, поєднує громадянський і етнічний компоненти патріотизму. Як відомо, в багатонаціональних державах державність, як правило, виражає інтереси більшості, підпорядковуючи своїй політиці інтереси національних меньшостейі обмежуючи їх прав в матеріальній і духовних сферах. Така державність спрямовує всю політику на збереження свого сувиренітету й територіальної недоторканості і закономірно породжує протиріччя між державними й етнічними інтересами своїх громадян. У такому разі розвинена національна свідомість (національної меншості), що прагне власної державності, суперечить суверенітету існуючої держави, і тому остання додає всіх зусиль до її приглушення різними засобами [1, 32].

Щодо русинів Закарпаття і східної Словаччини не йдеться про відокремлення від Угорщини та утворення самостійної держави, принаймні, в період національно-культурного відродження. Представники русинської інтелігенції прагнули лише певної політичної автономності для своїх територій. Автономність – це принцип відносної самостійності частини по відношенню до цілого. В громадсько-політичному житті автономності прагнули народи чи національні меншості багатонаціональних буржуазних держав. Цей процес охопив русинів-українців під час Угорської революції 1848–49рр. Питання автономності розв'язувалося, по-перше, в межах Австрії, по-друге, в межах Угорщини.

У межах Австрії, як ще неподільної Габсбурзької імперії, це прагнення знайшло своє відображення в ідеї виділення українських земель – Галичини, Буковини та Закарпаття в окрему адміністративно-політичну область. Задля втілення цього плану в життя 1848р. А. Добрянський подавав петицію губернатору "Королівства Галичини та Ладомерії" Агенору Голуховському у Львові. Друга, дещо відміна, і також невдала спроба в цьому відношенні відбулася 2 квітня 1849 р., коли міністр фінансів Австрії Краус вніс пропозицію імператору Францу Йосифу, щоб той проголосив себе великим князем румунів, русинів та словаків.

Забезпечити якесь автономне становище Закарпаття та Пряшівщини в межах Угорщини також припадає на 1848–49 рр. Автономного статусу для цієї частини українських земель вимагала 10–14 жовтня 1849 р. делегація закарпатських політиків (В. Добрянський, А. Добрянський, Й. Шолтис, О. Яницький, М. Висаник, В. Алексович), яка відвідала у Відні імператора Франца Йосифа, міністра внутрішніх справ О. Баха та цивільного комісара Угорщини барона Герінгера. В грудні тогож року і справді Угочанська, Марморoська, Березьська та Угочанська столиці були об"єднані в один автономний округ, в межах якого брати Добрянські та жупан чеського походження Вілець почали здійснювати національні (російською мовою) буржуазні перетворення. Через три місяці цей округ було скасовано, а для нових подібних спроб в Австро-Угорщині вже не було жодних умов [4, 444–445].

Багатовіковий історичний розвиток русинів в умовах чужої державності залишив помітний слід у їх соціальній структурі та національно-культурному рівні. Відокремленість від більшості українського народу, позбавленого власної державності, соціальний і національне гноблення з боку іноетнічних панівних класів значно гальмували процеси їхньої націнальної ідентифікації та усвідомлення. Внаслідок цього суб'єктивна свідомість русинів-українців у другій половині XIX – на початку XX ст.

Розглядаючи національне питання в широкому слов'янському контексті, необхідно мати на увазі, що цей процес був властивий недержавним, національно поневоленим слов'янським народам,

© Філіна Т. В., 2008

історична доля яких була вельми нещадна для розвитку їх культурних вартостей. Їх національне поневолення було водночас і поневоленням соціальним, бо їхня рідна земля була лише колонією ворожої їм держави. Панівні верстви цієї держави були переважно представниками пануючого народу, що всіляко намагався денаціоналізувати підлеглі їм народи, гальмуючи всіма засобами їх соціальний і культурний розвиток. Оскільки мова є першим фактором відродження того чи іншого народу, то в цьому процесі йшлося передусім про мову, про її перетворення на загальнонаціональну літературну мову [2, 48].

Не менш руйнівним і негативним для національного усвідомлення був процес мадяризації, який проходив у двох площинах: ідеологічній і мовній. Мовній асиміляції підпала частина інтелігенції, яка засвоїла угорську мову під час навчання у школі. Переважна більшість русинського населення, яка не мала можливості отримувати шкільну освіту, окрім початкової, а тому не володіла угорською мовою, зберегла своє національне обличчя. На цю основну масу сільського населення впливали ідеологічно посередництвом греко-католицької церкви. Цією ідеологією став політичний русинізм, суть якого полягала у відчуженості закарпатських русинів-українців від своїх галицьких і буковинських братів. Згідно з цієї ідеології русини є окремим народом, який протягом віків прийняв більш розвинуту угорську культуру і асимілювався природнім шляхом. Угорський уряд ставив перед Мукачівською та Пряшівською греко-католицькими єпархіями завдання: шляхом переходу на грегоріанський календар та латинський алфавіт розірвати останні зв'язки із галицькими та буковинськими русинами.

1915 р. Пряшівському єпископу Новаку було доручено видавати на кошти держави так звану "русинську" газету "Наше отечество" латинськими буквами за угорською транскрипцією. В церковних школах обох єпархій заборонялося використання кирилиці з метою "патріотичного виховання русинського населення і злиття його культури з мадярською". Посилився виховний тиск церкви на русинське населення в дусі політичного русинізму.

Мадяризація викликала хвилю протесту в народних масах, який спочатку вилився у масовий перехід до православ'я, а в 1918–1919 рр. – бажання приєднатися до України.

Після розпаду Австро-Угорської монархії українці Галичини, Буковини та Закарпаття були одинокими з-поміж європейських народів, яким не вдалось утворити незалежну національну державу і об"єднати в ній усі українські землі. Західноукраїнські землі були приєднані до новостворених держав – Польщі, Румунії та Чехословаччини. Отже, боротьба за національне визволення означала лише заміну однієї державності іншою.

Русини, які опинилися у складі Чехословаччини мали дещо кращі умови порівняно зі старим монархічним угорським режимом, але нова держава не усувала штучні перешкоди минулого, що гальмували національний розвиток населення Закарпаття та Пряшівщини.

На Сен-Жерменській конференції чехословацька делегація домоглася встановлення деморкаційної лінії між автономною Підкарпатською Руссю та Словаччиною, якою стала річка Уж. Таким чином, колишні комітати із русинським населенням Спиш, Шариш, Земплин та частина Ужського комітата стали адміністративно підпорядковуватися Словаччині. За весь період існування першої Чехословацької республіки не було вирішене спірне питання між автономною Підкарпатською Руссю та Словаччиною.

На відміну від Закарпаття, де русинська меншина становила більшість (також тут були представлені угорці та євреї), русини-українці Пряшівщини були національною меншістю в Словаччині. Русинське питання на Пряшівщині стало невід'ємною частиною територіального питання Словаччини, з якого випливав посилений утиск меншини.

Чехословацька держава не тільки не вирішила національного питання, не дотрималася міжнародних договорів щодо автономії русинів-українців, але вона не вирішила основних соціальних проблем населення, яке після війни опинилося у скрутному становищі. Величезна різниця в економічному становищі між чехословацькими та русинськими землями з кожним роком не зменшувалась, а зростала [3, 12–13].

Саме в цей час дійшло до певного вирішення питання національної орієнтації. У міжвоєнний період викристалізувалися три головні напрями, які різним способом визначали національну приналежність русинів та вирішували питання мови та культурної орієнтації.

Великоросійський напрям базувався на авторитеті народних будителів XIXст. та всіляко підтримувався російською еміграцією. Його прихильники виходили з теорії про великий російський народ, а русинів вважали однією з його гілок. Підтримували російський напрям Російська національна партія під керівництвом А. Бескида та П. Жидовського, які видавали в Пряшеві тижневик "Народная газета".

Російський напрям пропагувало і "Русское культурно-просветительское общество им. А. Духновича", яке співпрацювало із "Русским клубом". Товариство ім. О. Духновича всіляко підтримувала греко-католицька церковна верхівка.

Окрім згадуваних партій і організацій, на проросійських позиціях знаходилися Карпаторуська республіканська селянська партія з новинами "Русский земледелец" та Карпаторуська партія праці із газетою "Русская земля". Наведені політичні партії були певною мірою філіями загальнонаціональних національно-демократичної, аграрної та націонал-соціалістичної партій.

Що ж стосується українського напряму на східній Словаччині не був надто поширений. Його прихильниками були представники греко-католицької церкви, переважно василияни. Деяка підтримка

відчувалася з боку Ватикану, який сподівався на заведення унії на всій території України, після отримання нею незалежності. Прихильники українського напряму називали східну Словаччину “Пряшівська Русь”.

Українофільські групи мали підтримку з боку численного емігрантського табору та його організацій. Головні емігрантські осередки розташовувалися на Галичині, Підкарпатській Русі, у Чехії та Німеччині. Слід зауважити, що націоналістичні ідеї не мали на Пряшівщині жодного відгомону.

Із політичних партій українську орієнтацію мали Християнська народна партія Підкарпатської Русі під керівництвом А. Волошина, з новинами “Свобода” та Соціально-демократична партія Підкарпатської Русі із газетою “Вперед”.

Ідею приналежності закарпатських та пряшівських русинів-українців до українського народу підтримували і представники Комуністичної партії Чехословаччини, але на національну свідомість русинського населення вона не мала великого впливу.

Популяризатором українського напряму стала також культурно-просвітницька організація “Просвіта”, яка виникла в Ужгороді 1920 р.

Український напрям не мав традицій на Пряшівщині. Його прихильниками здебільшого були українські емігранти та деякі представники світської інтелігенції.

Найбільш популярним серед русинів східної Словаччини був русинський напрям національно-культурної орієнтації, який мав велику традицію ще за часів угорського панування. Підтримували його переважним чином греко-католицькі священники, які називали себе русинами або карпаторусами, етнічну приналежність до російського або українського народу відметали. Головною складовою їх національної свідомості була конфесійна приналежність.

Із політичних партій, які притримувалися русинського напряму, можна виділити Автономний союз землеробців з новинами “Русский вестник”. Прорусинськи спрямований був також друкований орган греко-католицької єпархії в Пряшеві “Русское слово”.

Прихильники русинського напряму на східній Словаччині мали різні погляди щодо мовної культури, фонетики, літературних традицій та культурних цінностей. Тому даний напрям можна розділити на такі піднапрями:

1. Російський, до якого належали свідомі русинсько-українські уніати та асимільовані православні емігранти, згуртовані навколо товариства ім. О. Духновича, які намагалися ввести російську мову до навчальних закладів, обгрунтовуючи це тим, що русинсько-українські вчителі не достатньо добре володіють українською мовою, а “русинська” граматика не систематизована.
2. Український, прихильниками якого на Пряшівщині були греко-католицькі священики, які називали себе русинами і відкидали російську мову, вбачаючи в ній повернення до православ”я. Пропагували фонетику української мови, яку вважали близькою до місцевої мови.
3. Русинський, який уособлював пряшівський єпископ П. Гойдич. Він не визнавав російської або української мовної орієнтації, основу русинської мови вбачав у місцевому діалекті.
4. Словацький. Його репрезентувала словацька інтелігенція греко-католицького віросповідання. Вона ідентифікувала себе русинами з метою отримати від пряшівської єпархії священицькі або вчительські посади. Представники даного напряму звинувачували Гойдича у привілейованому ставленні до русинів-українців порівняно з іншими греко-католицькими віруючими.
5. Угорський складали вчителі та греко-католицькі священики, виховані у проугорському дусі, які не спромоглися змінитися у новій політичній ситуації. Їхнє спілкування відбувалося угорською мовою, а місцевий діалект вважався мовою простолюдинів. На Закарпатті цей напрям був більш поширений, ніж на східній Словаччині. На Підкарпатській Русі його презентували не тільки в культурному, а й у політичному плані, проголошуючи єдність з Угорщиною.

У міжвоєнний період Пряшівщина стала останньою фортецею русофільства та політичного русинізму, які дуже гальмували національне усвідомлення та сприяли денаціоналізації. Географічне положення та відсутність власного капіталу не створювали умов для розвитку національної економіки, яка є вирішальним фактором у національному русі. Внаслідок цього, з одного боку, зростала залежність окремих соціальних груп русинсько-української спільноти від держави, а з іншого – послаблювалась їхня боротьба за свої соціальні, політичні і національні права. Саме тому русини-українці були єдиною національною меншістю у республіці, яка не могла скористатися навіть тими правами та свободами, які гарантувала чехословацька Конституція національним меншинам.

Політика денаціоналізації русинсько-української спільноти з боку чехословацьких прав”ячих кіл проявилася у діяльності шкільництва і культури. Асимілятори виправдовували її превагою вищої західної культури над культурою східною, до якою зараховували і русинів. Політичні обставини на Пряшівщині значно звужували простір для національного розвитку русинів-українців у порівнянні із Закарпаттям, оскільки Пряшівщину намагалися штучно ізолювати від загальноукраїнського культурного процесу.

Внаслідок нерозвиненості соціальної структури русинської спільноти на східній Словаччині керівну роль у національно-культурному процесі надалі відігравала греко-католицька церква, діяльність якої була значно обмежена. Внаслідок вищезазначеного, культурний процес на Пряшівщині в цей період

позначений провінційністю, ізольованістю від загальноукраїнської культури. Причини такого становища слід знаходити у соціальному та національному утиску русинів з боку словацьких і чеських панівних кіл.

Русини Закарпаття та Пряшівщини не жили в безпосередньому сусідстві зі своєю національною державою, до якої могли б приєднатися після розпаду республіки. Тому для цієї меншини чехословацька державність була політичною реальністю, в рамках якої русини-українці боролися за свої соціальні та національні права, за об’єднання специфічної етнічної території в одну адміністративно-правову одиницю з автономними правами у складі Чехословаччини [3, 14–15].

Використані джерела

1. Ванат І. Процес національного самоусвідомлення українців Пряшівщини // “Карпаторусинство”: історія і сучасність. – К., 1994.
2. Неверлі М. Перший етап українського та словацького національного відродження в минулому столітті // НЗМУК у Свитнику. – 1986. – Т.14.
3. Сірка Й. Розвиток національної свідомості лемків Пряшівщини у світлі української художньої літератури Чехословаччини. – Мюнхен, 1980.
4. Словник історії життя закарпатських українців / Відп. ред. І. Мацинський // Дукля. – 1968. – №5.

УДК 37.032

Ірина Володимирівна Поліщук
викладач Державної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

ХУДОЖНЬО-ТВОРЧА ОСОБИСТІСТЬ У КОНТЕКСТІ САМОРОЗВИТКУ І САМОРЕАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядається художньо-творча особистість у контексті саморозвитку і самореалізації.

Ключові слова: *художньо-творча особистість, творча індивідуальність, художні орієнтації.*

This article is about the art personality in the process of the development and realization of the abilities.

Key words: *art personality, art orientation.*

У мистецтвознавстві, естетиці, філософії та інших науках найбільш повно досліджені продукти творчості (художньої, наукової тощо). Проте мало уваги приділяється власне людині – як творцеві, а також її характеристиці як суб'єкту процесу творчості. Та творчість специфічна для людини, так як завжди передбачає творця – суб’єкта творчої діяльності

Поняття “творчість” завжди передбачає особистісне начало, а тому відповідне йому слово використовується переважно щодо діяльності людини. При цьому в розумінні творення нового термін “творчість” може бути використаний для всіх процесів органічного та неорганічного життя, позаяк життя – це безперервний процес змін, все відновлювальне та/чи зароджуване в природі є продуктом творчих сил, відповідно – людини.

Ще неоплатоніки тлумачили творчість як найдосконалішу властивість божественної істоти. У характерному для європейської культури розумінні творчості як самодостатнього феномена людської життєдіяльності проявляється діяльнісне розуміння людини, яке має свої витоки в гуманістичних інтенціях доби Відродження. Мислителі та митці Ренесансу поступово сприяли тому, що художня ідея почала розглядатись як результат творчості самого художника. Звідси і принцип елітарності мистецтва, а значить – особливого, виключного значення художника. Для більшості романтиків він – митець, що несе високу місію мистецтва; він – творець, який створює новий світ, нову реальність. Відтак, для романтичного світогляду одним з найхарактерніших рис був культ мистецтва, культ природи та культ творчої індивідуальності. Знаковим для світосприйняття романтиків стає пошук втраченої гармонії, пошук цілісності буття творчої людини. Тому славнозвісний романтичний розлад ідеалу та дійсності, пошук самого ідеалу та ідеального буття стає своєрідним онтологічним принципом концепції романтизму. Саме мистецтво, де панує свобода творчої фантазії, творчого самовираження індивідуальності, є тим жаданим ідеальним світом, гармонічним цілісним буттям, якого прагнули досягти романтики.

Представники німецької класичної філософії і німецькі романтики особливу увагу звертають на роль творчого суб’єкта – як самостійного, діяльнісного, вільного. Для Тіка, Новаліса, Шелінга, братів

© Поліщук І. В., 2008

Шлегелів, Гофмана та багатьох інших мистецтво стало вищою формою духовної діяльності людини, що перевершує розум. Дійсно, в мистецтві розкривається рівновага свідомої та несвідомої діяльності, в ньому співпадають світ почуттєвий та світ духовний. Діяльність, поєднана з розумом, починає визначати людське світовідношення, використовуючи навколишнє як матеріал для творчості. Діяльність набуває самочинності, оволодіваючи всіма формами людських відносин. Тому проблема творчості, творчої особистості посідає одне з центральних місць в естетиці та філософії німецького романтизму.

У світогляді Нового часу відбулося зміщення акцентів до проголошення практичної сили позитивних знань: не суб'єкт, а істинні знання мають відігравати роль сили, що визначає відношення людини до світу. При цьому саме творча особистість характеризувалася здатністю дотримуватися розумних правил (Н.Буало), а уява допомагала розуму більш яскраво викришувати іскри знань (Р.Декарт).

Суттєво доповнюють, уточнюють, поглиблюють розуміння онтологічного і ціннісного виміру творчості в людському бутті, виявляючи не тільки її самодостатність для людини, а й принципові межі, ідеї, розроблені в межах новітньої філософської антропології (М.Бердяєв, З.Фрейд, А.Бергсон, Ф.Ніцше). Людина визначається відкритістю і багатоманітністю власного буття, що робить її одночасно і недостатньою, і надмірною. Власне творчість і виступає формою пошуку та реалізації нових буттєвих форм через виокремлення і закріплення смислів, виділення з небуття у буття, що сприяє як ущільненню та зміцненню буття, так і створенню особою себе як "самобуття" перед лицем небуття [9].

Особливої уваги заслуговує сам творчий акт як пережитий підйом і потрясіння всієї людської істоти, в якому переборюється розрізнення суб'єкта та об'єкта, розкривається цінність особистості в її спрямованості як до творення світу, так і до продукування власної самості. Отже, творчість, будучи формою людського буття, містить всю суперечливість можливісних вимірів людської життєдіяльності, сприяючи їх відкриттю та підсиленій реалізації. Здатність до творчості виокремлює людину з усього живого світу. Створення нового або відкриття невідомого у відомому дає змогу творцю зростати не лише професійно, а й духовно.

Людина за своєю суттю – істота творча. Вона не може жити, щось не створюючи. У творчості вона пізнає саму себе, відкриває світ, що її оточує, а також себе цьому світові. Тобто відбувається подвійне відкриття: людина відкриває світ, а світ завдяки творчій діяльності людини відкриває її.

Дослідження проблем творчості, суб'єкта творчої діяльності, підвищення творчого потенціалу особистості актуалізується на порозі третього тисячоліття, що зумовлено насамперед зростанням ролі людського фактора, зокрема індивідуальної поведінки особистості, індивідуального творчого потенціалу. На зміну людині, мислячій виключно технічно і прагматично, що характерно для індустріального суспільства, приходить людина творча. Крім того, в епоху системних криз постмодерного суспільства, втрати звичної тканини людських відносин перед людською цивілізацією постала проблема саморозвитку і самовдосконалення особистості як умови формування гармонійного культурного простору. Так пошуки шляхів підвищення творчого потенціалу особистості ввійшли до предмета наукових досліджень подолання кризових явищ сучасного постіндустріального суспільства. Перед суспільством постають нові, дедалі складніші завдання, вирішити які неможливо без творчого новаторського підходу, без підвищення і максимального використання потенційних можливостей людини. У зв'язку з цим необхідно більш глибоко осмислити поняття "творча особистість".

Метою нашого дослідження є характеристика творчої особистості в контексті самореалізації і самоактуалізації. Аналіз розробленості проблеми свідчить, що феномен творчої особистості є актуальним у сфері проблемних питань філософії, культурології, соціології, психології, історії та ін.

Особистість творця знаходить своє вираження через продукти його творчої діяльності, забарвлює їх своєрідністю та неповторністю своїх почуттів, свого характеру. Особистість, її внутрішній світ завжди ширше та глибше того, в чому вона може себе виявити. Творча особистість виявляє себе не тільки в самому акті та продукті діяльності, а й у повсякденному житті, у стосунках між людьми, в тому мікрокліматі, що створює вона навколо себе, в тих почуттях, які творить, виявляє та оберігає, передусім у такій якості, як натхненність. Люди, сповненні високого чуття, емоційно піднесені, здатні бачити нове та прекрасне в повсякденному житті, вміють тонко відчувати та виявляти свої почуття, постійно жити повним, цілеспрямованим, внутрішньо багатим життям [3]. Аналізуючи різноманітні аспекти і ступінь осмисленості проблеми, можна констатувати, що досі немає єдиної наукової концепції про творчий стан людини, не виявлена сутність творчої натхненності як соціально-духовного феномена, що відіграє вирішальну роль у саморозвитку особистості. З огляду на це варто розглянути художні орієнтації особистості, що реалізуються, зокрема, в творчій діяльності. Саме в ній створюються передумови ціннісно-творчих взаємовідносин, умінь відтворювати, фантазувати, спостерігати, передавати власні почуття в різних жанрах мистецтва. Художні орієнтації можуть існувати також як взаємодія двох чинників: власного особистісного та внутрішнього, соціального та зовнішнього. В рамках окресленої проблеми виникає поняття власних цінностей, які мають відносно незалежний від конкретного соціального середовища характер. Вони відображають цілісність особистості, що займається творчою діяльністю, є ціннісно-смисловим ядром свідомості.

Основними показниками творчої діяльності в межах формування художніх орієнтацій є: оригінальність думок, логічність їх викладення; здатність знайти цікаве рішення певної проблеми; повноцінність наведеної аргументації [9].

Якщо творча діяльність розуміється як процес, що має певну специфіку, яка призводить до створення нового, то художні орієнтації можна представити як одну з внутрішніх потреб реалізації потенціалу особистості. Враховуючи те, що носієм творчості є людина, художні орієнтації повинні визначати її здатність до конструктивного, нестандартного мислення і відтворення, а також усвідомлення та розвитку свого культурного досвіду. Художні орієнтації особистості розглядалися такими вченими, як Е. Баллєр, І.Барвінок, Л.Божович, П.Гаврилюк, О.Газман, Т.Домбровська, В.Драпіка, Т.Єгорова, І.Зязюн, М.Каган, Г.Костюк, В.Козловський, О.Кохана, В.Лисенко, М.Лукашевич, Ю.Лукін, А.Мудрик, Б.Нелинський, О. Олексюк, О.Савченко, Т.Сущенко, Н.Сінкевич, В.Суханцева, В.Сухомлинський, М.Ткач, Л.Хлебнікова.

Такі якісні характеристики, як "творча індивідуальність," "особистість", "творча особистість" використовуються для відображення різних аспектів багатогранної людської особистості.

Ґрунтовно не зупиняючись на генезисі понять "людина", "особа", "індивідуум", зазначимо, що з розвитком мислення "індивідуум" у процесі соціальної діяльності трансформується в індивідуальність ("індивід" + "дуальність", що характеризує наявність двох протилежних начал – матеріального і духовного), яка виражає унікальність людини, відбиває форму подолання індивідуумом своєї "атомарності". Поняття "індивідуальність" означає сукупність властивостей, здібностей, особливостей і досвіду, що відрізняють даного індивідуума від багатьох інших. Наприклад, у концепціях відомих радянських психологів Б. Г. Ананьєва та М. Г. Ярошевського зустрічаємо відповідно такі термінологічні позначення рівнів зумовленості поведінки: індивід – особистість – індивідуальність і організм – індивід – особистість [11, 484]. Індикатором індивідуальності є активність творчої діяльності людини, втілення, реалізація в ній всіх найбільших можливостей історичної природи людини.

П. Жане у концепції ієрархії рівнів діяльності вирізняє такі рівні поведінки, як персона, персонаж, особистість. "Вищий ступінь особистості Жане називає стадією "індивідуальності", що характеризується появою у людини почуття особистої відповідальності, оригінальності і так званих прогресивних тенденцій, під якими Жане розуміє прагнення особистості сприяти прогресу суспільства, удосконалювати навколишній світ" [2, 181].

Отже, у процесі життєдіяльності в індивідуальності формується здатність створювати системи високого професіоналізму і керувати ними. Цей етап розвитку характерний появою творчої індивідуальності, здатної динамічно творчо навчатися у вузькому спектрі професіоналізму на індивідуально-суспільному рівні. Наступний більш високий ступінь характеристики суспільних властивостей людини – особистість. Це поняття виражає цілісність стійких властивостей і якостей творчої індивідуальності. Особистості немає поза самореалізацією індивідуума, прояву ним своєї неповторної індивідуальності, тобто особистість – це розвинута творча індивідуальність. При цьому творча діяльність особистості знаходиться в зоні керування індивідуально-суспільного рівня [10]. Дійсно, людина стає творчою особистістю упродовж індивідуального розвитку та удосконалювання якостей свідомості шляхом засвоєння досвіду і ціннісних орієнтацій суспільства, в якому вона живе. Це становлення і розвиток для неї є найважливішою проблемою. Через творчу діяльність як спосіб самонародження людини, вимальовується шлях формування особистості в історії.

В історичному розвитку людини відбувається зміна сутності, причому з переходом на кожен наступний етап новий сутнісний зміст утворюється не шляхом додавання до старого, а шляхом перетворення старого в нове. Творча особистість і є та нова якість, до якого переходить суспільно-історична сутність людини. Відношення особистості до себе як до об'єкта творчої діяльності – це процес, у якому вона постійно повертається до себе, відтворює і водночас розвиває й удосконалює себе. Щоб здійснити таке перетворення, треба формувати "живе" творче мислення, освоювати інноваційні технології формування в собі якостей нового суб'єкта історичної творчості, що значить переробити самого себе, відмовитися від себе старого, створити себе нового, що можливо при націленості на відновлення свідомості [10].

Творча особистість вільно робить відповідальний вибір серед наданих можливостей, адекватно відповідає на виклики соціокультурного середовища. Творча особистість пізнає світ через розкриття свого творчого начала – внутрішній людський психологічний фактор, який має необмежені фізичні, психологічні та інтелектуальні можливості. Така особистість здатна виходити за межі свого простору, в якому вона пізнає світ на підставі інтегрального живого мислення та інтуїції. Тим самим творча особистість, що реалізує свою сутність, приречена на постійне самовдосконалення особистісних якостей і нових видів творчої діяльності (безперервне становлення) як умови повноцінного буття в соціумі і культурі. Щоб зрозуміти внутрішні психічні процеси творчої особистості, треба вийти за межі організму і шукати пояснення у відносинах цього організму з суспільним середовищем [4]. Відтак, індивідуум тільки тоді стає індивідуальністю з трансформацією у творчу індивідуальність, особистість і творчу особистість, коли задіяний у суспільних відносинах через діяльність.

Сучасна психологія виокремлює два типи буття людини. Перший орієнтований на пасивне пристосування до навколишнього середовища і відповідне стримуванням інстинктивних потягів людини, другий виходить з необхідності враховувати здатність людини до творчої самореалізації. Реалізація творчого потенціалу кожної людини є основним джерелом поступального розвитку історії, культури та цивілізації в цілому. Значним ресурсом розвитку суспільства є творча ініціатива кожної людини, що реалізується в особистій, професійній та суспільній сферах. Кожна особистість є цінною для суспільства в тій мірі, в якій вона може сприяти його розвитку, здійснювати продуктивну діяльність. Тому настільки актуальним є вивчення творчої самореалізацій особистості. Водночас соціокультурні трансформації змінюють людину, формують людину творчу, гармонійно розвинену як фізично, так і духовно. “Лише талановита робота виправдовує наше життя на Землі, – і вже тому вона споконвічно запрограмована в кожному” [1, 41].

Проблему творчої особистості у психології розглядали С. Л. Рубінштейн, Б. Г. Ананьєв, Л. І. Анциферова, К. А. Абульханова-Славська, А. А. Кроник, Н. А. Логінова та ін.

Умовно можна виділити дві життєві позиції особистості:

1) ставлення до життя як до вже поставленого (суспільством, традиціями) завдання;

2) ставлення до життя як до творчого завдання, в якому людина сама свідомо обирає цінності й цілі свого буття, самостійно знаходить засоби їх досягнення.

Також виділяють 4 типи життєвих стратегій, які характеризують різні рівні творчої активності.

I. Пасивна типовість. Стихійне наслідування людиною соціальних стереотипів, підпорядкування суспільним нормам.

II. Активна типовість. Прагнення людини бути, як усі, коли її зусилля спрямовані на досягнення загальноприйнятих цілей і цінностей.

III. Стихійна індивідуальність. Пасивний, випадковий характер формування людини, коли її індивідуальна своєрідність залежить не від власних зусиль, а визначається зовнішніми обставинами.

IV. Творча унікальність. Оригінальне, індивідуальне відношення людини до власного життя, коли творча ініціатива приводить до неповторності та екстраординарності її життєвого шляху.

Взагалі вчені розглядають життєвий шлях людини як єдиний творчий акт, процес розвитку творчої унікальності. Творча унікальність – це своєрідність, що формується в процесі та результаті творчості, коли людина виходить за межі соціокультурних стереотипів, стає творцем цінностей, цілей та сенсу свого життя, досягає найвищого розвитку, свідомо обирає цінність творчого буття [6].

Так поняття творчої особистості стає подальшим поглибленням і конкретизацією розуміння сутності людини. Особистість – це загальне, суспільне, розвинене як індивідуальне. Суспільство, де індивідууми розвилися у відособлені творчі індивідуальності, стає системою різноманітних відносин між ними на основі самовираження. Людина як особистість – це творець, перетворювач зовнішнього і внутрішнього світу. І ця якість її розкривається не тільки через категорії самооцінки та свободи вибору (саморегуляції), а й через поняття творчої мотивації. Саме творчим потенціалом і творчою мотивацією особистість відрізняється від індивіда.

Трактування особистості, як самостійної, творчої, діяльної, ближче всього підводить до правильного розуміння сутності саморозвитку і самовдосконалення. Так, російський вчений В. Кемеров зазначає, що “розуміння особистості як цілісності, як самодіяльності, що виникла в ході розвитку людського індивіда в умовах визначених суспільних відносин, будучи зафіксована у теоретичній формі, виявляється потім вихідним і для розуміння її як суб’єкта відтворення суспільних зв’язків і як суб’єкта психічної діяльності” [5, 226]. За теорією самоактуалізації (А. Кентріл, Ш. Бюлер, К. Роджерс), серцевиною особистості виступають мотиви розвитку, мотиви пошуку творчого напруження. Особистість не може бути втиснута лише в одну категорію. Центральними вузлами мережі категорій опису особистості є самооцінка, свобода вибору та творча мотивація. Важливою є думка, що творчість – як похідна інтелекту – заломлена через мотиваційну структуру, яка або гальмує, або стимулює її прояв (Д.Б.Богоявленська). Численні емпіричні дані свідчать про вплив позитивної мотивації на успішність будь-якої діяльності, її ефективність. Творчість як ознака процесу може характеризувати будь-яку діяльність, якій будуть властиві інтелектуальний пошук, оригінальність, новизна, унікальність. Для її здійснення людині, крім творчих здібностей, активного мислення, проблемного бачення, аналітико-інтегруючих умінь, необхідний певний поштовх, зсередини або ззовні. Внутрішній поштовх може виражатись у чіткому самоусвідомленому чи несвідомому прагненні: “я можу (хочу, спробую, намагатимусь) зробити краще (цікавіше, швидше, ефективніше)” [7].

“Розквіт творчих потенцій – це реалізація як того, що закладено в суспільних умовах діяльності, так і тих конкретних цілей особистості, які визначаються її внутрішнім кредо: уявленням про сутність своєї життєдіяльності. Ось чому специфічною ознакою мотивів особистості є саме їх творча спрямованість. Особистість займає щодо дійсності творчу позицію, домінуючим її мотивом є мотив творення як себе (самовдосконалення), так і зовнішнього світу. Ці сторони творчої мотивації взаємопов'язані: “творення” себе можливе лише в процесі творення зовнішніх предметів, поява здатності до перетворення

дійсності передбачає зміну рівня наявних можливостей суб'єкта, зміну наявного рівня домагань” [8]. Відтак, творчість виступає вищою формою мотивації діяльності людини, специфічним детермінуючим фактором її поведінки. Власне категорія “творчість” пов'язана з категорією “мотиву” і може розглядатись як її діалектичний розвиток. Вищою формою мотивації поведінки людини є мотиви творення суспільно значущих продуктів, мотиви самовдосконалення.

“В структурі особистості виділяються три найважливіших компоненти: самооцінка, свобода вибору, творча мотивація, що описуються у відповідних категоріях. Всі три компоненти тісно пов'язані між собою і не існують ізольовано один від одного. Так, свобода вибору можлива при умові усвідомлення суб'єктом особливостей ситуації діяльності та своїх власних можливостей. Глибина усвідомлення ситуації в свою чергу залежить від рівня творчих мотивів, прагнення реорганізувати, перетворити ситуацію, самоактуалізувати свої здібності в продуктах матеріальної та духовної творчості. Самооцінка, свобода вибору, творча мотивація – це триєдині сутнісні сторони, триєдині субстанціональні визначення особистості” [8], – зазначає вчений-психолог О. Ткаченко.

Останнім часом стали з’являтися праці про творчість не тільки як духовний процес, а й як вищу форму гармонізації людських знань у життєдіяльності, виражених у творчому процесі самовиховання, самоосвіти і самовдосконалення, перетворення соціокультурної реальності. Дедалі активніше аргументується думка про об'єктивну необхідність та історичну неминучість змін у цивілізаційному розвитку людства на основі нової гуманістичної ідеології. Новий етап еволюційного розвитку вимагає нового суб'єкта творчості гуманістичної спрямованості. Тому, на нашу думку, в контексті аналізу творчості особистості вартує уваги дослідження основних проблем її формування.

По-перше, здатність людини до творчості не характеризується якоюсь однією конкретною здібністю (окрім випадків яскравої обдарованості). Це інтегративна якість особистості, яка відображає її особливу внутрішню структуру: спрямованість, певні психічні процеси, характер, уміння. Як правило, під поняттям “творчі здібності” дослідники розуміють синтез властивостей і особливостей особистості, що характеризує рівень її відповідності вимогам певного виду творчої діяльності і зумовлює результат такої діяльності.

По-друге, рівень розвитку творчих психічних процесів побачити досить складно. Хоча вони мають вирішальне значення для розвитку особистості як творчої індивідуальності.

По-третє, потрібно враховувати безпосередньо закономірності протікання процесу творчості: його етапність і те, що цей процес впливає не тільки на результат, а й на творчий розвиток суб'єктів творчості.

В аспекті вищевикладеного беззаперечним і актуальним уявляється розуміння, що здатність до творчості стає умовою орієнтації людини у швидкозмінних і швидкоплинних процесах, які відбуваються у світі, умовою не тільки адаптації до них, а й власної життєтворчості. У постмодерному світі, де майбутнє не може бути чітко прогнозовано, а теперішнє має декілька потенційних ліній розвитку, людина знаходиться в ситуації постійного вибору, пошуку оптимального рішення. Так кожна історична епоха формує умови – матеріальні, соціальні, духовні, які визначають не тільки соціальний тип людини, а й характер її творчої діяльності.

Використані джерела

1. Акімов І., Кліменко В. Про природу таланту. – 1994.
2. Анцыферова Л. И. Пснхологическая концепция Пьера Жане // Вопросы психологии. – 1969. – № 5.
3. Богоявленская Д. Б. Интеллектуальная активность как проблема творчества. – Р.–на–Д., 1983.
4. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. – М.: Педагогіка, 1981–1985.
5. Кемеров В.Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. – М., 1977.
6. Смолінчук Л. С. Творчість і життєвий шлях особистості //Новий Акрополь. – Матеріали конференції. – К., 2003.
7. Станіславська К.І. Мистецька діяльність як найвищий прояв творчості // Новий акрополь. – Матеріали конференції. – К., 2003.
8. Ткаченко О. М. Принципи і категорії психології. – К., 1979.
9. Троєльнікова Л. О. Крізь велич століть: еволюція художньо-освітнього простору України. – К., 2006. – 443 с.
10. Фісенко Н.П. Творча особистість як результат саморозвитку і самовдосконалення в процесі культурогенезу // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К., 2006.
11. Ярошевский Т. Личность и общество. – М., 1973.

УДК 06.078(477)

Яніна Олегівна Фрідрік
викладач Дніпропетровської обласної
консерваторії імені М. Глінки,
здобувач Державної академії керівних
кадрів культури і мистецтв

МУЗИЧНЕ ПРОСВІТНИЦТВО ЯК РІЗНОВИД КУЛЬТУРОТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

У статті аналізується музичне просвітництво як різновид культуротворчої діяльності. Музичним просвітництвом у широкому розумінні можна вважати специфічний різновид культурологічної діяльності держави та професійних митців.

Ключові слова: *культуротворча діяльність, музичне просвітництво, культурно-мистецьке життя, професійний митець.*

The musical elucidative as variety of culture activity is analysed in the article. In the wide understanding it is possible to think that the musical elucidative is the specific variety of culture activity of the state and professional artists.

Key words: *culture activity, musical elucidative, cultural and art life, professional artist.*

Актуальність теми статті зумовлена тим фактом, що просвітництво в галузі культури завжди виявляло себе не тільки у вузькому значенні, а й у більш широкому. Останнє в наукових дослідженнях не мало достатнього висвітлення. Тому завданням нашого дослідження – охарактеризувати просвітництво як різновид культуротворчої діяльності на прикладі музичного просвітництва, виявити його особливості, а також функції, які воно виконує в формуванні культурного простору.

За загальновідомим визначенням, поняття “культура” походить від лат. Cultura – обробок, освіта, розвиток. У широкому розумінні культура – це весь обсяг створеного людиною, людським суспільством, фізичною і розумовою працею на благо людини; у більш вузькому – ідейний і моральний стан суспільства, що виявляється у його побуті, освіті, досягненнях науки, мистецтва, літератури, фізичному та моральному вихованні [11, 5]. У філософському осмисленні культури виділяється декілька моделей, зокрема гуманітарна. За гуманітарного підходу увага акцентується на вдосконаленні людини як духовно-морального суб’єкта культури. В неогуманістичних концепціях культура розглядається як процес, що включає всі види людської творчості, такий, що регулюється людиною як частиною спільноти. Виступаючи в якості розкриття людської сутності, культура охоплює всі сторони життя людини, постає як процес її відтворення в усьому багатстві властивостей і потреб. Культура, відтак, є процесом створення людиною своєї родової сутності, мірою людського у людині.

Діяльнісний підхід до розуміння культури розглядає останню як засіб організації і розвитку людської діяльності. У межах даного підходу культура є сукупністю продуктів матеріальної та духовної праці, в соціальних нормах, духовних цінностях, у взаємовідносинах між людьми. Самостійним видом духовної культури визнається культура естетична, яка включає засоби створення, розуміння і вживання людиною прекрасного, піднесеного, драматичного, трагічного тощо. Специфіка естетичного сприйняття полягає у тому, що люди, їх вчинки, продукти діяльності сприймаються насамперед у відчуттях, у їх зовнішній виразності. Традиційно культуру поділяють на матеріальну та духовну.

Серед проявів духовної культури на першому плані виступає мистецтво. На думку проф. М. Бровко, людина приходить у світ як істота, що має свідомість, остання ж не є вродженим даром, а формується насамперед у процесі предметно-практичної діяльності. Теоретично доведено, що уже на тваринному рівні свого розвитку, ще не ставши homo sapiens, людина вдосконалює примітивні знаряддя праці, виконує різноманітні ритуальні танці тощо. Тому щодо цього часу не може бути й мови про свідоме цілепокладання людини, доводиться говорити про “свідомо-інтуїтивні механізми перетворюючої діяльності” [1, 5]. З погляду М. Бровко, останнє слід розуміти так, що рівень підсвідомо-інтуїтивних механізмів перетворювальної діяльності переходить людині у спадок від її тваринного минулого. Вказані механізми формуються в процесі активної взаємодії із зовнішнім світом ще досить примітивної у своїх діях, почуваннях людини. Форми перетворювальної діяльності виникають саме в цьому процесі взаємодії людини і світу, і хоч механізм цей ще не може бути адекватно усвідомлений первісною людиною повною мірою, він виявляється не в одноактності, а систематично, і стає необхідністю, природа якої предметно-діяльна, соціальна [1, 6].

Перші кроки людини в світі природи були кроками саме людини, тобто істоти, яка репрезентувала якісно інший світ, котрий відрізнявся від природного тим, що в ньому домінуючу роль відігравали

© Фрідрік Я. О., 2008

закономірності, детерміновані усім багатством людської суб'єктивності, генетичні корені якої знаходились у сфері не природного, а соціально-практичного та культурно-історичного буття.

Незважаючи на те, що первісні форми людського життя здійснювалися багато в чому як адаптивні, однак у всьому розмаїтті своїх потенційних можливостей людина прийшла у світ як істота, що, постійно формуючи в предметно-практичній діяльності механізми цілепокладання, дедалі більше і більше змінювала зовнішні обставини відповідно до своїх уявлень про належне необхідне життя. Такі уявлення ніколи не були незмінними, вони еволюціонували відповідно до форм освоєння людиною світу.

Думка про те, що людина вже першими кроками свого буття заявила про себе як про істоту; котра прийшла у світ, щоб змінити його, має важливе методологічне значення для розуміння генезису активності мистецтва, становлення спочатку простих, а потім складних форм такої активності. Домінування перетворювального модусу в усіх видах діяльності людини, вважає М. Бровко, є однією із найголовніших причин, котра на рівні і антропогенезу, і соціогенезу сприяла утворенню нової форми людського освоєння світу – мистецтва, в якій активно-перетворювальний потенціал з самого початку відігравав надзвичайно велику роль [1, 6–7]. При цьому обов'язково необхідно відзначити, що активно-перетворювальний аспект людського освоєння світу мистецтво здійснювало досить своєрідним чином. Якщо в усіх інших видах діяльності людини форма активності була тим, що відокремлювало один вид діяльності від іншого, то в мистецтві навпаки – всі існуючі форми активності людини немовби зливались у якесь єдине ціле. Суспільний розподіл праці приводив до процесів диференціації видів діяльності, що не просто ставали окремими і незалежними один від одного, а навіть кардинально протилежними, як, наприклад, наукова діяльність і релігія. Цей глобальний за своїми масштабами і наслідками революційний процес не міг, звичайно, не зачепити і сферу мистецтва. Незважаючи ні на що, мистецтво у цьому горнилі загального розподілу і диференціації постраждало, як не дивно, найменше.

У даному процесі, зауважує М. Бровко, "мистецтво не піддалось цьому суперечливому саморозгортанню суспільного розподілу праці такою мірою, як усі інші види діяльності. Розподіл праці відбився на його розвитку лише остільки, оскільки художня творчість почала відокремлюватися від інших видів діяльності, з якими вона була з самого початку нерозривно зв'язана. Мистецтво стало розчленовуватися також із середини, розпадаючись на різні самостійні види, різновиди, роди і жанри. Однак у більш глибокому відношенні художня творчість виявлялась недоторканною, розгорнутою у процесі суспільного розподілу праці спеціалізацією різних видів і форм діяльності"… [1, 7].

Найбільш специфічно відображають людську діяльність, емоції, настрої, почуття, музика. Енциклопедичне визначення тлумачить поняття "музика" як "вид мистецтва що відображує дійсність у звукових художніх образах і здатен конкретно та переконливо передавати емоційний стан людей" [14, 844].

Розповсюдження музичної культури у суспільстві є однією з складових культурологічної діяльності і має вираз як у розвитку спеціальних знань, так і у їх популяризації шляхом організації відповідних заходів публічного характеру – лекційна та видавницька робота, збереження музичної інформації на спеціальних носіях тощо. В основі такої діяльності – поняття "освіта", "просвіта", "просвітництво".

Освіта – це результат засвоєння систематизованих знань вмінь і навичок. Велике значення у освіті мають самоосвіта, культурно-просвітницькі установи. Рівень освіти зумовлений суспільними відносинами, станом науки, техніки, культури [14, 910]. Просвіта – розповсюдження знань, освіти; система виховних та освітніх заходів та установ у державі [14, 1070].

Отже, музичне просвітництво як один з видів культурологічної діяльності можна розглядати з декількох позицій: а) філософсько-естетичної; б) загально-культурологічної; в) історичної; г) державно-правової.

Музичне просвітництво як самостійний вид культурологічної діяльності базується на естетичних потребах людини. На думку О. Рябової, естетична потреба – це потреба в штучно викликаному, знаковому, керованому емоційному переживанні. Вона є такою ж природною, як і біологічна потреба. На жаль, вважає дослідниця, роль емоцій у житті людини довгі роки у вітчизняній науковій думці несправедливо недооцінювалися. Однак усе-таки виникали питання про появи емоцій: чому, власне, виникли емоції, чому природа не змогла обійтися одним розумом, мисленням. Дослідження О. Тихомирова довели, що емоції не тільки активізують розумові процеси, а, входячи в їхні структури, виконують функцію евристик. Так О. Рябова доходить слушного висновку, що естетична потреба як нестаток у переживанні емоції є важливим стимулом соціальної активності індивіда.

Спираючись на думку О. Воєводіна, що естетична сфера є "сферою знакового, тобто "штучного" маніпулювання і керування соціальними емоціями", О. Рябова справедливо зауважує, що ця сфера має могутні механізми задоволення естетичної потреби й охоплює практично всі інші соціальні сфери: політику, право, релігію, культуру, виховання, мистецтво тощо. Це дає можливість впливати на діяльність людини, керувати або регулювати її поведінку.

У нейрофізіологічному розумінні емоція є активним станом системи спеціалізованих мозкових утворень, що спонукають змінити поведінку в напрямку максимізації чи мінімізації цього стану. Саме цим, наголошує О. Рябова, визначаються регуляторні функції емоції, їхня роль в організації цілеспрямованої поведінки людини.

Головними стимулами задоволення потреб виступають емоції. Кінцевою метою задоволення потреб (будь то прийом їжі чи слухання музики) є переживання певної емоції. Однак психічна сторона емоції виявляється не тільки в процесі переживання самої емоції. Гнів, любов, наприклад, впливають на інтелектуальні процеси, уявлення, думки, увагу. Безперечним виявляється їхній вплив на волю, вчинки, дії, взагалі на поведінку людини. Слушним також вважаємо висновок О. Рябової, що взаємозв'язок між емоцією і активністю індивіда дає змогу за допомогою естетичної сфери штучно викликати задану емоцію, визначивши подальшу поведінку індивіда. Типові життєві ситуації викликають типові емоції і формують у людях стереотипні реакції на ці ситуації. Естетична сфера, відбиваючи ці типові ситуації, дає можливість регулювати поведінку людей, стимулювати пізнання, виховувати [13, 100–102], тобто формувати систему моральних почуттів та цінностей через емоційне сприйняття.

Як визначає Г. Галгаш, вивчення проблеми формування моральних почуттів засобами мистецтва є однією з центральних для сучасної наукової естетичної думки. Погоджуючись з даною позицією зазначимо, що дана проблематика в рівній мірі є предметом досліджень філософського, соціально-психологічного, та мистецтвознавчого напрямів.

На переконання дослідника, усі естетичні процеси, по суті, є емоційними процесами. Процес естетичного (емоційного) переживання має дуже складну психологічну структуру. У цій структурі виділено складові, на які спирається процес естетичного переживання, а саме: емоція, як основна одиниця естетичного процесу; естетичний досвід – це і так званий "емоційний багаж", який людина придбала через естетичне переживання, і сам процес естетичного переживання; емоційна пам'ять – психологічна особливість закріплення і збереження у свідомості найбільш яскравих емоційних переживань, здатних актуалізуватися за певних умов; ефект емоційного переключення (генералізація емоцій) – здатність до актуалізації минулих переживань, які сплинули завдяки незначним елементам з минулого емоційного досвіду [2, 74].

Тому, вважає Г. Галгаш, при формуванні почуттів велике значення має устояний протягом життя емоційний досвід – більш яскраві емоції сильніше закріплюються у психіці людини спочатку на рівні підсвідомого, як специфічні згорнуті емоційні образи, як нервові коди емоційної пам'яті. Багаторазово повторювані, пережиті емоції можуть створювати навіть стійкі домінанти сприйняття і реакції, що становлять основу поведінки людини. "Величезна роль мистецтва, – наголошує дослідник, – виявляється у поповненні "емоційного багажу" особистості щоразу – на основі вже існуючого емоційного досвіду мистецтво здатне "відтворювати" новий, не схожий на минуле досвід, за допомогою зчеплення слів, образів, фарб, форм звуків і звучань, причому щораз у нових модифікаціях. Художній образ не просто виникає в кожному творі у своїй новій якості, зазвичай один образ несе в собі безліч смислових значень, тобто він є полісемантичним. Так чи інакше, під час естетичного переживання слухачем, читачем вирішуються смислові завдання, тобто мають місце розумові процедури.

З іншого боку, – підкреслює Г. Галгаш, – і композитором, і письменником мистецький твір побудований саме так, що пережита емоція здатна "тривати". Завдяки цій тривалості напруження, змодельованій мистецтвом, у свідомості з'являється можливість і час для пошуку рішень, вибору. Тобто цей етап досить складний процес естетичного переживання [2, 75–76].

Як видно з зазначеного, культурологічну діяльність взагалі та музичне просвітництво як невід'ємну її частину можна вважати збудованими на виникненні, закріпленні й розвитку позитивних емоцій індивідуумів та соціальних груп. Метою цієї діяльності вважаємо вдосконалення естетичного виховання через формування у свідомості людини та суспільства уявлень про прекрасне, неминуще, вічні духовні цінності.

Культурологічна діяльність інколи розглядається як сукупність практичних дій соціуму щодо власного об'єднання основоположними духовними цінностями та ідеалами, які мають стійкі спільні риси. На сьогодні у культурному житті України провідну роль відіграє масова культура. Як вважає Ю. Рева, масова культура є одним із найяскравіших проявів соціокультурного буття сучасних розвинених суспільств. Водночас вона залишається порівняно мало усвідомленим феноменом з погляду загальної теорії духовної культури.

Відповідно до сучасних концепцій у морфологічній будові культури можна виділити дві сфери: повсякденну культуру, яку освоює людина у процесі її загальної соціалізації в середовищі проживання (насамперед у процесах виховання і загальної освіти) і спеціалізовану культуру, освоєння якої вимагає спеціальної (професійної) освіти [12, 86]. На думку В. Шейка, проміжний стан між цими двома галузями з функцією транслятора культурних змістів від спеціалізованої культури до повсякденної в свідомості людини посідає масова культура.[15, 4]. Одним з основних проявів і напрямів масової культури, на погляд Ю. Реви, серед інших, є індустрія розважального дозвілля, що складається з масової художньої культури (практично з усіх видів літератури і мистецтва)…, масових видовищних вистав, структури для проведення організованого розважального дозвілля (відповідні типи клубів, дискотеки, танцмайданчики) та інших видів масових шоу.

Оскільки у сучасному побуті люди зіштовхуються з феноменами масової культури найчастіше в її найбільш комерціалізованих проявах – естрадно-музичному, еротичному і розважально-ігровому шоу-бізнесі, у "низьких" жанрах кіно та літератури, настирливій і позбавленій смаку рекламі, низькопробних публікаціях і передачах ЗМІ тощо, – зауважує Ю. Рева, – у суспільстві склалося дещо однобічне уявлення про масову культуру як про суто комерційну, позбавлену смаку, й аморальну "контркультурну" тенденцію, характерну своєю відвертістю у сексуальній сфері, нездоровим інтересом до людської фізіології і психопатології, способам насильства, жорстокості, антиестетизму, по суті, паразитуючій на тому, що в традиційній культурі завжди вважалося забороненим. Однак не можна не погодитися з положенням, що "все це набуло в останній час широкого вжитку в масовій культурі, але аж ніяк не тому, що вона не здатна до самовираження в інших образних системах, на інших більш естетичних мовах". Доцільно також погодитися з припущенням Ю. Реви, що "масова культура, можливо є ембріональним попередником якоїсь нової, ще тільки народжуваної повсякденної культури, що відображає соціальний досвід життя вже на індустріальному (національному) і постіндустріальному (багато в чому вже транснаціональному) етапах розвитку, і з положенням, що "в процесах селекції її поки що дуже неоднорідних за своїми характеристиками форм може вирости новий соціокультурний феномен, параметри якого ще не відомі [12, 96–98].

Водночас зауважимо, що Україна має власний, досить цікавий історичний досвід розвитку музичного просвітництва як окремого виду культурологічної діяльності, заснованого на зближенні фундаментального музичного мистецтва з естетичними запитами народу. Це зближення почало пропагуватися українською освіченою елітою ще наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Як підкреслює В. Іванова, на XIX ст. припадає бурхливий розвиток української національної музики, невичерпним джерелом якої була народна творчість. Так, на основі народного мелодизму С. Гулаком-Артемовським була створена перша українська національна опера "Запорожець за Дунаєм" (1862), яка започаткувала українське класичне оперне мистецтво. Непересічне значення для розвитку української культури має діяльність композитора, музикознавця і громадського діяча М. Лисенка, творча спадщина якого здобула світове визначення. Ідеями просвітництва захоплювались композитори класики: М. Глинка, О. Даргомижський, М. Римський-Корсаков, С. Танєєв, П. Чайковський, які творили, виходячи зі своїх естетичних переконань, з надією на розуміння творчості широкою аудиторією [6, 95].

Досліджуючи творчу спадщину відомого музичного критика і композитора О. Сєрова (1820–1871), В. Іванова акцентує увагу на одній з статей митця, де він писав: "Мистецтво лише тоді може процвітати, коли для нього підготовлено ґрунт, а ґрунт цей готується дедалі більшим розумінням, співчуванням, освіченістю смаків… Не всім бути митцями – але любити і розуміти мистецтво можуть і повинні всі". О. Сєров закликав навчати людину насолоджуватися мистецтвом, підтримувати творчі прагнення талановитих митців, свято вірив у чудодійний вплив мистецтва на моральні якості людини.

Важливим етапом в історії національного музичного просвітництва є рубіж XIX – XX ст., коли на території Російської імперії почали створюватися установи музичної освіти – школи, музичні класи, училища, які займалися безпосередньо музичним просвітництвом та навчанням. Наприклад, значною подією початку XX ст. стало відкриття в Москві 1906 р. Народної консерваторії – культурно-просвітницької організації, яка прагнула до поширення музичної освіти серед широких верств населення. У той же час на повний голос заявила про себе плеяда талановитих композиторів – М. Леонтович, С. Людкевич, Я. Степовий, К. Стеценко. У цей період культурно-мистецьке життя України не поступалося за своєю насиченістю, різноманітністю і мистецьким рівнем іншим європейським країнам [6, 96].

Наведене дає змогу дійти висновку, що навіть у сучасний період наступу масової культури, з усіма її позитивними й негативними рисами, класичне, позбавлене спрощення й профанування музичне просвітництво, повинно залишатися на одному з провідних місць у культурологічній діяльності держави та митців-професіоналів, насамперед – у сфері виховання самосвідомості української нації через належне формування і задоволення її естетичних потреб.

Досліджуючи музичне просвітництво, необхідно звернути увагу на таку важливу складову, як сучасна державно-правова регламентація пріоритетів, мети і завдань естетичного виховання у сучасній Україні. Вказане питання розглядалося як спеціалістами-правознавцями, так і вченими у сфері педагогіки та мистецтвознавства. Так, академік Ю. Шемшученко наголошує, що "демократично сильна держава – це, по-перше сильні всі гілки влади… . По-друге, це держава, заснована не на диктатурі особи, а на диктатурі закону. По-третє, це держава, сутність державності якої базується як на національній ідеї, так і на світовому досвіді. По-четверте, це держава сильної соціальної орієнтації. На думку вченого, у Конституції України "… закладена ідеологія державотворення, сутність якої полягає у побудові суверенної, незалежної, демократичної, правової держави, в якій людина, її життя, здоров'я честь і гідність, недоторканість і безпека визнаються найвищою суспільною цінністю". "Важливе значення при цьому мають правильно обрані орієнтири такої розбудови" [16, 141–142].

Серед останніх досліджень державно-правових аспектів регулювання культурологічної діяльності й музичного просвітництва вченими-педагогами та мистецтвознавцями, увагу привертає праця

В. Іванової "Еволюція естетичного виховання як соціально-культурного явища". З аналізу дослідницею системи державних нормативних актів видно, що підвалини юридичної регламентації естетичного виховання закладені Основами законодавства України про культуру (далі – Основи законодавства), де визначені основні правові, економічні, соціальні принципи і пріоритети розвитку культури [6, 96].

Так, у ст. 12 розділу III "Діяльність у сфері культури" задекларовано, що естетичне виховання визнається однією з форм соціальної діяльності у сфері культури, а ст. 14 визначає роль і місце українських національних культурних надбань у духовному оздоровленні суспільства. Дефініція ст. 15 Основ законодавства присвячена безпосередній регламентації процесу естетичного виховання громадян …"через доступність до надбань вітчизняної та світової культури, розвиток мережі навчальних, позашкільних виховних та культурно-освітніх закладів, створення умов для індивідуальної та колективної художньої творчості. Цілісна система естетичного виховання громадян забезпечується органами державного управління, закладами освіти, культури і мистецтва, засобами масової інформації спільно з творчими спілками, національно-культурними товариствами та іншими громадськими об'єднаннями, що діють у сфері культури" [11, 294].

Постановою № 896 від 3 листопада 1993 р. Кабінет Міністрів України затвердив Державну національну програму "Освіта (Україна XXI століття)" (далі – Програма). На думку В. Іванової, актуальність цього нормативного акту визначається необхідністю докорінного реформування системи освіти і виховання з метою відродження національного духовного потенціали народу. Головною метою Програми було визнано забезпечення можливостей для постійного духовного вдосконалення особистості, формування інтелектуального та культурного потенціалу нації як її найвищої цінності.

У розділі "Зміст освіти" Програмою були конкретно визначені як обов'язкові освітні вимоги залучення об'єкта навчання й виховання до музики, образотворчого мистецтва, надбань народної творчості, до здобутків української та світової культури. Отже, в узагальненому значенні гуманітарна освіта повинна дбати про забезпечення естетичного розвитку особистості, опанування нею цінностей культури і мистецьких знань на зразках української культурної спадщини в контексті основоположних напрямів здійснення національного виховання [11, 97].

Висновки програми, вважає В. Іванова, знайшли свою подальшу розробку, конкретизацію та узагальнення у Концепції національного виховання (далі – Концепція), схваленій Всеукраїнською педагогічною радою працівників освіти 30 червня 1994 р. Особливу увагу привертає розділ третій Концепції, де головною метою було визначено опанування молодим поколінням багатств духовної культури народу і формування на цій основі духовності, моральності, художньо-естетичної культури особистості, розвиток її індивідуальних здібностей і хисту як складової таланту українського народу.

1999 р. в Інституті педагогіки і психології професійної освіти АПН України була створена Національна державна програма естетичного виховання (далі – Національна програма). Національна програма визначає завдання естетичного виховання в основних сферах соціальної діяльності, окреслює шляхи реалізації естетичного виховання, управління ним, питання кадрового й методичного забезпечення, звертає увагу на дефіцит духовного розвитку дітей і юнацтва, які у період соціальних парадоксів утрачають об'єктивні критерії оцінки естетичних і художніх цінностей на фоні зниження загального рівня моральності. У ній містяться й конкретні пропозиції щодо, наприклад, обсягів навчальних дисциплін естетичного циклу. "Такі види мистецтва як література, музика, хореографія, хоровий спів, образотворче й прикладне мистецтво, архітектура, театр, кіно слід викладати впродовж усіх років навчання як навчальні предмети" [11, 99].

Але, на жаль, більшість положень проаналізованих нормативних актів залишаються декларативними і на даний час, отже, функції естетичного виховання поступово перебирає на себе індустрія масової культури, що на наш погляд, має більш негативний ніж позитивний вплив на формування естетичних смаків та, у кінцевому підсумку світогляду та свідомості нації. В силу політичних негараздів, які переслідують Україну протягом останніх років, питання належної реалізації чинних положень щодо регулювання культурного й естетичного виховання громадян, а тим більше – нових законодавчих підходів до проблеми, знаходяться у стані занепаду.

Це, у свою чергу, може загрожувати втратою частини культурних цінностей, у тому числі у сфері музичного виховання та освіти нації, на декілька поколінь. На нашу думку, щоб запобігти цим явищам, державним діячам необхідно зважено підійти до розуміння соціальних наслідків "культурної деструкції" і негайно вживати конкретних дій щодо її припинення.

Під поняттям "культурна деструкція", на нашу думку, можна розуміти комплекс руйнівних процесів, які відбуваються у визначеній державі у сфері розвитку, підтримки і збагачення духовної культури, збереження та передачі її надбань наступним поколінням. Передумовами такої деструкції можуть бути чинники політичного, економічного, освітнього, просвітницького характеру тощо, як правило – комплекс таких чинників.

Підсумовуючи зазначимо. По-перше, музичним просвітництвом у широкому розумінні можна вважати специфічний різновид культурологічної діяльності держави та професійних митців – діячів

музичної освіти і мистецтва, направлений на формування самосвідомих індивідуумів – представників різних соціальних груп громадянського суспільства через систему емоційних почуттів, які викликаються безпосередньо музикою та сукупністю базових теоретичних знань і уявлень про неї. По-друге, на нашу думку, музичне просвітництво у громадянському суспільстві повинно виконувати такі органічно поєднані функції: 1) загально-естетична; 2) науково-просвітницька; 3) виховна; 4) соціальна.

Використані джерела

1. Бровко М.М. Становлення форм активності мистецтва в культурно-історичному процесі // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2005. – № 1. – К.: “Міленіум”, 2005. – С. 5–11.
2. Галгаш Г.Ю. Психологічні основи естетичного механізму морального регулювання // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Випуск XIII: Зб. наук. праць. – К.: Міленіум, 2004. – 252 с.
3. ДАДО. – ф.305, оп. 2, од. 40, арк. 2736.
4. ДАДО.– ф.305, оп. 2, од. 40, арк. 28.
5. Державний архів Дніпропетровської області (далі – ДАДО). – ф.305, оп. 2, од. 40, арк. 2735.
6. Іванова В.Л. Еволюція естетичного виховання як соціально-культурного явища // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2005. – № 1. – К.: “Міленіум”, 2005.
7. Історія міста Дніпропетровська. / За заг. ред. проф. А. Г. Болебруха. – Дніпропетровськ: Грані, 2006. – 596 с.
8. Історія української музики. – К., 1993. – Т. 4.
9. Історія української музики. – К., 1993. – Т. 5.
10. Історія української музичної культури. – К., 1989.
11. Основи законодавства України про культуру // Відомості Верховної Ради (ВВР). – 1992. – № 21.
12. Рева Ю.А. Основні станові субкультури: їх роль і функції у регуляції життя суспільства // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Випуск XIII: Зб. наук. праць. – К.: Міленіум, 2004. – 252 с.
13. Рябова О.А. Естетичні детермінанти соціальної активності //Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури. Випуск XIII: Зб. наук. праць. – К.: Міленіум, 2004. – 252 с.
14. Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А.М. Прохоров. – 4-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1988. – 1600 с.
15. Шейко В.М. Сучасна культура: динаміка і тенденції розвитку // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: Зб. наук. праць. – К.: Міленіум, 2000. – № 2.
16. Шемшученко Ю.С. Вибране. – К.: ТОВ Видавництво “Юридична думка”, 2005. – 592 с.

УДК 342.392(477)

Борис Леонідович Дем'яненко
кандидат політичних наук, доцент,
декан історичного факультету ДВНЗ
"Переяслав-Хмельницький державний
педагогічний університет ім. Г. Сковороди"

СТЕРЕОТИПИ АВТОРИТАРИЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ ВЛАДІ

У дослідженні розглядаються проблеми авторитаризму, присутнього в українській владі. Характеризуються основні чинники, необхідні для зміни існуючої системи влади в Україні.

Ключові слова: *авторитаризм, демократія, регіон, регіоналізація, політична реформа, соціальна консолідація.*

In research examined problems of authorian, present in Ukrainian power. characterized Basic factors, necessary for the change of the existent system of power in Ukraine.

Key words: *democracy, region,political reform, social consolidation.*

Посткомуністична Україна переживає повільний і досить болісний процес трансформації цінностей, норм і політичної поведінки, що охоплює особистісний, груповий і суспільний рівні. Сьогодні в Україні система цінностей виглядає як еклектичне утворення історично випадково синтезованих елементів політичних ідеологій і релігій (аж до парадоксів). Українська еліта не сформувала базові цінності, заради яких проводяться реформи, не створила нову парадигму історичного розвитку країни, без чого неможливий консенсус у суспільстві. Довготривале очікування реформ привело народ України до психологічної втоми, рух від підтримки, могутнього підйому, віри у позитивні результати змінився відчуженням і неприйняттям офіційної політики. Спрацьовує також антикапіталістичний менталітет населення країни, його патерналістська свідомість, нерозвиненість демократичних політичних інститутів.

В умовах перехідного періоду, коли старі цінності зруйновані, а нові чітко ще не сформульовані й окреслені, свідомість розмита, уявлення часто знаходяться в протиріччі, стабільність суспільства може забезпечити тільки влада, до якої народ має довіру. Українська влада – складний і досить унікальний феномен. Вона сформувалася і діє в особливих умовах посттоталітарної трансформації суспільства. З часу проголошення незалежності населення України вимушено проживає в умовах соціальної аномії, що характеризується відсутністю в суспільстві ціннісно-нормативної бази соціальної консолідації (загального уявлення про те, що таке добре і що таке погано, що в цьому суспільстві заохочується, що засуджується і що карається). Не знаходячи в соціумі не тільки нових демократичних цінностей, а й навіть елементарних законів, які діють, масова свідомість звертається до традиціоналістської ціннісної бази регулювання соціальних відносин.

Незважаючи на багаторічну словесну демократичну риторику, для українського владного корпусу та реалізованого ним управлінського механізму продовжують залишатися стійкими і достатньо живучими авторитарні стереотипи.

При створенні незалежної української держави у 1991–1992 рр. в Україні була повністю збережена колишня компартійна вертикаль влади. За допомогою жорстких заходів, покликаних централізувати органи влади, введення інституту представників президента, перший Президент України Л.Кравчук зумів поставити під свій контроль ситуацію в українських регіонах, тим самим привчити місцеві еліти до того, що в новій політичній ситуації всі життєво важливі для регіонів питання повинні вирішуватися тільки в Києві. У результаті українська система державного управління зберегла високий рівень керованості, аналогічний керованості радянської системи влади. Відтепер будь-яка позаноменклатурна сила – будь то політична партія або об'єднання підприємців – з'явившись на політико-економічній арені, опинялася наодинці з могутнім і добре організованим державним апаратом, а тому була вимушена вибудовувати свою діяльність з урахуванням запитів останнього. У результаті саме держапарат став основним (а певний час взагалі єдиним) учасником політичного процесу в країні.

1995 р., остаточно зіпсувавши відносини з регіонами країни, Л.Кравчук програв президентські вибори регіоналу Л.Кучмі. Останній досить швидко усвідомив всі переваги централізованої влади і довів

© Дем'яненко Б. Л., 2008

до логічного завершення процес, започаткований Л.Кравчуком. У результаті до 1996 р. навіть потенційний опір губернаторів президентові був зломлений. З цього часу "феномен Лужкова" – самостійного міцного господарника, "господаря регіону" – в Україні став неможливий: всі вірогідні претенденти усувалися на "дальніх підступах" до влади.

1996 р. вказана структура управління була закріплена в Конституції України: у цьому документі була чітко прописана жорстко централізована структура влади і різко обмежені права регіонів. З цього часу, зокрема, українських губернаторів став призначати президент, в Конституції 1996 р. були закріплені досить широкі повноваження президента, а парламент (особливо після квітневого референдуму 2000 р.) виявився повністю залежним від адміністрації президента (хоч і зберіг за собою низку важливих функцій із законодавчого і кадрового забезпечення державної політики). Найважливіші питання в Українській державі вирішувалися вузьким колом осіб, наближених до президента, іноді альтернативні центри "вирішення питань" виникали навколо уряду або керівництва українського парламенту. При цьому сам процес підготовки рішень знаходився в руках певного союзу державних чиновників, депутатів, представників великого бізнесу і просто впливових людей на правах "друзів" (радників) президента (прем'єра, спікера) – так званої групи впливу або клану, очолюваного "олігархами". Але вказані групи впливу в Україні не були власне владою, вони лише "організовували" ухвалення владою тих чи інших рішень. Проте, у будь-якому разі, за необхідності добре керований держапарат за першим же натяком із центру здатний знищити будь-якого "олігарха", що зарвався, і чиновників, що його підтримують. У результаті сформувався особливий тип поведінки українських олігархів, які звикли доречно чи ні підкреслювати свою лояльність владі, підтримувати всі її проекти, а натомість отримувати гарантії власної безпеки і можливість "вирішувати питання" в потрібному їм напрямі [1]. На нашу думку, аналогічний стереотип поведінки притаманний до теперішнього часу і українським регіональним лідерам – це нарочита лояльність до правлячого режиму і – паралельно – латентне стимулювання процесів регіоналізації країни, як джерела зміцнення особистої влади.

У 1998–1999 рр., напередодні чергових президентських виборів, президент і його адміністрація дещо ослабили тиск, прагнучи зберегти лояльність впливових кланів. У результаті українські підприємницькі клани стали сміливішими і, скориставшись моментом, значно зміцнили своє становище і фінансові можливості. Проте до початку 2000 р. економічна ситуація в Україні ускладнилася настільки, що подальше потурання олігархам поставило б під питання існування самої держави. Енергетична і бюджетна криза, боргова проблема у цей момент насправді могли покласти край самостійному правлінню українського держапарату. Причому значною мірою вказані кризи були спровоковані поведінкою самих олігархів. Крім того, засилля груп впливу в Україні дратувало представників західного бізнесу, а через них – міжнародні фінансові організації й уряди західних країн. З іншого боку, адміністрація В.Путіна зайняла достатньо жорстку прагматичну позицію в питанні повернення українською стороною боргів за спожиті енергоносії.

Отже, кучмівський режим в Україні носив явно авторитарний характер і обумовлювався особистими як перевагами, так і недоліками особи Л.Кучми. Конструктивна робота між парламентом і президентом в Україні не складалася, прем'єри часто змінювали один одного, оскільки перша особа держави побоювалася політичної і, можливо, ресурсної конкуренції з боку прем'єр-міністра й інших вищих керівників країни. Централізація, жорстка ієрархія, глибоке проникнення влади у життя громадян формували особливе ставлення населення України до державних інститутів і врешті-решт – до влади. Для української влади, на думку українського дослідника О.Дергачова, були характерними не тільки такі стійкі явища, як патерналізм та утриманство, а й спостерігалися більш глибокі явища:

– система організації влади й система управління не були зорієнтовані на служіння народу;

– відбувалася перманентна експансія держави на традиційне поле життєдіяльності громадянського суспільства;

– сформувалася політична псевдокультура, в масовій свідомості утвердилася досить стійка уява про недоторканність державної влади, особливий статус вищих представників влади, можливості і необхідності контролю за їх діяльністю [2, 127].

Політичні сили, що прийшли до влади 2004 р., швидше всього інтуїтивно, використавши інші ціннісні установки масової свідомості, стали формувати образ лідера з пасторськими рисами. Звідси й досить дивна для політичних лідерів, що проголошують курс на інтеграцію в сучасне демократичне співтовариство, традиціоналістська орієнтація: архаїчне вбрання й зачіски, молебні й богослужіння на вищому державному рівні, спроби впровадити релігійні догмати в державну систему освіти, непотизм (кумівщина) як основний принцип підбору кадрів при формуванні владних структур тощо. Проте змінювати механізми державного управління "помаранчеві" політики не поспішали. Навпаки, президент В.Ющенко, приміряючи на себе шати духовного лідера нації, явно жалкує за президентськими повноваженнями свого попередника.

Схема розподілу владних повноважень зразка 1996 р. закріплювала в Україні майже абсолютну повноту президентської влади, але цілком ігнорувала механізм відповідальності глави держави. Не

думаємо, що сильна президентська влада – ідеальний варіант для України. Сліпе повернення до конституційної редакції 11-річної давності буде, напевно, означати крах української демократії. Президентський режим припустимий і виправданий лише тоді, коли глава держави буде ще й главою виконавчої влади та стане відповідати за дії цієї влади. І, найголовніше, – коли буде виписано чіткий механізм жорсткого контролю за діяльністю президента з боку парламенту та опозиції. Однією з головних гарантій здійснення цього контролю має бути проста й зрозуміла процедура оголошення імпічменту. Причому дострокова відмова від влади має наступати, серед іншого, за порушення найвищою посадовою особою принесеної нею присяги. Крім того, президент має бути позбавлений права вносити до Конституції зміни, що стосуються сфери його повноважень. Напевно, розумно було б і звільнити його від обов'язків гаранта Основного Закону, переклавши цю турботу на Конституційний Суд.

Версія зразка 2004 р. має ще більше недоліків [3]. Те, що наші політики та підгодовані ними правознавці голослівно йменують "системою стримувань і противаг", насправді виглядає нерозумно, оскільки не дає нормально функціонувати ні президентові, ні уряду. Після внесення поправок до Конституції України виникла система "двовладдя" в країні в цілому й у виконавчій гілці влади зокрема.

Мають рацію ті, хто вважає, що політична реформа носить незавершений характер і є лише першим кроком в низці системних змін в країні [4]. Тому робити висновки про переваги й недоліки нової системи зарано. Сама система поки так і не набула скільки-небудь стабільних контурів. Не варто також говорити про системне посилення або ослаблення інститутів Кабінету Міністрів України або Президента України, оскільки при зміні політичної кон'юнктури можливою є зміна існуючого балансу сил.

Сьогодні очевидним виглядає той факт, що в особі колишнього прем'єра В.Януковича і діючого президента В.Ющенка зійшлися не тільки керівники двох найвищих державних інститутів в Україні – уряду і президентської посади, а й двох геополітичних, культурних світоглядів, управлінських стилів. За В.Ющенком і В.Януковичем стоять не тільки особисті амбіції й інтриги найближчого оточення, а й ціннісні орієнтири громадян України. Тому перемога одного з таборів чи навіть порушення балансу сил на користь однієї зі сторін опонентами сприймається вкрай хворобливо.

Спроби забезпечити перемогу або перевагу однієї зі сторін через демократичні традиції, що не сформувалися, неминуче призведуть до насадження (більш-менш успішного) цінностей однієї з них. Це, наприклад, бажання прискореного вступу в НАТО, зрівнювання в правах воїнів ОУН-УПА і ветеранів Великої Вітчизняної війни з одного боку, і визнання російської мови як державної, інтеграція у напрямі Російської Федерації (СНД і ЄЕП) – з іншого. Причому йдеться не про спроби налагодження внутрішньонаціонального діалогу, пошуку консенсусу або компромісу, а саме про прагнення до асиміляції, до насадження інших культурних орієнтацій, про підміну історичної пам'яті. Тобто наявні ознаки авторитарного мислення, для якого характерна нетерпимість до опонента. Насправді ж, нам видається, обидві позиції якщо не ідентичні, то близькі одна одній, і пошук компромісу при правильному підході не зайняв би багато часу й сил. Просто обидві сторони дуже наполегливо тримаються за впевненість в істинності тільки своїх поглядів. Крім того, домінування лише однієї політико-державної інституції означає домінування (а в українських умовах – узурпацію влади) одного політичного угруповання, яке не сприймається значною, а то й більшою частиною українського суспільства, так само як і політичною й економічною елітою.

Нинішня опозиція президента В.Ющенка політичній реформі свідчить про те, що всі, хто з ним прийшов у владу, маючи можливість, починають орієнтуватися на президентську форму правління – як консервативнішу й таку, що сприятиме утриманню владних позицій. Іншими словами, будь-яка пострадянська влада схильна до консервації свого становища і, якщо можливо, робить це через президентську форму правління, а будь-яка опозиція прагне до посилення ролі парламенту. Причина, зрозуміло, коріниться не в ідеалістичних симпатіях до даного інституту, а в бажанні використовувати його для отримання влади.

Щодо ще одного суб'єкта владних відносин – партій влади, то варто відмітити, що в їх формуванні та функціонуванні також проявляється посттоталітарний синдром. Усі вони, на наше переконання, – і колишні (НДП, "За ЄдУ", СДПУ(о), "Партія Регіонів"), і теперішні (БЮТ, НУНС) – будувалися згори для політичного обслуговування свого лідера, який уже займає чи має серйозні шанси зайняти одну з вищих державних посад. Тому всі зусилля його найближчого оточення зосереджуються на забезпеченні безперешкодного, монопольного, нічим і ніким не обмеженого доступу до державних ресурсів для безконтрольного їх споживання й використання у приватних інтересах – своїх і свого боса.

Будь-яка партія влади неминуче набуває рис картельної партії: у такій партії її вищі функціонери стають одночасно державними службовцями (висота посади безпосередньо залежить від місця в партійній ієрархії). Саме цей симбіоз партійних чиновників із державними контролює весь процес ухвалення і партійних, і державних рішень. Вплив рядових членів партії всередині такої партії вкрай незначний і зрештою зводиться до ролі "чорної піхоти" виборчих баталій. КПРС відрізнялася у цьому сенсі лише формально визначеними номенклатурними привілеями і партійною дисципліною.

І все ж, думається, найпослідовнішим носієм недемократичних цінностей в системі державного управління є чиновницько-бюрократичне середовище. Перше покоління українських управлінців було

сформоване радянською системою. Дехто з них, отримавши доступ до розподілу потоків і благ, сприяли асоціалізації розподільної системи у державі. Безумовно, вони мали відшліфовані навички організації чиновницької роботи.

Нове покоління сорока- сорокап'ятирічних, яке прийшло до влади сьогодні, отримало без попередньої підготовки доступ до тіньової сфери розподілу. Коли вони прийшли у законодавчу, виконавчу, президентську владу, незалежно від кольору прапора й змісту партійних гасел, з'ясувалося, що переважна більшість цих людей не має елементарного уявлення про механізми організації державного управління. Вражаюче, але факт, українські чиновники всіх рівнів, які висиджували в своїх кріслах кар'єру шістнадцять років, не здатні організувати роботу, якщо немає конкретного господаря з його конкретними корпоративними інтересами. Як працювати на себе, свого керівника знали і знають всі державні чиновники, як працювати на інтереси народу чи держави до цих пір не знає ніхто. Чиновники обох генерацій мають, здебільшого, одну і ту ж мотивацію своєї діяльності – приватний інтерес.

Цілком очевидно, що боротьба, яка ось уже котрий рік із різним ступенем активності відбувається на українському владному олімпі, має дуже мало спільного з боротьбою за інтереси народних мас. Сьогодні це битва за інтереси сотень, чи тисяч, наділених владою, з тими, хто її прагне. Причини аж ніяк не в концептуальних різночитаннях при формуванні державного бюджету, аграрної політики країни, реформуванні судової системи, визначенні зовнішніх і внутрішніх загроз, забезпеченні енергетичної безпеки та реалізації програм енергозбереження. Причина – у прагненні до максимальної концентрації влади з однією метою – шлюзувати фінансові та ресурсні потоки в потрібні русла, потрібним людям. Саме це прагнення, помножене на непрофесійний кадровий призов, деідеологізацію політичних об'єднань і пасивність мас, дало той результат, який ми маємо сьогодні.

Як у колишні радянські часи відданість комуністичним ідеалам, сьогодні лояльність та вірність кольору прапора та лідеру, який цей прапор тримає, є провідним критерієм кадрових призначень. Це обмежує доступ до влади менеджерів і професіоналів із державним мисленням, котрі й без того з величезними потугами туди просочуються. Невипадково креативні, масштабні, творчі люди українського походження часто обтяжені життям в Україні саме через те, що духовний клімат визначають дуже сірі посередності. Складається стійке враження, що і до 2004 р., і в "постпомаранчевий" період нашої історії ця класична українська управлінська схема витискування яскравих і креативних людей була реалізована щодо народу в цілому. Молоді, енергійні носії нового світогляду і нових управлінських установок (за дуже рідкими винятками) так і не просунулися у напрямі владних органів. Ті ж, кому вдалося на хвилі "революційного романтизму" просочитися у владні кабінети чи коридори, здається, були поглинуті і знівельовані відшліфованою системою.

Результати дострокових парламентських виборів 30 вересня 2007 р. не вселяють оптимізму щодо перспектив зміни системи влади в Україні: якщо партійні політичні еліти продовжать вироджуватися в рамках своїх умовно-ідеологічних кадрово-закритих громад, якщо не розпочнеться пошук людей іншої професійної якості, то Україна стане не просто легкою здобиччю для будь-кого, не просто загрозою для цивілізованого світу (про що вже нині лунають голоси в Європі), – неефективна й неспроможна державна машина стане основною небезпекою для своїх громадян, які за всієї своєї втоми, розчарувань та пасивності на це не заслужили.

І після відомих подій 2004 р. українська влада не стала гуманнішою, проте вона демонструє набагато менше хамства, принаймні вона набагато частіше, ніж раніше, демонструє готовність це хамство завуалювати. Паростки свободи слова, свободи політичного життя – очевидні. Перманентна парламентська кампанія 2006–2007 рр. продемонструвала, що в Україні майже можливі вільні вибори. В Україні вже з'явилося що захищати. Обличчя влади поступово змінюється, на жаль, не змінилася її суть і методи. Здійснювалися певні спроби зламати систему, але вони, як правило, були точковими, несистемними, а тому, на жаль, не змінили ситуації кардинально. Однією із вагомих причин зазначеного, на нашу думку, стала не проведена вчасно кадрова люстрація носіїв колишніх комуністичних цінностей та радянського стилю керівництва.

Використані джерела

1. Манекин Р. Особенности современной политической ситуации на Украине // http://articles.excelion.ru/science/history/world/.

2. Дергачов О. "Помаранчева революція": старт демократичного транзиту? / У кольорах "помаранчевої революції" / Загальна редакція та упорядкування Ю.Шаповала. – К.: ТОВ УВПК "ЕксОб", 2007. – С.119 –139.

3. Дем'яненко Б.Л. Політична реформа: можливі ризики одномоментного реформування // Україна Соборна. Зб. наук. статей. Вип. 4. – Т.1. – Київ, 2006. – С.22–29; Дем'яненко Б.Л. Політична реформа: можливі сценарії реалізації / У кольорах "помаранчевої революції" / Загальна редакція та упорядкування Ю.Шаповала. – К.: ТОВ УВПК "ЕксОб", 2007. – С.103–118; Богаченко-Мишевский А. Подводные камни новой Конституции // http://www.yurpractika.com/.

4. Матвієнко А. Золота ланка політичної реформи – яка вона? // Віче. – 2005. – №1 (154). – С.3–6; Оніщук М. Від конституційної реформи – до конституційного руху. Політична відповідальність, народний суверенітет та

національна ідея у контексті конституційної реформи в Україні // Віче. – 2004. –№8 (149). – С.13–20; Оніщук М. Конституційна реформа: пролог чи післямова?: [Проблеми політичної відповідальності в Україні] // Голос України. – 2004. – 2 липня (№120). – С.13; Макаров О. Політреформа. Ентомологічний аспект // Дзеркало тижня. – 2005. – 24 вересня. – №37 (565). – С.3; Каплан Ю. Політичний процес в Україні: особливості переходу до парламентської республіки // Віче. – 2005. – №4 (157). – С.32–34; Древаль Ю. Політична реформа: вдосконалення політичних інститутів, чи… з пастки в пастку? // Віче. – 2005. – №2 (155). – С.7–9.

УДК 316.28

Олексій Павлович Дубас
кандидат політичних наук

ФОРМУВАННЯ ЦІННІСНО-ЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ В РАМКАХ ТЕОРІЇ ПОЛІТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У статті автор розкриває роль комунікативного аспекту політики як провідного вияву політичної конкуренції. Досліджується система етико-політичних цінностей через розгляд різноманітних підходів до формування дискурсу політичної комунікації. Проводиться аналіз сучасної теорії масової комунікації, що ґрунтується на вивченні політичних та ідеологічних дискурсів у сфері політичної комунікації. Наводиться характеристика ЗМІ як засобу медіатизації політики.

Ключові слова: *медіатизація політики, ціннісно-етичний дискурс, політична комунікація.*

The author of the article is introducing the role of communicative aspects in the policy as the leading mechanism of political competition. The research is introducing the system of ethical and political values through the different approaches for the formation of the ethical direction in political communication. The analyses of modern theory of mass communication are based on the research of political and ideological theory in the sphere of political communication. The characteristics of mass media as the main instrument in the policy were provided.

Key words: *medianisation of politicians, political communication.*

Становлення інформаційної цивілізації наприкінці XX ст. позначилося суттєвими змінами в усіх сферах життєдіяльності суспільства, у тому числі в політичній царині. Так, саме в останні десятиліття дедалі очевиднішим стає розуміння політики як специфічного комунікаційного мережевого простору, в якому відбувається дискурс між владними інституціями та суспільством шляхом використання різноспрямованих інформаційних повідомлень, вербальних і невербальних засобів, ідей, цінностей та образів. Комунікативний аспект функціонування політики стає одним з найважливіших, а боротьба за право контролювати канали політичної комунікації, їх спрямування, обсяги та зміст сьогодні виступає одним з провідних виявів політичної конкуренції як на рівні здійснення внутрішньої політики, так і в рамках міждержавних та загальносвітових політичних відносин.

Політичний комунікативний простір розглядається як потужний владний ресурс, за допомогою якого державні і недержавні інституції конструюють, просувають та легітимізують політичні цінності, ідеали, образи, а також їх безпосередніх носіїв. Відтак, одним з найактуальніших питань сучасної політичної аксіології виступає дослідження системи етико-політичних цінностей у межах теорії політичної комунікації. Тому метою представленої статті є розгляд різноманітних підходів до формування ціннісно-етичного дискурсу політичної комунікації. Зазначена мета реалізується через вирішення таких завдань:

- дослідження сутності та основних шкіл сучасної теорії політичної комунікації (комунікативістики);
- з'ясування мети і змісту процесів масової комунікації;
- виокремлення базових характеристик творення дискурсів-формацій сучасної комунікативістики;
- визначення феномена медіатизації політики.

Джерельною базою представленої статті є передусім публікації російських політологів О. Дьякової, О. Русакової, Д. Максимова та О. Трахтенберга, присвячені аналізу сучасних підходів щодо дискурсивного розгляду теорії політичної комунікації у дослідженнях західних вчених. У праці російського дослідника Д. Ольшанського „Політичний PR" акцентується увага на прикладних аспектах політичної комунікації у контексті вивчення політичного ринку. У колективній праці вітчизняних політологів „Основи демократії" розглядається феномен медіатизації політики. У підготовці статті також було використано підручник „Політологія: Політична теорія, політичні технології" відомого російського вченого О. Соловйова, де запропонований аналіз теоретичних засад сучасної комунікативістики.

Теорія політичної комунікації розглядає інформацію не лише як передумову дій будь-якого суб'єкта політики, а й як важливий ресурс політики, її базисної властивості. Виходячи з такого визна-

© Дубас О. П., 2008

чення інформації, політичну комунікацію можна тлумачити як процес встановлення осмислених контактів між комунікаторами (відправниками) та реципієнтами (отримувачами) політичної інформації. А дослідження політики з точки зору функціонування інформаційно-комунікативних зв'язків передбачає її розуміння як специфічного соціального цілого, структури та інституції якого мають виробляти, отримувати та переробляти інформацію, яка сприяє здійсненню політичними суб'єктами різноманітних ролей і функцій. Отже, інформаційно-комунікативні відносини в рамках політичної системи виступають як такий процес, що забезпечує взаємодію, сегментацію та інтеграцію всіх рівнів політичної системи, а також виконання нею своїх основних функцій. Як зазначає російський політолог О. Соловйов, інформаційно-комунікативна підсистема політики являє собою „ніби з'єднуючу тканину, котра надає політичній системі антиентропійні властивості (здатність до збереження цілісності) та наділяє діяльність інституцій, суб'єктів і носіїв влади властивостями самоорганізації і саморозвитку, здатністю до подолання несприятливих умов свого розвитку" [4, 393–395].

Фундатором наукового підходу, відповідно до якого розглядається інформаційно-комунікативна підсистема як важлива складова політичної системи суспільства, став К. Дойч. Пізніше Ю. Габермас почав акцентувати увагу на цінностях, нормах, діях, що є елементами політики й водночас основою соціального і політичного порядку. Саме концептуальний підхід Ю. Габермаса започаткував ціннісно-етичне тлумачення політичної комунікації у сучасних політологічних дослідженнях. Проте варто зауважити, що досить вагомим є також інший підхід щодо розуміння сутності політичної комунікації – раціоналістське трактування політичних комунікацій. Так, німецький вчений Г. Шельськи сформулював ідею „технічної держави", висунувши на перший план не етичні й соціальні, а технічні аспекти політичної організації влади. Згодом теоретики теорії інформаційного суспільства Д. Мічн та Р. Джонсон запропонували розглядати вирішальну роль комп'ютерної техніки у царині політичних комунікацій [4, 395–396]. На думку автора, всебічне дослідження політичної комунікації потребує оптимального поєднання обох вказаних підходів за умов зосередження особливої уваги на ціннісно-етичних та нормативних аспектах цього складного соціополітичного феномена.

Сучасна теорія політичної комунікації виходить з того, що повідомлення, які виробляються та транслюються ЗМІ, виступають як акт застосування влади у царині ідеологічних інтерпеляцій. Наприклад, американський дослідник Р. Фаулер переконаний, що ЗМІ підтримують домінантний культурний порядок навіть у тих ситуаціях, коли зовні йому протистоять. Вказаний дискурс щодо політичної комунікації розглядається в рамках онтологічної теорії, об'єктом аналізу якої стають механізми конструювання так званих „великих ідеологій", у межах котрих політична комунікація загалом та ЗМІ зокрема розуміються не більш ніж інструмент, за допомогою якого може вироблятися універсалістський фронтир існуючої політичної системи. Виходячи із зазначених дефініцій, дослідники політичних комунікацій зосереджуються на проведенні аналізу прикладів таких комунікацій, ігноруючи процес творення інформаційних повідомлень й образів. Отже, акцент робиться на тому, що ЗМІ абсолютно підконтрольні владним інституціям [6, 44–45].

Дискурсивний підхід щодо дослідження політичних комунікацій у сучасній політичній науці є дуже впливовим і надзвичайно важливим, адже саме політичні та ідеологічні дискурси виробляють різноманітні соціальні, культурні, світоглядні, владні та інші установки й ідентифікації на рівні соціуму в цілому. За умов становлення інформаційної цивілізації подібні дискурси фактично постають як виразники тих чи інших соціополітичних ціннісних наративів, етичних парадигм. Змінюється не лише значення, а й роль дискурсів політичної комунікації – вони перетворилися зі „слуги" політики в її повноцінного агента та креатора. З розвитком інформаційних технологій і масових комунікацій політичні дискурси стають більш медіатизованими.

Сучасна теорія масової комунікації, або комунікативістика, базується на вивченні політичних та ідеологічних дискурсів у царині політичної комунікації. Комунікативістика є полісемантичною теорією, в рамках якої конкурують відразу декілька парадигм: позитивізм, соціальна феноменологія, ортодоксальний та неомарксизм, технологічний детермінізм. Позитивісти (П. Лазерсфельд, Р. Мертон) вбачають у масовій комунікації похідне явище від діючих у суспільстві соціальних структур, що висувають різноманітні функціональні вимоги. Отже, вони фокусують дослідницьку увагу на функціях, які виконують ЗМІ у соціальній системі, та на факторах, що опосередковують вплив ЗМІ на свідомість і поведінку аудиторії. Соціальна феноменологія, у свою чергу, тлумачить масову комунікацію як цілеспрямований процес конструювання реальності, роблячи наголос на вивчення механізмів такого конструювання, а також на необхідності аналізу базових характеристик створюваної медіа-реальності.

Марксисти розглядають ЗМІ як один з елементів надбудови, що виконує у суспільстві ідеологічні функції, вивчаючи ті способи, якими масова комунікація впроваджує у маси „хибну свідомість". Неомарксисти відмовились від жорсткого постулату класичного марксизму про базис і надбудову на користь тези про „наддетермінацію" ідеології, інтерпретуючи масову комунікацію як процес кодування і поширення значень в інтересах еліти, а також декодування значень в інтересах аудиторії. Для технічних детерміністів (торонтська школа комунікативістики) масова комунікація постає не більш ніж технологіч-

ний процес поширення інформації шляхом застосування різних технічних пристосувань. Тому вони концентрують свою увагу на аналізі того, як комунікативні технології впливають на базову структуру суспільства, будуючи загальні схеми комунікативної еволюції від традиціоналізму до сучасності і пост сучасності [1, 17–18].

Принципові розходження у представників названих напрямків полягають передусім у визначенні об'єкту дослідження та інструментарію наукової роботи. Так, позитивісти спираються на використання кількісних соціологічних методів, феноменологи надають перевагу щільним етнографічним описам та методам „case studies", неомарксисти – сенсорному пізнанню, а марксисти і технічні детермініст – узагальнюючим історичним та культурологічним дослідженням. До того ж, дослідники масової комунікації по-різному оцінюють її вплив та етичний зміст. У марксистській та неомарсистській комунікативістиці, наприклад, детально розроблена система аргументації на користь тези про те, що масова комунікація як ресурс впливу цілком перебуває під контролем владної еліти. Позитивісти спрямовують пошукові зусилля на спростування уявлення про те, що ЗМІ можуть досягати повної підконтрольності своєму впливові аудиторії, виявляючи фактори, що запобігають впливу ЗМІ на маси [1, 18–19]. Отож, позитивістські та неомарксистські медіа-дослідження базуються на тлумаченні політичної комунікації як владного ресурсу.

У рамках комунікативістики можна прослідкувати два протилежні один одному ціннісні підходи до влади. Так, позитивізм і соціальна феноменологія орієнтовані на суспільний консенсус як на головну передумову і результат існування системи владних відносин, вважаючи основною функцією влади стримування суперництва між членами суспільства. Марксизм і неомарксизм, у свою чергу, розглядають владу як обов'язково конфліктний феномен. Тому по-різному розуміється і ціннісно-етичне значення політичної комунікації. Як відзначає російська дослідниця О. Дьякова: „Ціннісні та метафізичні відмінності у розумінні влади не просто продукують теоретичні розходження при аналізі масової комунікації – вони перетворюють ці розходження у парадигмальні та роблять неможливим парадигмальний синтез" [1, 20].

Особливим напрямкм сучасної комунікативістики є дослідження так званої „торонтської школи", центром наукових пошуків якої є питання про те, як функціонує влада за наявності тих чи інших технологій комунікації, а не про те, як функціонує система масової комунікації як владний ресурс. Відтак, прихильники торонтської школи вбачають у мас-медіа лише один з видів технічно опосередкованої комунікації. При цьому представлена група дослідників приділяє мінімальну увагу суб'єктам комунікативного процесу, адже, на їхнє переконання, головними суб'єктами масової комунікації є не люди, а технології. Саме комунікативні технології визначають специфіку всіх суспільних структур, у тому числі – владних.

Представники торонтської школи вважають: можливості влади цілком залежать від комунікативної технології, тому комунікативні технології виступають головним ресурсом впливу і контролю, а значить вони тотожні владі. Наслідком такого тлумачення специфіки масової комунікації є редукування проблеми співвідношення масової комунікації і влади до проблеми технічних можливостей конкретної комунікативної технології. Американський політолог Г. Інніс зазначав: кожне розширення можливостей комунікативних технологій тягне за собою зміни суспільної свідомості та перебудову політичної системи. Наприклад, представницька демократія, яка зародилася з винайденням друкарського верстату, практично втрачає сенс з появою електронних ЗМІ [1, 21]. Як бачимо, представники торонтської школи розглядають цінність комунікативних технологій передусім як ресурси впливу та ресурси контролю.

Дослідницькі пошуки прихильників торонтської школи у царині масової комунікації суттєво вплинули на футурологію. Так, один з найвідоміших вчених-футурологів М. Кастельс переконаний в тому, що електронні комунікативні технології визначають природу соціуму не самі по собі, а тільки будучи опосередкованими суб'єктами з різними соціальними і політичними інтересами. Тому, на його думку, говорити про всезагальний характер цього різновиду комунікації не можна. М. Кастельс стверджує, що в останні десятиліття XX ст. склалася нова система ЗМІ, чому сприяла поява інтерактивних інформаційних мереж, що інтегрують в єдине ціле найрізноманітніші форми комунікації та оперують одночасно і текстом, і зображенням, і звуком. М. Кастельс чітко розмежовує комунікаційні та владні системи. Він вважає, що комунікаційні технології треба не сприймати, а адаптувати, що „дає шанс перевернути ігри навколо влади у комунікаційному процесі" [1, 24]. Отож, бачення ролі і змісту масової комунікації у представників торонтської школи та футурологів у багатьох аспектах різниться, що засвідчує продовження наукової дискусії щодо співвідношення феномена політичної комунікації і влади у сучасній політології.

Можна стверджувати, що предметом політологічного аналізу сьогодні стає не стільки сама масова комунікація як соціальний процес або засоби масової інформації як соціальний інститут, скільки теорія масової комунікації. Теорія масової комунікації чи комунікативістика спрямовується на з'ясування ціннісних і метафізичних аспектів розуміння влади, які у різних напрямках і школах комунікативістики розуміються по-різному. Значна частина представників сучасної комунікативістики переко-

нані в тому, що цілком реальними є перспективи вироблення єдиного парадигмального синтезу та конструювання спільних моделей взаємодії масової комунікації і влади.

Оскільки серйозна політика у сучасних демократичних країнах існує лише у достатньо масовому вимірі, то масовий інформаційний простір сьогодні є основною цариною існування політики. Масові комунікації за таких умов виступають в якості віртуального способу організації політичної дії. Масова комунікація, таким чином, являє собою особливе середовище формування, поширення і функціонування різноманітних взірців сприйняття, мислення і поведінки, через засвоєння яких відбувається відтворення політично та соціокультурно значимих ідей, цінностей, орієнтирів.

Унікальність процесів масової комунікації пов'язана з п'ятьма основними технічними властивостями, що забезпечуються каналами засобів масової комунікації:

- діахронністю – можливістю сталого збереження у часі повідомлення, яке передається;
- діатонністю – можливістю долання повідомленнями значних відстаней за умов відсутності посередників;
- мультипліцируванням – можливістю багаторазового відтворення одного і того самого повідомлення з автентичним змістом інформації та пов'язаною з цим можливістю її тиражування;
- симультанністю – можливістю одночасно надавати автентичні повідомлення для сприйняття багатьох людей;
- реплікацією – можливістю саморегуляції засобів масової комунікації [2, 77–78].

Феномен масової комунікації можна розглядати з кількох позицій. Однією з найбільш популярних у XX ст. є так звана концепція „лідерів думок". Американські дослідники П. Лазарсфельд, Б. Берельсон, Г. Годе показали, що масова комунікація насправді є не такою і „масовою" з точки зору внутрішньої структури її взаємодії. Адже поширювані каналами масової комунікації повідомлення першопочатково засвоюються так званими „лідерами думок", а вже потім від них поступають до менш активних послідовників. Так була встановлена наявність двох рівнів комунікаційного процесу. „Верхній" рівень – це опосередковане спілкування між достатньо великими масами людей. „Нижній" рівень – міжособистісна комунікація, яка сприяє засвоєнню комунікації масової через адаптацію її повідомлень за допомогою „лідерів думок".

Р. Браун сформулював чотири основні характеристики, притаманні „лідерам думок".

1. Самим своїм існуванням лідери думок демонструють, що особистісний вплив поширюється не лише „вертикально", згори донизу, а й „горизонтально", всередині однієї соціальної групи.
2. Лідери думок є людьми найбільш політично активними, які цікавляться подіями, що відбуваються.
3. На лідерів думок масові кампанії мають найбільш сильний вплив – вони найбільш сприйнятливі щодо таких кампаній.
4. Головна функція лідерів думок – бути з'єднуючою ланкою між мас-медіа та іншими людьми – членами своєї групи [2, 56].

Можна стверджувати, що подібні відносини між лідерами груп і послідовниками виявляються й сьогодні. Ці відносини засвідчують розмивання меж між формальними і неформальними каналами політичної комунікації, випереджаючий розвиток горизонтальних комунікацій та їх домінуючий вплив на формування ціннісно-етичних засад розвитку суспільства. Саме через вияв та дослідження залежності масової комунікації від широкого соціального оточення виникли теорії „дифузії інновацій" та „зворотнього зв'язку" від аудиторії до комунікатора (схема Дж. Райлі та Ф. Балля).

В останні роки все більше прихильників має PR-тлумачення природи і сутності масової комунікації, що розглядає це явище як сферу PR-впливу і, через PR-управління, як зону інформаційної регуляції політичного життя. Тому російський дослідник Д. Ольшанський стверджує: „З цієї точки зору стрижнем масових комунікацій якраз і є політичний PR, що структурує такі комунікації та надає їм визначеної осмисленості" [2, 57]. Безумовно, представлена дослідницька позиція є досить дискусійною та контраверсійною, проте, на нашу думку, виявляється необхідною для розуміння сутності політичної комунікації.

Загальний науковий дискурс щодо розгляду сутності і спрямування політичної комунікації, представлений у сучасних політологічних дослідженнях, можна охарактеризувати у трьох основних напрямках:

- дослідження функцій культурно-символічної репрезентації влади (її актуального й „осадкового" аспектів);
- аналіз функцій сенсопородження й ідентифікації (віртуального та контекстуального планів);
- розгляд функції комунікативного й емоційного домінування (через інтенціональний та психологічний плани).

Як зауважують російські дослідники О. Русакова та Д. Максимов: „У кожній конкретній ланці політичної комунікації дискурси являють собою „пучки" знаків (вербальних і невербальних), при декодуванні яких інформація отримує політичний сенс, а комунікація починає створювати той чи інший дійовий ефект, стаючи політичною подією" [5, 40]. У реальному житті політичні комунікації між різними акторами

здійснюються не ізольовано, але перетинаються між собою, створюючи поліфонічну дискурсну мережу. Така мережа складається з більш і менш сталих дискурс них комплексів-формацій. Зазначені дискурсні формації відрізняються за комунікативними цілями, тематичними завданнями, функціями, акторами, інформаційними каналами, репрезентаціями.

Критеріями виокремлення дискурсних комплексів можуть виступати:

- жанрова специфіка масових політичних перфомансів, об'єднаних темою політичної підтримки (протесту) (дискурс мітингу, дискурс політичного пікету і таке інше);
- канали просування політичної інформації (дискурс політичної реклами, дискурс політичних чуток, дискурс політичних міфів тощо);
- професійна лексика (адміністративно-управлінський дискурс, парламентський дискурс тощо);
- ідеологічна спрямованість (дискурс лібералізму, дискурс соціалізму, дискурс толерантності, дискурс фемінізму, дискурс фашизму і таке інше);
- масово-маніпулятивна функція (дискурс політичної пропаганди, дискурс виборчих технологій, дискурс популізму тощо);
- дискурси офіційних політичних церемоній і ритуалів (дискурс офіційного прийому, дискурс параду, дискурс інавгурації);
- знакові системи, в яких відображаються особливості політичного режиму і через які влада репрезентує себе (дискурс державної влади, дискурс демократії, дискурс тоталітаризму, дискурс автократії);
- національний тип політичного дискурсу (ментальний „текст", який вказує на національно-групові, конфесійні, соціально-класові та групові особливості [5, 40–41].

Дискурсні комплекси-формації у царині політичної комунікації є доволі рухомими, їхній склад визначається передусім тим, яка структурна та функціональна одиниця політичного комунікативного акту є базовою. Осягнення природи, структури та специфіки політичного дискурсу масової комунікації є провідним завданням сучасної теорії комунікативістики.

Отже, в інформаційному суспільстві політична комунікація як загальний феномен та ЗМІ зокрема перетворилися у могутній політичний інститут, без якого неможливо уявити функціонування публічної демократичної влади. Розвиток ЗМІ здійснює вплив на методи політики, все частіше ЗМІ починають нав'язувати політикам свої правила гри. Відомий німецький політолог Г. Оберройтер 1989 р. вперше використав термін „медіатизація політики". Цим терміном визначається важливе явище сучасного життя: політика починає підкорятися внутрішнім законам ЗМІ. Медіатизація політики характеризується такими ознаками:

1. Політика перетворюється в гру на публіку, стилізуючись у відповідності до вимог драматургії. Перевага надається видовищам, ритуалам, персоніфікованим подіям.
2. Політики мають діяти видко, не зволікаючи з висловленням власної точки зору, щоб справити сприятливе враження на публіку. Дуже часто політики демонструють не те, що насправді важливо, а те, що подобається глядачам.
3. Між діяльністю політиків та їхніми виступами на телеекрані лежить прірва, яку команди політиків намагаються замаскувати. Все частіше трапляються спроби підмінити реальну політику політичним видовищем [3, 404].

Відтак, в останні десятиліття відбулося значне зміщення ціннісно-етичних орієнтирів політичної комунікації, яка почала перетворюватися у царину передачі так званої символічної діяльності політиків. Замість дискусій, формування громадської думки, обґрунтування процесу прийняття політичних рішень, метою й основним сенсом політичної комунікації нерідко стає демонстрація певних символічних дій політикуму. Формується символічна або „віртуальна" політика, на зміну реальному політичному життю приходить псевдожиття і псевдоподії. Саме зазначена проблема, на нашу думку, є однією з найсерйозніших у дослідженні теорії і практики політичної комунікації та потребує подальших наукових пошуків, зокрема в царині ціннісно-етичних вимірів сучасної комунікативістики.

Використані джерела

1. Дьякова Е. Г. Политологическая рефлексия над политематической научной дисциплиной: политология и теории массовой коммуникации // Полис. – 2006. – № 4. – С. 17–25.
2. Ольшанский Д. В. Политический PR. – СПб.: Питер, 2003. – 544 с.
3. Основи демократії: Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів / За заг. ред. А. Колодія. – К.: Вид-во „Ай Бі", 2002. – 684 с.
4. Политология: Политическая теория, политические технологии: Учебник для студентов вузов / А. И. Соловьев. – М.: Аспект Пресс, 2005. – 559 с.
5. Русакова О. Ф., Максимов Д. А. Политическая дискурсология: предметное поле, теоретические подходы и структурная модель политического дискурса // Полис. – 2006. – № 4. – С. 26–43.
6. Трахтенберг А. Д. Дискурсивный анализ массовой коммуникации и парадоксы левого сознания // Полис. – 2006. – № 4. – С. 44–52.

УДК 316.253

Марина Анатоліївна Остапенко
кандидат політичних наук,
докторант Національного педагогічного
університету ім. М.П.Драгоманова

СОЦІАЛЬНИЙ І ПОЛІТИЧНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ: ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОВПЛИВУ

Дана стаття присвячена аналізу сутності соціального і політичного плюралізму, а також дослідженню особливостей їх взаємовпливу в умовах сучасного суспільства.

Ключові слова: *плюралізм, соціальний плюралізм, соціальна група, політичний плюралізм, громадські об'єднання, політичні об'єднання, взаємодія між групами.*

This article is devoted the analysis of maintenance of social and political pluralism, and also research of features of their mutual influencing in the conditions of modern society.

Key words: *pluralism, social pluralism, task force, political pluralism, public associations, political associations, co-operation, is between groups.*

Досліджуючи проблему співвідношення соціального і політичного плюралізму, варто звернутися і проаналізувати їх тлумачення сучасною наукою. За трактуванням російської "Політичної енциклопедії" плюралізм розглядається як можливість вільного існування в суспільстві різних політичних поглядів, шкіл, ідеологій, різних політичних партій і організацій з неоднаковими цілями і програмами. Також зазначається, що плюралізм – це закономірний наслідок конституційних прав і свобод людини і громадянина, таких як свобода думок і слова, свобода совісті, право на об'єднання, право на політичну участь тощо [6, 142]. Як можемо побачити, тлумачення має достатньо політичне забарвлення. Далі, соціальний плюралізм за тим же джерелом виступає узагальнюючим поняттям, що означає наявність у суспільстві різних соціальних сил (груп, рухів, організацій), які мають різні економічні, соціальні, політичні, духовно-культурні інтереси. Соціальний плюралізм є можливим, по-перше, в достатньо стратифікованому суспільстві; по-друге, в повному обсязі є можливим в суспільстві, де має конституційно законодавче закріплення правове рівноправ'я різноспрямованих інтересів.

Підґрунтям соціального плюралізму є плюралізм думок, тобто відповідний демократичний спосіб мислення, демократичні норми і стандарти поведінки. Люди повинні навчитися користуватися плюралізмом в політичній, економічній, духовно-культурній та інших сферах суспільства, навчитися цивілізовано спілкуватися зі своїми однодумцями і опонентами, користуватися сучасними формами політичної боротьби і політичної єдності, згоди, де ключовим моментом виступає певний консенсус відносно базових цінностей з боку основних політичних сил, представників усіх гілок влади [6, 145].

Отже, соціальний плюралізм передбачає те, що сучасне суспільство репрезентується безліччю різноманітних груп, кожна з яких має свої особливості, відрізняється набором цінностей, потреб, інтересів, прагнень, сподівань відносно різних суспільних сфер. Політичний плюралізм є важливою складовою соціального плюралізму і пов'язується з політичними інтересами, цінностями, уподобаннями індивідів, груп, усієї спільноти як суб'єктів політичного життя. Політичні інтереси виступають в якості основних спонукальних мотивів політичної діяльності і займають особливе місце в системі інтересів людей, груп, спільноти. З іншого боку, згідно з визначенням "Політологічного енциклопедичного словника", політичний плюралізм – це ідейно-регулятивний принцип суспільно-політичного і соціального розвитку, що виходить з існування кількох (чи багатьох) незалежних засад політичних знань і розуміння буття; система влади, заснована на взаємодії і протилежності дій політичних партій і громадсько-політичних організацій" [7, 255].

Не заперечуючи індивідуальний прояв політичного плюралізму, в даній статті визначимо за основу те, що в центрі ідеї політичного плюралізму є не особистість, а організовані групи, і те, що основним суб'єктом політичних відносин у плюралістичному, яке дуже часто асоціюють з демократичним, суспільстві виступають групи, звернемося до розуміння їх суті, природи виникнення, навіть в стабільних суспільствах, де структура є більш визначеною, і особливостей їх існування та взаємодії.

Людське суспільство не може існувати, не створюючи колективів – спільнот. Це зумовлено біологічною взаємозалежністю людей, перевагами співробітництва і розподілу праці, а також винятковою здатністю встановлювати взаємини через символічні комунікації. Спільна діяльність людей породжує складну систему соціальних зв'язків, яка згуртовує індивідів у єдине соціальне ціле – соціальну спільноту і через неї у соціальну систему. Соціологія трактує соціальну групу як сукупність індивідів, яка існує реально, фіксується емпірично, характеризується відносною цілісністю, є самостійним суб'єктом

© Остапенко М. А., 2008

історичної та соціальної дії, поведінки [8, 89]. Основними критеріями соціальної групи, як правило, називають інтереси, потреби, установки, мотиви, узгоджену активність. Проте за подібними ознаками можна спостерігати групи, що організаційно є складеними, реально діючими. Але в реальному, сучасному житті і суспільстві можуть існувати і потенційні групи, діяльність яких може бути не завжди помітною для спостереження або має складний, який не піддається реєстрації характер. Тобто, крім реально існуючих груп, в сучасному суспільстві можуть існувати і гіпотетичні (віртуальні, потенційні) групи. Останні мають модульну (сотову) структуру, функціонують як "збірні" команди для вирішення певного завдання. Їх операціональність ґрунтується на нетрадиційному розподілі (дифузії) влади, ротації членів і довірливому типі співпраці. Також увагу привертають й інші потеційні групи. "Візуальна цивілізація" прив'язує до певних каналів комунікацій мільйони людей, примушуючи їх збиратися в певний час у телеекранів, радіоприймачів. Не зв'язані одним місцем проживання, соціальним статусом, віком, національністю, професією, вони виявляють єдність в поведінці, в символах солідарності і спільність цінностей. І потребують наукового вивчення.

Якщо систематизувати погляди науковців щодо визначення загальних, необхідних і достатніх засад створення спільноти, то можна назвати такі:

1) спільність умов життєдіяльності людей (потенційна передумова виникнення асоціації);
2) спільність потреб людей, суб'єктивне усвідомлення ними спільності своїх інтересів (реальна передумова виникнення солідарності);
3) наявність взаємодії, спільної діяльності, взаємопов'язаного обміну діяльності;
4) формування своєї культури: системи внутрішніх норм взаємовідносин, уявлень про цілі спільноти, моральність тощо;
5) зміцнення організації спільноти, створення системи управління і самоуправління;
6) соціальна ідентифікація членів спільноти як достатня умова і головна характеристика зрілості асоціації [2;103].

Саме зріла спільнота виступає в якості соціального суб'єкта – активної динамічної сили суспільства. Тобто, зрілість асоціації визначається не лише суб'єктивним критерієм ідентифікації її членів, а й об'єктивним показником організованої цілеспрямованої поведінки (соціальної активності спільноти).

Сучасне суспільство західного типу в цьому розумінні є динамічним, відкритим для численних принципових і не дуже суттєвих соціальних змін. Саме такий тип суспільного розвитку продемонстрував, що економічний розквіт і політична стабільність можуть бути досягнутими і без консервації соціальної структури. Інтерес викликає, що може слугувати першоджерелом динамізації суспільства, особливо в умовах стабільної, врівноваженої соціальної системи, коли люди вже мають соціальну "прописку" і відносяться до відповідного "структурного реєстру", тобто здебільшого вже належать до певних спільнот. Відповідь на питання, чому виникають спільноти, пов'язується з проблемою потреб і активності. Спільнота може зародитися там і тоді, коли відбувається усвідомлення різними людьми єдності їх інтересів. В основі інтересу покладається потреба. Потреби людей – це єдине внутрішнє джерело їх збуджувальної активності, вони є основою найбільш усвідомлених мотивів – людських "інтересів" і "цінностей".

Якщо саме визначення спільноти базується на такій передумові, як спільність потреб людей і виникаюча на її основі єдність інтересів, цілей, цінностей, то невиконання цієї умови повинно сприяти розпаду асоціації, яка вже склалася. Оскільки соціальний розвиток стимулює нові потреби, то виникає можливість потенційного виходу окремих осіб з певних спільнот у зв'язку з тим, що існуюча система відносин не задовольняє їх важливі інтереси. Цей проміжний стан, коли людина структурно належить до якоїсь спільноти, проте в змістовному плані не отримує якісної реалізації своїх інтересів, науковці називають маргінальністю. Маргінали знаходяться у такому об'єктивному стані, який може породжувати різні поведінкові реакції. Це може виявлятися як "внутрішня опозиція", коли люди не залишають межі попередньої спільноти; як паралельне включення в декілька асоціацій; як виключення з попередньої і включення до іншої, де їх потреби і цілі можуть бути більш досяжними. Подібне розуміння маргінальності пояснює те, звідки береться "людський матеріал" для побудови нових асоціацій в стабільних системах. Для нестабільних систем виключення із структурних спільнот відбувається переважно вимушено, під впливом зовнішніх обставин, і менше пов'язується лише з вільним пошуком кращих можливостей. Для досягнення своїх цілей люди об'єднуються в нову спільноту.

Для задоволення своїх потреб людині потрібні специфічні ресурси (матеріальні, фінансові, організаційні), а для отримання цих ресурсів від інших людей чи від суспільства потрібна сила (або "вага"). Об'єднання з іншими людьми дозволяє вирішувати проблему демонстрації чи імітації соціальної сили – для того, щоб "отримати" необхідні ресурси або функціональної значимості, "необхідності" суспільству – для того, щоб "надали". І в одному, і в іншому випадку спільноти зазвичай намагаються отримати постійну можливість впливати, контролювати і перерозподіляти на свою користь. Тобто, вони прагнуть влади. Далі можна продовжити ланцюжок і прослідкувати формування елітарного прошарку групи і суспільства. Загалом, якщо глибоко дослідити це питання, то можна дійти висновку, що

соціальні спільноти виникають із маргінальних, соціально “невлаштованих” груп і є джерелом суспільного саморозвитку, соціальних змін.

На питання стосовно того, чому створюються групи і виникає такий феномен, як колективна поведінка, існує низка теоретичних пояснень. Наприклад, автор концепції соціального обміну Д.Хоманс вважав, що люди, взаємодіючи один з одним, намагаються досягнути блага, і чим значніше благо, тим більше зусиль докладає людина. Інший науковець Д.Мід прийшов до висновку, що людські об’єднання більше залежать від загальних уявлень людей, які він називає “індивідуальні перспективи”. Люди часто взаємодіють, спілкуються, допомогають один одному на основі емоційно-раціональних” збуджень, які будуються на основі однакового розуміння добра і зла, соціальних цінностей тощо. Тобто люди, які утворюють спільноту, реагують не на загрози і не на блага, а на змісти, значення, трактування символів, намагаючись попередити дії один одного. Розвиваючи ідею попередніх установок, Г.Олпорт теоретично обґрунтував, що в основі формування колективної поведінки лежать і спільність емоцій, і раціональні переваги людей. Н.Смелзер схиляється до того, що нова спільнота будується на раціональних засадах, а не емоційних. Він визначив наступні логічні стадії цього процесу:

– формування максимально узагальнених уявлень відносно ідеалів, цілей, завдань майбутньої асоціації;

– підсилення на основі “загального бачення” проблеми певної напруги, наприклад, за рахунок виявлення спільного “загального ворога”;

– визначення попереднього бачення про принципи дій спільноти, визначення майбутньої моделі активності (легальної, нелегальної, насильницької, мирної тощо);

– звернення до історії з метою пошуку зразків для запозичення;

– мобілізація для дій: розширення кількості прихильників і їх підготовка;

– уведення внутрішнього соціального контролю, тобто прав і обов’язків, які дозволяють вимагати, заохочувати, карати тощо;

– входження нової масової організації в існуючі суспільні структури. Цей етап символізує включення нової спільноти в систему суспільних зв’язків, які вже склалися, тобто процес її інституціоналізації [2, 115–116].

Досліджуючи взаємозв’язок групи і суспільства, сучасна наука пропонує такі гіпотези:

– еволюційне переростання, згідно з яким ускладнення групи (громади) в процесі її розвитку призводить до створення суспільства, тобто примітивна соціальна організація стає більш досконалою, а гомогенна її побудова змінюється на ієрархічну, яка супроводжується збільшенням кількості спеціалізованих в своїй діяльності суспільних груп;

– інтеграційне злиття, яке вказує на те, що в сучасному світі співіснують (не завжди на безконфліктній основі) групи і це змушує їх пристосовуватися і викликає підпорядковане зближення механізмів управління цими групами;

– паралельне існування, згідно з яким вказується, що в сучасному суспільстві активно відбуваються процеси, які протидіють тенденціям глобалізації світу: регіоналізація на етнічному або релігійному ґрунті, що спричиняє сепаратизм і відродження первинних людських солідарностей.

Визнаючи той факт, що сучасне розвинуте суспільство органічно включає до свого складу різноманітні групи, науковці вказують на те, що вони не інтегруються, а “вкраплюються” в структуру сучасного суспільства, зберігаючи відносну замкненість і свій особливий характер відтворення. Кожна соціальна група має певні настанови, почуття, знання, що в цілому, як вже зазначалося вище, складає культуру. Сучасному суспільству притаманна культурна розмаїтість і толерантність. Досліджуючи малі і великі, традиційні та сучасні суспільства, соціологи, культурологи, антропологи визначають низку елементів, які є обов’язковими для соціальної культури. Наприклад, серед таких універсальних компонентів (М.Мід та К.Клаксон):

– мова – як символіка та зміст дій (знаки та значення);

– ціннісна система – як сукупність життєвих цілей і засобів, ідеалів, світоглядів, міфів, ідеологій;

– символи, поняття і змісти, які надаються діям;

– типові зв’язки і взаємодії (ціннісні, функціональні, родинні тощо);

– зразки та еталони поведінки [4, 23].

Культура, як невід’ємний атрибут суспільства, зазнає також стратифікаційних відмінностей. На цій підставі можна виділити такі культури:

– цивілізаційні, які відносяться до метасуспільств, які дали в певні періоди свого розвитку своєрідні культурні парадигми для розвитку багатьох етнічних і національних культур;

– регіональні, які відносяться до метасоціумів, різних суспільств, що об’єднані природною та територіальною близькістю умов проживання;

– національні, які відносяться до поліетнічних країн на індустріальному і пізніших етапах розвитку;

– групові, які відповідають певним соціальним стратам, групам.

Всі культури мають не лише класифікаційний відтінок, а й характер реального існування, складної ієрархічної і горизонтальної взаємодії. Це призводить до взаємопроникнення, співіснування або до різних драм відторгнення на всіх рівнях. Наприклад, Х.Ортега-і-Гассет визначає такі варіанти взаємодії культур у суспільстві:

– нейтральна взаємодія, яка характеризується тим, що культури співіснують, не заважають одна одній і не змішуються;

– альтернативна, коли культури активно витісняють одна одну, оскільки кожна з них намагається домінувати і нав'язати свої цінності і стандарти;

– конкурентна, змагальна взаємодія, коли в процесі саморозвитку і боротьби культури можуть зміщуватися у сферу альтернативності і конфліктних відносин [4, 87].

До цікавих висновків дійшла М.Мід, яка досліджувала проблему культурного відбору при зіткненні, переважно примітивних і сучасних культур. Аналізуючи процеси асиміляції (культурного поглинання), акомодації (вимушеного опанування мови іншої культури) і культурного відбору (вибіркового добровільного опанування цінностей іншої культури), вона вказує на те, що сприйняття нової культури відбувається лише в тому випадку, якщо у обох існував спільний прототип. В іншому разі не відбувається асиміляції або культурний обмін.

Крім того, що кожна група є носієм загальної культури, вона також має особливу політичну культуру. Теоретик політичної культури Л.Пай зауважує, що "уявлення про політичну культуру припускає, що настанови, почуття і знання, які визначають політичну поведінку в будь-якому суспільстві й керують нею, це не просто випадкова сукупність, а внутрішньо послідовна єдність взаємоприпасованих елементів, що посилюють один одного" [3, 885]. Проте це твердження не означає, що всі соціальні групи мають однакову політичну культуру, або що настанови й цінності рівномірно розподілені серед населення. Еліти здебільшого дотримуються різних цінностей і норм (і завжди мають докладнішу інформацію про систему), а тому часто ініціюють широкомасштабну зміну цінностей. Різні етнічні та регіональні групи в межах єдиної країни часто мають різні системи цінностей і світогляди. Крім того, в різних інституційних середовищах (військові, бюрократії, університети) можуть переважати свої окремі погляди та норми. Можна навіть стверджувати, що відмінності основних культурних схильностей часто більші в межах окремих народів, ніж між різними народами. Навіть теорія культури постулює як провідну ідею твердження про те, що жодна з основних культурних орієнтацій не буде життєздатною в суспільстві без наявності альтернативних орієнтацій, а отже, диференціація та "конфлікт між культурами є передумовою культурної ідентичності". Проте з великою обережністю можна говорити про політичну культуру нації, розуміючи під нею хіба що окрему суміш, або рівновагу різних орієнтацій у межах однієї країни [3, 885].

Відомий французький науковець А.де Токвіль зазначав, що в демократичних країнах наука об'єднань є матір'ю всіх наук… Щоб люди були або стали цивілізованими, мистецтво об'єднань має розвинутися і вдосконалитися серед них пропорційно зростанню рівності умов.

А.де Токвіль виділяє політичні і громадські об'єднання. Аналізуючи перші, він називає три їхні типи (або фази): сукупність спільних поглядів, сформованих на основі свободи публічного слова, переважно завдяки таким органам масової комунікації, як газети; свобода зборів; формальні організації, створені навколо політичних партій і важливих державних питань. Повна свобода політичних об'єднань становить загрозу у двох випадках: по-перше, тоді, коли більшість не допущено до участі в політичному житті; бунтівна фракція може претендувати, ніби вона репрезентує весь народ супроти державних інституцій; по-друге, тоді, коли відмінності між політичними фракціями і партіями величезні й принципові. Науковець вказує на те, що "…коли буде повний розквіт політичних об'єднань, дисиденти зможуть згуртуватися і сформувати щось на кшталт окремої нації в межах нації і уряду в межах уряду…"[1, 862]. Там, де так високо злетять політичні пристрасті, може виникнути низка активних дій. За таких обставин "густі мережі громадянської активності", створені різноманітними об'єднаннями, забезпечать сприятливий ґрунт для рекрутування конкурентних зграй, налаштованих знищити своїх опонентів.

Р.Пантем пропонує захист від такої можливості: наявність численних горизонтально структурованих груп, які здатні перекрити помітні соціальні розломи в суспільстві. Якщо громадяни належать до різноманітних організацій, членство в яких перекриває помітні соціальні розломи, а не поглиблює їх, такі об'єднання зменшать ті розломи, а отже, нададуть суспільству більшої керованості.

Щодо громадських об'єднань, то А.де Токвіль вказує на те, що вони є не менш розмаїтими, ніж саме повсякденне життя. Наприклад, американці створюють подібні об'єднання задля якої завгодно практичної мети – чи релігійної, чи світської. Подібні об'єднання створені, щоб прищепити певну істину або породити певне почуття, заохотивши видатним прикладом, сприяти поміркованості в суспільстві. До функцій добровільних об'єднань Вільям А.Гелстон додає такі: можуть виступати осередками опору тиранії та утискам; зміцнюючи соціальні зв'язки, добровільні об'єднання можуть зменшити небезпеки аномії; можуть сприяти формуванню демократичних чеснот, прищеплювати звичаї громадянської

активності; можуть допомогти сформувати громадську думку, яка впливає на хід міркувань у демократичних державних інститутах; можуть бути засобом для неінструментального вияву моральних переконань як норм, запропонованих для широкого суспільства; можуть реалізувати можливість групам громадян виконувати важливу суспільну роботу в процесі колективних дій за межами урядового контролю [1, 862].

Проте можуть виникати ситуації, коли виконання ролі морального свідка може перерости в політичну програму і масовий політичний рух, а зрештою, і в законодавчі та конституційні зміни. Громадські об'єднання не завжди є відокремленими від офіційної політики, крім того, вони можуть стимулювати формування громадської думки і державної політики.

Виникає питання щодо взаємовпливу, взаємозв'язків між політичними і громадськими об'єднаннями. Слушну відповідь дає сам А.де Токвіль. Він стверджує, що ці типи об'єднань підтримують одне одного. З одного боку, громадські об'єднання промощують шлях до політичних об'єднань: що більше люди звикають до ідеї об'єднання задля економічних, соціальних і моральних цілей, то більшою стає їхня спроможність до "великих спільних зусиль". З іншого боку, політичні об'єднання промощують шлях до громадських об'єднань: вільна політична система забезпечує стимули створювати широкі політичні об'єднання. Люди, що за інших обставин жили б ізольованим життям, виповнюються бажанням об'єднати зусилля і з плином часу навчаються об'єднувати їх ефективно, а використання принципу об'єднання у важливих справах дає їм практичну науку, що в їхніх інтересах допомагати один одному і в менш важливих справах. Відтак, політичні об'єднання, на думку А.де Токвіля, можна зрозуміти як "великі вільні школи, де всі члени спільноти навчаються загальної теорії об'єднань" [1, 865].

З цією думкою можна погодитися тією мірою, якщо "йти від зворотного". "Якщо буде придушено вільний вияв політичних поглядів, активність громадян напевно зменшиться і у сфері добровільних об'єднань, бо індивіди стануть ізольовані, приватизовані і деморалізовані" [1, 865]. Там, де політичні об'єднання заборонені, завжди буде мало громадських об'єднань, вони будуть слабкі, ними невправно керуватимуть, і вони або ніколи не сформують ніяких широких проектів, або не спроможуться реалізувати їх.

У демократичних суспільствах лише добровільні об'єднання здатні подолати відносну слабкість окремих громадян, що не можуть ані захистити себе, ані примусити діяти інших. Водночас А.де Токвіль вказує на ту обставину, що принцип егоїзму неминуче має визначати людські дії. Питання лише в тому, як люди будуть інтерпретувати свій егоїзм. Громадські об'єднання завдяки своїм різноманітним функціям і операціям допомагають громадянам перейти від грубого егоїзму до "правильно витлумаченого егоїзму", зокрема навчаючи їх, що жертвування часткою егоїзму необхідне для його збереження. Правильно витлумачений егоїзм не створює безпосередньо чесноти, а накидає дисципліну, яка формує в громадян звички "регулярності, поміркованості, стриманості, самовладання". Він не веде до героїчної чесноти, але зменшує ймовірність великої нелюдяності. Стримуючи необмежений в інших аспектах індивідуалізм, громадські об'єднання слугуватимуть справі свободи [1, 866]. Можна передбачити те, що правильно витлумачений егоїзм А.де Токвіля визначає інтереси людини і групи загалом. Як було зазначено, природа демократичного суспільства розкривається через велике розмаїття груп, кожна з яких виражає "свій егоїзм" і інтерес, тоді цілком справедливо виникає питання: яким способом формується загальний для всього суспільства інтерес або так звана загальна воля, яку роль вони відіграють у демократичному мисленні? Начебто не складне питання. Так, в демократичному суспільстві загальний інтерес і загальна воля досягається шляхом компромісів і консенсусів серед різних конкурентних інтересів та груп у його межах. Проте слід пам'ятати, що суспільство поділяється не просто на дві частини – більшість і меншість, а на конгломерат меншостей, жодна з яких не може мати демократичних претензій на панування, а отже, кожна повинна навчитися жити разом з іншими. Тобто для реалізації добра для всієї спільноти (суспільства) люди повинні думати і діяти не просто як егоїстичні індивіди або члени якоїсь конкретної зацікавленої групи, а як громадяни, як члени спільноти загалом.

Відтак, досліджуючи взаємовплив соціального і політичного плюралізму в сучасному суспільстві, можна визначити, що соціальний плюралізм виступає основою політичного плюралізму, а цінність і значення політичного плюралізму полягає, на нашу думку, передусім у можливості створити умови для виявлення і захисту, тобто легалізації інтересів соціальних суб'єктів, і забезпеченні розумного балансу між інтересами і їхніми носіями, тобто сприяти громадянському миру і згоді через демократичні дискусії та досягнення компромісних рішень в ім'я спільних цілей.

Використані джерела

1. Вільям А.Гелстон. Громадянське суспільство й "мистецтво об'єднань"/ Демократія: Антологія / Упоряд. О.Проценко. – К., 2005. – С.861–866.

2. Волков Ю.Г., Мостовая И.В. Социология: Учебник / Под ред. В.И.Добренькова. – М., 1998. – 429с.

3. Дайамонд Л. Консолідація демократії і політична культура /Демократія: Антологія/ Упоряд. О.Проценко. – К., 2005. – С.882 –942.

4. Ионин Л.Г. Социология культуры: Учебное пособие. – М., 1996. – 128с.
5. Мид Дж. От жеста к символу // Американская социология: Тексты. – М., 1994. – С.215–224.
6. Политическая энциклопедия в 2-х томах /Под ред. Г.Ю.Семигина. – Т.1. – М., 2000.
7. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник. – К., 1997. – 400с.
8. Соціологія. Посібник /За редакцією В.Г.Городяненка. – К., 1999. – 384с.

УДК 323.15:304.4

Іван Сергійович Монолатій
кандидат історичних наук, доцент,
директор Наукового центру дослідження
українського національно-визвольного руху
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника

КУЛЬТУРА МІЖЕТНІЧНОЇ ВЗАЄМОДІЇ НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ: співіснування “іншостей” на індивідуальному рівні

У статті розглядаються основні аспекти культурної взаємодії на західноукраїнських землях наприкінці XIX – на початку XX століття. Прикладом втілення індивідуального рівня культури міжетнічної взаємодії в житті західноукраїнського регіону, на думку автора, є діяльність єврейського видавця, громадсько-культурного й політичного діяча в Галичині і на Наддніпрянській Україні Якова Сауловича Оренштайна (1875–1944?).

Ключові слова: *культурна взаємодія, етнічна група, західноукраїнський регіон.*

In the article examined the basic aspects of cultural co-operation on west Ukrainians earths at the end of XIX – at the beginning of XX age. By the example of embodiment of individual level of culture of ethic co-operation in life of west Ukrainian region, in opinion of author, there is activity of the Jewish publisher, public-cultural and political figure in Galichina and on Naddnipryanskiy Ukraine of Jacob Saulovicha Orenshtayna (1875–1944?).

Key words: *Culture co-operation, ethic groups, west Ukrainian region.*

Актуальність осягнення взаємодії «своїх» і «чужих» у межах західноукраїнських земель на імперському просторі Габсбургів 1867–1918 рр. – проблема, яка в етнополітологічному її прочитанні досі залишається не дослідженою. Поза цим, саме динаміка міжетнічної взаємодії зумовлює імовірність кореляції взаємин етнонаціональних спільнот у західноукраїнській етнополітичній сфері. До того ж, у процесі міжетнічної взаємодії виявляються спорідненість і відмінності різних етнічних груп населення цього регіону. Тому-то результатом міжетнічної взаємодії тут були етнічна сегментація, що часто-густо переростала у сепарацію, або етнічна інтеграція, що призводила до стирання явних відмінностей, до гомогенізації (однорідності) тогочасного суспільства.

Теоретичні положення міжетнічної взаємодії сформульовані у працях західних вчених С. Ліпсета й С. Роккана, В. Боттеро й К. Пренді, А. Рьоммєле [2; 5; 8]. Вони визначили фактори стратифікації суб’єктів етнополітичної сфери та їхніх структурних розмежувань. Останні зумовлені трьома компонентами: тим, який розділяє (диференціація поміж групами), конфліктним, що зумовлюється усвідомленням різниці можливостей різностатусних груп, і організаційним – об’єднанням етнофорів у складі тих політичних акторів, які виступають на захист ідентичності груп та їхніх цілей [5, 205].

Для українського етнополітолога М. Гона культура міжетнічної взаємодії – це позиціонування етнофора чи групи в поліетнічному середовищі, яке відображає поведінкові форми реакції на соціальну реальність і супроводжується їхніми діями, спрямованими на зміну чи збереження існуючого статус-кво [4, 321, 430, додаток В]. Згідно з твердженням М. Гона, культура міжетнічної взаємодії є явищем, яке формується/коригується перманентно в процесі співіснування «чужих» у межах спільного соціокультурного простору. На думку вченого, ініціативи кожного з етнічних політичних акторів є значимими, такими, що здатні хоча б частково впливати на зміну/усталення настроїв членів своєї групи щодо «інших» [4, 321].

Варіативність дій окремих етнофорів у контексті формування/коригування міжетнічних взаємин відображають «чужі» як об’єкти взаємодії у фокусі масової та елітарної політичної культур [1, 173]. Адже структурний дуалізм дефініції «політична культура» спонукає до аналізу, поруч із елітарним її рівнем, й масового. Останній постає як характер стосунків представників різних спільнот на індивідуальному рівні, з одного боку, й груповому, з другого.

© Монолатій І. С., 2008

Для західноукраїнського регіону модерної доби визначальним є розмежування культури міжетнічної взаємодії, закономірності якої можна простежити на прикладах як політичних акторів, так і представників регіональних еліт. Кожна із сторін демонструвала або толерантність, або упередженість щодо «чужих» [6, 201–202]. Так, зокрема, українсько-єврейські відносини в західноукраїнському регіоні формувалися під впливом складного комплексу економічних та політичних факторів. Основним політичним опонентом галицьких українців були не євреї, а поляки. Антагонізм між українцями і євреями був лише одним з аспектів більш масштабного польсько-українського конфлікту 1918—1919 рр. В цьому конфлікті євреї, як правило, займали сторону поляків. Довготривала відсутність власної національної держави та панування чужонаціональних політичних систем стали причинами не лише соціальної неструктурованості та економічної слабкості українців у західному регіоні України, а й того, що у політико-правовому відношенні українці на власних землях були поставлені в становище національної меншини [3, 170–171].

Саме тут контакти етнофорів на індивідуальному рівні можна трактувати як буденний рівень культури міжетнічної взаємодії. Вони, як і спілкування етнофорів з числа двох чи більше спільнот, їх зв'язки – природний результат поліетнічності Західної України, що й створювало об'єктивні етноконтактні зони. У них, зазвичай, домінували доброзичливі добросусідські настрої й взаємна толерантність [6, 189].

Прикладом втілення індивідуального рівня культури міжетнічної взаємодії в житті західноукраїнського регіону є діяльність єврейського видавця, громадсько-культурного й політичного діяча в Галичині і на Наддніпрянській Україні Якова Сауловича Оренштайна (1875–1944?). Його діяльність – це сукупна індивідуальна культура, яка відображає готовність окремо взятих етнічних лідерів до сприйняття «іншості», а водночас – обстоювання засад поліетнічної політичної нації.

Зовнішній контекст діяльності Я. Оренштайна з точки зору наукової новизни містить кілька проблем:

— перебіг діяльності Я. Оренштайна в якості засновника і власника «Галицької накладні» в Коломиї та «Української накладні» у Берліні і Лейпцігу та процес поширення його ідей у середовищі галицької літературної і культурної інтелігенції – це дало змогу визначити його мотивації у формулюванні ідейних позицій, чинник національної ідентичності і політичної обумовленості його загальножиттєвих постулатів;

— характер формування суспільних поглядів Я. Оренштайна та роль у цьому зовнішніх (особливо західноєвропейських) впливів – важливим є спосіб застосування і органічного співіснування у його діяльності часто абсолютно протилежних і, на перший погляд, несумісних концепцій;

— що спільне і відмінне, загальне та особливе у діяльності Я. Оренштайна – визначення його місця в надзвичайно заплутаному спектрі українсько-польсько-єврейських взаємин.

Пропонуємо деякі міркування щодо дослідження культури міжетнічної взаємодії Я. Оренштайна в контексті його позиціонування і дій на індивідуальному рівні [7, 95].

Майбутній засновник і власник видавництв «Галицька накладня» і «Українська накладня» народився 25 лютого 1875 р. у Коломиї в сім'ї заможних євреїв Саула Оренштайна і Альти Марієм Ґотліб. Для нас залишаються достеменно невідомими ті чинники, які спричинили еволюцію юного Оренштайна з єврейської політичної і соціальної свідомості до відчуття своєї української ідентичності. Давні традиції родового підприємництва трансформувалися у його свідомості у відчуття особливого зв'язку майбутнього єврейського видавця і книготорговця з українською землею та симпатії до українського народу. Ці настанови вже тоді остаточно сформували етнополітичні та культурні орієнтації молодого видавця [7, 98–99].

Окрім стилю життя, що його єврей Оренштайнової доби поділяв з неєвреями як громадянин, його життя складалося з певних соціальних відносин, які необхідно було підтримувати; культурних процесів, які потрібно плекати; діяльності, в якій треба брати участь; організацій, до яких слід належати; побутових обставин, до яких треба пристосовуватися; моральних і соціальних стандартів, за якими необхідно жити як єврею. Все це складало елементи іншості. Видатний єврейський мислитель Мордехай Каплан підкреслює, що «юдаїзм як іншість – це дещо ширше, аніж єврейська релігія. Він включає в себе таке сплетіння історії, літератури, мови, соціальної організації, суспільної думки, стандартів поведінки, соціальних і духовних ідеалів, естетичних цінностей, які у своїй сукупності складають цивілізацію. Під загрозою не тільки юдаїзм – релігія, а й юдаїзм – цивілізація» [6, 148].

Культура європейського єврейства досліджуваного періоду була своєрідним «айсбергом», у якому поміж європейськими рисами було заховано єврейські цінності і ментальність. У культурній діяльності асимільованих євреїв на ниві європейської цивілізації чітко простежувалися дві взаємопов'язані тенденції, закорінені у духовних джерелах юдаїзму – виправлення та відтворювання світу. З-поміж тенденцій, які євреї впровадили у Європі у числі компонентів свого релігійного світогляду – закони вільної конкуренції, вільної торгової діяльності та економічної раціональності – стали основними у капіталістичній економіці.

Загалом вплив релігійних цінностей на економічну поведінку єврейства західноукраїнського регіону полягав у формуванні уявлень про трудову діяльність в цілому та цінність конкретних професій зокрема; складалися уявлення про власність, багатство, бідність; стримувався або стимулювався роз-

виток індивідуалізму, практицизму та релігійного мислення. Релігійний вплив на економічну поведінку євреїв часто обумовлювалися не тільки вимогами догматів, а й самі формувалися під впливом об'єктивних факторів довколишнього середовища – географічних, політичних, економічних [6, 150-151].

Торгівля і підприємництво – найбільш зручні і мобільні форми економічного життя євреїв – залишалися традиційними і поодинокими «моделями виживання» євреїв в умовах соціально-правового відокремлення [3, 15]. Значного економічного звучання набували єврейські видавці та окремі видавництва. Останні, покликані до підготовки та видання різноманітних видів друкованої продукції, ставали потужним фактором міжетнічних контактів та просвіти різних прошарків галицького суспільства. Хоча книжковий ринок західноукраїнського регіону і був перевершений ринками інших товарів, його стратегічна роль у поширенні ідей політичного, ідеологічного, національного і культурного характеру залишалась надзвичайно важливою для розвитку етнонаціональних відносин. Саме тому друкована книга ставала виразним самодостатнім об'єктом, що ідентично репродукувався у великих масштабах.

У певному сенсі книга ставала першим, у сучасному розмінні, масово виготовленим промисловим товаром. Надзвичайно важливо, що відповідні шрифти для видання книжкових та періодичних видань українською мовою мали єврейські провінційні друкарні: А. Міллера-сина у Стрию (1887–1893), Ф. Веста у Бродах (1894), В. Цеперканделя у Золочеві (1913), І. Айхельбергера у Львові (1910–1923), В. Бравнера у Коломиї (1905–1923) [7, 111]. Проте, що очевидно, такі видання були дуже своєрідним доповненням до загальних обсягів виробництва і не складали основної сфери поліграфічної діяльності. Винятком із загального контексту стало видавниче підприємство Я. Оренштайна, відкрите, як вважають, 1903 р., спочатку без власної поліграфічної бази. Визначальним у діяльності Оренштайна як видавця української книжки було те, що, будучи освіченою людиною, добре обізнаною із світовою та українською літературою, а також з галицьким літературним і культурним середовищем, він на початку цієї діяльності орієнтувався на співпрацю з цим середовищем.

Для надання своєму видавництву високого рангу і залучення широких читацьких кіл молодий Оренштайн тривалий час співпрацював і перебував у тісних взаєминах з О. Барвінським, А. Крушельницьким, Б. Лепким, В. Сімовичем та ін. Певні видавничі засади видавець проголосив у післямові до першого видання – праці Б. Лепкого «Начерк історії української літератури (до нападу татар)», помістивши у ньому звернення «Від видавництва». У ньому повідомлялося про намір видавати «Загальну бібліотеку», ідея якої визріла «в кружку тутешніх українців, щирих прихильників рідної культури, а честь реалізації цієї ідеї випала на долю «Галицької накладні». Вона не щадитиме ні грошей, ані труда, щоб дати широким верствам добрі, а дешеві книжки з всіляких областей літератури і знань», з тим, щоб «викликати серед них охоту дальшого невпинного поступу» [7, 115]. Зосібна, цей невеличкий фрагмент ґенези «Загальної бібліотеки» характерно вказує на особливості альтернативних джерел культурного «відчуження», завдяки яким «іншість» асимільованого єврейського інтелектуала зберігалася навіть за відсутності соціального відчуження.

Згадавши про початкові труднощі у цій справі, коли «не одно треба було починати з самих основ, прорубуючи основу та борикаючись з усілякими перепонами», видавництво Оренштайна запевняло, що «в міру того, як ростиме круг його читачів та прихильників, уступить не одно з його недостач і підніметься його вартість». Закінчувалося звернення проханням про всебічну підтримку діяльності видавництва і закликом до співпраці.

Популярний орган галицьких українців – львівський часопис «Діло» – 19 червня 1909 р. справедливо зазначав, що «думка заснувати популярне видавництво подібного до німецької Reklam-и або польської Mrówk-и виникла нещодавно в гуртку коломийської української інтелігенції і цим заходом галицької накладні коломийського книгаря та видавця Я. Оренштайна з'являється реалізована перед українською суспільністю у формі «Загальної бібліотеки» (...) Намір був випускати найбільш цінні твори української літератури та переклади, популярно-наукові праці та розвідки із різних ділянок науки, так відібрані, щоб широкі кола нашого суспільства: старша інтелігенція та шкільна молодь, простолюдини і дітвора, змогли знайти у видавництві книжечки відповідні для себе» [6, 153].

Підсумуймо вищесказане. Модель опису європейського асимільованого освіченого єврея, запропонована П. Мендес-Флором, показує, що єврейський інтелектуал знаходив витоки своєї «іншості» не в соціальному відчуженні (про що йшлося вище), а в альтернативному культурному світі (зосібна християнському), з його іншими когнітивними і ціннісно-нормативними установками. Оренштайнові інтелектуальні і комерційні задуми, задекларовані й реалізовані у «Загальній бібліотеці», показують його насамперед як особистість, яка постійно артикулювала і впроваджувала мовою високої культури та інтелектуальних традицій свого суспільства ціннісно-нормативне інакодумство.

Зрозуміло, що 28-річний видавець пропонував більший ступінь однорідності панівної культури (німецької та польської) (того, що зазвичай називають «когнітивним універсумом»), спільної для усіх її «своїх» (засимільованих євреїв), і не передбачав можливості співіснування деяких альтернативних, конкурентних і взаємопов'язаних культурних світів усередині одного співтовариства, що сприяло б творенню «внутрішньо-інакових» диспозицій, «сторонніх усередині» точок зору. Іншими словами, не лише соціальне середовище досліджуваної доби, але й певний тип полікультурності регіону міг ство-

рити умови для позицій Оренштайна-інтелектуала. Адже для нього існувати в діаспорі означало, зокрема, творчо реалізовувати позицію «іншого» у відношенні як до навколишнього середовища і суспільства, так і до сучасної йому єврейської культури. Адже з часів Авраама бути євреєм означало бути «іншим». Найважче у мистецтві «бути іншим» – це постійна спокуса зведення рахунків поміж єврейською культурою і культурою неєврейською (більшості) або гегемонії однієї із сторін або ж поділу їх на різні сфери («єврей вдома; поляк, німець, українець – на людях, чи ж навпаки»). Головний виклик, що постав перед євреєм у діаспорі – це те, як можна обернути свій номадизм, свій протест проти «стирання» «іншості», своє заперечення «природного» зв'язку між мовою, народом і землею, свою пристрасть до тексту як привілейованого простору та інші когнітивні й ціннісно-нормативні установки – як обернути все це в зацікавлену нормативну критику культури більшості, з одного боку, а з іншого – в неупереджене і навіть радикальне відношення до різноманітних виявів єврейської культури, що, власне, не суперечить насолоді духовним скарбом, успадкованим від попередніх поколінь та не відстороненої відповідальності за його долю.

Плідною була співпраця «Галицької накладні» з літературною і науковою громадськістю, яка загалом прихильно відгукнулася на задум єврейського видавця друкувати українські книжки: «Першою умовою поставлено, щоби друковані твори мали справжню вартість, щоб видання, зокрема старіших літературних творів, були, по-можливості, коментовані. Низька ціна, яка призначена на поодинокі числа, повинна відкрити новим виданням шлях в найширші кола, створити масовий консум, так як лише тоді видавництво зможе розвиватися. Якщо б більше такі речі стали популярними, то воно зможе дати нашому [українському] культурному розвитку найкращі прислуги. Ймовірно, це залежатиме не лишень від вибору і опрацювання книжок й від енергії видавця щодо їх поширення, а й від того, наскільки наша суспільність [Галичини] зацікавиться видавництвом і захоче його підтримувати» [7, 116, 120]. Усього до 1915 р. вийшло друком майже 120 випусків-томів «Загальної бібліотеки», якими «Галицька накладня» несла освіту і знання в найширші верстви населення.

Модель Я.Оренштайна свідчить, що єврейський інтелектуал знаходив витоки своєї «іншості» не в соціальному відчуженні, а в альтернативному культурному світі (зокрема християнському), з його іншими когнітивними і ціннісно-нормативними установками. Приклад Я.Оренштайна може з повним правом називатися втіленням історії відкриття нових віх юдаїзму – відкриття, яке стало результатом конфлікту поміж прагненням єврейства другої половини XIX ст. до асиміляції з одного боку, і традиційними єврейськими ідеалами – з іншого. Адже, завдяки своєму особливому становищу в європейській культурі акультуровані євреї Модерної доби являли собою архетип саме того «внутрішнього чужого», «стороннього всередині». З одного боку, вони стали «своїми» в культурі більшості, «більшими німцями, аніж самі німці», однак, з іншого боку, об'єктивні обставини, передусім соціальне відчуження, не дозволили їм остаточно забути про свою «іншість», не дали акультурації остаточно перетворитися на асиміляцію і, що головне, дозволили зберегти деяку відчуженість погляду на культуру і суспільство. Оренштайнові інтелектуальні і комерційні задуми, задекларовані й реалізовані у власній видавничій справі, показують його насамперед як особистість, яка постійно артикулювала мовою високої культури та інтелектуальних традицій свого суспільства, впроваджувала ціннісно-нормативне іншодумство.

Виходячи з етносоціологічних позицій, можна уявити деяку стратегію побудови відносин Я.Оренштайна з суспільством, яке він вважав «своїм» (Австро-Угорщина, Західно-Українська Народна Республіка, Друга Річ Посполита), але яке відмовлялося приймати його за «свого». Така стратегія передбачала такі особливості: конформізм (ототожнення з суспільством більшості, соціальне відчуження розглядалося як тимчасові труднощі, перспективи асиміляції); ритуалізм (механічне наслідування норм довколишнього середовища, без ототожнення з ним); ескапізм (повернення до приватної сфери, цинізм у ставленні до суспільства більшості); протест (спроба змінити чинний порядок речей на користь альтернативних норм, змінити «правила гри»).

Питання українсько-єврейських взаємин в етнополітологічному аспекті не втрачає своєї актуальності серед загалу вітчизняних дослідників. У політичній історії західноукраїнських земель середини XIX – початку XX ст., як відомо, одним з основних моментів суспільного розвою є проблема міжнаціональних відносин. Для дослідника, який цікавиться питаннями етнонаціонального розвитку реґіону, пошук мотивацій у формулюванні ідейних позицій, чинників національної ідентичності та політичної обумовленості загальножиттєвих постулатів представників тієї доби, важливий не менше, ніж скажімо, узагальнююча панорама історичного процесу.

Комплексний аналіз громадсько-політичної діяльності та світогляду Я. Оренштайна в контексті етнонаціональних (етноконфесійних) спільнот у Галичині дав можливість виявити низку проблем, розв'язання яких подає цілісну картину місця відомого діяча української книговидавничої справи у міжетнічних відносинах. Результати цієї розвідки дають змогу стверджувати, що Оренштайнова видавнича спадщина є прикладом відповідності ідейних пошуків асимільованого єврея західноєвропейським ідейним і культурним тенденціям. На прикладі його життя і діяльності можна вивчати історичні особливості розвитку міжетнічних взаємин та співжиття представників етнонаціональних спільнот у Гали-

чині – з усіма надбаннями, недоліками і суперечностями. Зважений аналіз дозволяє стверджувати, що Оренштайн не виходив за межі традиційного юдейського способу мислення, поєднуючи елементи соціальної та економічної інтеграції в неєврейське середовище (українсько-галицьке) та органічне входження в лоно християнської (української) культури. Видавець прагнув, в особливий спосіб, подолати однобічний (моноетнічний) розвиток української культури Галичини та Наддніпрянщини кінця XIX – 20–30-х років XX ст., доповнити (майже відсутню) присутність України в модерній європейській культурно-мистецькій площині. У «коломийський», а згодом «берлінський» періоди свого патріотичного видавничого чину Я. Оренштайн багато зробив для нормалізації міжетнічних стосунків у Галичині – через особисті контакти, широку і плідну видавничу діяльність, розуміння державницьких ідеалів українства. Проте несприятливі умови життя й праці в еміграції, виникнення особистих конфліктів та поява конкуруючих видавництв у середовищі української політичної еміграції призвели до штучного нагнітання політичної та етнічної атмосфери щодо особи самого видавця.

Отже, констатуючи вагомість побутової культури, приклад Я. Оренштайна і міжетнічної взаємодії на індивідуальному рівні та зіставляючи їх значимість з груповим, слід визнати незаперечне домінування останнього. Це, очевидно, пояснюється тим, що в системі етнопсихологічних цінностей превалюють макросоціальні переживання. Тому запропонована Я. Оренштайном культура міжетнічної взаємодії повсякчас залишалася для етнофорів предметом вибору між її застосуванням у суспільній практиці чи навпаки – відмежуванням від неї. В структурі культури міжетнічної взаємодії позиціонування та дії Я. Оренштайна на індивідуальному рівні показали діалогові, а не конфронтаційні методи етнополітичної діяльності й фактичну толерантність.

Використані джерела

1. Антонюк О. Міжетнічні взаємини // Малий етнополітологічний словник / О.В. Антонюк, В.І. Волобуєв, М.Ф. Головатий та ін. – К.: МАУП, 2005. – С. 173–174.
2. Боттеро В., Прэнди К. Дистанция социального взаимодействия и стратификации // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ/РАН ИНИОН. – 2004. – № 2. – С. 11–15.
3. Гон М. Із кривдою на самоті. Українсько-єврейські взаємини на західноукраїнських землях у складі Польщі (1935–1939). Монографія. – Рівне: Волинські обереги, 2005. – 192 с.
4. Гон М. Особливості міжетнічної взаємодії в контексті політичних процесів на західноукраїнських землях у міжвоєнний період. Монографія. – Рівне: Волинські обереги, 2006. – 432 с.
5. Липсет С., Роккан С. Структуры размежеваний, партийные системы и предпочитания избирателей. Предварительные замечания // Политическая наука. – 2004. – № 4. – С. 204–234.
6. Монолатій І. Особливості міжетнічних взаємин у західноукраїнському реґіоні в Модерну добу. Монографія. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2007. – 280 с.
7. Монолатій І. Оренштайновий світ України // Ї: Незалежний культурологічний часопис. – Ч. 48: Гебрейський усе-світ Галичини. – Львів, 2007. – С. 94–139.
8. Рёммеле А. Структура размежеваний и партийные системы в Восточной и Центральной Европе // Политическая наука. – 2004. – № 4. – С. 30–50.

УДК 7.037.3

Тетяна Михайлівна Сарсакова
аспірантка Інституту держави і права
ім. В.М. Корецького НАН України

ЕВОЛЮЦІЯ ФУТУРОЛОГІЇ ЯК НАУКОВОГО НАПРЯМУ

У статті автор висвітлює розвиток наукового прогнозу в XX столітті, виділяє основні напрямки та види футурологічних досліджень, вказує на відмінності глобального моделювання та футурології.

Ключові слова: *футурологія, прогностика, глобальне моделювання, наукове прогнозування, футурологічні дослідження.*

The author of the article shows development of scientific prognostication in XX century, marks the main directions and types of futurological researches, specifies on the differences of global design and futurology.

Key words: *futurology, global design, scientific prognostication, futurology researches.*

© Сарсакова Т. М., 2008

У наш час для того, щоб досліджувати майбутнє, необов'язково потрібно бути пророком, як, скажімо, всім відомий Мішель Нострадамус, мати з народження якісь незвичайні, паранормальні здібності. Майбутнє в силу своєї природи саме відкриває людям свої таємниці, коли настає певний час. В часи, коли жили біблійні пророки та Мішель Нострадамус, людям було достатньо знати, що майбутнє є і його можливо і потрібно передбачати. Тому і виглядало це майбутнє в перших відомих людям пророцтвах у вигляді фантастичних, надзвичайно абстрактних символів, картин. Ці картини мали фрагментарний вигляд і не давали уявлення про загальні тенденції розвитку людської цивілізації.

Сьогодні ми живемо в зовсім інші часи, але питання можливості передбачити наше майбутнє й досі залишається актуальним. Про це свідчать різноманітні дослідження, які були зроблені та робляться у сфері прогнозування, різні публікації, а також створення міжнародних асоціацій ("Людство 2000", "Світло майбутнього", "Міжнародна організація футурологів").

Необхідно зазначити той факт, що основною особливістю футурологічних концепцій 70-х років XX ст. було ототожнення футурології з науковим прогнозуванням. Саме цим напрямком у науці почали займатися члени новоутвореного (на той час) Римського клубу. Результатами їхньої спільної діяльності стали доповіді клубу: "Межі росту" (1972, Д. Медоуз та ін.), "Людство біля поворотного пункту" (1974, М. Месарович і Е. Пастель), "Перегляд міжнародного порядку" (1976, Д. Гарбор). Не можна не згадати й працю "Дороговкази в майбутнє" (1980) нашого земляка Богдана Гаврилишина, який сьогодні є членом Римського клубу, членом Міжнародної академії менеджменту та інших асоціацій. Цікаво, що і сьогодні, 28 років після виходу доповіді у світ, вона залишається цікавою та актуальною.

Якщо ми говоримо про авторів-футурологів, а це ті люди, що використовують натхнення та дослідження в рівних пропорціях, то необхідно згадати про Елвіна Тофлера та його "Футурошок" (1970), польського письменника-фантаста Станіслава Лема та його працю "Фантастика та футурологія" [9], російського вченого, історика, соціолога та футуролога, спеціаліста у сфері соціального прогнозування та глобалістики І.В. Бестужева-Ладу та низку його праць, наприклад, "Дослідження майбутнього: проблеми та рішення" [1]. На увагу заслуговують і праці американського політолога, соціолога, політичного діяча Збігнева Бжезінського. Однією з найцікавіших його робіт є "Велика шахівниця", в якій автор вважає США світовим гегемоном і відкидає будь-яку можливість іншої країни набути подібного статусу [2]. Світилами футурологічних досліджень можна вважати колишню сімейну пару Джона Несбіта та Патрицію Ебурдін. Разом вони випустили серію книг під загальною назвою "Мега-тенденції", кожна з яких була присвячена прогнозу на майбутнє десятиліття. Одна із цих книг була присвячена тенденціям 90-х років XX ст. та переведена на російську мову [7].

Незаперечним залишається той факт, що й сьогодні прогнозування майбутнього залишається достатньо актуальною тематикою, з якої написано безліч наукових праць, здійснено низку різноманітних досліджень, але все одно дана проблематика залишається ще не до кінця дослідженою. Саме тому основною метою даної статті є дослідження розвитку майбутнього та наукового прогнозу. Ми ставимо перед собою такі завдання:

– прослідкувати розвиток наукового прогнозу в XX столітті;

– виділити основні напрямки та види футурологічних досліджень;

– висвітлити появу глобального моделювання та вказати його відмінності від футурології.

Здавна люди прагнули заглянути у своє майбутнє. І наслідком їхніх зусиль в даному напрямі став своєрідний ланцюг: міфологія – утопія – фантастика –прогностика – футурологія [5].

У нашому дослідженні ми розглянемо останню складову цього ланцюга, яка разом з прогностикою стала частиною наукових знань про майбутнє.

Для чого людині знати своє майбутнє? Одна з ймовірних відповідей на це запитання: щоб хоча б трохи зменшити ступінь невизначеності у житті. Тенденція різноманітних прогнозів була популярна в багатьох країнах, тому на сьогодні існує декілька понять, якими позначають ті чи інші судження про майбутнє: пророцтво, віщування, передбачення, прогнозування, футурологія та ін. Потрібно зазначити, що суть кожного з цих термінів неоднозначна. Дуже часто їх використовують як синоніми, а іноді в них вкладається різний зміст, що може призвести до термінологічних дискусій.

Передбачення – обґрунтоване припущення про майбутній стан явищ природи та суспільства. Передбачення бувають науковими, що ґрунтуються на використанні наукових методів дослідження, та ненауковими. Для останніх не характерно використання спеціальних наукових досліджень, вони базуються на передчуттях людини, на життєвому досвіді, на прикметах, на вірі, на забобонах.

Прогнозування як одна з форм наукового передбачення – це процес вироблення прогнозів. Прогноз – ймовірне судження про певні явища в майбутньому [10]. Взагалі, прогнозування розуміють у широкому та вузькому значеннях. У широкому – це вироблення ймовірних суджень про стан якогонебудь явища в майбутньому. У вузькому – це спеціальне наукове дослідження перспектив розвитку певного явища, переважно з кількісними оцінками та вказівкою більш-менш визначених термінів його зміни. У найбільш загальному розумінні прогнозування – це випереджальне відображення дійсності [4]. Важливим фактом є те, що прогнозування не зводиться до спроб вгадати деталі майбутнього. Для цього існує пророкування, твердження якого претендує на абсолютну достовірність.

З другої половини XX ст. одним з результатів розвитку науки стало виділення в окрему галузь знання прогностики. Предметом нової галузі стало вивчення майбутнього. В філософській, соціологічній літературі новий напрям знання одержав назву соціальне прогнозування, а на Заході – футурологія.

Футорологія – (від лат. futurum - майбутнє, грецького logos – наука) галузь знання, що досліджує та конструює майбутнє. Футурологія стала формуватися наприкінці 60-х років XX ст. Поняття футурологія запропоноване 1943 р. німецьким соціологом Отто Флейтгеймом, який назвав так філософію майбутнього [12]. В 60-х роках, у зв'язку зі спробами підвести теоретичну базу під практику прогнозування, поняття футурологія знаходить широке розповсюдження в наукових, філософських і соціологічних колах Заходу і

використовується в наукових працях та публіцистиці. Дане поняття означає певну методику та спосіб прогнозування в різноманітних сферах і галузях знання. В сучасних умовах поняття футурологія вживається як синонім прогнозування та прогностики. Хоча існують певні несуттєві відмінності між цими поняттями. А саме: якщо футурологія спрямовується на широку соціальну стратегію, то прогнозування реалізується в короткострокових прогнозах. В футурологічних дослідженнях існує декілька напрямків:

- техноциський – предметом прогностичного аналізу виступають тенденції науково-технічної революції та її соціальні наслідки;
- екологічний – займається прогностичним аналізом взаємодії суспільства і природи, включаючи дослідження основних аспектів взаємодії: народонаселення, природних ресурсів, забруднення навколишнього середовища, освіти, бідності;
- аксіологічний (від грецького слова "цінність" [11]) – орієнтується на прогнозування проблем особи, людини і її спрямування, культури і способу життя [12].

Звичайно, футурологія не тільки розглядає та інтерпретує проблеми майбутнього, а й намагається впливати на перебіг подій, виходячи з цінностей. Залежно від опису майбутнього, що є в соціально-політичних прогнозах, футурологія спонукає людину або активно прагнути до майбутнього, або протидіяти його наступу, або пасивно очікувати пришестя невідомого.

На порозі XXI ст. передбачення майбутнього стало соціальним велінням, від дотримання якого залежать життя людського співтовариства та доля прийдешніх поколінь. Окреслюючи напрямки в розвитку суспільствознавства Заходу, а пізніше і Сходу, деякі українські науковці виділяють три основних етапи прогностичних підходів:

– 60-ті – середина 70-х років XX ст.: відбулося ототожнення футурології з науковим прогнозуванням та оформлення її як спеціального наукового напряму (доповіді Римському клубу); формується концепція індустріального суспільства;

– кінець 70-х – початок 80-х років XX ст.: зосередження дослідницьких зусиль переважно на екологічних проблемах, розробці концепцій та моделей, які відбивають злам світової цивілізації. У цей час були розробленні концепції "нового світового порядку" (Г. Кіссінджер) та постіндустріального суспільства (Е. Тоффлер, З. Бжезінський);

– з 90-х років XX ст.: в цей період яскраво вираженою стає філософсько-історична і соціально-політична орієнтація глобального характеру. Серед таких підходів особливо виділяється ідея "кінця історії" Ф. Фукуями; формується концепція інформаційного суспільства.

Утвердження концепції індустріального суспільства в суспільно-політичній думці Заходу припало на період загальної ейфорії в 60-х роках. Могутність засобів впливу на природу і суспільство, які і сьогодні перебувають в руках людини, настільки велика, що виникає необхідність ретельно враховувати наслідки дій, що вживаються в зв'язку з розгортанням суспільного прогресу, і відповідно їх регулювати. Ось чому найважливішим складовим елементом внутрішньої та зовнішньої політики сучасних держав стає прогнозування міжнародно-правових відносин. Виділяють такі види прогнозування: по-перше, політичне та військове прогнозування (на Заході цим займається політична футурологія); по-друге, економічне прогнозування, що розкриває тенденції економічного процесу; по-третє, соціальне прогнозування, що вивчає перспективи розвитку соціальних процесів; по-четверте, технологічне прогнозування, що досліджує тенденції розвитку науки та техніки, технологічного процесу. Варто зазначити, що як і на Заході, так і на Сході важливе місце відводиться політичному прогнозуванню. Політичне прогнозування – це розробка уявлень про становище, функціонування і напрями змін соціально-політичних систем в різні періоди в майбутньому. Об'єктом такого роду прогнозів можуть бути функціонування і розвиток різноманітних політичних систем: від всесвітньої макросистеми політичних відносин до політичних систем різноманітних країн. Політичне прогнозування виконує низку найважливіших функцій: по-перше, дає інформацію про майбутнє; по-друге, визначає можливі й оптимальні шляхи, засоби і способи досягнення поставленої мети; по-третє, активно впливає на формування майбутнього. Такого роду прогнозування здатне давати вірогідну інформацію про перспективи розвитку соціально-політичних процесів лише тоді, коли в основі прогностичного дослідження майбутнього соціально-політичної системи лежить наукова методологія, а саме: принципи пізнання об'єктивної реальності світу та альтернативного розвитку суспільства.

Загальновідомою є інформація, що в 60–70-х роках XX ст. відбувся своєрідний "бум прогнозів", який сприяв формуванню нових філософських, економічних і соціальних концепцій суспільного розвитку. Вчені, письменники-фантасти у своїх працях не змальовують оптимістичні теорії майбутнього, а переходять до соціального песимізму. В 70-ті роки футурологічними бестселерами стають "Футурошок", "Екоспазм", "Третя хвиля" Олвіна Тоффлера (нар. 1928). В першій з цих книг констатувалося: "Підсвідомий страх, масові неврози, вчинки, що не піддаються раціональному поясненню, нестримні акти насилля – все це слабкі ознаки хвороби, яка нас чекає. Футурошок – це знамення часу, результат дедалі зростаючого темпу життя, результат раптових змін, що відбуваються в суспільстві" [8]. Щоб підготуватися до цього "футурошоку", автор пропонував: негайно розвивати "дослідження майбутнього", створювати плацдарм для наступу на майбутнє шляхом проведення соціальних експериментів, організувати "навчання майбутньому" в школах, університетах, інших навчальних закладах, а також через засоби масової інформації.

Проте ще до того, як світ побачили вищеназвані книги, 1968 р., за ініціативою Ауреліо Печчеї – видатного італійського економіста, бізнесмена громадського діяча – був створений Римський клуб – міжнародна організація вчених, що мала на меті привернути увагу державних керівників, вчених, громадськості до глобальних проблем, які загострювалися у світі. Ця невелика організація (100 осіб), яка не мала навіть власного бюджету, здобула авторитет і міжнародне визнання, здійснюючи активний вплив на світову громадську думку.

Римський клуб здійснював пошуки надійного інструментарію вивчення глобальних проблем, оскільки рання футурологія 50–60-х років мала примітивну дослідницьку методологію. На початку 70-х років американським кібернетиком Дж. Форрестером – відомим спеціалістом з теорії та моделювання складних динамічних (соціальних) систем – були створенні економіко-математичні моделі глобального розвитку світу "Світ-1" та "Світ-2". Вони імітували світовий розвиток за допомогою декількох глобальних категорій – населення, капіталовкладення, використання невідновних ресурсів, забруднення середовища, виробництво продовольства.

Цікаво, що з середини 70-х років Римський клуб майже щорічно проводить конференції і публікує доповіді з проблем глобального моделювання.

Відмінності глобального моделювання від футурології 60-х років полягають не тільки у використанні комп'ютерних моделей, а й в застосуванні альтернативного підходу при визначенні тенденцій майбутнього. Мета глобального моделювання якраз полягає в тому, щоб дослідити різні альтернативи розвитку людства і виробити відповідні рішення для нейтралізації одних і створення сприятливих умов для реалізації інших. Наприклад, один з найвідоміших у світі вчених і консультантів з питань бізнесу та міжнародних відносин, а з початку 90-х років іноземний член НАН України Богдан Гаврилишин, у доповіді Римському клубу "Дороговкази в майбутнє", вперше опублікованій 1980 р. в Нью-Йорку, передбачав такі варіанти майбутнього розвитку Радянського Союзу: "Або істотні перетворення еволюційного характеру, що вимагають великої рішучості і вміння з боку нинішнього керівництва, або збереження статус-кво з вірогідністю розпаду наприкінці цього шляху" [3].

Проблеми глобального моделювання становлять основу досліджень багатьох інших міжнародних, національних груп і центрів, їхні прогнози на майбутнє цивілізації досить неоднозначні. Представниками оптимістичного напряму є, наприклад, відомі американські діагностики тенденцій світового розвитку Дж. Несбітт і П. Ебурдін, які в книзі "Мега-тенденції 2000" стверджували, що останнє десятиліття XX ст. стане часом вражаючих технологічних новинок, безпрецедентних економічних можливостей, незвичайних політичних реформ і великого культурного відродження.

Водночас прогнозування не зводиться нині тільки до глобального моделювання, широко використовуються й інші методи вивчення майбутнього, створюються багато прогностичних розробок з конкретних проблем суспільного життя.

Нині майже в усіх розвинутих країнах існують футурологічні інститути, журнали. З кінця 60-х років систематично проводяться міжнародні і всесвітні конференції з проблем майбутнього.

Наприкінці 60-х років XX ст. прогнозування поступово втрачає ізольований, самостійний характер. Прогнози все органічніше входять у системи планування, програмування, проектування, управління.

Отже, на сьогодні футурологія має велике значення для науки і суспільної практики тому, що пов'язує в єдине майбутнє і минуле через сьогодення. Прогноз підготовлює людину до майбутнього, але водночас він і готує майбутнє, як середовище існування людини. Якщо пригадати деякі прогнози футурології в певних сферах суспільного життя, то не можна не погодитися, що їм притаманна наявність певних проблем, з якими зустрічаються науковці-футурологи. Те, що в наш час дана проблематика розроблена фрагментарно, не можна заперечити. Проте навіть і такий вклад науки намагається вивести нашу цивілізацію на принципово новий рівень.

Людству потрібно зрозуміти, що футурологія та її прогнози не є чимось незмінним, сталим або, навпаки, помилковим та далеким від реальності. Це один із багатьох способів подальшого розвитку чи то нас з вами, чи світу загалом, який було розроблено на основі різноманітних наукових досліджень,

який ми можемо обрати. А вибір виступає своєрідним гарантом нашої свободи. Не можна не погодитися з головним редактором журналу "Перехід IV" Ігорем Каганцем, що свобода там, де є вибір. Хто не може наважитися на самостійний вибір – ризикує стати рабом, бо вибір за нього зроблять інші [6].

Використані джерела

1. Бестужев-Лада И.В. Исследования будущего: проблемы и решения // www.rfsa.ru/project7.html
2. Бжезинский З. Великая шахматная доска: (Господство Америки и его геостратегические императивы) / Пер. с англ. О.Ю. Уральской. – М.: Международные отношения, 1998.
3. Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє. – К.: Основи, 1993. – 238 с.
4. Горбатенко В. Еволюція прогностики як системи наукових знань про майбутнє // Стратегічні пріоритети. – 2007. – №1(2).
5. Горбатенко В. Політичне прогнозування: теорія, методологія, практика. – К.: Генеза, 2006. – 400 с.
6. Каганець І. Арійська мета-цивілізація // Перехід IV. – 2001. – №1(6).
7. Нэсбитт Дж., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. – М.: Республика, 1992. – 416 с.
8. Тоффлер Е. Шок будущего. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
9. Фантастика и футурологія: У 2 кн. / С. Лем. Пер. С пол. С.Н. Макарцева. – М.: АСТ; Ермак, 2004.
10. http://www.newacropolis.org.ua
11. http://ru.wikipedia.org
12. www.rwadbookz.com/book/

ЗМІСТ

Філософія

Касьян В. І. Сутність базових цінностей людського буття в сучасних умовах 3

Ломачинська І. М. Харизматичні якості особистості та умови їх реалізації у православній релігійній традиції 8

Мазур Т. Г. Актуалізація обґрунтованості в культурі: обґрунтування як творчий акт 13

Вільчинська І. Ю. Культурно-цивілізаційні детермінанти міжнародного тероризму в контексті глобальних проблем сучасності: до постановки питання 17

Кіктенко В. О. Дж. Нідем про метафізичний та ідеалістичний аспекти формування науки в стародавньому й імператорському Китаї 21

Шелюто В. М. Сакральний сенс сповідального слова та молитви в аспекті естетики та культури 27

Москалюк В. М. Мовний соціокод: філософсько-естетичний аналіз 33

Барна Н. В. Іміджмейкінг та його особливості в контексті художньо-інформаційної діяльності 38

Бойко В. І. Свобода як найважливіший фактор формування культури 41

Головач Н. М. Особливості трансформації релігійної свідомості в сучасному українському суспільстві 45

Бойчук С. С. “Колоніальний” проект Фауста й світоглядні засади західноєвропейського імперіалізму 49

Мистецтвознавство

Романенкова Ю. В. Традиції національних європейських шкіл живопису у творчості Йоса Ван Клеве 54

Павлюк Т. С. Аналіз основних векторів дослідження проблем бальної хореографії: теоретико-концептуальний аспект 57

Ущапівська О. М. Творчість Михайла Шуха у контексті музичної культури Донбасу 63

Васюта О. П. Періодизація як проблема мистецтвознавчого аналізу: регіональний аспект 67

Чуніхін О. Н. Становлення театральної справи в Росії: організаційно-творчий розвиток державних театрів (від джерел до середини XIX ст.) 71

Фриз П. І. Український народний танець як складова національної культури 75

Історія

Бездрабко В. В. Формування єдиної державної системи діловодства і розвиток управлінського документознавства: залежності й інвазії 80

Святненко А. В. Київське єпархіальне опікунство як орган громадської благодійності (перша половина XIX ст.) 87

Гоцалюк А. А. Вплив політичних чинників на зміни в різдвяно-новорічних обрядах на Гуцульщині 92

Алієва Л. О. З історії становлення і розвитку соціології літератури в Україні: XIX – перша половина XX ст. 95

Мазурок В. П. Гітлерівський окупаційний режим на Волині (1941–1944 рр.) 102

Філіна Т. В. Проблеми національної ідентифікації на Закарпатті та Пряшівщині у другій половині XIX – на початку XX ст. 106

Поліщук І. В. Художньо-творча особистість у контексті саморозвитку і самореалізації 109

Фрідрік Я. О. Музичне просвітництво як різновид культуротворчої діяльності 114

Політологія

Дем'яненко Б. Л. Стереотипи авторитаризму в українській владі 120

Дубас О. П. Формування ціннісно-етичного дискурсу в рамках теорії політичної комунікації 124

Остапенко М. А. Соціальний і політичний плюралізм: особливості взаємовпливу 129

Монолатій І. С. Культура міжетнічної взаємодії на західноукраїнських землях: співіснування "іншостей" на індивідуальному рівні 134

Сарсакова Т. М. Еволюція футурології як наукового напряму 138

Наукове видання

В І С Н И К

ДЕРЖАВНОЇ АКАДЕМІЇ КЕРІВНИХ КАДРІВ КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Щоквартальний науковий журнал

2’2008

Редактор ***І. Ю. Вільчинська***

Комп'ютерна верстка ***С. І. Супруненко***

Здано до набору 30.04.2008. Підп. до друку 12.06.2008. Формат 60х84 $^{1}/_{8}$.
Папір офсетн. № 1. Друк офсетний. Умов. арк. 18,38. Облік.- вид. арк. 16,65. Наклад 1000 прим.

Видавництво "Міленіум"
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників,
розповсюджувачів видавничої продукції
ДК№ 535 від 19.07.2001 р.

м. Київ, вул. Фрунзе, 62-в, оф. 12
Тел./факс (044) 501-52-49

E-mail: info@millennium.net.ua
www.millennium.net.ua