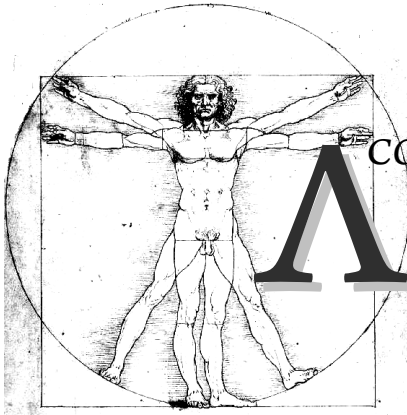


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ

**Філософсько-світоглядні засади
буття людини**

**Філософсько-культурологічні
виміри буття людини**

**Політичні виміри
свободи людини**

**Психологічне здоров'я особи
і суспільства**

Рецензії

№ 7 2013

Редакційна рада:

В. Андрущенко – академік Національної академії педагогічних наук України, член-кореспондент Національної академії наук України

Ю. Бобало – професор

А. Бокотей – академік Національної академії мистецтв України

М. Голубець – академік Національної академії наук України

Б. Зіменковський – член-кореспондент Національної академії медичних наук України

В. Кремень – академік Національної академії наук України, академік Національної академії педагогічних наук України

Ю. Левенець – академік Національної академії наук України

В. Козявкін – професор

С. Максименко – академік Національної академії педагогічних наук України

М. Михальченко – член-кореспондент Національної академії наук України

З. Назарчук – академік Національної академії наук України

О. Онищенко – академік Національної академії наук України

С. Павлюк – академік Національної академії наук України

Ю. Туниця – академік Національної академії наук України

Редакційна колегія:

О. Бабкіна, І. Бідзюра, І. Варзар, М. Варій, В. Васютинський, С. Вовканич, Б. Гаврилишин (Швейцарія), В. Глухман (Словаччина), В. Горбатенко, О. Гринів, С. Давимука, В. Денисенко, Р. Дупкалу (Словаччина), А. Карась, М. Кашуба, А. Колодій, А. Колодний, А. Конверський, М. Левицька, (Республіка Польща), В. Лисий, М. Мальський, І. Мельник, В. Москалець, Л. Орбан-Лембрик, А. Пашук, В. Петрушенко, Л. Рижак (відповідальний секретар), А. Романюк, Г. Сагач, М. Савчин, Т. Сосновський (Польща), Т. Титаренко, Р. Цяпало (США), Н. Черниш, О. Шаблій.

Головний редактор –
професор Мельник В.П.

Свідоцтво про реєстрацію: КВ № 11107 від 28.02.08

Адреса редакції: вул. Матейка, 4, Львів 79007;

Тел.: (032) 261-07-22; **e-mail:** zncnan @mail.lviv.ua

Рекомендовано до друку виконкомом Ради Західного наукового центру НАН України та МОН України (Протокол № 4 від 27.09.2013 р.)

Літературні редактори: Л. Баран, Н. Дудко

Редактор (англійських анотацій): О. Висоцька

Комп'ютерний макет: Н. Лобач, Н. Якимів

Опубліковані матеріали відображають погляд авторів, який може відрізнятися від позиції редколегії журналу

© Інститут соціогуманітарних проблем людини

ЗМІСТ

Філософсько-світоглядні засади буття людини

Володимир Мельник. Антропологічний вимір технічного об'єкта в соціокультурному дискурсі	7
Ігор Захара. Філософія гуманітарної освіти як фактор розвитку української духовності	18
Неллі Карамішева. “Знаюча людина” як соціокультурний феномен	26
Валерій Стеценко. Філософія людини у філософській теології Г. Сковороди як “філософія серця”	37
Андрій Пашук. До питання про патріотизм І. Франка	50
Андрій Наконечний. М. Міхновський про роль інтелігенції у ствердженні ідеї свободи.....	58

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

Ольга Сінкевич. Концептуальне освоєння феномену культурної глобалізації та образи глобалізованого світу.....	66
Оксана Сурмач. Виховання студентської молоді в контексті культурно-освітньої діяльності музеїв	74
Анатолій Яртись. Українське православ'я як етнонаціональний феномен: рух за створення єдиної Помісної православної церкви.....	84

Політичні виміри свободи людини

Зоряна Свирид. Політичний консультант: сутність діяльності та специфіка особистісних якостей	95
Андрій Панарін. Політична стабільність: визначення та підходи до розуміння.....	107
Андрій Мельник. Свобода вираження поглядів в умовах становлення громадянського суспільства в Україні	113

Психологічне здоров'я особи і суспільства

Олена Штепа. Особливості ефективного мотивування особистості у психологічному консультуванні 122

Юрій Вінтюк. Впровадження комп'ютерних технологій у реабілітаційну діяльність 130

Рецензії

Андрій Дахній. Християнин у секуляризованому світі..... 142

Ігор Мельник. Унікальна пам'ятка української політико-правової думки 150

CONTENTS

Philosophical and world-view bases of a person's existence

Volodymyr Melnyk. Anthropological dimension technical object in sociocultural discourse	7
Ihor Zakhara. Philosophy of humanistic education as factor of the development of Ukrainian spirituality	18
Nelly Karamysheva. A “knowing man” as a sociocultural phenomenon	26
Valeriy Stetsenko. Philosophy of a human in the philosophical theology of H. Skovoroda as “a philosophy of heart”	37
Andriy Pashuk. To the question of I. Franko's patriotism	50
Andriy Nakonechnyy. M. Mikhnovskiy about the influence of intellectuals on the forming of idea of freedom	58

Philosophico-culturological dimensions of a person's existence

Olha Sinkevych. A conceptual mastering of a phenomenon of cultural globalization and the images of the globalized world	66
Oksana Surmach. Education of the students' youth in the context of cultural and pedagogical activity of museums	74
Anatoliy Yartys. Ukrainian orthodoxy as the ethnonational phenomenon: motion for creation of the unique local orthodox church	84

Political dimensions of freedom of a personality

Zoriana Svyryd. A political consultant: the essence of activity and specifics of personal qualities	95
Andriy Panarin. Political stability: definition and approaches to conception	107
Andriy Melnyk. Freedom of expression in the formation of civil society in Ukraine	113

Psychological health of a person and society

Olena Shtepa. Peculiarities of an effective motivation
of a personality in a psychological consulting..... 122

Yuriy Vintyuk. An introduction of computers' technologies
into the rehabilitation activity 130

Reviews

Andriy Dakhniy. A christian in the secularisational world 142

Ihor Melnyk. Unique attraction of Ukrainian political
and legal idea 150

Філософсько-світоглядні засади буття людини

УДК 165:130.2

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТЕХНІЧНОГО ОБ'ЄКТА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ

Володимир Мельник

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: dffilos@lnu.edu.ua

Проаналізовано поняття “об’єкт”, “суб’єкт”, “предмет” у їх соціокультурній детермінації людською діяльністю. Розкрито фундаментальну характеристику предметно-перетворювальної діяльності – її інструментальність. Визначено суверенну специфіку технічного об’єкта, його унікальність і своєрідність. З’ясовано суспільну природу технології та техніки, їх взаємозв’язки із соціальними умовами та роль у суспільно-історичному процесі.

Ключові слова: техніка, технічний об’єкт, об’єкт, предмет, суб’єкт, діяльність.

У сучасній філософсько-соціологічній і науковій літературі зв’язок техніки та технології з людською діяльністю досліджені переважно у контексті їхньої детермінації рівнем розвитку природничонаукового знання. Натомість меншою мірою розкрита зумовленість техніки специфікою соціального способу життєдіяльності. Передусім це стосується розуміння технічного об’єкта, виявлення його справжніх аналогів у природі й людській практиці. Розуміння цього істотно важливе для з’ясування суспільної природи технології та техніки, їх взаємозв’язків із соціальними умовами, ролі в суспільно-історичному процесі.

Зазначимо, що всезагальною основою виникнення технології, технічних засобів, які предметно моделюють і реалізують суспільний характер людської діяльності, є суспільно-історична практика. Таку позицію всебічно обґрунтував відомий український філософ М. Тарасенко. Технологія виникає тоді, коли виникає виробництво знарядь праці, а власне людська праця розпочинається з їх виготовлення. Інструментальність як визначальна характеристика притаманна всій людській діяльності. Саме тому в технології йдеться про “технічність” практики загалом, а не про технічність як різновид певної галузі практики. Тобто, технологія – це не одна з форм практичної діяльності, а вся практика в аспекті її інструментального змісту. Історія технології розгортається відповідно до історії виготовлення технологічних знарядь праці. Саме їх виробництво зумовило, з одного боку, освоєння людиною природи, перетворення їх на матеріальні умови людського життя, з іншого – становлення людини як природної та соціальної

істоти, формування світу культури. Технологія, зауважує М. Тарасенко, – конкретний вираз міри опредметнення та міри практичного використання людиною природи у соціально-обґрунтованих цілях [5, с. 154–167].

Особливістю людської діяльності, фундаментальним способом її існування є реальне буття колективності, тобто безпосередньо суспільний характер людського життя. Це становить об'єктивну умову діяльності людини і предметного світу суспільної культури загалом. Зазвичай під специфічним способом людської діяльності розуміють певний тип зв'язку матеріально-уречевлених, наукових та духовно-практичних елементів, їх зв'язок з предметом і знаряддями праці. У цьому випадку спосіб людської діяльності своєрідно ідентифікується з особливостями реалізації технологічних знарядь і певних елементів процесу пізнання. “Зворотний зв'язок”, а саме – процес зумовленості цих знарядь механізмами реалізації людською праці, враховується, на нашу думку, недостатньо. Річ у тому, що специфіка людської діяльності не зводиться до її технологічних і духовно-практичних чинників. Вони становлять лише передумови діяльності, без яких, цілком зрозуміло, діяльність не можна здійснювати. Внутрішня сутність способу людської діяльності полягає, власне, в тому, що вона у своїй ґенезі та розвитку є безпосередньо суспільним процесом – суспільний характер діяльності й утворює її специфічний спосіб.

Основні компоненти суспільної форми практики – це відношення людей до природи та відносини між людьми, їхнє взаємне опосередкування. Такий аспект проблеми досліджений у нашій літературі переважно з позицій натурально-речовинних компонентів діяльності, її ідеальних спонукальних моментів (предмет, знаряддя, доцільність). Водночас недостатньо проаналізована людська діяльність в аспекті її соціального змісту та характеру суспільної форми. Якщо істинне те, що люди відносяться один до одного опосередковано, через специфіку суспільної форми діяльності, то вона неодмінно входить в об'єкт філософського дослідження техніки. Без з'ясування цих обставин неможливо адекватно з'ясувати ані своєрідність діяльності, ані особливості технології та технічного об'єкта.

Цілком очевидно, що для розкриття специфіки технічного об'єкта, розуміння його незвідності до суто технічних характеристик, необхідно виокремити його “нетехнічні” людиновимірні параметри – тобто людський чинник. Під ним не варто розуміти просто індивідуально-особистісну діяльність в її різних матеріально-предметних і пізнавально-духовних формах. Людський чинник є всезагальним моментом суспільної життєдіяльності загалом, який, безперечно, притаманний окремим видам і сферам людської праці, але одночасно не вичерпується ними.

Безумовно, людина постійно перебуває в єдності зі своєю життєдіяльністю, а через неї і з навколишнім світом природи та суспільного життя. Цей процес утвердження людиною своєї життєдіяльності як предмета своєї свідомості й волі є основою виокремлення власне людського моменту (чинника) у всьому її соціокультурному та технологічному значенні. Людський момент (суто людське) – це не сама людина в її індивідуально-особистісному бутті, не вся сукупна життєдіяльність людини, а її специфічно-необхідний чинник. Він відображає і фіксує свідомо здійснюваний акт (момент) людської життєдіяльності, саме ту

її межі, коли людина за допомогою свідомості виокремлює себе з умов свого існування і підносить власну діяльність до рівня усвідомлення умов, цілей і засобів свого життя, утверджує власну життєдіяльність як цілісний, соціально організований, свідомо регульований процес. Тобто, власне людське – це самоусвідомлюваний момент життєдіяльності людини, який вона здійснює предметно-цілеспрямовано, з урахуванням (а тому певною мірою незалежно) стихійних сил природно-історичного процесу.

Загальновідомо, що людська життєдіяльність в її суспільно-історичних вимірах реалізується у двох об'єктивних формах: стихійній, неусвідомленій необхідності та свідомому, соціально організованому процесі. Перший момент характеризує органічне “вплетення” людського елемента в безпосередню практику матеріального життя, другий – сходження людської діяльності до свідомості й волі, унаслідок чого стає можливим виникнення (самовиділення) людського елемента, його відгалуження у відносно самостійний чинник життєдіяльності людини та людства.

Перехід матеріально-практичної життєдіяльності, що розгортається стихійно, неусвідомлено, до доцільно організованої форми розвитку є своєрідною “ватерлінією”, яка характеризує процес самовиділення людської життєдіяльності зі стану імпліцитного “вплетення” у природний саморух до формування її матеріальних структур – предмета, знарядь, продукту праці. Сходження суспільної життєдіяльності до предметності свідомості й волі людини дає змогу розкрити відмінність життєдіяльності від безпосередніх природних процесів, від того матеріалу природи, на який орієнтована перетворювальна діяльність.

Необхідно звернути увагу на те, що в літературі, присвяченій філософському аналізу техніки та технології, нерідко трапляється певне ототожнення понять “об’єкт” і “предмет”, “об’єкт” і “річ” та ін. Очевидно, це пов’язано з фундаментальністю категорій “суб’єкт” та “об’єкт” у філософсько-гносеологічній проблематиці та змін, привнесених під час дискусій. Стосовно методологічного осмислення новітніх природничонаукових досліджень неklasичної науки, зокрема у філософському осмисленні квантово-механічних інтерпретацій, у літературі щодо сутності цих категорій висловлюють різноманітні, часто взаємосуперечливі твердження. На наш погляд, необхідно звернути особливу увагу на з’ясування їхніх відмінностей, оскільки це має важливе значення для визначення суверенної специфіки технічного об’єкта, його унікальності, своєрідності порівняно з іншими, близькими за змістом поняттями. Для цього доцільно використати з’ясоване вже розуміння особливостей людського елемента (чинника) як здатності суспільної людини свідомо виокремлювати себе з об’єктивного світу. Це дасть змогу виявити гносеологічні й практичні відмінності між об’єктом і суб’єктом, суб’єктом та людським чинником, предметом і діяльністю.

Поняття “об’єкт” і “суб’єкт” формувались для виявлення та розкриття основного гносеологічного відношення людини до дійсності. Буттєвість світу, що актуалізується завдяки предметній діяльності людини, виявляє свою означеність і самовизначеність як об’єкта. Об’єкт – це матеріальна дійсність, вона протистоїть суб’єкту й усій суспільній життєдіяльності. У цьому понятті зафіксована його єдина всезагальна властивість бути об’єктивним, тобто незалежним від суб’єкта, його діяльності, волі, свідомості. Однак це твердження потребує уточ-

нення, передусім тому, що об'єкт задається, визначається у своєму існуванні як актуальна реальність активністю суб'єкта. Завдяки предметно-перетворювальній діяльності "дещо" виокремлюється зі синкретичної невизначеності буття. Саме своєю активністю суб'єкт здійснює акт інституалізації об'єкта як реальності. Визначально атрибутивною означеністю такої реальності є її об'єктивність, що означає насамперед таке: існування об'єкта пов'язане з іманентно властивими йому власними характеристиками. Крім цього, об'єктивність вказує на субстанційність та онтологічну незвідність реальності до пізнавальної активності людини. Проте у діях такої активності ми все одно розрізняємо те, на що вона спрямована. Поняття об'єкта й *"служує позначенням такого змісту пізнавальної активності, який, будучи неможливим за її межами, тим не менш не співпадає з нею безпосередньо, а вимальовується як дещо віддалене від акту, дещо самовладне, тобто дещо таке, що має онтологічний статус, відмінний від онтологічного статусу пізнавального акту"* [4, с. 156].

Отже, поняття "об'єкт" відмежовує і фіксує ту частину безмежної матеріальної дійсності, яка охоплена сукупною діяльністю людини і становить горизонт людського буття, є об'єктом розмірковування, пояснення, дослідження. Тобто об'єкт – це частина об'єктивної дійсності, що так чи інакше ввійшла у сферу буття людини і перебуває у горнилі реального чи можливого практичного перетворення. Об'єкт – це не лише практична, а й теоретично освоювана частина дійсності, яка становить передумови його реального практичного освоєння.

Якщо під об'єктом розуміють усю дійсність, до якої може сягати людська думка, то під суб'єктом – людину, яка самоактивна й самодостатня у висуненні цілей та їх реалізації.

Суб'єкт можна розглядати своєрідним дійовим і раціональним чинником, по суті, саморозвитку природи. Суб'єкт виокремлюється не самочинно, а в процесі діяльності, що має предметний характер. Становлення суб'єктивного чинника відбувається у драматичному конфлікті: з одного боку, суб'єкт не лише не може змінити закони саморозвитку об'єктивної дійсності, а й творить свою життєдіяльність відповідно до цих законів; з іншого – стихії природної даності людина протиставляє самоініційовану активність з її освоєння. Тобто, визнаючи "дещо", яке існує поза межами людської суб'єктивності, маємо визнати: це "дещо" виокремлюється в об'єкт як самовладну систему лише завдяки дієвості людини. "Отже, об'єкт постає чимось визначеним, перебуваючим у зв'язках із суб'єктом лише через активність суб'єкта. Він завжди перебуває у залежності від стану та можливостей суб'єкта" [4, с. 155].

Крім того, до означень людини як суб'єкта потрібно віднести і те, що вона акумулює інтелектуальний і духовно-практичний досвід попередніх поколінь й атрибутивну здатність людського розуму виводити норми і правила свого функціонування із самого себе. Однак наголосимо, що людський розум, незважаючи на іманентну рису до "самонацілювання", у своїй активності та здатності до самостійного вибудовування свого внутрішнього змісту, *"не може довільно визначати те, що саме буде входити у зміст цих дій, у який спосіб змістові одиниці розуму будуть взаємодіяти поміж собою"* (курсив наш. – В. М.). У цьому сенсі суб'єкт може розглядатись як частина об'єкта, адже які дії розуму та як саме будуть запускатись у хід, – це залежить від змістовного його наповнення" [4, с. 155].

Якщо у понятті “об’єкт” фіксована реальність задається, побутує (існує) на власних самодостатніх (самовладних) засадах, то поняттям “предмет” позначається фрагмент об’єктивної реальності, включений у предметно-перетворювальну діяльність. Предмет містить іманентні властивості, які детерміновані характеристиками об’єкта й особливостями власне людського чинника. Відтак “предмет – це синтетичне утворення, що постає ніби посередньою ланкою між людиною та позалюдською реальністю; *в предметі неодмінно повинні бути репрезентовані характеристики об’єкта*, але подані у тих окресленнях, на які тепер спроможна людська предметно-пізнавальна діяльність. Тому предмет постає водночас *показником міри відкритості світу людині* та мірою розвиненості, деталізованості та розгалуженості людської діяльності” [4, с. 156]. Предметність своєю чергою фіксує фундаментальніший план освоєння людиною світу, трансформації об’єктивної реальності в доцільну форму діяльності, оскільки вона “знаменує загальний перехід об’єктивних закономірностей природи в живу форму доцільної діяльності, а діяльності – в об’єктивований стан, у предметний продукт... Предметність задається в актах діяльності поза свідомим процесом цілепокладання. Вона окреслює межі матеріальних явищ природи і суспільної діяльності від людини та людства” [5, с. 62]. Фундаментальна сутність предметності полягає в тому, що саме завдяки такій атрибутивній характеристиці діяльності інституалізується культура як така. Діяльність, що “дається” у визначені її предметної сутності, і є культурою.

Предметність як така “виникає” у процесі життєдіяльності людини та фіксує момент об’єктивації матеріальної дійсності у сфері практики, виявляє потенційні можливості її пізнання та перетворення. Предметність фіксує дійсність буття перетворювальної діяльності у формі технологічного відношення. Об’єктна природа предметності окреслюється конкретно спрямованістю діяльності на “привласнення” матеріальної дійсності, вона виявляється “місцем зустрічі” діяльності як форми буттєвості суспільного життя та матеріальної дійсності як реальної основи. Причому важливо ще раз наголосити: предметність не зводиться, а тим паче не отожднюється з матеріальною дійсністю; вона передусім виражає її соціально-практичну властивість. Предметність діяльності “виявляється, а не створюється”, – справедливо зауважував М. Тарасенко [5, с. 63].

У предметній діяльності людини фіксуються реальності об’єктивності, але в специфічно людському способі виразу – в знаково-образній формі. Тобто, мислення, завдяки своїм іманентним властивостям, “задає” реально-предметний зріз об’єктивності. Дійсність освоюється опосередковано, зазнаючи людської, суто суб’єктивної обробки. Отже, дійсність виявляється, актуалізується через подвійний пласт людської суб’єктивності – нормативні, понятійно-категоріальні структури й інтуїтивістсько-чуттєво-переживальницький, культурницько-ментальний пласт самовідчуття та самоідентифікації людини у світі. Очевидно, що і перший, і другий пласти соціально-історично та культурно-ціннісно зумовлені. Як зазначає В. Петрушенко, дані “категоризуючі структури мають характер, обмежений історично, соціально, технологічно і, нарешті, внутріментально, тобто вони можуть реально складатись та набувати внутрішньо структурованого вигляду лише у процесі “утримання думки себе самою” [с. 166].

Об’єкт-суб’єктні відносини характеризують передусім теоретичне відношення людини до дійсності, а відношення “предмет – людська діяльність” розкриває

практичне її перетворення. Розглядати дійсність у формі об'єкта означає пояснювати дійсність взагалі, безвідносно до практичних актів діяльності. Розглядати ж дійсність у формі практики означає брати її перетворювально, предметно, як елемент і складову частину реальної життєдіяльності людини. Сама практика розмежовує дійсність на об'єкти та предмети, причому поняття "об'єкт" характеризує початкову, своєрідну підготовчу стадію осягнення людиною дійсності для її практичного перетворення. Надалі об'єкт матеріально-практично залучається до процесу життєдіяльності й стає безпосереднім предметом діяльності.

Інститування предмета діяльності пов'язане з її інструментальним характером – предмет праці протистоїть природній реальності та формується як результат активної взаємодії знаряддя й об'єкта [2, с. 31–32]. Зауважимо, що предмет, на відміну від поняття об'єкта, є складовою, внутрішньою і водночас всезагальною "частиною" процесу діяльності. Матеріально-практичний зв'язок предмета і знаряддя виявляється як опредметнення (як власне технологічне відношення), а зв'язок людини з предметом і через знаряддя та присвоювання цього процесу як цілісного – розпредметнення, що слугує основою соціально-культурного розвитку людини як природної та суспільної істоти [5, с. 59–61].

На основі викладеного специфіку технічного об'єкта неможливо зрозуміти поза людською діяльністю, як неможливо з'ясувати й особливості людської діяльності поза і не у зв'язку з технічним об'єктом. У визначенні технічного об'єкта необхідно відштовхуватись не від природи чи властивостей людської діяльності, а від їхньої єдності, опосередкованої практикою. Зазначимо, що технічний об'єкт унікальний тим, що він поєднує об'єкт і предмет, об'єкт-суб'єктні й предмет-суб'єктні відношення, становить їхній синтез та цілісну єдність. Тому до складу технічного об'єкта поряд з "природним матеріалом" входить уся структура людської діяльності. У цьому полягає соціально-культурна зумовленість природи технічного об'єкта, яка становить важливу теоретико-методологічну засаду філософського осмислення специфіки технічного об'єкта зокрема і технічного як феномену людської культури загалом.

Технічний об'єкт у його філософському, соціокультурному значенні характеризує процесуальність людської діяльності, момент становлення матеріальних властивостей об'єкта предметами людської праці, їх опредметнення за допомогою знарядь і подальший перехід синтезованих властивостей у живу форму доцільної діяльності людини. Отже, технічний об'єкт є поєднанням властивостей речовини природи з властивостями людської праці, утворюючи в кінцевому підсумку всезагальний спосіб технологічної діяльності. Він необхідний, універсальний елемент діяльності, без якого вона, по суті, неможлива саме як людська діяльність. Технічний об'єкт, будучи всезагальним та універсальним, потенційно спроможний спеціалізуватись стосовно різних конкретних видів і форм діяльності. Він відображає в собі, що і як людина реалізовує у процесі предметно-перетворювальної діяльності.

У філософському узагальненні соціокультурного змісту технічного об'єкта він є фрагментом природної дійсності, поставлений практикою в певне перетворювальне відношення стосовно суб'єкта предметної діяльності. Суть у тому, що людина перетворює матеріал природи предметно-практично, доцільно, відповідно до соціальних потреб суб'єкта. Цей процес опредметнення природних об'єктів характеризується не тільки зміною форми та "привласненням" людиною

їхнього внутрішнього змісту (законів). Окрім цього (і передусім), людина використовує ці об'єктивні природні даності як інструменти для досягнення власних соціально зумовлених цілей. За допомогою багатства природної майстерні людина реалізує цілі, згідно з якими і конструюється метод, визначається характер діяльності людини, якій вона підпорядковує свою волю. Зрештою, зміст і масштаб цілей визначають не лише іманентно-внутрішніми чинниками особистісного й соціального характеру, а й тими перспективами, які вирізняються глибиною освоєння природних сил. Саме тому інструментальність є фундаментальною характеристикою предметно-перетворювальної діяльності, оскільки у методах і знаряддях практичної діяльності синтезуються закони та властивості природних речей і доцільної праці людини. У цьому процесі природні предмети трансформуються, перетворюються відповідно до їхніх внутрішніх природних сутностей і водночас до характеру людської діяльності, узгоджуючись із нею. Крім цього, згаданий інструментальний потенціал діяльних можливостей людини – технологічні знаряддя, засоби праці, цілі, – формуються саме під впливом об'єктивних і суб'єктивних чинників. Людська діяльність, “згасаючи” у предметах праці, трансформуючи предмети природи у соціально доцільні феномени, розкривається як діалектична єдність об'єктивного та суб'єктивного, необхідно-детермінована і суб'єктивно-покладена.

Оскільки взаємодія природного матеріалу та діяльності опосередкована соціальними чинниками – передусім характером відносин між людьми у процесі праці й соціокультурними цінностями, ментальними визначеннями, цілком логічно дійти висновку, що специфіка технічного об'єкта має соціальних характер і зумовлена особливостями соціальної практики загалом. Практика є опосередковуючою ланкою на шляху переходу законів природи у зміст людської праці та знання. Саме вона надає зв'язкам природного матеріалу конкретно-практичне значення, співвідносить їх з об'єктивною дійсністю і лише після цього перетворює на форми людського знання та пізнання.

Практика як процес злиття та кооперації властивостей предмета праці й властивостей людської діяльності трансформує предмет праці у технічний об'єкт. Отже, технічний об'єкт існує як соціально-практично оформлена даність певної частини природного фрагмента. Саме у зв'язку з цим технічний об'єкт має суспільно-історичний характер. Коли ж із поняття “технічний об'єкт” вилучається суспільна форма діяльності або ж не враховується її специфіка та роль у виникненні технічного об'єкта, тоді свідомо чи несвідомо абсолютизується роль природних чинників. Такий спрощений підхід до розуміння технічного об'єкта суттєво обмежує продуктивність досліджень науково-технічного прогресу, суті й ґенези техніки, технічного загалом і його детермінуючого впливу на розвиток особистості, її моральних цінностей.

На відміну від предмета праці, технічний об'єкт подає буття природного фрагмента в зовсім іншій, “неприродній” якості. Технічний об'єкт акумулює практичне (перетворювальне) і теоретичне (пізнавальне) відношення до природи, тому синтезує даності властивостей природного предмета у соціально-визначених і науково-обґрунтованих цілях. Лише в такому розумінні технічний об'єкт виявляє свої “нетехнічні сутності”, які виникають на соціально-практичній основі й не зводяться до виключно природних речей і лише соціальних вимірів.

Спосіб поєднання (синтезу) на основі практики властивостей природи з властивостями людської діяльності в предметну цілісність конститує технічний об'єкт. Причому людський чинник і технічний об'єкт є універсальними моментами суспільно-історичної практики. Але якщо технологічний об'єкт характеризує спрямування людської діяльності на матеріал природи, визначає міру залучення природного матеріалу до умов і засобів життєдіяльності людини, то людський чинник відображає ступінь усвідомлення людською життєдіяльністю самої себе, яка підносить механізми своєї реалізації до предмета свідомості та волі людини.

Тому технічний об'єкт і людський чинник є конструктивно-творчими моментами відносно умов і цілей життєдіяльності суспільної людини. Вони акумулюють актуальні й потенційні елементи практики. Причому людський чинник провідний у розкритті зумовленості технічного об'єкта, ступеня його досконалості та соціальної значущості. На наш погляд, у цьому полягає одна з переваг соціокультурного підходу до аналізу технічного об'єкта. Людський фактор як доцільний, самоусвідомлюваний початок людської життєдіяльності є своєрідним духовно-практичним еквівалентом історичного вектора, який репрезентує минуле буття людини та техніки і водночас орієнтований на майбутнє – в ньому минуле і майбутнє поєднані у теперішньому.

На основі аналізу поняття “технічний об'єкт” можливо з'ясувати зміст і функціональні особливості технічного (технологічного) знаряддя, якому належить фундаментальне значення не лише у сфері технічної (перетворювальної) практики, а й у сфері теоретично-пізнавальної. По суті, технологічне знаряддя – це вінець творчих пошуків у технікознавстві, об'єктом якого воно є.

У технологічному знарядді його соціальний вимір життєдіяльності виявляється у двох аспектах: матеріальному продукті (власне знарядді праці), а також у меті дії, яка, по суті, є інтелектуальним знаряддям. Мета відтворює рух природного предмета у сфері діяльності й водночас характер перебігу діяльності. Звідси – технологічне знаряддя має перевагу безпосередньої, відтворюваної дійсності, тобто воно існує як річ поряд з іншими речами. Водночас воно має також достоїнство духовної всезагальності, тобто слугує засобом для реалізації певної людської мети. Внаслідок цього людська діяльність постає і предметно-конструктивним процесом, і пояснювальним принципом. Безумовно, ми мислимо тут “технологічне знаряддя” як філософську категорію, а не як звичайний засіб праці.

Людська діяльність, зокрема в її соціальному вимірі, не тотожна технологічному знаряддю, оскільки є способом буття колективного суб'єкта. Однак власне технологічне знаряддя – це не вся діяльність, а лише її певна предметна властивість. Своєрідність останньої полягає в тому, що технологічне знаряддя діє на речовину природи згідно з його власними закономірностями, внаслідок чого воно постає провідником впливу діяльності на предмет праці.

Одночасно технологічне знаряддя не є зіпком і копіюванням властивостей предметів природи. Воно – “момент” взаємодії та взаємопроникнення властивостей речовини природи і людської життєдіяльності, який втілений у певному матеріальному утворенні. Властивості речовини природи стають технологічними й, отже, інструментальними у зв'язку з тим, що людина використовує ці влас-

тивості, зберігаючи її природну сутність. Технологічне знаряддя матеріально закріплює, імітує сам спосіб існування людської праці: опосередковане відношення людини до природи через відносини людини до людини. У цьому сенсі воно має двояку природу. Знаряддя матеріалізує суспільний характер праці й водночас її предметно-доцільну форму. Вона полягає у здатності людської діяльності виготовляти знаряддя за властивостями зовнішньої речовини природи та потребами суб'єкта. Отже, знаряддя у процесі праці в змозі діяти на речовину природи і відповідно до її об'єктивних закономірностей, і відповідно до людської мети. Це зумовлює те, що технологічні знаряддя генетично й фактично є носіями соціальної пам'яті, оскільки в них акумулюється досвід відносин між людьми у процесі їхнього виготовлення і використання. Будучи матеріальним “зліпком” предметно-доцільної форми, знаряддя наче віддаляє людину від природи й одночасно в іншому сенсі наближує її до природи, дає змогу людині моделювати об'єкт-об'єктні й суб'єкт-суб'єктні відношення, тобто приховані в об'єкті його властивості та закономірності й характер відносин людей між собою.

Отже, у технологічному знарядді фіксується опосередкованість природного соціальним, а самі знаряддя постають предметами-посередниками між людиною, людською діяльністю і зовнішнім світом природної та соціальної дійсності. Як предмети-посередники технологічні знаряддя пов'язані з матеріалом природи і життєдіяльністю людини безпосередньо, у зв'язку з чим вони постають провідниками впливу знаряддя на предмети природи та саму людину. Ось чому технологічне знаряддя є засобом перетворення природи й одночасно засобом культивування і зростання соціальних якостей людини. Саме ж технологічне знаряддя залишається матеріальним посередником між людиною та людиною, людиною і світом.

М. Гайдеґер справедливо зауважив, що технологія в її, так би мовити, інструментальному значенні пов'язана зі світом і людиною безпосередньо. Причому залишається дещо в тіні аналіз їхньої опосередковуючої ролі між людською життєдіяльністю і рештою світу природної та соціальної дійсності. М. Гайдеґер розглядає предмети-посередники (знаряддя, інструменти, засоби переміщення, речі побуту) переважно з погляду їхнього застосування і впливу на свідомість, менше аналізується процес виготовлення і виробництва технологічних знарядь як посередників. Тому матеріалізовані в технологічному знарядді природні властивості речовини матерії та соціальні якості суб'єкта діяльності утворюють ніби єдиний предметний сплав; природні якості знаряддя виявляються “речовим носієм” соціальних якостей людини. Тут звичні уявлення трансформуються: форма, надана людиною матерії, стає змістом технологічного знаряддя, а сама матерія, з якої виготовлене знаряддя, – лише формою здійснення соціальних якостей суспільного суб'єкта діяльності [6, с. 222].

Оскільки технологічне знаряддя узгоджується з “логікою” саморуху зовнішнього предмета, воно спроможне виконувати роль засобу, а сама людина та її інструментальна діяльність перетворюються на ціль діяльності. Теоретично і фактично технологічне знаряддя є матеріальним продуктом співтворчості природи та людини і в аспекті втілення у ньому властивостей та закономірностей природи постає як об'єктивний природний процес. З боку ж реальної форми існування технологічного знаряддя як предметної здатності суб'єкта і людських

форм відносин, воно є соціальним явищем. У єдності цих моментів технологічне знаряддя утворює “неорганічне тіло” людини, а також “частину” доцільно організованої природної системи. Відтак технологічне знаряддя водночас і природне, і соціальне утворення, тобто воно підвладне і законам природи, і законам предметної діяльності людини. Поза суспільною доцільною діяльністю технологічне знаряддя й техніка є мертвими.

Технічний об’єкт, техніка у найзагальнішому значенні – це закономірності природи, що функціонують у формах людської життєдіяльності, постаючи для неї засобом реалізації людських цілей. У цьому сенсі, на наш погляд, полягає “нетехнічність” технологічного знаряддя, його соціально-практична природа та зміст [3, с. 51-62].

Безумовно, пізнання законів природи відкриває нові технологічні можливості. Водночас теперішні технологічні засоби певним способом моделюють не лише закономірності природи у предметних структурах практики, а й соціально-продуктивні функції людини. Саме доцільність людської практики втілюється у технічних засобах і функціонує в них у вигляді опредметненої праці, відображаючи людські здатності до матеріальної та духовної діяльності. У технічних засобах втілені не тільки розумова праця як показник пізнавальних можливостей суспільства і міри свідомого використання людиною законів природи, а обов’язково і форми кооперації людської праці. У цьому сенсі цілком справедливий погляд, що “вся історія техніки є історією послідовного опредметнення технологічних функцій людини” [1, с. 99].

Підсумовуючи, доходимо висновку, що специфіка технологічного знаряддя полягає у матеріальному синтезі властивостей речовини природи і предметно-доцільної життєдіяльності суспільної людини. Особливістю й основою виникнення технологічного знаряддя слугує соціально-практична діяльність. По суті, технологічне знаряддя будь-якого взірця є опредметненою єдністю двох форм об’єктивного процесу, опредметненим синтезом природного та соціального у сфері практики. У цьому розумінні технологічні знаряддя, взяті окремо, а також сукупно у вигляді системи технічних засобів і технологій, є опредметненим результатом колективної життєдіяльності, а суб’єктом техніки як атрибута людської діяльності постає безпосередньо суспільна праця.

Література

1. Волков Г. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. М.: Политиздат, 1976.
2. Воронин А. Миф техники. М.: Наука, 2004.
3. Князев В. Человек и технология (социально-философский аспект). К.: Лыбидь, 1990.
4. Петрушенко В. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія. Львів: Ахілл, 2005.
5. Тарасенко Н. Природа. Технология. Культура (Философско-мировоззренческий анализ). К.: Наукова думка, 1985.
6. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION TECHNICAL OBJECT IN SOCIOCULTURAL DISCOURSE

Volodymyr Melnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: dfilos@lnu.edu.ua

The concept of “object”, “subject”, “object” in their sociocultural determination of human activity are analyzed. Revealed a fundamental characteristic of the subject-reform activities – its instrumentality. Defined sovereign specific technical object, its uniqueness and originality. It was found the social nature of technology and equipment, their relationship with social conditions, as in the socio-historical process.

Key words: technology, technical object, object, subject, activity.

Стаття надійшла до редколегії 18.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

УДК 165

ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ ЯК ФАКТОР РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОСТІ

Ігор Захара

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: zaharai@ukr.net

Розглянуто роль і значення гуманітарних знань у розвитку суспільної свідомості. З часів античності і в пізніші історико-культурні епохи гуманітарну освіту цінували дуже високо. Нехтування гуманітарних наук, зменшення престижу фахівців-гуманітаріїв зумовлює небезпеку зниження рівня ерудиції та людської культури не тільки широкого загалу, а й політиків, державних діячів. Філософія гуманітарної освіти сприяє утвердженню в суспільстві добра, істини і краси.

Ключові слова: філософія гуманітарної освіти, гуманітарні науки, фахівці-гуманітарії, суспільна свідомість.

Філософія постмодерну спричинила деформацію академічного стилю мислення, розмитість окремих термінів, понять і категорій, змішування або накладання різних типів світогляду. Навіть у поважних наукових працях і підручниках іноді вживають такі нові словосполучення, як філософія міфу, філософія релігії, філософія культури, філософія освіти, філософія регіону, філософія міста, філософія села, філософія вулиці тощо. У такий спосіб філософія втрачає свій колишній сенс як форма суспільної свідомості, що відображає найзагальніші закони розвитку природи, суспільства та людського мислення й віддзеркалює найглибші підвалини людського буття, пізнання і вартостей, спрямованих на усвідомлення сенсу життя людини.

Можливо, у цій втраті колишнього сенсу філософії є якась рація, оскільки вона (філософія) повертається до свого первісного значення – **любові до мудрості**. Адже філософія міфу, наприклад, нагадує нам про мудрість наших далеких предків, які на ранніх етапах розвитку своєї свідомості зуміли закласти міцну основу філософського освоєння світу. Відомо, що аж до Аристотеля філософія розвивалася в рамках міфологічної свідомості. Мудрість міфу доклалася до виникнення філософії як теорії. Філософія релігії, безперечно, фіксує мудрість релігії. Зрештою, релігія посідає значне місце в історії філософії. Немає жодного філософа, який би так чи інакше не обговорював релігію як зв'язок трансцендентного з іманентним і не акцентував би на її позитивній ролі в розвитку та плеканні духовності. Отже, теж ідеться про мудрість – релігії. Щодо філософії освіти, то головне її завдання – розвивати людину, навчати її, говорити про істину, добро і красу, одне слово, наголошувати на мудрості освіти. Філософію гуманітарної освіти як особливий вид мудрості треба розглянути окремо. Саме про неї – наші розмисли.

У контексті проблеми філософії гуманітарної освіти зацентруємо саме на мудрості гуманітарного знання, на значній потребі розвитку гуманітарної освіти, яка в теперішньому техногенному суспільстві й далі занепадає, має опінію не-престижної. Нерідко таку освіту здобуває не найталановитіша молодь, яка, зазвичай, потім не працює за спеціальністю. Випускники гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів нечасто можуть знайти роботу з гідною заробітною платою, а брак учителів-гуманітаріїв у загальноосвітніх школах на периферії і навіть у великих містах пов'язаний, принаймні в Україні, з відсутністю матеріального та духовного стимулу, що його мали колишні студенти у великих містах.

Щодо освіти загалом, то вона сьогодні зорієнтована не стільки на культуроцентризм (зважмо, що основою культури, передовсім культури духовної, є гуманітарне знання, яке дає гуманітарна освіта), скільки на виробничоцентризм, точніше, промисловоцентризм. А якщо мовою філософів, то сучасна освіта дедалі частіше набуває рис прагматизму та його різновиду – інструменталізму.

Особливе значення гуманітарна освіта має в добу глобалізації, вважає український дослідник проблем гуманітарних наук Євген Смотрицький. Глобалізація зумовлює нівелювання культурних відмінностей, зменшення культурного різноманіття, стандартизацію духовного життя через технологічну стандартизацію виробництва та неминучу стандартизацію побуту. Наслідок – сурогат духовного буття. Безумовно, стандартизація проникає і в освіту. За нагальною потребою та позитивними надбаннями не треба забувати й випускати з поля зору втрати, ціну, яку доводиться сплачувати за ці здобутки. А втрачаємо насамперед традиції, які виникли не на порожньому місці і які засвідчують самотність тієї чи іншої культури, нації. Якщо збіднення природного (насамперед біологічного) різноманіття фахівці сприймають і позиціонують як катастрофу для планети, зокрема людини, то зменшення культурного різноманіття подають як прогрес і приєднання до магістрального шляху, яким ідуть розвинені країни. Антиглобалісти слушно протестують проти економічних наслідків глобалізації, але не менш, якщо не більш важливо усвідомити духовні, ціннісні небезпеки.

Висловлюючись технократично, культура – технологія життя людської популяції, механізм підтримки популяційного здоров'я спільноти, яка живе у відповідному природному середовищі, у конкретному ландшафті. Безумовно, унаслідок зміни технологічних можливостей людини і змін у навколишньому середовищі мають змінюватися й механізми регуляції, але інваріантною є сама потреба в цих механізмах. Культура – екологічна ніша *Homo Sapiens*. А сутність механізму культури в тому, що він керується цінностями. Сайєнтизм є вузькорациональним, технократизм – здебільшого малофакторна доцільність, ефективна з погляду економіки, технології або конкретної мети, яка не враховує далекосяжних наслідків своєї діяльності. Цінності культури саме й покликані дати орієнтири, які забезпечують довгострокове існування людської спільноти у відповідному природному середовищі. Тобто культура регулює відносини між людьми і між людиною та природою. Глобалізація поширює дві цінності – ринкову економіку й демократію. Але вже соромно повторювати фахівцеві чи фахівцям – це омана. Прибуток та комфорт є потужними стимулами людської активності, і без обмежень, які можливі лише завдяки вищим цінностям, про які треба говорити окремо, вони зумовлюють руйнацію і людини, і суспільства, і природи. Тож треба

шукати нові механізми культури. На жаль, ці проблеми не достатньо усвідомлює навіть академічна спільнота. Політика як “концентрована економіка” підтримує та просуває саме ринкові й демократичні цінності, які, фактично, є інструментами (зброєю) у завоюванні нових ринків. Тож глобалізація лише поглиблює дегуманізацію людського буття [3, с. 3-6].

Занепад гуманітарної культури спричинений не тільки економічним фактором. Цікаві думки висловив свого часу у виступі перед студентами Українського католицького університету польський філолог-класик Єжи Аскер, який звинуватив у цих процесах зокрема демократію. Учений принципово розрізняє становище гуманітарія-вчителя, гуманітарія-дослідника сьогодні і в недавньому й давнішому минулому. Єжи Аскер схильний вважати, що основною нашою проблемою, вагомішою, ніж погана економічна ситуація й політична нестабільність, є демократія. Ніколи раніше науки, які нині називають гуманітарними і які традиційно були частиною поняття *artes ingenuae*, *artes humanae*, не мусили боротися за суспільне визнання в умовах тотальної демократії. До інтелектуальної активності, зосередженої на дослідженні та розшифруванні внутрішнього світу людини й на міжлюдських стосунках, на записках успадкованої з покоління в покоління історичної пам'яті, на роздумах, що мали б допомогти людині долати екзистенційні виклики та страхи, вдавалися, у різному обсязі, від світанку людської культури. Така активність задовольняє основні потреби людської природи, проте право на цю діяльність завжди здобували входженням до відповідної касты, через селекцію та надання особливих привілеїв.

Незалежно від того, чи суспільство оточувало своїх мислителів та священнослужителів великою пошаною, створюючи для них особливо сприятливі умови (як-от Греки), чи (як Римляни) трактуючи такі заняття як своєрідне хобі, що його сприймали передусім у площині *otium*, а не *negotium*, гуманітарій був осердям уваги і зразком для наслідування для тих, хто палко бажав зробити кар'єру. Від часів Академії Платона та Лікею Аристотеля дорога веде до інституції УНІВЕРСИТЕТ – спільноти вчених і тих, що вчать. Ця спільнота, наділена суспільством особливими привілеями й організована ієрархічно, донині є головною інституцією, де формуються гуманітарна еліта і вчителі, зобов'язані переказувати з покоління в покоління традиції колективу, у якому вони провадять діяльність.

Щодо традиційної ролі гуманітарної освіти сьогодні висловлюють сумніви. Демократія позбавила так звану еліту, яка створила університети та відтворювалася в них, найсильнішого козира. Гуманітарна освіта вже не є ані гарантом, ані умовою просування суспільною драбиною. Знання відповідного переліку книг та орієнтування в історії спільноти, до якої належиш, особливо не цінують і не вимагають від тих, хто прагне досягнути успіху в демократичному суспільстві. “Демократія зрівняла різні способи проведення вільного часу, зрівняла різні суспільні групи, що гуртуються навколо зовсім інших знаків, аніж носії історичної пам'яті та знання об'єктів високого мистецтва, створених європейською цивілізацією. В таких умовах роль гуманітарного виховання й ситуацію вчителя т. зв. гуманітарних дисциплін більше не можна порівняти зі ситуацією, що існувала в минулому. Шкільний примус, на який спиралася структура всієї державної програми освіти наступних поколінь, завис у просторі. *Artes humanae* перестали бути частиною системи, яка охороняла привілеї еліти в минулому” [1, с. 36].

З Єжи Аскером можна сперечатися й не сперечатися. У чомусь він має рацію, у чомусь ні. Справді, демократія призвела до того, що в нас час не з'являються яскраві особистості, здатні повести людей за собою. Навіть керівники держав інколи виглядають досить дивно, коли говорять про культуру, гуманітарні цінності. Слова українського філософа Григорія Сковороди про "нерівну рівність" нікого не цікавлять і не переконують. А гасло французької буржуазної революції про рівність, братерство стало утопічним, але таким, що тішить людей і дає їм надію на краще життя. Вони не заперечують, що демократія – найгірша форма співжиття людей, але кращої ніхто не придумав. Згадаймо, як обстоюють демократію США й провідні європейські країни. Хоча в деяких державах Європи, де провізорично існує монархія, культивують елітарність, яка має чимало спільного з минулим.

Згідно з вимогами Болонського процесу в освіті, кількість нормативних гуманітарних дисциплін, особливо в технічних ВНЗ, зменшують до мінімуму. До складу курсу філософії, наприклад, входить логіка, психологія, релігієзнавство, і кількість годин на філософію постійно зменшують. Тільки уявіть, які знання з гуманітарних дисциплін матимуть майбутні випускники вищих навчальних закладів, які здебільшого виявляють нехоть до гуманітарних предметів, а толерують їх остільки, оскільки вони потрібні їм, щоб отримати диплом про вищу освіту. Зрештою, і викладачів-гуманітаріїв можна зрозуміти. Вони виявилися неготовими до такого перебігу подій у своїй педагогічній праці. На подання великого й цікавого матеріалу, яким володіють, бракує часу. Нинішні реалії вимагають перебудови гуманітарної освіти, нової філософії гуманітарного знання.

Сьогодні можна впевнено констатувати, що на початку XXI століття формується нова освітня парадигма, новий раціоналізм, новий образ науки, далекий від просвітницької концепції епохи модерну. Не заперечуючи необхідності інновацій у точній і гуманітарній науці, зазначимо й те, що в духовній культурі все-таки повинен діяти діалектичний закон заперечення заперечення. Безумовно, мав рацію Г. Гегель, який вважав, що цей закон полягає в запереченні старого, уже віджилого, але зі збереженням усього позитивного, що стане в пригоді майбутньому. Цей новий гуманізм, який має виборювати гуманітарна освіта, повинен служити потребам людини і суспільства. Таке завдання бере на себе мудрість гуманітарної освіти, яка має бути глибоко продуманою, добре спланованою і організованою.

Відомий французький філософ та етнограф К. Леві-Строс висловив таку тезу: "XXI століття буде століттям гуманітарних наук або його не буде". Не хочеться вірити в жодну з частин цієї максими, що звучить наче закляття гомерівської героїні Касандри, яка говорила правду, але її ніхто не хотів сприймати як щось реальне. Навряд чи хтось повірить у те, що теперішнє століття буде століттям гуманітарних наук. Мабуть, завелика розкіш – вкладати кошти в розвиток гуманітарних наук. Науково-технічна революція, спрямована на розвиток точних наук (хоча й у точності негуманітарних наук можна тепер сумніватися), вимагає значних капіталовкладень. І найімовірніше, кошти підуть на їх розвиток. На гуманітарні науки завжди бракує часу. Вони, найвірогідніше, розвиватимуться як хобі диваків, які витратять на це мізерні кошти. Отже, назвати нинішнє століття століттям гуманітарних наук навряд чи хтось наважиться. Не хочеться також повірити, що цього століття загалом не буде. Водночас слова К. Леві-Строса

можна тлумачити як своєрідне попередження не тільки Європі, а й цілому світові: якщо на європейському континенті запанує бездуховність, егоїзм, відсутність любові до ближнього, гонитва за матеріальними статками за всяку ціну, то на людей чекають непередбачувані небезпеки. Заява філософа звучить як пересторога людству. Не тільки він висловлював такі застереження. Про відсутність гуманізації будь-якого знання і відсутність гуманітарної культури, виникнення мотиваційного вакууму, який веде до втрати сенсу життя й абсурду існування говорило багато європейських інтелектуалів. Зокрема в таких творах. “Міф про Сізіфа” Альбера Камю – визнання екзистенційної трагедії європейської людини у XX столітті. “Феномен людини” Тейяра де Шардена, “Положення людини в космосі” Макса Шелера – пошуки нової онтології Людини. “Людина у пошуках сенсу” Віктора Франкла, “Мати чи бути?” та “Людина для самої себе” Еріха Фрома – аналіз екзистенціалів людського буття і пошук глибинних психологічних підвалин, без яких неможливе комфортне духовне існування людини. “Два джерела моралі та релігії” Анрі Бергсона, “Занепад Європи” Освальда Шпенглера, “Осягнення історії” Арнольда Тойнбі, “Культура та етика” Альберта Швейцера – пошуки нового типу культури, адекватного реаліям нашого часу. “Втеча від свободи” Еріка Фрома та “Одномірна людина” Герберта Маркузе – інтелектуальний бунт проти суспільства тотального контролю, проти “раціонального рабства”, на яке перетворилася така бажана Свобода. Доповіді Римському клубу – пошуки, як запобігти екологічній катастрофі та соціальному колапсу. Повернути сенс і стабільність буття Людині й Людству здатна лише гуманітарна культура. Тільки вона виробляє, відтворює і зберігає ЦІННОСТІ КУЛЬТУРИ. Потрібно усвідомити специфіку цих цінностей: вони не мають прямої економічної вартості, не мають утилітарної, ужиткової цінності, але без них нереальними є економічні цінності і, що головне, – Суспільство. У цьому контексті можна говорити про неутилітарний прагматизм, цінність гуманітарної культури та мету гуманітарної освіти. У таких умовах виникає потреба чіткого розуміння специфіки гуманітарної освіти: її цілей, змісту, засобів та форм.

Історія європейської культури засвідчує, що гуманітарна освіта сприяла поширенню і розвитку точних наук, визначала високий рівень духовності країн, які шанували гуманітарні науки: мову, літературу, історію, філософію тощо. У Стародавній Греції гуманітарну освіту започаткували софісти. Навіть назва цього напрямку в історії філософії пов’язана з Софією-Мудрістю. Саме на час софістів припадає найвищий розвиток старогрецького полісу, античної науки. Середньовічна система освіти, яка передбачала сім “вільних” мистецтв, почала розвиватися в Римі. Таку освіту могли здобувати “вільні” громадяни Вічного міста, а не раби (вони були далекими від “красного” мистецтва – граматики, риторики й діалектики). Після цих трьох “мистецтв” вивчали арифметику, геометрію, астрономію і музику, що їх вважали точними, фактично, – другорядними. Першість віддавали гуманітарним “мистецтвам”. Освічена людина мала добре знати мову, а відповідно, граматику. Добре володіння мовою вважали ознакою освіченості і вченості. Риторика передбачала не тільки вміння користуватися словом, а й знання художньої літератури, вітчизняної та зарубіжної історії. Блискуча промова чи орація, щоб вплинути на тих, до кого була звернена, обов’язково потребувала гуманітарних знань. Риторика як наука сприяла становленню еліти

суспільства. Людина, яка володіла словом, посідала в Римі досить високі посади. Скажімо, твори Цезаря, Цицерона, Сенеки увійшли до золотого фонду римської та європейської літератури. Діалектика становила основу філософських наук, ніби підсумовувала розвиток двох попередніх “мистецтв”. Тодішня діалектика була знанням про закони і форми людського мислення, тобто логікою, а логіка і нині – основа всіх наук. Без логіки не має майбутнього жодна, зокрема й точна, наука. Цю думку підтверджує і логіка стоїків, і раціоналізм Нового часу, і логічний позитивізм.

Доба Відродження також надавала чималого значення розвитку гуманітарних наук. Адже на зміну середньовічним *studia divina* прийшли *studia humana*, тобто студії мови, історії, літератури. Антропологізм доби Відродження не був би можливим без пошани до гуманітарного знання, а воно, зі свого боку, сприяло розвитку й точних наук – не тільки у свій час, а й у наступну історико-культурну епоху. А хіба реально уявити добу Бароко без фавору гуманітарних знань: мови, літератури, історії, філософії? Аналогічно – щодо Просвітництва, Романтизму та їх представників. Усі вони були високоосвіченими, високодуховними гуманітаріями. Про діячів Просвітництва як видатних літераторів і філософів сказано багато, про їх вплив на піднесення духовності, тобто відкритості до добра, істини і краси. Ця епоха дала чимало знаних особистостей тодішньої Європи – Росії, України, Польщі, Німеччини, Франції, Англії та інших країн. Просвітництво знало успіху завдяки гуманітарним знанням. Цей факт незаперечний.

Лише внаслідок історичних чинників і законів суспільно-економічного розвитку на зміну Просвітництву прийшов Романтизм. Він постав як реакція на обмеженість класицизму, протиставляючи “бездушній розсудливості” раціоналістичного Просвітництва культ почуттів і творчого екстазу, любов, містичний культ природи, художню творчість, релігійність переживань, ідеалізацію минулого. Романтики виступали за свободу творчості, право кожного вірити в те, у що він вірить, і бути щасливим на свій лад. Їхньою стихією були поезія, афоризми, буяння думки, сміх та іронія. Природа для романтиків – об’єкт поклоніння, а мистецтво, поезія – засоби проникнення в таємниці природи без порушення її первозданої гармонії. Об’єднувальним началом для романтиків є культура як продукт діяльності людей і водночас стимул цієї діяльності. Вона виявляється в народній творчості, а народ є носієм культури. З розвитком культури пов’язують мову. Мовою людства вважають поезію. Відповідно, закликають досліджувати рідну мову, народну творчість, що розкриває “душу народу”, вивчати фольклор, етнос, міфологію. Саме Романтизм, який, фактично, опритомнив національну свідомість народів Європи, дав широкий простір для розвитку гуманітарних знань. Його філософією воістину стали культуроцентризм і духовність.

Український літературознавець і філософ Дмитро Чижевський свого часу висловив думку про те, що будь-який культурний розвиток фактично в усіх країнах відбувається хвилеподібно. Хвилі, як відомо, то піднімаються, то опускаються, то підвищуються, то понижуються. Такими хвилями в історії світової культури були Античність і Середньовіччя, Ренесанс і Бароко, Просвітництво і Романтизм, Модернізм і Постмодернізм. У різні історико-культурні епохи відчутна зміна акцентів на філософські напрями, в один час надають перевагу натурфілософії, в інший – філософській антропології, в один період у фаворі

перебуває раціоналізм, в інший більше уваги надають ірраціоналізму. А якщо екстраполювати цю хвилеподібність філософії гуманітарного знання в різні періоди, то помітимо, що це знання якоюсь мірою “то потопає, то виринає”, але завжди є основою розвитку культури й духовності. Якщо в теперішності воно втратило свої передові позиції в духовній культурі, то, згідно з цією закономірністю (сподіватимемося), знову їх набуде. І в такому разі, може, К. Леві-Строс має рацію, що наступні століття будуть століттями гуманітарними.

Вище вже йшлося, що гуманітарне знання не посідає належного місця в структурі сучасної філософської свідомості. Добре, що це розуміють інтелектуали сучасної Європи. Вони не проти розвитку точних наук, але резонно обстоюють права гуманітаріїв. Мабуть, не таємниця, що гуманітарне знання тепер елітарне, воно вже не належить народу. Що казати про простих людей, якщо інколи урядовці, народні депутати не дають собі ради з мовними та історичними реаліями. Безперечно, мав рацію український філософ Михайло Драгоманов, надаючи основну увагу гуманітарному знанню, яке, на його думку, є джерелом моральної обов'язковості. Він також зазначав, що кожний політичний діяч мусить здобути гуманітарну освіту. Гуманітарне знання, наголошував він, є космополітичним, передбачає пріоритетність загальнолюдського над класовим, міжнаціонального над національним.

Деякі скептики вважають, що знання, скажімо, мови, історії, філософії нині, коли існує комп'ютерна техніка, не потрібні. Комп'ютерні програми виправляють граматичні чи стилістичні помилки. Інтернет, як правило, дасть потрібну інформацію з різних галузей знань. Така думка засадничо хибна принаймні з двох причин. По-перше, будь-яка людина не завжди матиме напихваті комп'ютер. А про те, як вона говорить і пише, свідчитиме її зовнішня і внутрішня культура, освіченість і ерудованість. Цього комп'ютер не дасть, він є жива істота, а автомат, який виконує різні команди. По-друге, інформацію в пам'ять комп'ютера закладають люди, яким також властиво помилятися. Зрештою, ця інформація не завжди йде в ногу з розвитком науки, з результатами наукових досліджень. Мав рацію Сократ, який не записував своїх сентенцій, бо, очевидно, вважав, що написане слово, речення, думка вже не живі, вони, як і час, стають історією, зафіксованими подіями чи роздумами, які були в минулому і не завжди істинні в теперішньому часі.

Філософія гуманітарного знання, яка є запорукою європейської духовності, ґрунтується насамперед на мові, що є духовними адекватом дійсності. В українській мові є прислів'я “За одежею зустрічають, за розумом поважають”. Його можна переінакшити “За виглядом зустрічають, за мовою поважають”. Ідеться про те, що зовнішній вигляд ще нічого не свідчить про особу, про її сутність найкраще скаже її мова. Культурну, виховану, ерудовану людину виявляє її мова і, передусім, гуманітарне знання. У творі англійського драматурга Бернарда Шоу “Пігмаліон” учений-мовознавець пообіцяв своєму колезі, також філологу, що за півроку зробить з простої вуличної дівчини вишукану леді з аристократичними манерами і чудовою мовою. Як засвідчує фінал п'єси, йому це не тільки вдалося, але він, як і давньогрецький скульптор, закохався у своє творіння з відповідними у цьому сенсі наслідками. Звісно, Бернард Шоу трошки перебільшив можливості героя твору. Адже півроку для того, щоб виховати високу інтелегентність,

замало. Для цього, на нашу думку, потрібно значно більше часу. Власне, цьому чи не найбільшою мірою здатна посприяти філософія гуманітарного знання, серцевиною якого є культуроцентризм і висока духовність як відкритість до добра, істини і краси.

Література

1. Аскер Є. Гуманітарна освіта і сучасна епоха – ідентичність і місія Українського католицького університету. Львів: Видавництво українського католицького університету, 2003.
2. Бузький М. Гуманитаризация преподавания философии в вузе // Новые технологии обучения. Республиканский научно-методический сборник. К., 1991. Вып. 1.
3. Смотрицький Є., Романенко М. Інструктивний лист про специфіку викладання гуманітарних дисциплін // Нива знань. Науково-методичний альманах. Дніпропетровськ, 2001. №4.

PHILOSOPHY OF HUMANISTIC EDUCATION AS FACTOR OF THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN SPIRITUALITY

Ihor Zakhara

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: zaxarai@ukr.net

The essays reveal the role and importance of humanistic knowledge in the development of social consciousness. Since the ancient time as well as other historic and cultural epochs, humanistic education has always been highly valued. Neglect of humanistic studies, fall of the prestige of specialists of the humanities resulted in the reduction of erudition and culture as a whole not only for common people, but politicians and statesmen as well. Philosophy of humanistic education is designed to consolidate well, truth and beauty in the society.

Key words: Philosophy of humanistic education, humanistic knowledge, specialists of the humanities, social consciousness

Стаття надійшла до редколегії 13.05.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

“ЗНАЮЧА ЛЮДИНА” ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

Неллі Карамішева

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_ist_fil@lnu.edu.ua

Визначено зміст поняття “знаюча людина” в контексті соціокультурного виміру буття особи. Проаналізовано специфічні характеристики знаючої людини як носія відповідного виду та типу знання; виявлено суперечливість постаті знаючої людини, коли її практична діяльність відбувається не на підставі набутого знання, а всупереч йому, що породжує парадокси. Виокремлено когнітивний аспект відношень “знання – розум”, “знання – свідомість” та сформульовано сферу значення знання, що його людина набула, для формування самосвідомості, світогляду, духовних переживань.

Ключові слова: знання, розум, свідомість, знаюча людина.

Поняття “знаюча людина” відображає особливий соціокультурний феномен, коли людина набуває знань із різних джерел, долучається в процесі своєї життєдіяльності до суми знань, напрацьованої людством, до продуктів національної й загальнолюдської культури і стає дещо знаючою особистістю. “Знаюча людина” – породження конкретного історичного типу культури та цивілізації; продукт парадигми навчання та освіти, що сформувалася в тій чи тій країні у відповідний історичний період; теоретична модель (концепт) соціалізації людини внаслідок набуття та засвоєння знань.

“Знаюча людина” як соціокультурний феномен уперше стала об’єктом теоретичної рефлексії в давньогрецьких філософів. Мислителі древньої Еллади створили культ знання, культ знаючої людини, яку називали гностиком (грец. gnosis – знання) і поділяли людей на знаючих і незнаючих (ті, які знають істину, і ті, що не знають істини). Платон так охарактеризував знаючу людину: “вона знає дещо про конкретний об’єкт, наприклад, про зірки або про небесні явища; знає закони, знає багато...; вона обізнана в чомусь, наприклад, в ораторському мистецтві; знає межі свободи (межі дозволеного); уміє робити свою справу відповідно до знання” [4, т. 1, с. 259–260, 287].

У соціокультурному просторі давньої Греції сформувалися перші “архетипи” (першообрази) знаючої людини – “гностик”, “мудрець”. Давньогрецькі мислителі не ототожнювали “гностика” і “мудреця”. Архетип мудреця асоціюється з історичними постатями давньогрецьких філософів – Фалес, Геракліт, Піфагор, Сократ, Платон, Аристотель та ін. Зокрема Сократ – символ античного мудреця. Мудрець, мудра людина (homo sophos), за Аристотелем, “не тільки знає

наслідки з принципів, а й володіє істинним знанням самих принципів... Йому не притаманна корисливість, водночас він знає предмети досконалі, складні та божественні” [1, т. 4, с. 178–180].

Отже, мудрець у рефлексії мислителів древньої Еллади – “першообраз до-сконалості”. Властивості мудреця: є носієм вищого знання (знання принципів); співвідносить свою поведінку з моральними принципами (образ Сократа); як “натурфілософ” розумом осмислює принципи “світобудови”, внутрішньо відчуває свій нерозривний зв’язок із Космосом і формує в собі “космічну свідомість”; як мислитель осягає “природу речей”, шукає Першоджерело і Першопричини всього сущого, намагається осягати глибини пізнання світу; як соціальна істота має відповідний ступінь свободи (інтелектуальної, моральної, духовної щодо інших істот) і робить вибір на користь добра (“робити добро іншим”); як мисляча істота прагне мислити самостійно, щоб досягти власного розуміння суті речей. Володіє логосом (мислення в мові). Давньогрецькі філософи ще не виокремлювали “логічне” (істина), “моральне” (добро), “естетичне” (прекрасне), відповідно, у свідомості мудреця ці вияви осягання світобудови перебували в нерозривній єдності (про “архетип” античного мудреця в давньогрецькій концепції долі див. [5]). Відповідно, “не мудрець” не має окреслених властивостей, тобто є носієм часткового, випадкового знання; не охоплює дещо, що пізнає, як ціле.

Мислителі древньої Еллади, осмислюючи феномен “знаючої людини” як носія відповідного виду та типу знання, уперше виявили, що постать знаючої людини є суперечливою, що її розум сповнений “хитрощів”, а її практична діяльність часто відбувається не згідно з набутим знанням, а всупереч йому, що породжує парадокси.

Й. Скот окреслив “знаючу людину” терміном “intelligens”. “Intelligens – людина, яка просвітила свій розум і стала особою, що мислить, пізнає, осягає світ, розуміє” [6, с. 448]. М. Гайдеґер “знаючою людиною” називав того, “хто розуміє, що має вчитися” [8, с. 105].

У сучасному соціокультурному просторі міркувань поняття “знаюча людина” і “розумна людина” ототожнюють за змістом, а в епістемічній логіці ототожнюють зміст понять “знаюча людина” й “інтелектуальний суб’єкт”, що не зовсім правомірно. “Знаюча людина” – особистість, що набула відповідної суми знань про конкретні об’єкти пізнання, дослідження; це освічений, навчений різних видів і типів знань індивід.

“Розумна людина” – носій суб’єктивного мислення; особистість, що на підставі набутого знання починає мислити, тобто реалізовувати інтелектуальну діяльність. Сума знань, які накопичила особа Х, створює когнітивний досвід, стає підставою її “інтелектуальної компетентності” [9, с. 39–41]. Нетотожність термінів “знаюча людина” і “розумна людина” фіксували вже давні греки. За Гераклітом, “багато знання розуму не навчає”, тобто можна багато знати, але не бути розумним.

У сучасному трактуванні “знаюча людина” – по-перше, компетентна у відповідних питаннях особа, фахівець із якоїсь галузі суспільної діяльності, що здобув професійну освіту, засвоїв теоретичне знання й використовує його технологічно, набуває професійного досвіду, удосконалює його, постійно накопичує професійне знання; по-друге, коли об’єктивне знання втратило езотеричність

і є надбанням усіх людей, у суспільстві з'явилися начитані, ерудовані, освічені люди (ерудити, знавці).

У процесі історичного розширення інформаційного простору знання в суспільстві стає доступним для кожного, і знаючих людей тепер дедалі більше.

“Знаюча людина” (гностик, знавець, освічена людина, професіонал) – це людина, яка засвоїла належну суму знань (набула знання) у процесі життєдіяльності і є носієм відповідного виду та типу знання. Вона фахівець із якоїсь галузі суспільної діяльності; може вчити інших, тобто передавати набуте знання; набуває когнітивного досвіду, сама себе навчає.

Накопичуючи кількісне і якісне знання, гностик сформує своє інформаційне багатство. Знання стає його суб'єктивною силою, яку він використовує для відповідної мети. Гностик здатний виходити за межі власного чуттєвого досвіду в простір абстрактного знання, набутого людством, і в такий спосіб розширювати свій теоретичний кругозір. Завдяки набутому знанню гностик (знаюча людина), з одного боку, надає своєму розуму факту об'єктивного існування, з іншого боку, набуває буття внутрішньої свободи. Й. Фіхте писав: “Знання у своїй внутрішній формі і сутності є буття свободи... самостійне буття такої свободи виявляється в самому собі як знання... знання взагалі є тільки буттям абсолютної свободи” [7, с. 401–402].

Усіх знаючих дещо особистостей у сучасному соціокультурному просторі можна класифікувати на користувачів готового, фактично даного знання (інформації); здобувачів, шукачів знання, яке необхідне індивідам для відповідного виду діяльності; творців нового знання на підставі здобутого.

Залежно від того, носієм якого типу знання про об'єкт є людина (знання про “що”; знання про “як”; знання про “чому”; знання про “для чого” тощо), гностиків, знавців можна поділити на тих, які знають дещо поверхово, глибинно, компетентно, професійно, технологічно.

Знання, носієм якого є конкретні особистості, має кількісні та якісні характеристики.

Кількісні характеристики знання про об'єкт А визначають обсяг знання – від незнання до всезнання: особа Х нічого не знає про об'єкт А; особа Х дещо знає про об'єкт А; особа Х мало знає про об'єкт А; особа Х багато знає про об'єкт А; особа Х усе знає про об'єкт А.

Якісні характеристики знання про об'єкт А визначають знання смислу, істини, що закодована в інформації, яку засвоїла особа Х.

Жодна людина не може знати все про об'єктивний світ, відповідно, особа Х може знати дещо про об'єкт А. І нічого не знати про об'єкт В.

У процесі набуття та засвоєння знань знаюча людина формулює своє ставлення до знання. Воно може бути утилітарним, професійним, ціннісним.

Утилітарне ставлення фіксує, наскільки набуте знання потрібне, ефективне, надійне в практичних діях; наскільки повно й достовірно забезпечує життєдіяльність людини.

Професійне ставлення до знання передбачає свідоме набуття знань задля освоєння відповідної професії, щоб бути компетентним в обраній сфері суспільної діяльності, бути фахівцем.

Ціннісне ставлення до знання (знання як цінність) означає жадобу знання, “волю до знання” (Ф. Ніцше, М. Фуко), інтерес до набуття знання. Цей інтерес

може бути “чистим” (знання заради знання, жадоба знання без усякої утилітарної мети) або “корисливим” (а раптом знадобиться).

Суть “знаючого незнання” як гностичного феномену така: особа Х знає дещо про об’єкт А, але не знає його сутності; не знає точної істини про нього і “переплутує” свідчення, коли розмірковує про нього; не може зрозуміти сутності того, що відбувається, наприклад, у соціальному світі, хоча живе в цьому світі й багато знає про нього; знає назву предмета, але не знає його сутності (“Ти називаєш його софістом, а що таке софіст – не знаєш”, – писав Платон [4, т. 1, с. 194]). “Знаюче незнання” – ознака недостатньої освіченості людини, яка не прагне рухатися вглибину, а лише набуває поверхового знання про об’єкт пізнання. Щоб подолати “знаюче незнання”, треба мати прагнення дійти до суті, до осягання суті речей, які сховані в набутій інформації, а через рефлексію дійти до знання свого незнання й досягти розуміння, що треба вчитися, поглиблювати знання про світ.

Знання і розум людини. Відкривши власний розум, людина поступово, в історичному вимірі, усвідомила, що його функціональна діяльність, розвиток та зміна неможливі без знання, якого вона набуває з різних джерел. У діалозі “Протагор” Платон устами Сократа виокремив зв’язок знання та розуму як частини душі. “Що дає наснагу душі, Сократе?”, – запитав він і отримав відповідь: “Знання, зрозуміло” [4, т. 1, с. 194].

Знання створює інформаційний простір для функціональної діяльності розуму людини, коли вона засвоює знання, логічно і семантично опрацьовує його власними зусиллями, щоб зрозуміти й надалі застосовувати його на практиці. Цей процес засвоєння знання і його логіко-семантичного опрацювання набуває характеру особливої когнітивної діяльності, у контексті якої знання і розум в єдності з мовою є структурними частинами специфічного комунікативного акту, в якому вони нерозривно взаємопов’язані і, в міру накопичення своєї сили, породжують такий феномен, як освічений розум, носієм якого є конкретна особистість.

Співвідношення знання і розуму можна трактувати у двох аспектах: 1) абстрактно, тобто в контексті універсального пізнання світу як Єдиного. Розум у його абстрактному смислі, який, у процесі його залучення до системи пізнання світу як Єдиного, наповнюється знанням, накопичує у своєму саморозвитку енергію знання й осягає світ як Єдине, цілісне, тобто здатний піднятися до “всезнання”. Таке трактування співвідношення знання і розуму властиве буддизму, Платону, Паламі [3, с. 193–206]; 2) конкретно, тобто в контексті власного пізнання світу й самопізнання певної особистості та її соціокультурного надбання об’єктивного знання (наукового, філософського, правового, морального, теологічного тощо), і лише можливості суб’єктивного розуму конкретної особистості дають підстави наповнювати чи не наповнювати його енергією знання, визначати здатність піднятися або не піднятися до рівня “всезнання”.

Розглянемо поняття “знання” і “розуму” в їх взаємозв’язку в аспекті виокремлення когнітивної діяльності людей, спрямованої на надбання знання, що є необхідним чинником наповнення суб’єктивного розуму енергією знання для його самозростання та зміни задля адекватності мінливому світові.

Поняття “знання” щодо розуму людини має первинне і вторинне значення. Знання в його первинному значенні постає як “зовнішнє буття світу, яке дано

безпосередньо у відчуттях і сприйняттях, а розум надає форми зовнішньому сприйняттю... форми об'єктивного існування" [7, с. 398]. Тоді розум вторинний і його феноменологічний зміст, тобто "чистий" безпредметний, що його розуміють як "чисте поняття".

Знання в його вторинному значенні постає перед розумом людини як опосередковане об'єктивно в знаково-символічних формах вияву. Знання в такому значенні є системним утворенням, структуру якого визначають знаки, що формують відповідну знакову систему, відношення знаків до означуваного (об'єкта), різноманітні відношення між знаками у межах знакової системи. Знання, що має знаково-символічну форму зображення та репрезентації, у часовому вимірі виявляє дещо про об'єктивний світ у його минулому або сучасному. Розум людини в процесі набуття та засвоєння знання розкриває свою творчу сутність, яка виявляється в різних здатностях. Творча роль розуму в процесі набуття й засвоєння такого виду знання полягає в закріпленні його у своїй пам'яті; у розумінні знання, тобто в здатності вникати в суть і предметне значення мовних висловів (знаково-символічних конструктів); здатності будувати адекватну репрезентативну модель набутого знання і наповнювати особистим ціннісним значенням; вибирати потрібне знання для виконання практичних дій.

Отже, сутність цієї діяльності розуму людини – у засвоєнні знання в його різновидах, логіко-семантичному опрацюванні, тобто надання йому відповідного змісту і предметного значення; трансформації знання, тобто залучення його в інформаційний простір власного розуму. Для такого виду діяльності необхідні особливі функціональні здатності, що дають змогу трансформувати знання, тобто залучити його в інформаційний простір власного розуму і реалізувати його логіко-семантичне опрацювання. До таких здатностей належать когнітивні (здатність набувати знання, засвоювати знання, вносити його в знаннєве поле розуму, використовувати в комунікативному акті, матеріалізувати у формі технології); логічні (здатність виводити з набутого знання нове знання, не спираючись на чуттєвий досвід, спостереження, споглядання, через побудову умовиводів, встановлювати відношення між різними видами знання; визначати істинність або хибність набутого знання; встановлювати причинно-наслідкові зв'язки між предметами, явищами й процесами, між подіями тощо, про які зафіксовано знання в знаково-символічній формі); рефлексивні (здатність розмірковувати про знання, будувати системи знання про знання, визначати цінність набутого знання; евристичні (здатність надавати нового змісту набутому знанню, інтерпретувати його, екстраполювати в нові пізнавальні системи, створювати "образи знання").

Окреслені здатності реалізуються в конкретному розумово-мовленнєвому акті, у якому виявляється відношення "знання – мова – розум", що є об'єктом окремого дослідження.

Феноменологічно розум, що наповнюється знанням: структурується як внутрішній діалог, який є не просто розмовою людини з самою собою, як автокомунікація, а й "міркуванням, роздумом, що його розум веде "сам із собою" на підставі набутого знання про той чи той об'єкт (так трактував особистий розум Сократ – "співрозмова душі з самою собою"); спрямовує свою інтенцію на набуте знання. Ця інтенція може бути метафізичною, рефлексивною, логічною,

евристичною і визначає предмет знання, зміст набутого знання, розуміння суті знання. Унаслідок інтенції виникають феномени запитування, символізації знання, надання власних смислів набутому знанню, пошуку нового знання, побудови асоціативних, логічних (лінійних та нелінійних) рядків між епістемами, а також феномен “просвітлення”. Просвітлення мислення – осягання та розуміння суті речей, “яснобачення”, “осяяння”, “сила розуму”. Такі ознаки просвітлення звично називають інсайтом (англ. insight – проникливість, розуміння), але в психології його трактують як акт безпосереднього осягання, яке не впливає з минулого досвіду суб’єкта. У когнітивному аспекті просвітлення розуму означає, що у своєму іманентному розвитку в міру набуття знання досягло розуміння істинних підстав усього суцього.

Рефлексія над знанням як надбанням людини виявила, що завдяки знанню людина відкриває власний розум і своє духовне буття. Знання як зміст розуму надає йому відповідного ступеня свободи в значенні автономності, суверенності щодо відчуттів. Знання як вияв внутрішньої свободи Й. Фіхте інтерпретував у площині мислячого “я”, яке засвоює знання [7, с. 401–402]. Набувши знання, суверенний розум відкриває власні вияви – рефлексію над самим знанням (“знання про знання”, “знання про незнання”), а потім уяву. “Унаслідок розвитку свободи в рефлексії з’явилася уява” [7, с. 415].

Знання, яке людина засвоїла, створює об’єктивну підставу, через закріплення знання в пам’яті, для “життя” суб’єктивного розуму власним світом і творіння власних ейдосів (образи, ідеї, поняття, концепції тощо), яке реалізуються потім в артефактах культури і цивілізації.

Знання і свідомість людини. У процесі наповнення розуму людини знанням виявляється діалектичний взаємозв’язок знання з іншими структурними частинами (виявами) суб’єктивної свідомості – самосвідомістю, сферою відчуттів, вірувань, волі.

Входження знання у сферу свідомості опосередковано діяльністю розуму, відповідно, відношення “знання – розум” і “знання – свідомість” мають різні смислові навантаження. Функціональна діяльність розуму виявляється в активізації знання для реалізації мети, яку формулює людина. Функції розуму: накопичувати знання; оперувати одиницями знання – епістемами; осмислювати знання на підставі власних принципів; винаходити нове знання власними зусиллями на підставі здобутого. Засвоєння знання, його логіко-семантичне опрацювання, встановлення алгоритму практичного використання – діяльність розуму, вияв його творчої активності. Функція свідомості – переживати, усвідомлювати, співвідносити знання із своїм “Я”. Свідомість – осмисленість практичних дій, думок, відчуттів, учинків людини на підставі набутого розумом знання. Разом із знанням росте і розвивається свідомість, а також змінюється, тобто виникає нова свідомість, відбувається “реформа” свідомості.

Набуте знання та його входження до сфери свідомості надають поняттю “свідомість” когнітивного змісту (свідомість – букв. є відомостями про світ; що відомо про світ; володіння людини відомостями, знанням).

Свідомість як цілісне системне утворення під впливом знання, що його особа засвоїла й осмислила на рівні свого розуму, породжує власні системні феномени, зокрема світогляд, особисті цінності, соціальні орієнтації. Розум як

тотальність свідомості вбирає знання ззовні й оперує одиницями знання на понятійному рівні. Свідомість – не тільки розум, а й відчуття, духовні переживання, віра, самосвідомість, що є суб'єктивною підставою для формування світогляду, соціально орієнтованих цінностей.

Знання і самосвідомість. Усвідомлюючи саму себе, свою самість на підставі набутого та засвоєного знання, людина переходить від рефлексії про своє знання (“Що я знаю?”; “Я так мало знаю?”; “Я нічого не знаю?”) до ствердження “Я знаю...” і стає суб'єктом, що усвідомлює себе як носія відповідного типу та виду знання. Вислів “Я знаю...” знаючої самосвідомості має різні смисли: самосвідомість знаючої людини, яка усвідомлює, що є знаючою людиною. Самосвідомість Г. Ляйбніца, який усвідомив своє знання; самосвідомість знаючої людини, яка усвідомлює, що нічого не знає. Самосвідомість Сократа, який усвідомив, що нічого не знає; “Я – знаюче” і “Я – рефлектуюче”, для якої “Я – знаюче” і “Я – рефлектуюче” – те саме. Самосвідомість Й. Фіхте, який усвідомив, що “свідомість Я переходить від рефлексії про знання (знання про знання) до принципу, і вони, нерозривно з'єднуючись у стані рефлексії, творять єдине” [7, с. 407]; самосвідомість знаючої людини, для якої “Я – знаюче” і “Я – існуюче” – те саме. Самосвідомість Ф. Шелінґа, який усвідомив це як факт власної самосвідомості; самосвідомість знаючої людини, для якої “Я – суб'єкт розуму” і “Я – суб'єкт свідомості” – те саме. Самосвідомість Г. Гегеля, який у “Філософії духу” ототожнював “Я” як суб'єкт розуму і “Я” як суб'єкт свідомості, коли “розум на підставі знання досягає своєї самосвідомості”; самосвідомість знаючої людини, для якої “Я – знаюче” і “Я – мисляче” – те саме. Самосвідомість гностика, ерудита, який у своїй рефлексії ще не розрізняє “багато знання” і “розум”. Про контекст міркувань, у якому визначають повсякденні смисли вислову “Я знаю...”, див. Н. Малколм “Мур і Вітґенштайн про значення вислову “Я знаю” [2, с. 234–264].

Завдяки здобутому знанню самосвідомість людини набуває нових системних ознак: усвідомлення межі свого знання, тобто прийти до знання свого незнання; набуття внутрішньої свободи, що означає – людина вільніше мислить і вільно діє (принцип “я сам”); передбачення наслідків дій, діяльності, оскільки на підставі здобутого знання можна передбачити, що впливає з цих дій, та ін.

На рівні самосвідомості в знаючої людини формуються інтелектуальні самовідчуття: розуміння здобутого знання або нерозуміння; повноти чи неповноти набутого знання про певний об'єкт А; глибини набутого знання.

Знання і сфера відчуттів. Набуте знання стає для людини особливим досвідом свідомості, що замінює власний досвід як синтез відчуттів, чуттєвого сприйняття світу. В історичному вимірі в особи дедалі більше зуживається власний чуттєвий досвід і поширюється теоретичний досвід свідомості, унаслідок здобутого знання в процесі науковання; по-друге, власний чуттєвий досвід щоразу сильніше опосередкований теоретичним когнітивним досвідом. Тобто людина набуває багато знання із різних джерел, які поширює інформаційний простір і час її розуму та свідомості, і тоді вона не вдається до власного досвіду або не має його через неможливість пережити. Наприклад, особа, яка не літала в космос і не бачила планети Земля з космосу, не може пережити такий чуттєвий досвід, але знання про польоти космонавтів і астронавтів, набуті з різних джерел, дають певне усвідомлення, як виглядає Земля з космосу.

Крім власного чуттєво даного й набутого знання, що дає теоретичний досвід, окремі особистості мають накопичений надчуттєвий, надемпіричний досвід (містичний, парапсихологічний), який з погляду раціональності класифікують як ірраціональний досвід людини.

Отже, виникає специфічна проблема: як впливає набуте об'єктивне спеціалізоване (теоретичне, раціональне) знання на свідомість людини, на її чуттєвий і надчуттєвий досвід? Змінюється чи не змінюється свідомість у процесі набуття знання та його логіко-семантичного опрацювання? Якщо змінюється, то в якому напрямі?

Знання і віра. Віра – особлива сфера духовного, особливий вияв індивідуальної свідомості. Кожна людина у щось вірить, відповідно, особа, яка стверджує, що ні в що не вірить, суперечить сама собі, оскільки вірити можна у що завгодно. Розум людини нічого не бере на віру, він потребує доведення, обґрунтування. Опозиція “знання – віра” має інші смислові характеристики, ніж опозиція “розум – віра”.

Накопичене та логіко-семантично осмислене знання зумовлює усвідомлення з боку індивіда свого знання і дає змогу встановити, чим наповнюється його свідомість – знанням чи вірою?

За звичною логікою, що більше знання, то менше віри, і навпаки, що більше віри, то менше знання. Але не все так просто.

Відношення “знання – віра” у свідомості людини набуває різних смислових характеристик. Св. Августин надавав вірі “вищого авторитету”, отже, віра логічно первинніша за знання; вона показує шлях знанню, задає його предмет (“Віра запитує, розум виявляє”); Т. Аквінський розглядав віру в гармонії зі знанням; І. Кант, навпаки, хотів обмежити знання, щоб дати місце вірі.

Людина набуває знання, але й має віру, яка надає свідомості особливих переживань, пов'язаних із надіями, коханням, із надвідчуттями, вищим і таємним сенсом у житті людини. Віра може наповнювати своїм особистим сенсом свідомість людини й підпорядкувати собі знаючий розум і спрямовувати вчинки та поведінку людини. З вірою в щось, як виявом духу, ідуть на муки, страждання, боротьбу, смерть.

Набувши знання, людина стає внутрішньо вільнішою, але чи піде знаюча людина на муки? А з вірою в щось ідуть на муки, на страту – наприклад, із вірою в Бога. Віра в щось (богів, ідеал, революцію, кумирів) робить людей фанатиками. Фанатик заглушує в собі голос знання й, усупереч усьому, вірить у те, що створив для себе.

Віра здатна надати вищого сенсу життя окремим особистостям. Віру (вірування) можна трактувати як таке знання про певний об'єкт, яке стає переконанням людини в його істинності. Приміром, особа Х набула знання з якогось джерела, що є Бог, він існує – це стає сферою її вірувань, і жодне набуте знання про те, що Бога не існує, не переконує її.

Інший приклад. Особа Х вірить в іншу особу Y, що та ніколи не обманує і завжди каже лише правду. Особа Х отримала повідомлення (знання), що особа Y збрехала, і не раз, але вона й далі віритиме особі Y як небрежливій людині.

Знання, яке людина набула, може змінювати віру, позбавляти віри, руйнувати віру, але й віра здатна підкорити собі знання. У цьому контексті особа сама, внутрішньо, вибирає – вірити чи не вірити в щось. Знання – вибір віри.

Знання впливає на сферу віри в різних людей неоднозначно. Якщо особа Х сильно і глибоко вірить у щось, то знання, яке вона засвоїла, не може похитнути віру, замінити віру безвір'ям; інша особа навіть свою сильну і глибоку віру в щось змінює на безвір'я. Як приклад, розглянемо факти не надто давнього минулого. У Радянському Союзі віра в соціалізм і комунізм була однією з рушійних сил для багатьох радянських людей. Попри знання про трагічний шлях реального соціалізму і власний емпіричний досвід життя за соціалізму, чимало людей і далі вірили, що соціалізм – найкраще досягнення людства. І навіть об'єктивне знання, набуте після розвалу Радянського Союзу, не похитнуло віри багатьох, а інші втратили назавжди віру навіть у саму ідею можливості побудувати суспільство загальної рівності і справедливості.

У контексті відношення “наукове раціональне знання – віра” у свідомості знаючої людини виникає феномен “знаючої віри”. На рівні раціонального мислення, теоретичної свідомості наукове знання має перевагу над вірою, але наука не знищує віри (віруючої свідомості), тобто наукове знання, що його людина набула, не руйнує віри. Наприклад, дехто вірить у життя після смерті, в реінкарнацію душі та в інші псі-феномени, хоча наука не підтверджує цих феноменів як фактів дійсності. Але, якщо такий випадок станеться, і віруюча людина дізнається про це, то її віра підтвердиться раціональним знанням, як наслідок, виникає феномен “знаючої віри”.

Наукове раціональне знання, що його людина набула, лише породжує опозицію “наукове знання – віра” в її свідомості, хитання “вірю – не вірю”, але не знищує самого стану віруючої свідомості, а також породжує когнітивний дисонанс. Когнітивний дисонанс у свідомості знаючої людини – суперечність між об'єктивним знанням, здобутим у процесі науконавчання, і суб'єктивним знанням, набутим у процесі власного ментального та когнітивного досвіду.

Раціональне знання як таке не є духовним орієнтиром у житті окремих особистостей, тому знаюча особа Х може шукати опору в якійсь вірі. Невипадково деякі сучасні освічені, багато знаючі люди, вдаються до релігійної віри чи інших форм вірувань. Наприклад, вступають у секти, змінюють релігійну віру. В інших знаючих людей розум перемагає віру. Відношення “знання – віра” в наш час треба осмислювати в контексті відкритості для людей різноманітного знання. Сучасна особа черпає знання з різних джерел і є носієм різноманітного за видами й типами знання. Як це “плюралістичне” знання співвідноситься з вірою людини? Чи витіснить раціональне знання віруючу свідомість?

Знання й ідеал. Знання формує ідеали, які наповнюють зміст свідомості, і цими ідеалами людина живе. Найбільше значення для людини мають ідеали свободи, справедливості, любові. Розглянемо ідеал свободи. Формування ідеалу свободи в людській історії – особлива проблема для дослідження. У контексті формування та розвитку свідомості людини ідеал свободи є її надбанням у процесі засвоєння знання. Набутий ідеал “вільної людини” особа Х трансформує у сферу своєї свідомості і надає йому вищого сенсу (“це солодке слово свобода”). Боротьба за особисту свободу, а також за свободу свого народу стає вищим сенсом власного життя для багатьох людей, як свідчить досвід людської історії. Варто наголосити на особливій ролі розуму в усвідомленні ідеалу свободи. Чимало людей особисту свободу розуміє як “анархію”, “вседозволеність” і, відповідно, починає поводитися за принципом “усе дозволено”. Роль розуму в тому,

що він логічно визначає зміст цих термінів, їх нетотожність, і свідомість, яка це розуміє, змінює поведінку особи Х, коли вона засвоїть, що не все дозволено, що “свобода – не вседозволеність”.

Парадокси “знаючої людини”. Знаюча людина є складним і суперечливим соціокультурним феноменом. Ця суперечливість у філософській рефлексії іноді набуває форми парадоксів. Парадокс “всезнаючої людини” виникає тоді, коли ототожнюється ціле (клас усіх людей) з елементом цього класу (окремої особистості). Наприклад, ніхто з особистостей, що належать до класу людей, не може знати всього про світ, а особа Х “знає все про світ”. Давні римляни казали: “Багато хто знає багато, але ніхто не знає всього”. Парадокс дещо знаючої людини, яка знає, як діяти і знає про наслідки своїх дій, і все одно діє не згідно зі знанням, а всупереч. Знання, що його людина набула, створює когнітивну підставу для раціоналізації практичних дій, моральних учинків і поведінки. Саме так сформулював проблему раціоналізації Сократ. Як парадигму філософ використав моральне (етичне) знання. Основні етичні поняття “добро” і “зло”, як регулятиви моральних дій і поведінки, Сократ виводив із знання. Добро (доброчинність, справедливість, чесність тощо) є виявом знання, а зло – свідченням незнання (неуцтва). Інколи людина скоює зло несвідомо, тільки через незнання. Людина здобуває свободу на підставі знання, тобто владу над собою і своїми пристрастями. Сократівський раціоналізм зумовлює принцип засвоєння з боку людини морального знання й усвідомлення саморегулювання на основі своїх моральних відчуттів і моральної поведінки. Але реальне життя не завжди вкладається в логічну схему раціональності – “якщо просвітиш свій розум і свідомість моральним знанням, то діятимеш морально”. Наприклад, особа Х засвоїла знання про моральні норми “Не кради!”, “Не вбивай!” і є освіченою морально, але, набувши морального знання, діє радше не за його приписами, а всупереч, тобто краде, вбиває. Виникає парадокс морально освіченої людини, яка знає, що таке добро і не дотримується його законів, а скоює зло. Людина, яка засвоїла знання, стає вільною і знає, як керувати власними інстинктами і пристрастями, але може бути рабом своїх інстинктів та пристрастей, відповідно, якщо особа скоїла зло, то це не завжди через незнання. Отже, набуваючи морального знання, людина водночас вільна й невільна.

На сучасному етапі розвитку людства разом із моральним знанням актуалізується правове знання – правові норми як регулятор соціальної поведінки людей, запроваджені державою. Вхідження правового знання у сферу розуму і подальше саморегулювання правовими нормами соціальної поведінки передбачає відповідний рівень усвідомлення з боку конкретної людини власних практичних дій, які регулюються нормами права (законом). Проте і в цьому разі конкретна освічена особа знає норми права, але порушує їх навмисно. Наприклад, особа Х знає, що скоєння злочину передбачає покарання, але все одно чинить злочин, а потім намагається всіма засобами уникнути покарання.

Крім морального і правового знання, людина в процесі навчання засвоює логічне знання, але знання логічних законів не застерігає її від їх навмисного порушення з власних міркувань, що породжує феномен софістики.

Зростання цінності знання, зокрема наукового, морального, правового, для конкретної людини стає проблемою її розуму та свідомості.

Отже, феномен “знаючої людини” слід трактувати антиномічно: знаюча людина знає, що вона знає, і не знає, чого вона не знає. Знаюча людина про-світлює свій розум, але не завжди змінює саму себе, відповідно, перетворення “знаючої людини” на “мислячого суб’єкта” є особливою проблемою не тільки системи навчання, виховання, а й для самої людини.

Література

1. Аристотель. Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1978.
2. Малколм Н. Мур и Витгенштейн о значении выражения “Я знаю” // В кн.: Философия. Логика. Язык. М.: Прогресс, 1987. С. 234–264.
3. Молодцова Е. Наука об уме и знании // В кн.: Проблема знания в истории науки и культуры. СПб.: Наука, 2001. С.193-206.
4. Платон. Соч. в 3-х т. М.: Мысль, 1968.
5. Родзинский Д. Сознание античного мудреца. М.: Аграф, 2003.
6. Скотт И. Избранное. М.: Изд-во Францисканцев, 2001.
7. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.
8. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: ВРФШ, 1997.
9. Холодная М. Психология интеллекта (парадоксы исследования). СПб.: Питер, 2002.

A “KNOWING MAN” AS A SOCIOCULTURAL PHENOMENON

Nelly Karamysheva

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: k_ist_fil@lnu.edu.ua

A meaning of the notion of a certain “knowing man” in the context of the sociocultural measuring of being of a person is determined. Specific characteristics of the “knowing man” as a transmitter of a proper kind and type of knowledge are analysed; a contradiction of the figure of the “knowing man” is exposed when its practical activity takes place not on the basis of the acquired knowledge but in defiance of it that generates paradoxes. The cognitive aspect of relations of “knowledge – intelligence”, “knowledge – consciousness” is selected and the sphere of value of knowledge is formulated that was acquired by a human, for forming of consciousness, world view, spiritual experiencing.

Key words: knowledge, mind, consciousness, knowing man.

Стаття надійшла до редколегії 16.01.2012

Прийнята до друку 20.02.2012

УДК 141.4(092)((477)

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ Г. СКОВОРОДИ ЯК “ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ”

Валерій Стеценко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул.Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто особливості філософської теології Г. Сковороди. Проаналізовано специфіку його філософсько-теологічного дискурсу проблем людини та її самопізнання як необхідного шляху досягнення нею дійсної свободи і справжнього щастя, виявом чого є обожнення людини (уподібнення Богу). Досліджено взаємозв'язок вчення мислителя про “дві натури” і “три світи”, “істинну людину” та “сродну працю” з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога, поєднанням раціонального та містичного пояснення біблійної символіки. З'ясовано, що у філософській теології Сковороди філософія людини інтерпретується як “філософія серця”.

Ключові слова: філософська теологія, філософія людини, “філософія серця”, Бог, теозис.

Надзвичайно широким в українській історико-філософській літературі є параметр оцінок як творчості, так і світоглядних орієнтацій талановитого вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Савича Сковороди (1722–1794), що народився в козацькій сім'ї на Полтавщині [1–4; 5, с. 109–142; 6–9; 12–17; 19; 21–23; 26–28; 36; 38; 42; 43; 44, с. 333–592]. Д. Чижевський узагалі починає розвиток української філософської думки (професійної. – В. С.) саме з творчості Г. Сковороди [40; 41; 45].

Серед сучасних дослідників найбільш утвердився погляд, що видатний український філософ другої половини XVIII ст. Г. Сковорода, з якого починається доба української класичної філософії, є прямим спадкоємцем філософських традицій Києво-Могилянської академії, зокрема пантеїзму і раціоналізму [5, с. 54–142; 10, с. 186–199; 14; 17; 18; 20; 23; 24, с. 85–230; 25; 29, с. 190–194; 34; 35; 37; 39]. По суті, його вчення [17; 20; 24, с. 177–230; 25; 30–33; 34; 37; 39] завершує тривалий історичний період розвитку професійної – “академічної” (духовно-академічної) філософії XVII–XVIII ст. в Україні, репрезентованої філософською (релігійно-філософською) думкою професорів філософії Києво-Могилянської колегії-академії від Й. Кононовича-Горбацького та І. Гізеля до Т. Прокоповича, С. Яворського, М. Козачинського та Г. Кониського [24, с. 85–171]. Що і не дивно, оскільки Г. Сковорода сам тривалий час (щоправда, з декількома великими перервами) вчився у Києво-Могилянській академії, яку, однак, так і не закінчив. Перешкодило його палке бажання повніше пізнати світ і людину,

яке вплинуло на обрання способу життя мандрівного філософа – проповідника гуманістично-просвітницьких ідей [2; 5, с. 125–142; 10, с. 186; 12, с. 750–759; 14, с. 24–40; 17, с. 6–18; 20, с. 181–182; 24, с. 174–176; 29, с. 190; 39, с. 6–18; 40, с. 7–62; 42, с. 9–17; 44, с. 336–353].

Останнє, швидше за все, було зумовлено ще однією тенденцією – антропоцентризму, який поступово утверджувався у філософії Києво-Могилянської академії у першій половині XVIII ст. Наприклад, Г. Кониський у вступі до свого курсу філософії вказує, що її мета – “людське щастя або блаженство. І правильно, бо що інакше, крім філософії, встановиш як добро, все те служить блаженству лише тіла, одна ця пречудова наука живить дух, втішає, робить блаженным, щасливим” [11, с.46].

Так само, як засвідчує перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, розумів поняття “філософія” і сам мислитель. Філософія, за Г. Сковородою, є саме життя: “Головна мета людського життя. Голова людських справ є дух людини, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен має головну мету, тобто не кожен займається головою життя... Філософія, або любов до мудрості, спрямовує все коло справ своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, шляхетність серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, – то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія” [32, с. 465]. Відтак головним предметом філософії мислитель вважав людину.

У цьому на Г. Сковороду, вірогідно, вплинули погляди його вчителів (М. Козачинський, Г. Кониський), які звернулися до етичних проблем, наголошуючи на шляхетній меті філософії – “ощасливити людину” [24, с. 175–176, с. 183–187]. Саме ця “етична лінія” в антропоцентризмі філософії Києво-Могилянської академії, як виглядає, і продовжилася та поглиблено розвинулася у вченні Г. Сковороди.

Як філософ-просвітник і гуманіст, Г. Сковорода присвятив себе передусім вивченню людини, її внутрішнього, духовного світу і постановив собі виробити таку філософію, яка б навчила людину бути щасливою навіть у важких життєвих умовах, навіть тоді, коли її оточують злидні, несправедливість та інші нещастя. Тому своїми творами він учив людей, як їм бути щасливими [5, с. 125–134; 10, с. 186; 12, с. 760–767; 14, с. 190–196; 15, с. 15; 17, с. 39–43; 20, с. 181–200; 24, с. 177; 25; 26; 29, с. 192–193; 30–33; 37; 39, с. 145–148; 40, с. 216–219; 44, с. 584–590]. Звідси – яскраво виражений “етичний антропоцентризм” філософії Григорія Сковороди [24, с. 177–230].

На думку М. Кашуби, Г. Сковорода – перший український мислитель, який так відверто і безпосередньо поставив людину, пошуки її щастя та свободи в центр своїх філософських роздумів, продовживши цим традицію, закладену письменниками-полемістами, діячами братського руху і професорами Києво-Могилянської академії, для яких метою філософії було “щасливе, блаженне, людське життя”. Але Г. Сковорода виділяється у цьому ряду саме тим, що, вважаючи предметом філософії людину, зосередив усю свою увагу на проблемі людини, підпорядкувавши цій головній (етико-антропологічній) проблемі всі інші (онтологічно-натурфілософські та гносеологічно-пізнавальні) філософські питання [24, с. 7].

Відтак головною проблемою філософії цього оригінального мислителя є проблема людини, її щастя та шляхів його досягнення [5, с. 125–142; 10, с. 186;

14; 17; 20; 24, с. 177–230; 25; 30; 37; 39; 40; 44, с. 333–592]. Така проблема органічно випливає з пантеїзму філософської системи Г. Сковороди, зокрема, з його раціоналістично-пантеїстичного вчення про “дві натури” і “три світи” [5, с. 109–115; 10, с. 187–199; 18; 24, с. 177–201; 25; 29, с. 192–193; 31–34; 37; 39–41; 44, с. 333–592].

Ці два твердження, на думку українських дослідників, ніби дві лінії, що наскрізь пронизують усю філософську систему, все вчення Г. Сковороди [18; 24, с. 177–201; 29, с. 192–193; 31–35; 37; 39; 40]. А стрижнем цього вчення є людина, але не як суспільна істота, а людина “внутрішня” (невидима натура, сутність людини – її серце, думки, дух) – духовний світ людини, яку філософ-просвітник вважає головною, справжньою, “істинною людиною”, прирівнюючи її до Бога [31, с. 161, с. 172]. Усе вчення мислителя, наголошують дослідники, спрямоване на пошуки цієї “істинної”, справжньої людини в кожному індивіді [10, с. 186; 16; 18; 20; 23; 24, с. 177–201, с. 215–230; 25; 35; 37; 40].

Цій меті слугує вже сама вчення Г. Сковороди про “двонатурність” світу і людини. Мислитель роздвоює загальний об’єкт своїх філософських роздумів (усе існуюче) і конкретний, головний предмет своєї філософії (людину) на видиму і невидиму натури, зосереджуючи увагу саме на останній, якій віддає перевагу через те, що отожднює її з Богом, який “все створіння пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде” [31, с. 145–146]. Цим положенням своєї концепції “істинної людини” Г. Сковорода, по суті, обґрунтовує її визначальне, головне місце в людині як її другої, справжньої, невидимої натури – “божественної сутності” в ній, на відміну від другорядної, не суттєвої її зовнішньої оболонки – видимої натури.

Це логічно випливає з роздумів мислителя про видиму і невидиму природу, з яких видно, що визначальною, головною у співвідношенні цих двох натур для нього є саме натура невидима (Бог, “божественна сутність” в усіх речах видимого світу) як вічне начало всього сутнього. Зокрема, думку про те, що основою Всесвіту, всіх його речей, їхнім вічним началом, діяльною і рушійною силою є саме невидима натура (Бог, Дух), Г. Сковорода обґрунтовує у діалозі “Наркіс” (“Нарцис”). Мислитель пише, що невидимість “першенствує” в усіх речах матеріального світу і в самій людині, вона утримує і формує все існуюче [31, с. 165]. Ми не знаємо жодної речі, жодної істоти, в якій би “Бог не правив за голову і замість начала” [31, с. 167]. Подібну думку мандрівний філософ розвиває також у своїй “Розмові, названій алфавіт, або буквар миру”, в якій стверджує, що Бог є “вічна голова і таємний закон у створіннях”. Цей закон – божественна природа (“божественна сутність”) – невидима натура, яка вічна і не підлягає тлінню, є основою і початком усього, а сама не має ні початку, ні кінця [31, с. 414].

Свою чергою, міркування Г. Сковороди про видиму і невидиму природу стали важливою відправною віхою у його наступних роздумах стосовно проблеми людини, коли поряд із вченням про “дві натури”, він запропонував другу, теж у своїй основі ідеалістичну теорію “трьох світів”. Перший із них – макрокосм, який не має меж, безмежний Всесвіт, або “великий світ”, що складається “із численних світ-світів”. Два інших – “окремі й малі світи”, перший з яких – це “мікрокосм, тобто світик, маленький світ або людина”, а другий – “світ символічний, тобто

Біблія” – це частини великого світу [32, с. 137]. І кожен такий світ має в собі два натури: зовнішню, видиму – матеріальну – і внутрішню, невидиму – духовну [24, с. 189–201; 29, с. 192–193].

Центром філософської теорії “трьох світів” Г. Сковорода є малий світ – людина, мікрокосм. У своєму трактуванні малого світу він відновив традицію поглядів античних, середньовічних та ренесансних мислителів на людину як частину космосу, яка має ту саму природу, що й макрокосм [24, с. 195]. Слідуючи цій давній традиції, український мислитель був також переконаний, що людина (мікрокосм) є відображенням великого світу (макрокосму): “Все твоє лахміття, весь бовван твій, світ цей” [32, с. 32].

Звідси великий світ – макрокосм – Усесвіт – цікавить Г. Сковороду лише тому, що він відображений у людині – мікрокосмі. Людина як мікрокосм у розумінні філософа містить цілий світ, повторює в собі всі особливості макрокосму. Оскільки вона потенційно є всім, то Г. Сковорода проголошує людину центром, в якому сходяться всі проблеми земного життя, діяльності й пізнання [24, с. 197; с. 200]. Тому й головним змістом філософії він вважав не пізнання світу речей, законів природи, а вивчення світу людини, розкриття її сутності та з’ясування шляхів й умов, які можуть зробити людину щасливою [24, с. 196].

Виходячи з “двонатурності” (подвійної сутності) світу і людини, Г. Сковорода наголошує, що кожна людина має як свою зовнішню, “плотську” природу, так і свою внутрішню, духовну сутність. З них саме цю другу, невидиму натуру, духовну, “божественну сутність” людини – “внутрішню”, “істинну людину” філософ визнає головною, справжньою в ній, коли роздумує в “Нарцисі”: “Як це можливо, що людиною є не зовнішня, чи крайня її плоть, як народ вважає, а глибоке серце чи думка її: вона-то якраз є найбільшою (найточнішою) людиною і головою. А зовнішній вигляд її є не що інше, як тінь, п’ята і хвіст” [31, с. 161]. Відтак, як наголошує Д. Чижевський, оскільки у всіх видах буття визначальною є не зовнішня, а внутрішня природа, невидима натура, то цей принцип поділу світу на дві натури і співвідношення між ними Сковорода застосовує і до людини. Згідно з цим принципом, людина має центральне значення у світі через поєднання в собі двох натур, однак не тілесної і духовної природи, а своєї “зовнішньої людини” (тіла і “поверхні” душі) та “внутрішньої людини” (її живого духу – глибокого серця і думок) – “істинної людини” [40, с. 104].

Проте, відповідно до теорії “двох натур”, видима натура є лише “тінню” невидимої натури – “божественної сутності” в ній. Так само і людина є лише тінню власної справжньої – “внутрішньої”, “істинної людини” в ній [31, с. 172]. Тож, як вказує автор у “Нарцисі”, така дійсна, справжня людина залишається таємницею, яку приховує в собі “зовнішня людина”: “Ти – сон істинної твоєї людини... Ти ніщо, а вона в тобі – сутність” [31, с. 163]. Ось чому через те, що для Г. Сковорода людина у значенні мікрокосму виступає мірою всього існуючого, він вимагає від неї, перш ніж пізнавати великий світ (макрокосм – Всесвіт) і символічний світ Біблії, пізнати і зрозуміти саму себе. А пізнати саму себе для людини, за логікою концепції філософа, – це якраз означає пізнати свою другу, невидиму внутрішню, духовну натуру, тобто свою справжню (“божественну”) сутність – “істинну людину” в собі [31, с. 172].

Ідея “внутрішньої” – “істинної людини” – це центральна ідея етичного вчення Г. Сковороди. Мету, сенс людського життя мислитель бачить у тому, що кожен повинен знайти в собі та перетворитися в “істинну людину”, народжену від Бога (Бога в собі), тобто пізнати і створити себе як духовну особистість, наділену “божественною сутністю”. У багатьох діалогах філософа простежуємо думку, що невидима натура – “істинна людина” – це сам Бог, Христос. Усі люди, за Сковородою, тотожні в Христі не лише образно, але й насправді, дійсно, реально. Він закликає: “Віriamo лише, що Бог є во плоті людській. Дійсно він є у видимій плоті нашій – нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінній, один у кожному з нас і цілий у всякому...” [31, с. 180]. Звідси мета людини – “...пізнати себе й зрозуміти Бога, пізнати й зрозуміти точну людину, весь ...обман від її тіні, на якій всі зупиняємось. Але ж істинна людина і Бог є одне і те ж” [31, с. 172].

Вчення про дві натури, яке Г. Сковорода розробив для обґрунтування своєї концепції сутності людини (мікрокосму – малого світу), послідовно застосовував і до інших виділених ним світів – великого (Всесвіту – макрокосму) та символічного світу (Біблії). Зокрема, саме з міркувань з’ясування місця людини як мікрокосму в загальній світобудові мислитель приділяє увагу і макрокосму – великому світу (Всесвіту), відображенням якого вважав людину. Великим світом він називав увесь світ речей, природу, Всесвіт, застосовуючи до нього також терміни “старий світ”, “всезагальний світ”, “світ світів”, “все-все”, “універсум” тощо. З огляду на те, що люди пізнають світ-макрокосм, Г. Сковорода називає його “старим світом”. Він існує всюди, видимий і відомий усім, співвідносячись із “новим”, невидимим – божественним світом, як тінь із деревом. Старий світ – Всесвіт – видимий світ, за Г. Сковородою, – це лише тінь нового світу – “тінь Бога” [32, с. 148], “дим вічності” [32, с. 33].

Учення про великий світ – макрокосм – у філософській системі Г. Сковороди тісно пов’язане з вченням про людину як малий світ – мікрокосм. У своєму існуванні мікрокосм підлягає тим же законам, що й Усесвіт. Однак законам природи підлягає тільки “зовнішня людина” – її тіло і душа (“поверхня душі”) – видима натура [24, с. 197]. Справжня ж (“істинна людина”) – її серце, думки, в яких полягає сутність людини як такої, а не її “зовнішня плоть”, – це “головна людина” [31, с. 160]. Тіло людини – це те видиме, що огортає дійсну людську природу – невидиму натуру, і воно як будь-яке видиме є лише “тінь” і “сон”, а наші думки, серце – “крила душі” – наша сутність, бо “істинне сутне є те, що під його покровом ховається” [31, с. 163].

Серце для Г. Сковороди, як зауважують дослідники, завжди було осередком усього чистого, вічного, доброго [15, с. 14–15; 24, с. 22–225; 36, с. 207–208]. Це засвідчує вся сквородинівська концепція “істинної людини”, через що в українській історико-філософській літературі Г. Сковорода цілком правомірно зараховують до найяскравіших представників української традиції “філософії серця”.

Із творів видатного українського філософа особливо помітно, як вплинуло дуже на його вчення про людину Святе Письмо християнства [30–33]. Біографи Г. Сковороди та дослідники його творчої спадщини одноставно зазначають,

що Святе Письмо було для нього найкращим другом, зіркою, що вказує дорогу до Царства Божого [14, с. 47–48; 32, с. 442]. По суті, вся творчість великого українського мислителя насичена живодайними “соками”, пронизаними духом Біблії, яка детермінувала його спосіб мислення, була імперативом, творчим кредо, матрицею й кодом, альфою і омегою його роздумів [9, с. 12–15; 28, с. 348–352; 38, с. 23–44; 43, с. 288–299]. Тому не випадково, що поряд із макрокосмом (Всесвітом) і мікрокосмом (людиною), Г. Сковорода визнавав й існування ідеального світу символів Біблії, який також має дві натури – зовнішню (видиму – текст) і внутрішню (невидиму – Божу істину), а відтак – здатний бути засобом пізнання як природи, людини і Всесвіту, так і самої невидимої, вічної (божественної) натури. Згідно з мислителем, символічний світ Святого Письма – це своєрідна енциклопедія морально-пізнавального досвіду людства, яка веде людський “розум у поняття вічної натури, прихованої в тлінній так, як малюнок у своїх фарбах” [32, с. 137].

Як наголошують дослідники, виділення Біблії в окремий символічний світ та відповідне символічне розуміння й витлумачення її текстів давало можливість Г. Сковороді узгоджувати твердження Святого Письма із засадами його філософії. Відтак і він сам, наслідуючи мову Біблії, теж говорить образами й символами, шукає докази своїм роздумам у довільних аналогіях та алегоріях, що так характерно для його стилю мислення [13, с. 198–205; 19, с. 215–217; 22, с. 285–291; 24, с. 193, 203, 208, 209, 214; 28, с. 348–351; 38, с. 23–44]. На його думку, використання такого алегорично-символічного методу для розуміння істинного змісту Біблії, прихованого за видимим, робить її важливим джерелом пізнання людиною світу і самої себе [31, с. 251–252]. Як зазначає філософ, побачити приховане за видимим словом, знаком чи образом – це значить “... при відомому зрозуміти невідоме, а з наявного, наче з високої гори, розумний промінь як праволучну стрілу в ціль пускати у віддалену таємничість... Звідси народилося слово символ” [31, с. 295].

Особливу цінність Святого Письма для людини Г. Сковорода бачив у тому, що Біблія подібна до мудрого і передбачливого господаря, що наперед планує життя своєї родини. Він наголошував, що – це такий “ліхтар”, який виблискує “божим світлом”, справжня “аптека для душі”, де багато ліків він різних “хвороб” – життєвих негараздів. Тому попри своє критичне ставлення до зовнішнього, буквального змісту Біблії, мислитель твердив, що проникнення в її справжню суть – це та “гавань”, що лікує душу людини, вселяє в її серце спокій, радість і справжнє блаженство [32, с. 83] – “мир, що перевершує будь-який розум” [32, с. 84].

Отже, пізнати прихований смисл Біблії, увійти в її символічний світ для Г. Сковороди означало, як бачимо, знайти мир, спокій, вітиху, радість і блаженство – справжню “духовну гавань” у буремному морі великого і злого світу. Відтак пізнання символічного світу Святого Письма мислитель розцінював як один із шляхів до щастя людини. Зокрема, у свій праці “Кільце” він пропонує таке символічне прочитання і розуміння текстів Біблії і водночас наголошує на проблемі людського щастя, яке, на переконання мандрівного філософа, не в званнях, посадах, грошах і т. ін., а в серці кожного, хто зрозумів себе, своє поклонання і здобув “мир душевний”. Саме з цього погляду, вважає Г. Сковорода,

“Біблія є книга богословська, що веде нас тільки до відання Божого, покинувши все тлінне” [33, с. 396].

Інший шлях, який був ніби доповненням до пізнання Святого Письма, великий український мислитель накреслив для людини у самопізнанні сенсу (смислу) і мети свого життя, свого призначення та свого місця у світі. Оскільки Г. Сковорода переконаний, що “істинна людина” – це серце і думки в людині, то з його вислову “істинна людина і Бог є одне й те ж” [31, с. 172] випливає, що серце і думки є Богом у людині. Тож призначення самопізнання людини у тому, щоби пізнати і зрозуміти себе саму, тобто своє серце, свої думки, свою духовну сутність – Бога в собі.

Звідси й уявлення філософа про справжнє щастя і дійсну свободу такої духовно багатой особистості, яка знайшла в собі Бога (“божественну сутність”). Як зауважує М. Кашуба, предметом його роздумів упродовж усього життя було не буремне море людських пристрастей, а тиха, спокійна “духовна гавань”, де можна заглибитись у себе, відчувати своє духовне “я”, знайти своє щастя – життєвий кураж і покликання – “сродну працю” [24, с. 179]. Така “гавань” – блаженство, духовна насолода, коли “дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне”, а в душі панує “душевна міць”, – на думку Г. Сковороди, і є справжньою (духовною) свободою людини [32, с. 465; 33, с. 340].

Так уперше в українській філософії вчення Г. Сковороди підносить людину до розуміння її як духовної особистості. У цьому насамперед його оригінальність і новизна, у цьому його крок уперед, на відміну від своїх учителів із Києво-Могилянської академії [24, с. 177–179]. До цього варто додати, що яскраво виражений “етичний антропоцентризм” його філософії, предметом якої була людина, на нашу думку, доводить, що вона є справжньою “філософією людини”, яка у своєму розумінні людини як духовної особистості – “внутрішньої людини” – продовжує традицію екзистенційної філософії людини, започатковану ще релігійними мислителями Київської Русі, до того ж саме в її “релігійно-філософському (богословсько-філософському) контексті.

Отже, на нашу думку, таку “філософію людини” Г. Сковороди, зокрема його концепцію “внутрішньої людини”, викладено передусім у формі філософсько-теологічного дискурсу – філософської теології. Тому визначення місця філософської теології у філософській системі Г. Сковороди, з’ясування, у чому полягають особливості філософсько-теологічного дискурсу мислителя, загалом поглиблене й об’єктивне вивчення його філософсько-релігійної (богословсько-філософської) спадщини в контексті проблем сучасного філософсько-теологічного дискурсу, безумовно, постають актуальними завданнями українських дослідників.

З огляду на це, перспективними виглядають, зокрема, дослідження релігійно-філософської й богословської проблематики в творчості Г. Сковороди, що були останні два десятиріччя в розвідках таких авторів, як В. Нічик [18], Я. Стратій [35], М. Попович [23], В. Шевченко [43], Н. Горбач [6], Т. Грибков [7], Н. Левченко [13], М. Абисова [1], І. Ісиченко (архієпископ Ігор) [9], В. Милусь [16], Г. Паласюк [19], Р. Піч [21], С. Повторева [22], В. Прокопенко [25], І. Пукас [26–28], Л. Ушкалов [38], О. Тимченко [36] та багатьох ін. До цього переліку варто також додати попередні праці П. Біланюка [3; 4], Д. Чижевського [40; 41; 45], В. Шаяна [42], В. Ерна [44].

Особливу увагу дослідників привертає та обставина, що, вважаючи головним предметом своєї філософії людину, Г. Сковорода, своєю чергою, найістотнішим у ній самій визнає емоційно-вольове джерело і єство (центр) її живого духу – “серце”. Воно є визначальним поняттям для всієї філософії людини українського мислителя, а надто для його ідеї “істинної людини”, оскільки Бог “всередині нас є, у серці нашому” [31, с. 163]. Зауважимо, що та вирішальна роль, яку відіграють у філософії людини Г. Сковороди серце і думки як “Бог в людині”, спрямовуючи її до справжнього щастя і дійсної свободи, дають поважні підстави багатьом українським дослідникам вважати видатного філософа першим відомим представником самобутньої традиції “філософії серця” в українській релігійно-філософській (філософсько-богословській) думці [7; 8; 15; 16; 26; 36].

На наш погляд, “філософія серця” Г. Сковороди, власне, і є такою оригінальною філософсько-теологічною формою (філософською теологією) викладу ним своєї філософії людини. Цікаво, що, незважаючи на свою оригінальність і національну самобутність, вона має паралелі й у західноєвропейській філософії. Наприклад, в одній із своїх розвідок В. Мельник звертає увагу на цікаву співзвучність ідей, започаткованих в європейській філософії Б. Паскалем, у філософській концепції якого поняттю “серце” належить визначальна роль, і розвинутих в українській філософській традиції, починаючи з філософії Г. Сковороди, де одним із стрижневих понять є “серце”. Саме тому, акцентує дослідник, філософію українства (додамо – саме релігійну філософію – В.С.) і називають “філософією серця” [15, с. 14].

Крім того, як наголошує В. Мельник, філософські системи Б. Паскаля і Г. Сковороди близькі у тому, що мають чітко виражену екзистенційно-антропологічну вимірність й спрямування на розв’язання етико-гуманістичної проблематики, вирішуючи сенсовизначальні проблеми людини через апеляцію до внутрішнього духовного центру людського буття – “серця”. Дослідник також зазначає, що у Б. Паскаля справжнє знання про світ позбавлене раціоналістичних конструкцій, відтворюється “логікою серця”, якому притаманні “перші начала” буття, що мають можливості відкривати реальність завдяки “очевидності” [15, с. 14]. А така містична “логіка серця”, безумовно, характерна і для представників української “філософії серця”, де Г. Сковорода навряд чи є винятком. Тож цілком можна погодитися з висновком іншого дослідника, В. Ільїна, що в “такому аспекті проблематика Б. Паскаля (внутрішній “світ серця”, суб’єктивність істини... тощо) наближена до традиції ірраціонально-містичного світобачення української філософії (П. Могила, Г. Сковорода)” [8, с. 96].

Думки про наявність містицизму у філософській рефлексії Г. Сковороди висловлювало багато дослідників його творчості – В. Ерн [44], Д. Чижевський [41; 45], П. Біланюк [3; 4], В. Шаян [42], Р. Піч [21], Т. Грибков [7] та ін. Зокрема, Д. Чижевський вважав, що філософське вчення українського мандрівного філософа виходить із німецької містики – ідей М. Екгарта, Я. Беме. В. Шаян стверджує, що вчення Г. Сковороди – це синтез етики й метафізики, віри і релігії, містики, символіки та есхатології. Р. Піч доводить, що видатному філософу притаманне романтичне трактування міфу, в основі якого бажання до поєднання з Богом.

Як свідчить перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, потяг до містики у мислителя з'явився тоді, коли "...він кинув себе на волю Творця, повністю піддавшись... любові божій, щоб промисел Його (Бога) розпоряджався ним, як своїм знаряддям... як хоче" [30, с. 16]. На думку Т. Грибкова, містицизм Г. Сковороди виявляє себе у його особливому ставленні до світу, прагненні відкрити своїм філософуванням справжній духовний світ, а особливо у його неортодоксальному пантеїстичному трактуванні Бога як "невидимої натури". М. Кашуба та І. Пукас вказують на елементи містицизму у сквородинівському трансценденталізмі концепції самопізнання людини, особливо в ідеї теозису [24, с. 220–225; 26, с. 54–60].

Цими та деякими іншими своїми рисами "філософія серця" українського мислителя, безумовно, відрізняється від західноєвропейської традиції "філософії серця". Зокрема, В. Мельник наголошує, що у "філософії серця" Б. Паскаля більше акцентується на гносеологічно-пізнавальних можливостях "інтуїції серця", у чому, очевидно, простежують вплив картезіанства, тоді як у "філософії серця" Г. Сковороди спрямованість філософування на "пізнай себе" окреслює не стільки гносеологічні орієнтації, скільки прагнення до пізнання свого внутрішнього духовного стану, завдяки якому відкривається прихована сутність світу. До того ж, зауважує дослідник, "філософія серця" Б. Паскаля, незважаючи на гуманістичне спрямування, загалом має трагедійно-песимістичний відбиток (суперечливість людського буття, "пригніченість" життя перед лицем смерті тощо), тоді як "філософія серця" Г. Сковороди пронизана оптимізмом, вірою в щасливу долю людини, а головне – вірою в можливості морально-духовного самовдосконалення людини [15, с. 15].

Саме на цю віру (характерну для християнської культури мислення – В.С.), як виглядає, спирається сквородинівська концепція самопізнання людини як її богопізнання (пізнання Бога, "божественної суті" у своєму серці). Виходячи з теорії "двох натур" у всьому суцюзі, Г. Сковорода вважає, що самопізнання людини починається з того, що вона вчиться розділяти себе, пізнавати в собі дві природи – видиму, тлінну ("зовнішню людину") і невидиму, духовну, істинну свою суть ("внутрішню людину"). "Розділи себе, щоб пізнати себе... Роздивись, що в тобі підле, а що цінне" [31, с. 246]. "Пізнай себе, розлучивши між мужем крові і мужем божим..." [31, с. 247]. Отже, пізнання "внутрішньої людини" – це пізнання людиною Бога, який і є в людині "істинною людиною": "Всюди є Бог... Та де ж тобі ближче Його шукати як не в тобі самому...? А якщо знайдеш, тоді Він тобі, а ти Йому з'явишся" [31, с. 246].

Водночас, наскільки важливим є пізнання Бога як Закону існування всього макрокосму, настільки ж важливим для людини є пізнати себе саму, тобто своє серце, свої думки – свою духовну сутність. Адже це дає змогу знайти "святе й божественне серед себе", тому що Бог "всередині нас є, у серці нашому" [31, с. 163]. Як висловився з цього приводу А. Пашук, пізнання Бога людиною в середині самої себе означає, по суті, осягнення й утвердження в собі таких морально-етичних засад, як добро, правда, справедливість та інших чеснот, які є основоположними для життя такої правдивої – "істинної людини" [20, с. 185]. Щастя і свобода в такій людині є в ній самій і не залежать ні від матеріальних благ, ні соціального статусу [29, с. 193].

Так, у пантеїстично-етичній концепції людського самопізнання Г. Сковороди пізнання Бога – богопізнання – постає як пізнання людиною тотожних Богові світу і самої себе, де самопізнання відтак виступає як шлях до свободи і щастя людини [24, с. 215–230]. Цей трансценденталізм самопізнання людини у філософа, безперечно, містить у собі певний містичний зміст. Пізнаючи себе, людина оновлюється, знаходить у собі другу, “нетлінну”, “істинну людину”, яка є її вищою частиною: “Частина моя ти, Господи” [31, с. 416].

Власне, таким наскрізь пронизаним містикою підсумком пошуків людиною Бога в собі, у своєму серці, за Г. Сковородою, є теозис – “обожнення”, преображення людини земної в небесну, її уподібнення Богу, у чому й полягає вище щастя та свобода духовної особистості. Тому, мабуть, не буде перебільшенням твердження, що теозис є центральною ідеєю філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди, для якого такою “воскреслою”, “вдруге народженою”, оновленою в результаті цього перетворення “людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як народ вважає, а глибоке серце чи думки її: вона-то якраз є найточнішою людиною і головою. А зовнішній її вигляд є не що інше, як тінь, п’ята і хвіст” [31, с. 161]. Відтепер її волею стає божественна воля, вона набуває тих моральних якостей, які мислитель приписує Богові, а вчинки, керовані її власною божественною волею, стають мудрими і добрими, погодженими зі світовим Божим Законом [24, с. 225].

Органічною складовою частиною теозису (перетворення, “обожнення”) “істинної людини” є проголошена Г. Сковородою ідея “сродної” (спорідненої) праці”. Філософ зазначає, що це стан, “коли людина не за своїми примхами і не за чужими порадами, а вникнувши в саму себе й прислухавшись до Святого Духа, що живе в ній і її кличе, слідуючи за його таємним помахом, береться й дотримується тієї посади, до якої у світі народилася, призначена до того самим Всевишнім” [31, с. 418]. Відтак покликання до тієї чи тієї праці, спорідненість із тим чи тим способом життя, які приносять найвищу насолоду і втіху, “веселість”, “радість”, “кураж”, є, згідно з мислителем, істинним “Богом” в людині, умовою її щастя і свободи [31, с. 244].

Отже, як бачимо, таке визначальне місце поняття серця в концепції “істинної людини” Г. Сковороди дає цілком обґрунтовані підстави розглядати його філософію людини як особливу форму філософської теології – “філософію серця”. Своєю чергою, цю екзистенціально-гуманістичну філософську теологію (“філософію серця”) Г. Сковороди можна також визначити як “філософію богошукання” – таку невід’ємну складову частину його філософії людини, в якій “пізнати себе” – це пізнати божественне в собі. Не випадковим, з огляду на цей філософсько-теологічний характер та мету філософської системи великого українського мислителя, виглядає і взаємозв’язок у ній вчення про “дві натури” і “три світи”, “істинну людину” та “сродну працю” з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога та самої людини, поєднання раціонального та ірраціонально-містичного дискурсу зі символічно-алегоричним методом тощо.

Література

1. Абисова М. Діалог у творах Сковороди як шлях пізнання Бога // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 3–9.

2. *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. К.: Наук. думка, 1992.
3. *Біланюк П.* Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя. К.: Наук. думка, 1997. С. 361–384.
4. *Біланюк П.* Григорій Сковорода – філософ чи богослов? // Богословія. Рим, 1970. Т. XXXIV. С. 244–253.
5. Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). К.: Наук. думка, 1972.
6. *Горбач Н.* Поняття Бога в творчій спадщині Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [праці XII-ї міжн. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 р.)]. Львів: Логос, 2002. Кн. II. С. 348–355.
7. *Грибков Т.* Про містичний світогляд Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 233–238.
8. *Ільїн В.* Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005.
9. *Ісиченко І.* Григорій Сковорода і патристична традиція // Григорій Сковорода і антична культура : [тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 200-річчю від дня народження Г.С. Сковороди (19 листопада 2002 р.)]. Х., 2002. С. 12–15.
10. Історія української філософії : хрестоматія. – Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2004.
11. *Кониський Г.* Філософські твори : у 2 т. К.: Наук. думка, 1990. Т. 1.
12. *Лаврецький С.* Український філософ Григорій Савич Сковорода // Правда. Львів, 1894. Т. 23. Вип. 69. С. 750–767.
13. *Левченко Н.* Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінуючий концепт творчості Григорія Сковороди // Література. Фольклор. Поетика : [збірник наук. праць]. К.: Акцент, 2005. Вип. 21. Ч. 1. С. 198–205.
14. *Махновець Л.* Григорій Сковорода: біографія. К. : Наук. думка, 1972.
15. *Мельник В.* Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним // Вісник Львівського університету. Серія філос. науки, 2011. Вип. 14. С. 7–16.
16. *Милусь В.* Релігійна філософія Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 236–242.
17. *Мишанич О.* Григорій Сковорода. Нарис життя і творчості. К. : Обереги, 1994.
18. *Нічик В.* Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: [зб. наук. праць]. К.: Наук. думка, 1992. С. 69–79.
19. *Паласюк Г.* Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди // Різдво Христове : [статті й матеріали]. Львів : Логос, 2001. С. 215–217.
20. *Пашук А.* Проблема “истинного человека” у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1991. Т. ССХХІІ. С. 181–200.
21. *Піч Р.* Сковородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Сковорода Григорій: образ мислителя. К.: Наук. думка, 1997. С. 361–384.
22. *Повторєва С.* Інтерпретація символізму Біблії у творчості Г. Сковороди і сучасний філософсько-теологічний дискурс // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 285–291.

23. Попович М. Сковорода і богослов'я // Григорій Сковорода: філософія свободи. К.: Майстерня Білецьких, 2007. С.175–186.
24. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. Львів: Логос, 1998.
25. Прокопенко В. Метафізика людини Г. Сковороди та світова традиція // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Х., 1993. С. 23–31.
26. Лукас І. Вчення Григорія Сковороди про обожнення (Θεώσιον) // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки, 2006. Вип.9. С. 144–152.
27. Лукас І. Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди // Релігієзнавчі студії. Вип. 2: [зб. наук. статей]. Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. С. 54–60.
28. Лукас І. Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 348–352.
29. Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. К.: АТ “Друга рука”; МП “Фенікс”, 1993.
30. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. Львів: Логос, 1995.
31. Сковорода Г. Повне збір. творів : у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 1.
32. Сковорода Г. Повне збір. творів : у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 2.
33. Сковорода Г. Твори: у 2 т. К.: АТ “Обереги”, 1994. Т.1.
34. Софронова Л. Три мира Григорія Сковороды. М.: Индрик, 2002.
35. Стратій Я. Концепція Бога у філософії Г. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали : [зб. наук. праць]. К.: Наук. думка, 1992. С.79–89.
36. Тимченко О., Тимченко Т. Теологічні проблеми формування духовності людини в українській “філософії серця” // Історія релігій в Україні: [праці XI-ї Міжнар. наук. конф. (Львів, 16–19 травня 2001 р.)]. Львів: Логос, 2001. Кн. II. С. 206–210.
37. Ткачук О. Філософія Г. Сковороди як система // Мультиверсум, 1999. № 6. С. 182–192.
38. Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богослов'я // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: нова серія. Х., 1999. Т. 8. С. 23–44.
39. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Х.: Основа, 1993.
40. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
41. Чижевський Д. Філософічна метода Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1930. Т. ХСІХ. Ч. 1. С.145–171.
42. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні. Гамільтон, 1984.
43. Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2009 рік. Львів: Логос, 2009. Кн. II. С. 288–299.
44. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест ; М.: АСТ, 2000.
45. Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker. München, 1974.

**PHILOSOPHY OF A HUMAN
IN THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY
OF HRYHORIY SKOVORODA AS “A PHILOSOPHY OF HEART”**

Valeriy Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Peculiarities of philosophical theology of Hryhoriy Skovoroda are considered. The author analyses a specifics of philosophical and theological discourse of human self-knowledge as a determined path of discovering of true freedom and happiness. A result of this self-knowledge is theosis of a person. Also there is researched A correlation of study of a thinker about “two natures”, “three worlds”, “true nature (person)” and “similar work” with the pantheistic interpretation of the idea of God, combination of rational and mystical explanation of a Bible symbolics. Philosophy of a human in philosophical theology of Skovoroda is manifested as “a philosophy of heart”.

Key words: philosophical theology, philosophy of a human, “a philosophy of heart”, God, theosis.

*Стаття надійшла до редколегії 15.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012*

УДК 821.161.2 "18/19".09 І.Франко:140.8

ДО ПИТАННЯ ПРО ПАТРІОТИЗМ І. ФРАНКА

Андрій Пашук

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_ist_fil@lnu.edu.ua

Питання патріотизму займає визначне місце у його творчості. Річ у тому, що деякі кола українського суспільства, особливо після відомих судових розправ над І. Франком та його товаришами за звинуваченням у соціалізмі, створилася несправедливо негативна думка про патріотичні переконання І.Франка, а навіть з'явилися безпідставні цькування письменника. До цього зі свого боку долучилися польські шовіністичні діячі, які звинувачували письменника в недружелюбстві, а навіть у ворожості до польського народу. І Франко у своїх статтях та художніх творах усі ці закиди спростував, про що йдеться у даній статті.

Ключові слова: патріотизм, поезія, доктринерство, національний розвиток, соціологізм, ідеали.

Вся творчість, діяльність та боротьба І. Франка пройнята глибоким, жертвним та невідступним патріотизмом – великою та благородною любов'ю до українського народу, яку він виніс з-під селянської стріхи Батьківської хати. На 25-літньому ювілеї І. Франко у своїй короткій, але глибоко змістовній промові сказав: "Коли окину оком по нинішнім зборі, то запитую себе, задля чого зібралася тут така велика і світла громада? Думаю, що не для моєї особи. Я не вважаю себе ані таким великим талантом, ані жодним героєм, ані таким взірцевим характером, щоб моя особа могла загригти всіх до себе, двадцять і п'ять літ я був тим пекарем, що пече хліб для щоденного вжитку. Я завжди стояв на тім, що наш народний розвій має бути міцною стіною. Муруючи стіну, муляр кладе в неї не самі гранітні квадрати, але як випаде, то і труск, і обломки, і додає до них цементу. Так само і в тім, що я зробив за ті літа, може, й знайдеться деякий твердий камінь, але, певно найбільше буде того труску і цементу, котрими я заповнював люки і шпари. В кожному часі я дбав про те, щоб відповісти потребам хвилі і заспокоїти лобу дня" [1, с. 308]. І справді, І. Франко був невтомним і самовідданим трударем на ниві духа українського народу, на тернистім полі його боротьба за свободу та незалежність.

У духовній сутності І. Франка закладені народні первні, які він увібрав життя українського селянина і народу загалом. "Яко син селянина, вигодуваний твердим мужицьким хлібом, я почував себе до обов'язку віддати працю свого життя тому простому народові. Вихований у твердій школі, я від малку засвоїв собі дві заповіді. Перша, то було власне почуття того обов'язку, а друга, то потреба

ненастанної праці. Я бачив відмалку, що нашому селянинові ніщо не приходитьсь без важкої праці; пізніше я пізнав, що нам усім як нації ніщо не прийде задарма, що нам ні від кого ніякої ласки не надасться. Тільки те, що здобудемо своєю працею, те буде справді наше надбання; і тільки те, що з чужою культурного добра присвоєно собі також власною працею, стане нашим добром. От тим то я старався присвоювати нашому народові культурні здобутки інших народів і знайомити інших з його життям” [1, с. 309]. Працелюбність українського селянина стала для І. Франка незаперечним зразком та життєтворчою вимогою на все життя, витворила в його свідомості дійовий принцип працьовитості як життєдайної сили матеріальної та духовної творчості на благо свого народу.

І. Франко наголошує на тому, що його цікавили загальнолюдські, загально-носупільні проблеми, від усвідомлення та з’ясування яких залежала свобода народу, національна свобода і свобода людської одиниці. “Головну увагу клав я, – писав І. Франко, – завсіди на здобування загальнолюдських справ, бо знав, що народ, здобуваючи собі загальнолюдські права, тим самим здобуває собі й національні права” [1, с. 309].

Ця позиція І. Франка визначила палітру і напрям його творчості, всеохопність проблематики, яка висунута далеко за межі письменницької діяльності. “І сам я в усій своїй діяльності бажав бути не поетом, не вченим, не публіцистом, а поперед усього чоловіком. Мені закидували, що я розстрілюю свою діяльність, перескакую від одного заняття до іншого. Се було власне виливом мого бажання – бути чоловіком, освіченим чоловіком, не лишитися чужим у жоднім таким питанні, що складається на зміст людського життя. А пізнавши що-небудь, я бажав і всіх сил докладав довести й інших до того, щоб зацікавилися тим і розуміли се” [1, с. 309]. І. Франко і ставить дуже важливе питання про формування всебічно розвиненої людини, яка б могла суттєво розбиратися в складних питаннях суспільного, економічного, політичного, духовного життя і тим самим підноситися до висот національної свідомості. Власне цього ж і бракувало в розвитку українського народу.

Щоправда, І. Франкові закидали, що марнує час, замість того, щоб зосереджуватися на поезії. “Дехто звиняв мене тим, що важкі обставини життя, konieczність заробітку спонукувала мене кидатися на різні поля. Але мені здається, що тут більше спричинилась моя вдача, те гаряче бажання – обняти цілий круг людських інтересів” [1, с. 309]. Охоплення великого кола людських інтересів, які були актуальними і життєносними в ті часи, мали важливе значення для історичної долі українського народу, вводило в орбіту суспільної, економічної, політичної та духовної атмосфери, що сприяла формуванню національної свідомості.

Звичайно, І. Франко розумів цей закид деяких осіб, але він з цим не зовсім був згідний, бо ним керували інші, вищі резони, аніж занурюватися в дрібничкові інтереси. “Може бути, що сей брак концентрації зашкодив мені як письменникові, але у нас довго ще будуть потрібні такі, як я, щоб розбуджувати інтерес до духовного життя і громадити матеріал, обтесаний бодай з грубшого. Фундаменти всі так будуються; а тільки на таких фундаментах, на таких стінах може з часом здвигнути пишне, спіле склепіння.” [1, с. 309]. І. Франко прагнув внести вогник освіти в народні маси і вже навіть побачив, що “в широких кругах нашої

громади займається бо й сильно вже горить те саме бажання освіти, свободи і широкого індивідуального та громадського розвою, бажання, котрого виразом є мої питання” [1, с. 309–310].

Треба відзначити й те, що І. Франко зачепив надзвичайну проблему – всеохопності українського народу, єднання усіх його верств і частин в єдину національну спільноту. “Вийшовши з самого дна нашого народу, я старався однаковою любов’ю обняти всі його верстви, а нинішнє свято є для мене знаком, що у нас будується, а декуди вже й ярко палає бажання солідарності з нашим найменшим братом. Тільки ненастанна, жива стичність з людьми може охоронити наше письменство від манівців; тільки солідарність з тим нашим бідним, сірим, але конкретним братом охоронить нас від абстракції і доктринерства, поведе наш національний розвій простою вірною дорогою” [1, с. 310].

Життєвий шлях І. Франка був, без перебільшення, тернистим і ці терни розсівали як чужі зайди, так і свої патентові патріоти. І всі вони дивилися на І. Франка як небажану особу. Закінчивши гімназію у Дрогобичі, І. Франко вступив до університету у Львові, але, як зазначає І. Франко, “мої студії перервав соціалістичний процес 1877–78 років, до якого бозна чому замішано мене, навіть засуджено на 6-тижневий термін (після 8 місяців слідчої тюрми) за приналежність до таємного товариства, до якого насправді я ніколи не належав і якого, скільки знаю, ніколи не було.” [2, с. 29]. Оскільки навчання у Львові було перерване і поновитися фактично було неможливо, то І. Франко закінчив університет у Чернівцях і, як зауважує І. Франко, “навіть на превеликий гнів деяких моїх близьких братів-русинів, наважився скласти з відзнакою докторат з славістики у Відні та габілітовання на викладання української літератури у Львівському університеті” [2, с. 30]. В останньому випадку і чужі, і свої “патріоти” об’єдналися проти кандидатури І. Франка. “Об’єднаній коаліції урядових сфер з інкармерованими українцями вдалось врятувати Русь від такого нещастя, яким, без сумніву, було б моє викладання” [2, с. 30]. А які ж то були аргументи проти І. Франка? Ці аргументи не виголошувалися, але вони були вагомими: І. Франка не можна допустити до кафедри. “Бійтесь Бога, як можна цього чоловіка пустити в університет! Подивіться тільки, в якому сурдуті він ходить! Так кваліфікував мою кандидатуру брат – той самий, який за свою патріотичну працю для добра Русі і Австрії одержує шість чи сім платень. Очевидно, перед таким аргументом моя кандидатура мусила впасти, а мотив “*Politisches Vorleben*” (політичний мінус) тільки чемніше прикривав справжню причину...” [2, с. 30].

Життєвий шлях І. Франка був тернистий і ці терни розсівала як чужі зайди, так і свої патентовані патріоти, бо всі вони побачили в особі І. Франка велику небезпеку для примітивного та відсталого їх світогляду, який відповідав статусу їх існування, але проти якого боровся І. Франко. Як “небезпечного соціаліста” І. Франка виключили з товариства “Просвіта”, закрили перед ним вступ до будь-яких українських товариств, залишили для нього долю проскрибованого.

Проти І. Франка запустили зброю смертельної поразки: звинувачення в тому, що він не любить русинів-українців, звісно за поглядами його критиків. У відповідь І. Франко розвінчує ці абсурдні звинувачення, викриваючи їх жалюгідність, лицемірність та нікчемність. “Насамперед признаюся втому гріху, що його багато патріотів уважає смертельним моїм гріхом: не люблю русинів” [2,

с. 30]. І. Франко мову веде не про простий і знедолений народ, на захист якого він став, а про тих “патріотів”, які багато говорять про народ, а дбають про свої власні кишені, посади, добре життя. “І тому повторюю: не люблю русинів. Так мало серед них знайшов справжніх характерів, а так багато дріб’язковості, вузького егоїзму, двоєдушності й пихи, що справді не знаю, за що я мав їх любити, незважаючи навіть на ті тисячі більших і менших шпильок, які вони, не раз з найкращим наміром, вбивали мені під шкіру. Зрозуміло, знаю між русинами кілька винятків, декілька осіб чистих і гідних усякої пошани (говорю про інтелігенцію, не про селян), але ці винятки, на жаль, тільки стверджують загальний висновок” [2, с. 30–31]

І. Франко дає загальний та всеохопний аналіз історії Руси-України, в якій він знаходить пориви до боротьби за визволення, які кінчаються поразкою з вини тих самих борців, а не лише сильніших загарбників. І цей аналіз історії Руси дає підставу І. Франкові зовсім по іншому сприймати її здобутки, досягнення і поразки всупереч “патентованим патріотам”. “Признаюсь у ще більшому гріху: навіть нашої Русі не люблю так і в такій мірі, як це роблять або вдають, патентові патріоти. Що в ній маю любити? Щоб любити її як географічне поняття, для цього я занадто великий ворог порожніх фраз, забагато бачив я світу, щоби запевняти, що ніде нема такої гарної природи, як на Русі. Щоб любити її історію, для цього досить добре її знаю, занадто гаряче люблю загальнолюдські ідеали справедливості, братерства й волі, щоб не відчувати, як мало в історії Русі прикладів справжнього громадянського духу, справжньої самопожертви, справжньої любови. Ні, любити цю історію дуже тяжко, бо майже на кожному кроці треба хіба плакати над нею. Чи, може, маю любити Русь як расу – цю расу обважнілу, незграбну, сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатку до політичного життя на власному смітнику, а таку плідну на перевертнів найгіршого сорту? Чи, може, маю любити світлу будучину тієї Русі, коли тієї будучини не знаю і для світлості її не бачу ніяких основ?” [2, с. 31]. І. Франко чітко вказав на слабкі сторони в історії Руси-України, які є реальними вадами існування українського народу і які треба усувати з його життя. Це сумні реалії, які сотні років гангренують український народ і. Розуміючи це, І. Франко прийняв цю важку історичну ношу на свої плечі.

І. Франко бачив свій український патріотизм у важкій і жертвній праці на благо трудового люду. “Коли, незважаючи на те, почуваю себе русином і по змозі й силі своїй працюю на Русі, то, як бачиш, шановний читачу, цілком не з причини сентиментальної натури. До цього примушує мене почуття собачого обов’язку. Як син селянина-русина, вигодований чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук, почуваю обов’язковою панщиною всього життя відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали. Мій руський патріотизм – то не сентимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі. Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням” [2, с. 31]. Власне, всупереч “патентовим патріотам” І. Франко свій патріотизм бачив у самовідданій праці на благо українського народу, що приносило йому радість, задоволення

і щастя. “І якщо щось полегшує мені нести це ярмо, – писав І. Франко, – так це те, що бачу руський народ, який, хоч гноблений, деморалізований довгі віки, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марно” [2, с. 31].

Своєрідним завершенням відповіді “патентованим патріотам”, які з підкресленою зневагою осуджували І. Франка в нелюбові до Руси, є вірш І. Франка “Сідоглавому” :

Ти, брате, любиш Русь,
Я ж не люблю, сарака!
Ти, брате, патріот,
А я собі собака.

Ти, брате, любиш Русь,
Як хліб і кусень сала, –
Я ж гавкаю раз в раз,
Щоби вона не спала.

Ти, брате, любиш Русь,
Як любиш добре пиво, –
Я ж не люблю, як жнець
Не любить спеки в жниво.

Ти, брате, любиш Русь
За те, що гарно вбрана, –
Я ж не люблю, як раб
Не любить свого пана.

Бо твій патріотизм –
Празнична одежина,
А мій – то труд важкий,
Гарячка невдержима.

Ти любиш в ній князів,
Гетьмання, панування, –
Мене ж болить її
Відвічне страждання.

Ти любиш Русь, за те
Тобі і честь, і шана,
У мене ж тая Русь –
Кривава в серці рана.

Ти, брате, любиш Русь,
Як дім, воли, корови, –
Я ж не люблю її
З надмірної любови [3].

Одна річ любити Русь словами, пригортаючи для себе дещо із її слави, а інша – тяжкою працею гоїти її рани.

Перепаало І. Франкові й від польських патріотів, які не жаліли звинувачень у його ворожості до поляків. “Називають мене не раз завзяті польські патріоти ворогом поляків” [2, с. 32]. Як видно, закид досить узагальнений і широкий. “Що ж маю сказати на такий закид? Чи посилатись на свідоцтво тих поляків і польок, яких люблю, яких високо ціную і до яких маю всіляку пошану?” [2, с. 32]. Це ясна та зрозуміла постановка питання, що не вимагає жодної дискусії і не потребує ніяких додаткових пояснень. І. Франко і ставить це питання простіше, адресуючи його до певного кола польських патріотів, але не до поляків загалом. “Ні, піду простішим шляхом і скажу відверто: не люблю занадто завзятих патріотів, тих, що мають уста, повні Польщі, а серце холодне до недолі польського селянина й наймита” [2, с. 32]. І. Франко підходить до оцінки польських патріотів з такою самою міркою, як і до руського патріотизму. “Скептично аналізуючи свій власний руський патріотизм, застосовую ту саму мірку й до патріотизму патентованих польських патріотів, якими не можу захоплюватись. І не дивуюсь, що вони платять мені тією самою монетою, з добрим процентом” [2, с. 32].

Польські патріоти закидали І. Франкові й ненависть до польської шляхти, але це звинувачення І. Франко легко спростовує. Він пише: “Говорили про мене, що я ненавиджу польську шляхту. Якщо до польської шляхти зарахувати Ожешко й Конопніцьку, Пруса й Ленартовича, Остою й Карловича, – то така думка про мене буде цілком несправедлива, бо цю справжню шляхту, цю еліту польського народу ціную і люблю, як люблю всіх благородних людей власного і кожного іншого народу” [2, с. 32]. Але І. Франко далекий був від того, щоб таким благородством обдаровувати польського галицького шляхтича, який виступає тут в ролі польського шовініста і зверхника над русинами. “Ще таким самим почуттям не обдаровую того чи іншого галицького шляхтича або й навіть більшої їх частини, то, напевно, з причини цілком відмінної натури від тих, які велють мені любити перших. Якщо серед галицьких шляхтичів знайду коли які симптоматичні винятки, не занедбаю ударити про них у великий дзвін” [2, с. 32].

І. Франко розумів свій патріотизм як глибоке усвідомлення корінних інтересів українського народу, правди його історичної недолі. З глибоким болем у серці поет писав:

Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздоріжжю,
Людським презирством, ніби струпом вкритий!
Твоїм будущим душу я тривожу,
Від сорому, який нащадків пізніх
Палитиме, заснути я не можу.

Але чи назавжди залишиться рабське існування українського народу, покритого клеймом ганьби, того народу, за свободу якого пролито море крові? І. Франко наголошує, що цей народ підніметься з колін і скине з себе облуду покірності усякому, хто зрадою і розбоєм його скував і заприсяг на вірність.

Він пише:
Та прийде час і ти вогнистим видом
Засяєш у народів вольних колі,
Трунеш Кавказ, вбережешся Бескидом,

Покотиш Чорним морем гомін волі,
І глянеш як хазяїн домовитий
По своїй хаті і по своїм полі.

І. Франко дав відповідь і своїм, і чужим критикам, які його звинувачували: українці в браку любові до українського народу, а поляки – в ненависті до поляків. Легко кажучи, це були видумки і побрехеньки, звичайна облуда.

Погляди І. Франка на патріотизм та любов до свого народу є дуже добрим уроком для сучасних псевдопатріотів, “перевертнів найрізноморднішого сорту”, іншими словами, всіляких п’ятиколонників, хохлів, малоросів, хрунів, лянцкнехтів, різних дешевих і дорожчих запроданців тощо, яких має сучасна українська історія в найширшому асортименті. І. Франко і сьогодні не в меншій мірі як колись, веде боротьбу проти цих різних сил, що розвалюють Україну з середини в інтересах свого північного патрона та й в своїх егоїстичних інтересах.

Скільки є тих патріотичних “перевертнів”, які готові навіть своє облудливе фарисейство прикривати окликом “Слава Україні”, а насправді далекі від України, трактуючи її як територію власного збагачення, а український народ як “біомасу”. Вони готові “оптом і в роздріб” ділити і торгувати Україною, залежно від того, скільки перепаде срібняків у їх Юдині кишені. Цинізм і фарисейство, підкуп і зради, брехня і обман, облуда і продажність – неповний перелік цих аморальних засобів, якими орудують сучасні лиходії у житті українського народу, розкладаючи його національну єдність.

Проте це далеко не те саме, що колишні “патентові патріоти”, з якими мав справу І. Франко. В сучасній Україні об’явилися, окрім вище зазначеної московської агентури, ще інші, жорстокіші руїнні сили у вигляді українофобів, які, копавшись в Московії та Україні, відкрито та приховано нівечать українську мову і насаджують різними способами московську, нищать національну пам’ять українського народу та його національну свідомість, намагаючись його втиснути у Праворуслове ложе відомої фікції “русского мира”, що і є сучасним примітивним замінником “единой и неделимой”. Що ж не доконала царська і більшовицько-комуністична Московія, це хоче здійснити сучасна московська верхівка, хворіючи мегаломанією реставрації Московської історії.

Український патріотизм І. Франка є потужною і незламною силою боротьби проти внутрішніх та зовнішніх ворогів України, як і рівнях духовного оздоровлення та зміцнення українського народу в його творчих зусиллях державотворення і націотворення. “А щодо мене самого, – писав І. Франко, – я завсіди держався тої думки: нехай пропадає моє ім’я, але нехай росте і розвивається руський народ” [1, с. 310].

Література

1. *Франко І.* Промова на 25-літньому ювілеї. К.: Наукова думка, 1981. Т. 31. С. 303–309.
2. *Франко І.* Дещо про себе самого. К.: Наукова думка, 1981. Т. 31. С. 28–32.
3. *Франко І.* Сідоголовому. К.: Наукова думка, 1976, Т. 5. С. 184–185.
4. *Франко І.* Мойсей. К.: Наукова думка, 1976. Т. 5. С. 261–264.

TO THE QUESTION OF IVAN FRANKO'S PATRIOTISM

Andriy Pashuk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: k_ist_fil@lnu.edu.ua

A question of patriotism takes a prominent place in his creative works. The point is that some circles of the Ukrainian society, especially after the known judicial violences over I. Franko and his comrades after accusation in socialism, negative thought about I. Franko's patriotic persuasions was unfairly created, and even appeared groundless persecutions of the writer. Moreover, on behalf of Polish chauvinists, there was an accusation of Ivan Franko in non-friendliness and even in hostility to Polish people. I Franko refuted all these reproaches in his articles and his creative works; that is the matter under consideration of the given article.

Key words: patriotism, poetry, doctrinaire attitude, national development, sociologism, ideals.

Стаття надійшла до редколегії 30.05.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

УДК 123.1:(092) М.Міхновський 058.237

М. МІХНОВСЬКИЙ ПРО РОЛЬ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У СТВЕРДЖЕННІ ІДЕЇ СВОБОДИ

Андрій Наконечний

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua

Розкрито головні підходи до проблеми значення і ролі української еліти у становленні й розвитку національної ідеї у творчості видатного українського мислителя М. Міхновського. Досліджено, що політичне "Вірую" молодого українця, проголошене М. Міхновським, позитивно вплинуло на формування національно-політичного світогляду галицьких українців. Доведено, що М. Міхновський виступив апостолом новітньої української національної ідеї в часи занепаду національної свідомості українських мас. З огляду на такий стан української політичної думки, національної ідеї, значення гасла "За самостійну Україну від Карпат по Кавказ", що його виголосив мислитель, є переломним для подальшої історії української нації. Досліджено, що головним завданням української інтелігенції М. Міхновський вбачав: 1) утвердження національно-державної самостійності України; 2) плекання серед українців почуття національної солідарності; 3) побудову державного устрою на принципах соціальної справедливості.

Ключові слова: свобода, національна ідея, інтелігенція, незалежність.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю усвідомлення українським суспільством значення ідеї свободи, практичного втілення її в усіх ланках суспільно-політичного, культурно-духовного, соціально-економічного життя України. Особливо важливим є аналіз процесу становлення, формування й утвердження ідеї свободи у творчості видатних представників суспільно-політичної та філософської думки XIX–XX ст. Саме в них можна знайти відповіді на наболілі питання сучасного державотворення.

Проблема розвитку та відображення ідеї свободи у творчості провідних мислителів XIX–XX ст. займає вагомe місце у дослідженнях українських науковців у період між двома війнами: В. Гнатюка, М. Забаревського (Д. Дорошенка), Ю. Охрімовича, В. Старосольського, М. Сціборського, а також у працях відомих іноземних та українських науковців в еміграції в період після Другої світової війни таких, як Дж. Армстронг, Ю. Бойко, І. Лисяк-Рудницький, П. Мірчук, О. Пріцак та Дж. Решетар, М. Сосновський, П. Феденко, М. Шкільняк, В. Янів. Окреслена проблематика посідає важливе місце в працях таких сучасних українських учених, як А. Астаф'єв, А. Брагінець, С. Возняк, М. Горелов, Я. Грицак, В. Гудзь,

М. Жулинський, В. Жмир, М. Кармазіна, С. Приходько, М. Розумний, О. Семків, М. Сосновський, Д. Соловей, О. Сухий, Б. Червак, А. Фартушний, Б. Якимович та інші. Проте, незважаючи на значну кількість публікацій з окремих аспектів поставленої нами проблеми, ще недостатньо філософських досліджень, які дали б змогу осмислити етапи формування ідеї свободи, її зміст, динаміку і трансформацію у суспільно-духовному житті України XIX–XX ст., зокрема у творчості М. Міхновського.

Мета дослідження – простежити етапи формування ідеї свободи, її різноманітні вияви у суспільно-духовному житті та філософській думці України другої половини XIX–першої половини XX ст., зокрема, у творчості М. Міхновського.

Наприкінці XIX ст. український народ на Наддніпрянщині перебував у вкрай важкій національно-духовній неволі, яка спричинила занепад національно-політичної думки та державницьких устремлінь. Незважаючи на виступ Т. Шевченка з ясними ідеями про українську націю, її історичне призначення та місію та на широке культурне відродження в Україні, що започаткувалося ще перед Шевченком, велика частина тодішньої української інтелігенції задовольнялася здобутками на культурному полі.

Така культурницька діяльність не могла задовольнити молодших діячів національного руху, з приходом яких у 90-х роках XIX ст. розпочинається етап політизації цього руху і на східноукраїнських землях. Одним із представників цього покоління був М. Міхновський (1873–1924), який підняв на якісно новий рівень національну ідею, що набула у його творчості державницько-самостійницького характеру, принципово відмінного від автономно-федеративних концепцій його попередників.

Досліджуючи ґенезу становлення національно-патріотичних, державницько-самостійницьких поглядів М. Міхновського, необхідно зазначити, що, будучи ще школярем та гімназистом, він із великим інтересом читав поетичні твори Т. Шевченка. Відповідно у відносно молодому віці мав змогу відчувати цю національну стихію, що була присутня в душі українського народу.

У 1891 р. на могилі Т. Шевченка у Каневі було засновано таємну українську політичну організацію під назвою “Братство тарасівців”, основоположниками якої стали М. Міхновський, І. Липа, М. Вороний, О. Черняхівський та інші. Національно-політичну програму братства уклав М. Міхновський в окремій політичній декларації, яка була опублікована у 1893 р. у львівській “Правді” під назвою “Profession de foi молодих Українців”.

Основою цього політичного “Вірую” українського патріота є історична правда, що кожна людина є складовою частиною своєї нації, тому й доля кожної людини залежить насамперед від долі її нації; нація ж може розвиватися вільно з користю для її членів лише тоді, коли матиме власну самостійну державу.

Щодо сучасного йому становища нації, то М. Міхновський зазначає, що головним джерелом горя України є московське поневолення, тому українські патріоти повинні “віддати усі свої сили на те, щоб визволити свою націю з того гнету, в якому вона зараз перебуває, і дати задля користи людськості ще одну вільну духом одиницю” [1, с. 201].

Для цієї справи – визволення України – кожен українець повинен присвятити всі свої сили. Рушійною силою в боротьбі за визволення є національні почування

і національна свідомість, наявність яких як серед української інтелігенції, так і серед українського простолюддя є необхідною передумовою здобуття національної волі: “Наука і життя Вкраїнського народу доводять нам, що Україна була, єсть і буде завсіди окремою нацією, і як кожна нація, так і вона потребує національної волі для своєї праці й поступу” [1, с. 202]. Тому ми, “як діти України, як сини свого народу, єсьмо націоналами і перед усім дбаємо о те, щоб дати своєму народови волю національну” [1, с. 202].

М. Міхновський вказує на той факт, що національне питання і національні змагання неодмінно з’являються тоді, коли нація пригнічена, коли їй забороняють користуватися власними духовними силами, культурно-національними надбаннями. Однак, на жаль, протягом багатьох століть, хоча й існували постійно національні змагання, що здійснювали як “вогнем і мечем”, так “духом і розумом”, все ж українській нації не вистачило моральних і фізичних сил, щоб довести своє існування як окремої самостійної нації. Однією з причин цієї невдачі він називає відсутність провідника, “генія” в політиці, національній справі, який повів би націю до її національно-державного визволення. На роль такого “генія” претендували, на думку мислителя, кирило-мефодіївці й М. Костомаров, але вони “повели українську націю іншою, непрямою дорогою – не навпростець, а манівцями через усю Московщину, і за ними сім далеким і непевним шляхом пішло багато народу” [1, с. 203].

М. Міхновський закликає українську інтелігенцію не обмежуватися так званим “українофільством”, тобто ідеалізуванням українських пісень, милозвучності мови, краєвидів тощо, а свідомо взятися до праці на народному ґрунті, чого потребує ідея відродження і всесвітнього поступу України. Для того, щоб українці стали освіченими і могли принести користь українській національній справі, національній ідеї, вони повинні вимагати від себе самих “дрібної, повсякчасної, непомітної для інших духової роботи, бо кожна велика ідея вимагає духової сили. З міцною ж душею, певним почуттям і послідовністю, ми поставимо нашу національну справу так, що вона не залежатиме від сьогочасних обставин; своєю істотою і моральною силою ми знищимо сі обставини й виробимо з себе українську інтелігенцію в самому високому розумінні сього слова” [1, с. 205].

Мислитель чітко усвідомлює той факт, що українська нація роз’єднана між двома імперіями, але, тим не менше, у свідомості кожного національно-свідомого українця “єсть один українсько-руський народ”. “Україна Австрійська і Україна Російська однак нам рідні, і жадні географічні межі не можуть роз’єднати одного народу, – продовжує М. Міхновський, – і, аби була у нас моральна міць, то ні нас не зможуть відірвати від Галичини, ні Галичини від нас, бо ідеї, духа розірвати на два шматки не можна, як нічим не можна спинити Дніпрові течії: вона завсіди опиниться у морі, які б перепони не були” [1, с. 205].

Отже, основою політичного Profession de foi (“Вірую”) молодих українців є: а) відновлення національно-державної самостійності України; б) боротьба за права нації і плекання серед усіх верств українського народу почуття національної солідарності; в) створення в українській державі справедливого соціального ладу; г) ідейна відданість кожного українця справі національного визволення. В українській політичній думці 90-х років XIX ст. ці тези були небуденними, революційними, які вносили переверот у національно-політичні погляди тодішньої української людини.

Політичне “Вірую” молодого українця, проголошене М. Міхновським, позитивно вплинуло на формування національно-політичного світогляду галицьких українців. Адже, коли в 1895 р. молодий галицько-український публіцист Ю. Бачинський порушує у своїй праці “Ukraina irredenta” гасло боротьби за національно-державну самостійність українського народу, а вслід за ним це гасло приймають у свої програми галицько-українські партії (Українська Радикальна партія у 1895 р., Українська Національно-Демократична партія у 1900 р.), то, без сумніву, особлива заслуга в цьому належить саме цій політичній декларації українського мислителя, надрукованій у львівській пресі 1893 р. Отже, М. Міхновський від самого початку своєї політичної діяльності стає ідеологом новітньої національної ідеї – ідеї державно-незалежної і соборної України.

У 1900 р. відзначення річниці народження і смерті Т. Шевченка М. Міхновський використав, щоб пов’язати ідеологію та політичну програму РУП з ідеями Кобзаря, які пропонували вже раніше у формі політичної програми “Братства тарасівців”. Дев’ятнадцятого лютого 1900 р. у Полтаві, а 26 лютого того ж року в Харкові на Шевченківських святах мислитель виголосив промову, яку через кілька днів ухвалили як програмну політичну декларацію РУП і видали окремою брошурою під назвою “Самостійна Україна”.

Програмно-політичні гасла, проголошені в цій брошурі, переломили політичне мислення тодішньої української інтелігенції, велика частина якої орієнтувалася на революційні погляди і гасла всеросійської революції та соціалізму. Тому не дивно, що клич “за самостійну Україну” видався тодішнім соціалістам чимось дивним, неактуальним, тим, що не надається до серйозного обговорення.

Визвольну боротьбу за самостійність власного народу повинна очолювати й керувати нею інтелігенція. На превеликий жаль, стверджує М. Міхновський, українська інтелігенція в часи посиленого ворожого наступу на нашу націю не встояла. Сильна, освічена і культурна інтелігенція України постійно зраджувала інтереси власної нації, переходячи то в польський, то в російський табір. Тут він називає Четвертинських, Чорторийських, Вишневецьких, Тимкевичів, які протягом XVI–XVII ст. перейняли польську національність, а також Безбородьків, Прокоповичів, Яворських, Прошинських, Гоголів, Гнідичів, Потапенків, Короленків, які протягом XVIII–XIX ст. перейшли в російську національність. На думку мислителя, ця “плоть і кров наша” зраджувала власний народ в найважчі і найтрагічніші часи його історії, і таке відступництво він вважає гіршим і руйнівнішим у своїх наслідках навіть за війну чи пошесть, адже війни і пошесті “...косять без розбору і вчених, і темних, бідних і багатих, відступництво забрало ж цвіти нації – найкультурнішу її верству” [2, с. 27].

М. Міхновський засуджує ці покоління інтелігенції, які протягом століть виплекали цілий культ страху за самих себе, зневіри у власні сили, покори супроти поневолювачів, вони відзначалися “безідейністю”, “інертністю”, “страхополохством”, відсунули від себе молодіжні рухи, що стояли на позиціях самостійності та соборності України, а сам український рух зробили чимось “ганебним, чимсь смішним, чимсь обскурантним. Ці покоління надали українофільству характер недоношеної розумом етнографічної теорії... Вони не хотіли навіть звати себе українцями” [2, с. 28].

Незважаючи на той прикрий факт, що українська інтелігенція піддалася процесу винародовлення, а новонароджена виявилася духовно скаліченою, мис-

литель аж ніяк не робить висновку, що боротися за самостійність українського народу надалі потрібно без участі національної еліти. І цією новою генерацією української інтелігенції буде, на його тверде переконання, “молода Україна”, що вже тепер мужньо підносить прапор боротьби з чітким гаслом: “За самостійну Україну!” Вона, “сучасна молода Україна”, вважає себе безпосереднім спадкоємцем Т. Шевченка, а її традиції беруть початок від І. Мазепи, Б. Хмельницького та короля Данила. “Часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули, – продовжує М. Міхновський, – і ніколи вже не вернуться. Третя українська інтелігенція стає до боротьби за свій народ... Вона вірить у сили свої і національні, і вона виповнить свій обов’язок... Вона віддає себе на служіння цьому великому ідеалові... Потреба боротьби випливає з факту нашого національного існування. Нехай наша історія сумна й невідрадна, нехай ми некультурні, нехай наші маси темні, подурені, ми все ж існуємо і хочемо далі існувати. І не тільки існувати, як живі істоти, ми хочемо жити, як люди, як громадяни, як члени вільної нації. Нас багато – цілих 30 мільйонів... Наша нація у своєму історичному процесі часто була не солідарною... але нині увесь цвіт української нації по всіх частинах України живе однією думкою, однією мрією, однією нацією: “одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпатів аж по Кавказ”. Нині ми всі солідарні, бо зрозуміли, через що були в нас і Берестечки і Полтава... Як не можна спинити річку, що зламавши кригу на весні бурхливо несеться до моря, так не можна спинити нації, що ламає свої кайдани, прокинувшись до життя. Наша нація ступила на новий шлях життя, а ми мусимо стати на її чолі, щоб вести до здійснення великого ідеалу... Нас мало, але голос наш лунатиме скрізь на Україні... Вперед, і нехай кожний із нас пам’ятає, що коли він бореться за народ, то мусить дбати за весь народ, щоб цілий народ не згинув через його необачність” [2, с. 29–30].

Згодом М. Міхновський повертається до цієї актуальної теми у своїй праці “Справа української інтелігенції в програмі УНП”, чітко визначаючи роль і місце представників української еліти в складному процесі українського державотворення.

Українська інтелігенція на той час складалася з трьох таборів: 1) з українського; 2) з незначної частини, яка ще була під впливом ідей М. Драгоманова і йшла стежкою соціалістичного федералізму; 3) тих, що пішли просто “під крило” московських соціалістичних революційних партій, які з байдужістю, а то й вороже ставилися до українського національного руху, ігноруючи будь-які його вияви.

Отже, розглядаючи політичну діяльність та політичний світогляд української інтелігенції, автор стверджує жакливе поширення серед неї “москалефільства”, тобто їхній перехід до табору революціонерів-росіян, зрадивши тим самим “організування свого власного народу за його економічні і політично-національні інтереси...” [3, с. 3]. Головні причини цього, констатує М. Міхновський, необхідно шукати в самому становищі української нації, а саме – в “становищі безправного і безсилового раба”, адже “рабство політичне і рабство економічне Українців виховувало і виховує в них психологію рабства духовного” [3, с. 4]. На його думку, значна верства української інтелігенції навіть не може собі уявити існування національно-державної незалежної української нації, а той, у чийй свідомості відсутній ідеал незалежності України, не може мати цього ідеалу і в майбутнь-

ому. Для нього така думка навіть смішна і цілком нереальна. Тому природним є те, що такі люди шукатимуть кращої долі у згоді “з панами становища”, тобто з росіянами, і всі їхні ідеали і переконання вироблятимуться в напрямі московфільства. Мислитель, натомість, закликає українську інтелігенцію прямувати зовсім не цим шляхом. Вона не повинна повторювати помилок своїх предків із XVII ст., в яких була відсутня національна свідомість і свідомість вигоди від національної незалежності, що призвело до втрати останньої, а пам’ятати споконвічну правду, що “треба бути державно-незалежною нацією, треба не бути рабом, треба бути паном себе і своєї долі, щоб лаштуватися в своїй державі, на своїй території по своїй уподобі” [3, с. 44].

Те саме, вважає М. Міхновський, стосується й української інтелігенції на українських землях під владою Австрії, серед якої панувало полонофільство, та української інтелігенції на Закарпатті, серед якої панувало мадярофільство – витвори такого самого духовного рабства, як московфільство серед української інтелігенції на Наддніпрянщині.

Не приносить користі українському народу і праця української інтелігенції в ділянці російської культури, науки і мистецтва. Навпаки, вона лише збагачує та зміцнює московську націю, послаблюючи тим самим позиції нашої нації. Наскрізь помилковою, на думку автора, є й участь українських студентів у боротьбі за “академічні свободи” в російських університетах: “Самий факт існування московських університетів і шкіл з московською викладною мовою на території Українців – є глумом над свободою, є нехтованням наших загальнолюдських прав, є ганьбою і зневаженням нашої нації, а надто освічених її членів – української інтелігенції. Не за “академічну свободу” нам треба боротися, а за саму академію, за право мати її своєю, національною власністю” [3, с. 83].

За приклад М. Міхновський ставить наддніпрянським студентам їхніх галицьких ровесників, які виступили до боротьби не за “академічні свободи” в польських університетах, а за український університет, тісно пов’язуючи цю боротьбу з загальною боротьбою українського народу за національні інтереси [3, с. 88–89].

Вказуючи на величезну користь для пробудження національної свідомості серед найширших мас, яку дало висунення національного моменту в боротьбі українського студентства в Галичині, автор зазначає: “Маленька Галичина, завбільшки Полтавської губернії (3.444.000), а проявила який героїзм! Нам, російським Українцям, великій 25 мільйонній масі, доводиться у Галичан учитися...” [3, с. 90].

Далі у своїй брошурі автор доводить, що, навіть виходячи з класових, економічних інтересів, українська інтелігенція все одно повинна в’язати свою боротьбу за кращу долю з українською національною справою: “Націоналізація школи, преси і літератури на території України – є ґрунтом добробуту української інтелігенції і економічним інтересом її, як свідомої частини українського народу” [3, с. 97]. В умовах національного поневолення українського народу, продовжує М. Міхновський, український учитель упосліджений, український письменник не може друкувати своїх праць, а український журналіст не може заробити на гідне прожиття, тому що пануюча нація поширює свою пресу, настановляє своїх вчителів, тому українські митці, артисти, робітники змушені йти в найми до чу-

жинця або помирати з голоду. Зовсім інакше буде, коли Україна стане вільною і самостійною, коли інтелігенція зможе з гідністю служити власному народу, який на подяку за це дасть українському інтелігентові матеріальне забезпечення, а український учитель, друкар, артист і журналіст теж стануть на твердий економічний ґрунт, бо “годуватимуться від власного народу, служачи йому, задовольняючи його духовні, культурні і економічні інтереси” [3, с. 96].

Але М. Міхновський рішуче застерігає, що цю оборону політичних і культурних прав українського народу не треба розуміти як легальне намагання випрохати їх у ворога. “Московська нація, а надто її індустріальні класи, звикли дивитися на Україну, як на дійну корову, як на певне джерело їх добробуту, і уступлять тільки силі, а не чому иньшому”, – зазначає автор [3, с. 100–101]. На думку мислителя, потрібно бути абсолютно засліпленим, щоб мріяти про піднесення культурної ниви України поляльним шляхом. Це абсолютно не реально, тому що російські закони не передбачають “жодної дірки” для використання українцями якихось шляхів чи методів проти російської імперської влади, і тому кожну спробу культурного піднесення нації Москва розглядає як “протизаконну” і “нелегальну”.

Отже, М. Міхновський виступив апостолом новітньої української національної ідеї в часи занепаду національної свідомості українських мас, а також у часи, за словами П. Мірчука, “найнебезпечнішого викривлення політичної думки” насамперед тієї української інтелігенції, яку “зуміли затруїти московські соціалісти блахманом кличів про всесвітнє пролетарське об’єднання і соціальну перебудову всього світу, для якої національне питання являється перепоною” [4, с. 48–49], а також старшого покоління інтелігенції, яка свій патріотизм виявляла у боротьбі за право вживати українську мову, співати народних пісень, носити національний одяг тощо, натомість, з другого боку, лякалася часто визнати свою належність до української нації. З огляду на такий стан української політичної думки, національної ідеї, значення гасла “За самостійну Україну від Карпат по Кавказ”, що його виголосив мислитель, є переломним для подальшої історії української нації. Переломне тим, “що пророчі, величні кличі національного відродження, піднесені Тарасом Шевченком у поетичній формі, Микола Міхновський убрав в організаційну форму активної політичної дії і надав їм характер живого політичного постулату” [4, с. 49].

Література

1. *Міхновський М.* Profession de foi молодих Українців // Правда. Львів: НТШ, 1893. Т.16–19, вип. 47–58. С. 201–207.
2. *Міхновський М.* Самостійна Україна. Аугсбург: Український патріот, 1948.
3. *Міхновський М.* Справа української інтелігенції в програмі УНП. Чернівці, 1904.
4. *Мірчук П.* Микола Міхновський – апостол української державності. Філадельфія, 1960.

**M. MIKHNOVSKIY ABOUT
THE INFLUENCE OF INTELLECTUALS
ON THE FORMING OF IDEA OF FREEDOM**

Andriy Nakonechnyy

IvanFrankoNationalUniversity of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua

The basic approach to disclosure issues of the importance and the role of national elites in the formation and development of the national idea in the works of famous Ukrainian philosopher M. Mikhnovskiy are revealed. In the article is investigated that the political "I believe" of the young Ukrainian, announced by M. Mikhnovskiy, had a positive impact on the national political outlook of Galician Ukrainian. It is shown that M. Mikhnovskiy was an apostle of modern Ukrainian national idea in times of decline Ukrainian national consciousness of the masses. Given this state of Ukrainian political thought, national idea, the value of the slogan "For independent Ukraine from the Carpathians to the Caucasus" which proposed Mikhnovskiy, is crucial for the subsequent history of the Ukrainian nation. The author of the article investigated that the main task of the Ukrainian intellectuals M. Mikhnovskiy saw: 1) strengthening national and state independence of Ukraine, 2) fostering among Ukrainian sense of national solidarity, and 3) building a political system based on the principles of social justice.

Key words: freedom, national idea, intelligence, independence

Стаття надійшла до редколегії 10.05.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

УДК 130. 2

КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ОСВОЄННЯ ФЕНОМЕНУ КУЛЬТУРНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ОБРАЗИ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Ольга Сінкевич

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Проаналізовано суперечливі тенденції розвитку світової культури та національних культур в умовах глобалізації. Розглянуто сучасні концепції, які пояснюють природу і сутність культурної глобалізації, досліджено головні тенденції культурної глобалізації як багатовекторного та багаторівневого процесу, що має “вертикаль” і “горизонталь”.

Ключові слова: глобалізація, культура, культурний ізоляціонізм, культурна поляризація, культурна уніфікація.

1982 року американський філософ Джон Нейсбіт опублікував книгу “Мегатренди”, яка стала світовим бестселером. У цій книзі він проаналізував десять мегатрендів – головних напрямів розвитку, які, на його думку, визначають форму і сутність змін, що відбуваються з суспільством. Один із цих мегатрендів, за Нейсбітом, – глобалізація.

Появу терміна пов'язують з ім'ям професора Гарвардської школи бізнесу Теодора Левіта. 1983 року він опублікував у “Гарвард бізнес ревью” статтю “Глобалізація ринків”, у якій аналізував факт злиття ринків окремих продуктів, що їх виробляють потужні багатонаціональні корпорації. Термін набув поширення завдяки американському соціологу Р. Робертсону та японському спеціалісту у сфері стратегічного менеджменту К. Омае, автору бестселера “Світ без кордонів” (1990).

У сучасних словниках глобалізацію визначають як процес формування й утвердження цілісності, взаємозалежності, інтегрованості світу і сприйняття його таким суспільною свідомістю.

Процес глобалізації, на думку деяких дослідників, зокрема американського соціолога Е. Валерстайна, розпочався ще в XVI ст., коли активізувалися економічні, політичні, культурні зв'язки між різними країнами.

Зростання глобалізації економіки виявляється в збільшенні масштабів і темпів переміщення капіталів, формуванні світових фінансових ринків, активі-

зації міжнародної торгівлі. Глобалізація полегшує господарську взаємодію між країнами, створює умови доступу до передових технологій, забезпечує економію ресурсів, стимулює світовий прогрес.

Унаслідок глобалізаційних процесів якісно змінилося соціальне життя, набувши небаченого досі масштабу і складності, позбувшись замкненості та ізоляціонізму.

Завдяки глобалізації прискорилося “соціодинаміка культури”. Під її впливом різко зростають темпи виробництва, поширення та споживання культурних цінностей. Нові інформаційні технології дають людині змогу ознайомитися з низкою артефактів, недоступних в індустріальну та постіндустріальну добу через неможливість подорожувати світом. Зокрема з’явився доступ до шедеврів світової культурної спадщини – через віртуальні музеї, картинні галереї, бібліотеки, концертні зали, які існують у “світовому інформаційному павутинні”.

Глобалізація посилила інтенсивність культурної взаємодії, розширила коло тих, хто відкриває для себе нові культурні світи. Сприяла утвердженню культурного стандарту, згідно з яким, людина інформаційного суспільства має знати кілька іноземних мов для спілкування з представниками інших культурних світів, уміти користуватися персональним комп’ютером, орієнтуватися в головних тенденціях розвитку сучасної науки, філософії, мистецтва.

Водночас глобалізація – процес складний і суперечливий. Окрім позитивних аспектів, містить низку проблем, які потребують осмислення та розв’язання.

Для глобалізації характерні кілька провідних тенденцій, які визначають специфіку культури початку XXI ст.

Однією з цих тенденцій є *поляризація культури*.

На думку багатьох учених, глобалізація розгортається за принципом асиметрії, їй притаманна економічна та політична нерівність між країнами та народами і всередині окремих держав. Цю нерівність відображено зокрема в понятті “золотий мільярд”, яке характеризує населення розвинутих країн із достатньо високим рівнем життя в умовах обмеженості ресурсів. Ця цифра пов’язана з чисельністю сумарного населення на початок третього тисячоліття таких країн та регіонів, як США (310,5 млн.), Канада (34,3 млн.), Австралія (22,5 млн.), Євросоюз (27 країн, сумарно 500 млн.), Японія (127,4 млн.), Ліхтенштейн (35800 осіб), Монако (33000 осіб), Люксембург (0,5 млн.), Андорра (84000 осіб). Статистичні відомості засвідчують, що глобалізація не лише не надає народам адекватних можливостей і шансів, а й призводить до суттєвої різниці у використанні сучасних технологій. Зокрема під’єднані до Інтернету комп’ютери розподілено так: 51,5% з них у США, 23% – у країнах ЄС, 6% – у Канаді і 0,5% – у Японії. Усе разом – приблизно 85% комп’ютерних можливостей у світі.

Редактори щотижневика “Шпигель” Г. Мартін та Х. Шуман наприкінці 90-х років видали книгу “Пастка глобалізації. Атака на процвітання та демократію”, у якій висловили песимістичне переконання в тому, що глобалізація виявилася пасткою для демократії. Відторгнуті відповідають відторгненням. Світ мутує в люмпен-планету, левову частку багатства якої зосереджено в мегаполісах із меганетрями, де мільярди людей приречені на жалюгідне животіння.

Глобалізація сприяє стрімкому поглибленню культурної нерівності між країнами й народами. Між тими, хто виграв, і тими, хто програв, немає взаємоза-

лежності, розірвано зв'язки солідарності. Культурна поляризація виявляється і в тому, що в культуру Заходу цілеспрямовано запроваджують подвійну мораль: людство демонстративно розділяють на два підвиди – обраних та аутсайдерів.

Усередині 80-х років проблеми глобалізації вивчав британський соціолог і політолог Ентоні Гіденс. Нова доба, на розвиток якої вплинули наука, технології та раціоналізм, за оптимістичними прогнозами багатьох філософів, мала забезпечити не лише стабільність і процвітання, подальший розвиток суспільства, а й його підконтрольність розумному управлінню. Однак, на думку Е. Гіденса, ці мислителі помилялися: сучасний світ вийшов з-під контролю і вислизає з рук. Глобалізація спричинила руйнування звичного способу життя, традицій, породила конфлікти й протиріччя в культурних та ідеологічних аспектах, які набули глобальних масштабів і помітно впливають на повсякденне життя пересічної людини. В основі єдності – не гармонія інтересів та цілей, а взаємозалежність, яка нерідко зумовлює протиріччя й конфлікти.

Е. Гіденс, як і його попередники М. Кастельс і Д. Бел, бачить нерівномірність розвитку глобалізаційних процесів. Позитивний аспект глобалізації очевидніший для промислово розвинених країн Півночі; країни Півдня, які не мають такого економічного потенціалу, нерідко відчують негативні наслідки цього процесу. Тож чи є благом глобалізація, яка нібито має об'єднати увесь світ, дати йому лад, встановити рівність, а насправді призводить до протилежних результатів?

Британський соціолог і політолог вважає, що для розв'язання цієї проблеми необхідна подальша демократизація наявних інститутів відповідно до вимог доби глобалізації. “Ми ніколи не станемо господарями свого життя, але впіймати наш світ, що вислизає, можемо і повинні”, – стверджує мислитель [2, с. 13].

Про небезпеку, пов'язану з культурною поляризацією, писав у своїй книзі “Зіткнення цивілізацій” (1996) Семюел Хантінгтон. Стрижнева гіпотеза його книги, яка у варіанті статті, опублікованої 1993 р., містила в назві знак запитання, полягала в думці про те, що політика та економіка перестають бути головним джерелом колізій у сучасному світі, що головні вододіли між людьми й головні конфлікти розгортатимуться у сфері культури.

Американський дослідник Бенджамін Барбер у своїй праці “Джихад проти МакСвіту: як глобалізм і трайбалізм заново формують світ” (1995) образно назвав наслідки зіткнення МакСвіту (від назви компанії швидкого харчування “Макдональд” як одного із символів глобалізації) та джихаду, під яким треба розуміти не те, про що каже іслам, а будь-який протест проти глобалізації: і войовничий фундаменталізм різного спрямування, і тоталітарні секти, і тероризм. МакСвіт символізує принципи споживацтва, комерціалізації та омасовлення, джихад – протистояння модернізації, принципи клановості. МакСвіт – стягування націй у єдину уніфіковану глобальну мережу, джихад – метафора спротиву.

Не менш яскраво виявляється в сучасному глобалізованому світі й тенденція до *культурної уніфікації*, до формування монокультурного світу.

Піонером у царині дослідження цієї тенденції вважають канадського соціолога культури Маршала Маклюєна, який ще 1961 р. висунув ідею “світового села”. Він був переконаний, що в процесі стрімкого розвитку електронних засобів, особливо телебачення, у світі утверджуватиметься єдиний спосіб мислення та єдина культура, а тому світове співтовариство перетвориться на “всесвітнє село”.

Про тенденцію універсалізації культури внаслідок процесів глобалізації писав американський інтелектуал арабського походження Едвард Ваді Саїд. Автор фундаментальної праці “Орієнталізм” стверджував, що у сфері глобалізації яскраво виявляється культурний імперіалізм – експорт за допомогою культурної індустрії Заходу західного способу мислення, систем цінностей західного зразка. Ця культурна індустрія панує над світовою мережею і не дає іншим країнам шансу використати рівні можливості для обміну культурними досягненнями між Заходом та рештою світу.

Австрійський лютеранський теолог та соціолог Пітер Берґер, який живе у США, визначає кілька “агентів” такого типу культурної глобалізації.

Насамперед це *давоська культура* – від назви швейцарського курорту, де щороку відбуваються всесвітні економічні зустрічі на вищому рівні. Це культура світової ділової еліти, яка є ініціатором і провідником фінансової та технологічної експансії західної культури в інші регіони світу. Способи діяльності та їх продукти (речі, технології, послуги), які створила ця культура, постійно й дедалі активніше просувають в інші країни. Деякі дослідники звинувачують транснаціональну олігархію в тому, що вона перетворила США на планетарний офіс глобальної імперії, ресурси та інфраструктуру якого підпорядковували насадженню нового світового порядку, з долара зробили світову валюту, Пентагон став світовим жандармом, Голівуд – фабрикою мрій світової культури, університети – фабрикою світових мозків. Ця специфічна глобальна інтернаціональна культура ігнорує культурну різноманітність, створює ідентичність, пов’язану зі структурами управління інформаційною економікою, намагається “уніфікувати символічне оточення”, нівелювати культурні кордони.

Інший шлях транскультуризації визначає *міжнародний клуб інтелектуалів*. Так П. Берґер називає культурну спільноту, в середовищі якої формуються ідеї, погляди, норми та цінності, що виходять за національно-культурні межі. Ці ідеї поширюються завдяки освітнім системам, що, як і економіка, поступово “глобалізуються”, науковій та публіцистичній діяльності інтелектуалів, яка нині розгортається у світовому культурному просторі значною мірою завдяки ЗМІ. Культурний вплив “клубу інтелектуалів” поширюється через різноманітні неурядові організації, міжуніверситетські зв’язки, особисті контакти. Як і ділова еліта, співтовариство інтелектуалів – один із найважливіших агентів глобалізації, провідник сенсів та цінностей, які сформувалися під визначальним культурним впливом Заходу.

Агентами глобальної культури є й *громадські та соціальні рухи*. Ці рухи – екологічні, благодійні, правозахисні тощо – нерідко пов’язані з “клубом інтелектуалів”, зазначає П. Берґер.

Ще одна сила, що впливає на процес глобалізації культури, – *релігійні течії* “західного” і “східного” походження. Зокрема “Міжнародне товариство свідомості Крішні”, що його створив виходець з Індії Свамі Прабхупада. Із західних релігійних рухів найактивнішим є п’ятдесятництво, яке поширюється у США, Південній Америці, Африці, Європі.

Серед найпотужніших агентів глобалізації була і є *масова культура*.

Г. Мартін та Х. Шуман у книзі “Пастка глобалізації. Атака на процвітання та демократію”, характеризуючи таку роль масової культури, зазначають, що Сталін

прагнув запанувати над світом, а Мікі Маусу вдалося стати популярним у всьому світі. Глобальна культура зазнала тотальної дисней-колонізації, а Голівуд є міжнародним генератором людської сировини для глобальної одноманітності, яка на новому витку історичної спіралі ладна задовольнятися хлібом і видовищами. Успішні мас-культурні глобальні проекти – “голівудизація” (глобальне захоплення кінематографічних національних ринків), “диснейлендизація” (експансія американізованої індустрії атракціонів та масових розваг), “макдональдизація” (експансія культурних стереотипів і ритуалів повсякденності), “кока-колонізація” (символічне “тавування” світового культурного простору), які перетворили світ на “МакСвіт”.

Відомий німецький соціолог і політолог Ульріх Бек у своїй праці “Що таке глобалізація?” висловлює переконання, що ключове слово для розуміння сучасної культурної ситуації – макдональдизація. Уніфікація стилів життя, символів культури, форм поведінки призводить до того, що в нижньообаварському селі так само дивляться телесеріал про життя в Далласі, носять джинси і курять цигарки “Мальборо”, як і в Калькутті, Сінгапурі або в “бідонвілях” під Ріо-де-Жанейро [1].

Специфіку виробництва продукції масової культури часто порівнюють із конвеєром, фабрикою: “Духовний Клондайк”, “індустрія духу та мрії”, “бізнес культури”, “індустрія розваг”, “шоу-бізнес”, “фабрика мрій” (про Голівуд). Таке порівняння має сенс, оскільки завдання конвеєру маскульту – задовольняти людей із простими алгоритмізованими потребами, його типовий артефакт – тиражована річ. Саме артефакти маскульту значною мірою формують предметне середовище, яке оточує сучасну людину і є виразно уніфікованим. Аеропорти, вокзали, готелі, автомобілі, ресторани, супермаркети, комп’ютери, мобільні телефони виглядають однаково, де б ми не перебували. Уніфікація предметного середовища створює враження, що світ усюди один і той самий, а люди, які переміщуються в усьому світі, удома всюди – і ніде.

П. Берґер резонно висловлює занепокоєння щодо перспективи обмеження світової культурної скарбниці рівнем “культури аеропортів”, яка знівелює культурне різноманіття. Формування такої культури може стати одним із головних ризиків уніфікації, адже ця культура не має “вертикалі”, у ній домінує “горизонталь”, яка поєднує виробників та споживачів “культурного продукту”.

Аналізуючи процеси культурної уніфікації в сучасному світі, шведський соціальний антрополог Ульф Ганерс сформулював свою теорію “глобальної ойкумени”. Під “ойкуменою” він розуміє регіон постійної культурної взаємодії, обміну та перекладу феноменів однієї культури мовою іншої. У цій ойкумені є центр, де формуються культурні послання, і периферія, де їх сприймають. Культурні переміщення від периферії до центру обмежені.

Ульф Ганерс назвав чотири можливі сценарії долі глобальної культурної ойкумени:

сценарій “глобальної гомогенізації”: повне панування західної (насамперед – американської) культури; усі суспільства стануть більш чи менш вдалим зліпком західного способу життя, західних моделей споживання, цінностей і норм, ідеалів і переконань;

сценарій “культурної сутурації (насичення)”: периферійні країни, поступово збираючи культурні зразки центру, наситяться ними й упродовж тривалого часу,

через кілька поколінь, відмовляться від своїх місцевих культурних ідей, значень і цінностей на користь домінування культури центру;

сценарій “культурної деформації”: максимальне спрощення, збіднення і навіть деградація західної культури в процесі її пристосовування до периферійних культур. Тут діє подвійний механізм. З одного боку, під час зіткнення з периферійною культурою починається процес селекції, що знищує вищі цінності, витончені види культури; у такій ситуації легко сприймають поверхнєве, примітивне, спрощене (освоюють радше порнографію, ніж поезію; музику кабаре, ніж Бетховена; любовні романи і трилери, ніж твори Шекспіра). Водночас перевиробництво примітивних предметів західної культури в центрах дає змогу збувати їхній надлишок на нових культурних ринках. Інший механізм деформації – компромісне узгодження культурних впливів ззовні з місцевими звичаями і традиціями. Наприклад, у традиційно автократичному суспільстві імпорту демократичних інститутів може призвести до суто зовнішньої “фасадної” демократії, ідея свободи слова – обернутися публічними чварами, хаосом безвідповідальних заяв, а свобода асоціацій – виродитися в неосяжну безліч партій, угруповань, фракцій;

“визрівання культурної амальгами” – рівноправний культурний діалог і обмін між центрами та периферією, що зумовлює загальне збагачення культур. Зіткнення культур стимулює творчу активність та оригінальність з обох боків: “підживлюючись” цінностями периферійної культури, культура центру пожвавлює приховані цінності місцевих культур. Приймаючи стиль і форми ззовні, місцеві діячі культури ніби наповнюють їх конкретним місцевим змістом та колоритом, і люди ніби говорять загальноновизнаною культурною мовою про справи, важливі для їхньої групи, спільноти.

Культура “гібридизується”: унаслідок змішування сильніших і слабших культур жодна з них не залишається “чистою”, кожній притаманна внутрішня складність, яка комбінується з безліччю впливів і контактів.

Культурна гібридизація, інтенсифікація комунікацій та міжкультурної взаємодії на кінець XX ст. зумовлює подальшу диверсифікацію багатоманітного світу людських культур, а не поглинення їх єдиною універсальною глобальною культурою. Світ поступово перетворюється на складну мозаїку транслोकальних культур.

Теорія “глобальних ландшафтів”, яку сформулював американський соціолог та антрополог індійського походження Арджун Ападурай наприкінці 1980-х років, розглядає глобалізацію як детериторіалізацію – втрату пов’язаності соціальних процесів із фізичним простором. На його думку, у процесі глобалізації формується “глобальний культурний потік”, який розпадається на п’ять символічних просторів-потоків: потоки людей, технологій, грошей, інформації та образів.

Сферу, яка постає внаслідок масових переміщень людей, Ападурай називає *етносферою* (ethnoscapes). Культурний ландшафт значною мірою змінюють мігранти, які привносять у культуру країн перебування власні традиції. Ще одна група, що суттєво впливає на сферу культури, – біженці. Туризм, який набув тепер небувалих масштабів, також змінює життєвий уклад країн. У них з’являються готельні комплекси, розважальні центри та інші елементи інфраструктури дозвілля.

Наслідком діяльності транснаціональних корпорацій є виникнення *техносфери* (technoscapes), яка, розташовуючи свої виробничі потужності та тор-

говельні мережі у всьому світі, творить новий “глобальний клас” менеджерів і глобальну конфігурацію технологій.

Фінансосфера (financescapes) формується завдяки валютним і товарно-сировинним потокам, які не мають політичних та культурних меж.

Інформаційні потоки – продукція засобів масової інформації, кіноіндустрії, шоу-бізнесу – творять *медіасферу* (mediascapes).

Образи, що їх вони продукують, породжують “каскад ідей”, які поширюються в глобальному масштабі і, як наслідок, постає *ідеосфера* (ideoscapes).

Люди живуть і рухаються в цих ландшафтах як частина спільнот різного рівня – національних держав, субкультур, діаспор, субнаціональних об’єднань, релігійних, політичних та економічних рухів.

П’ять ландшафтів, за Ападураєм, є своєрідними будівельними блоками “уявних світів” – багатьох світів, створених з історично укладених індивідуальних і групових уявлень людей, які проживають у всьому світі. Отже, індивід може формувати власне бачення цих ландшафтів, реально або віртуально беручи участь у творенні транснаціонального культурного простору.

Цю тенденцію фіксують і професори Стокгольмської школи економіки Йонас Рідерстрале та К’ел Нордстрем у своєму бестселері “Бізнес у стилі фанк”. Сучасний світ – селище у стилі фанк (на молодіжному жаргоні Funky – стрьомно, кльово), емоційне співтовариство нових інтелектуалів, яке базується на єдності інтересів, життєвих позицій або професійних знань. Світ, у якому визначальним принципом об’єднання була географія та сусідство, відходить у минуле. Раніше людина, яка народилася в Ніцці, там ходила до школи, працювала, виховувала дітей, виходила на пенсію, помирала і там її ховали. Нині вона не робить кар’єри в одній компанії, не працює пожиттєво на одного боса. Вона – найманець, який мандрує світом, відкидає традиційний спосіб мислення, уникає нав’язуваних ролей і обстоює право на власне Я. “Раніше систему цінностей визначали локально, нині вона не має географічних асоціацій. У нашому світі церква стояла посеред села й мала монополію на всі місцеві цінності. Нині поруч із церквою ви неодмінно побачите мечеть. Ми постійно стикаємося з різними системами цінностей... Актор Ричард Гір оголосив себе буддистом, водночас і далі реалізовуючи успішну кар’єру в цілком небуддійській атмосфері Лос-Анджелеса... Нову реальність відображено у складі керівництва компаній, футбольних команд, у тому, що ми купуємо і їмо (курячі крильця по-тайськи з італійськими макаронами), як живемо і хто ми такі. Культури, смаки, досвід зливаються, створюючи фонтан достатку, з якого бризкають цінності. Усе змішалось”, – стверджують автори [3, с. 219].

Висновок. Глобалізація, з одного боку, – своєрідна відповідь на виклики сучасної цивілізації – проблеми суспільного розвитку, з якими вона зіткнулася на порубіжжі двох тисячоліть, з іншого – вона не тільки сприяє їх розв’язанню, а й породжує нові проблеми або загострює наявні. Глобальні процеси суперечливі, вони можуть виявлятися як тенденції і до фрагментації, і до уніфікації. Ці тенденції в сучасній культурі розвиваються паралельно: глобалізація “згори”, по вертикалі – як уніфікація культурної різноманітності, глобалізація “знизу”, по горизонталі – як осягнення культурної різноманітності світу, надання людині нових можливостей розвитку.

Література

1. Бек У. Что такое глобализация? <<http://imp.rudn.ru/ffec/philos/chrest/g18/bek.html>>.
2. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь Мир, 2004.
3. Нордстрем К., Риддерстрале Й. Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта. СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002.

A CONCEPTUAL MASTERING OF A PHENOMENON OF CULTURAL GLOBALIZATION AND THE IMAGES OF THE GLOBALIZED WORLD

Olha Sinkevych

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

The contradictory trends in a development of the world and national cultures in terms of globalization are analysed. Modern concepts, which explain the nature and essence of cultural globalization, are examined; basic concepts of cultural globalization as a multi-pronged and multi-level process, which has a "vertical" and "horizontal, are investigated".

Key words: globalization, culture, cultural isolationism, cultural polarization, cultural unification.

Стаття надійшла до редколегії 17.01.2012

Прийнята до друку 20.02.2012

УДК 378.091.12:069

ВИХОВАННЯ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОЇ ДІЯЛЬНОСТІ МУЗЕЇВ

Оксана Сурмач

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул.Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: surmach_o @ ukr.net

*Розкрито значення культурно-освітньої діяльності музеїв України. Ви-
світлено питання формування національної свідомості, забезпечення
духовної культури студентської молоді з допомогою експозиційних
матеріалів. Визначено роль музеїв у здійсненні основних напрямків
виховання студентів.*

*Ключові слова: музеї України, вищі навчальні заклади, студентська
молодь, напрямки і форми культурно-освітньої діяльності музеїв.*

Розбудова Української держави, відродження української нації потребують формування та впровадження сучасної освіти і виховання студентської молоді, які мають стати складовою частиною національного виховання громадянина України. Особливої ваги у реалізації цього завдання набуває система організації навчально-виховного процесу в закладах освіти, яка, на думку П. Щербаня, "...є тією силою, яка робить громадян спроможними компетентно й відповідально брати участь у житті суспільства" [26, с. 12]. Весь комплекс роботи з цілісного формування особистості студентської молоді зосереджений в єдиному плані виховної роботи ВНЗ, який складається на навчальний рік і відображає значну частину тематичних заходів, що проводять у виші [22]. Значну роль у системі навчально-виховного процесу із студентською молоддю відводять музейним закладам України. Музей є тим середовищем, яке допомагає залучити студентів до національних цінностей, духовного досвіду поколінь тоді, коли процес реформування освіти прямо пропорційно залежить від рівня розвитку культури, про що йдеться в Національній доктрині розвитку освіти України у XXI столітті [14]. Справжність, достовірність, безпосередність контактів із предметами національної культурної спадщини, примат візуального способу подання інформації над вербальним – ось головні риси, що відрізняють музей від інших виховних інститутів, які формують і розвивають творчу особистість у креативному освітньому соціумі.

Сучасний стан суспільства залежить не лише від показників економічного розвитку, але від тих капіталовкладень, яке це суспільство вносить у підготовку майбутнього покоління. Перспективи розвитку кожної держави прямо пропорційно залежні від освіченості її громадян. Так, Л. Гайда аналізує роль музеїв у здійсненні головних напрямків виховання студентів; Т. Дугаєва розглядає питання формування національної свідомості, забезпечення духовної культу-

ри студентської молоді з допомогою експозиційних матеріалів; Р. Маньковська досліджує краєзнавчі музеї в регіональній історії України; І. Медведєва вивчає соціально-функціональний аспект діяльності музеїв вищих навчальних закладів у процесі виховання студентів.

Мета статті – проаналізувати музей як підсистему культури, яка має як загальні характерні для неї властивості, так і особливі.

Завдання музею полягає не в тому, щоб дати фундаментальні знання студентській молоді, а у формуванні (вдосконаленні, закріпленні) її ставлення до світу, його минулого. Специфіка освіти в музеї полягає у безпосередньому контакті з культурою, яку відображають конкретні музейні експонати [27]. Ідеї філософії культури, філософії сучасної освіти, а саме: культурний розвиток особистості, діалог культур, збереження і відтворення багатства культурно-історичних, морально-духовних цінностей, підготовка майбутнього спеціаліста ВНЗ до оволодіння методами пізнання і практики їхньої реалізації, відображають сьогодні основний зміст культурно-освітньої діяльності музеїв.

Термін “культурно-освітня діяльність” розповсюдився в українській музейній справі на початку 1990-х років. Його активне використання зумовлено появою нових підходів у роботі з музейними відвідувачами, до цього переважали такі терміни: “культурно-просвітницька робота”, “масова політико-просвітницька робота” та “науково-просвітницька робота” [8]. Культурно-освітня діяльність, як один із провідних напрямків музейної роботи, в якому реалізується виховна функція музею, здійснюється у безпосередньому контакті з музейною аудиторією. Міцне наукове підґрунтя культурно-освітньої діяльності музеїв становлять культурно-розвитковий і виховний характер навчання. Невипадково, про що свідчить статистика, у музеях Голландії, Данії, Англії, Німеччини, Польщі найбільш потенційні групи відвідувачів – це учні та студенти (понад 70 %), які приходять до музею разом зі своїми педагогами [4]. Культурно-освітній потенціал музею полягає в унікальній можливості одночасного впливу на інтелектуальну й емоційну сфери особистості. Інформація, яку студенти отримали в музеї, активізує їхню емоційну сферу, розвиває інтелект і є умовою для особистісного росту. Теоретичні знання, набуті в музеї, орієнтовані на формування і розвиток практичного досвіду у процесі пізнання світу. Отже, організація ефективної культурно-освітньої діяльності в музеї сприяє соціальному вихованню студентської молоді, формуванню у неї системи соціально-ціннісних орієнтацій, підвищенню загального рівня культури, розвитку творчої особистості тощо.

Значення культурно-освітньої функції музеїв були окреслені ще в працях стародавніх філософів. Досить згадати “Закони Платона”, в яких ідеться про стародавньоєгипетське мистецтво як засіб освіти і культурного виховання молоді. Показово й те, що відомий Александрійський мусейон був як науковим, так і вищим освітнім закладом [19]. Аналіз наукових публікацій провідних спеціалістів у галузі музеєзнавства дає підстави скласти достатньо повну уяву про сучасне культурно-освітнє призначення музею [28; 29]. Процеси державотворення, які розпочалися в Україні після проголошення незалежності, спричинили зміни в усіх сферах життєдіяльності українського суспільства. Утвердження демократичних цінностей як пріоритетних призвело і до перегляду ролі та функцій музеїв у їхній культурницько-освітній діяльності. До проголошення незалежності української

державності їхня робота ґрунтувалася не на національній основі, а відповідно до чинної політизованої моделі музею, який розглядав їхню діяльність як засіб наочної ілюстрації політичної доктрини. Тому з особливою гостротою постала проблема відповідальності музеїв за те, які ідеї вони нестимуть у середовище студентської молоді [21].

У Законі України про музеї та музейну справу зазначено, що “музеї призначені для вивчення, збереження та використання пам’яток природи, матеріальної і духовної культури, прилучення громадян до надбань національної і світової історико-культурної спадщини” [6, с. 191]. Сьогодні музей у системі сучасної культури – це не просто місце збереження матеріальних та духовних пам’яток історії, а унікальний багатофункціональний комплекс, що характеризується освітньо-виховною спрямованістю та має за мету творчий розвиток особистості. Функції освіти і виховання в музеї ґрунтуються на інформаційних та експресивних властивостях музейного предмета. Вони зумовлені пізнавальними, культурними запитами відвідувачів і здійснюються у різних формах експозиційної та освітньо-виховної діяльності музею. *Освітня функція* музею, який виник із потреби людини наділяти ціннісним змістом певні предмети й явища, спрямована на формування ціннісного ставлення до культурно-історичної спадщини. Така функція здійснюється специфічно – у діалозі музею з відвідувачем, який має право вибору й інтерпретації побаченого й почутого. Тому в новій освітній концепції велику роль приділяють апеляції до внутрішнього світу людини, її чуттєво-емоційної сфери та творчої уяви. Освітня діяльність стала одним із визначних факторів виникнення, розвитку й удосконалення соціокультурної орієнтації музею, що підтверджується вивченням, узагальненням й систематизацією українського й зарубіжного досвіду [12, с. 13]. *Виховна функція* спрямована на соціальне виховання студентської молоді: гармонізацію зі соціумом, формування толерантного ставлення до представників різних соціальних, етнічних, конфесійних, політичних, професійних, вікових, культурних груп та об’єднань; формування у неї системи соціальних норм поведінки і культурних цінностей (національно-патріотичних, громадянських, морально-етичних, корпоративних тощо), художньо-естетичних смаків [10].

В умовах утвердження державності діяльність музеїв набула якісно нового змісту. Сьогодні їхня культурно-освітня функція реалізуються в освітніх програмах, культурно-мистецьких акціях, тісній співпраці з навчальними закладами. Враховуючи всезростаючі потреби студентської молоді у пізнанні правдивої історії нашої Батьківщини, суті й причин ще зовсім недавнього замовчування або викривлення багатьох фактів, подій, життя та діяльності історичних осіб, наукові працівники музеїв ретельно дослідили теми, які раніше не висвітлювали. Це дало змогу підготувати нові лекції, екскурсії, цикли занять, бесід, вечорів, музейних уроків, пересувних музейних виставок, які значно розширили систему заходів для студентської молоді [17]. Тематична спрямованість експозицій та форми культурно-освітньої роботи музеїв почали відігравати щоразу більшу роль, як дієвий засіб виховання студентів. Вони спрямовані на:

- формування у студентській молоді національної свідомості й патріотизму;
- набуття молодим поколінням соціального досвіду, успадкування духовних надбань українського народу;

- переорієнтацію на розвиток здібностей студентів їхнього професійного становлення, істотне підвищення загальної культури особи, формування громадянської позиції;
- становлення гармонійно розвиненої особи, що поєднує в собі духовне багатство, моральну чистоту, художньо-естетичну, правову, екологічну культуру.

Отже, сутність культурно-освітньої діяльності музеїв – формувати студентську молодь через музейні засоби системи національно-патріотичних, історико-культурних, духовних, громадянських, загальнолюдських цінностей, розвивати духовну культуру особистості, збагачувати їхній інтелектуальний потенціал.

Необхідно зазначити, що культурно-освітня діяльність у музеї будується на передачі культурних норм і цінностей соціального досвіду, акумульованого у пам'ятках матеріальної і духовної культури. Ті чи ті форми культурно-освітньої діяльності музею залежать від профілю музею, який відображає його специфіку, сутність й унікальність. В Україні функціонує 445 музеїв різних профілів і форм власності та 3887 музеїв при навчальних закладах [3, с. 528]. Їхні експонати зберігають безцінну історико-культурну спадщину українського народу, яка має колосальний потенціал для виховної діяльності. Жоден підручник, посібник чи навіть електронний носій не дасть студентам того багатого матеріалу, про який зможуть розповісти музейні експонати. Музейні пам'ятки історії та культури допомагають більш яскраво розкрити перед студентами історичну спадщину, зрозуміти процес розвитку суспільства і його культури від найдавніших часів до сьогодення.

Культурно-освітня діяльність музею будується на передачі культурних норм і цінностей соціального досвіду, акумульованого у пам'ятках матеріальної і духовної культури. Для всіх музеїв, незалежно від їхнього профілю, головним напрямком культурно-освітньої діяльності є формування основ національно зорієнтованої особистості [20]. Цю роботу проводять згідно з Концепцією національного виховання студентської молоді, в якій визначено, що одним із головних завдань вищої школи є національна спрямованість освіти, основою якої має бути національна психологія, культура та історія, а також загальнолюдські духовні надбання [7]. Тому вся діяльність музеїв спрямована на дбайливе ставлення студентів до рідної мови, культури, традицій; відповідальність за природу рідної країни; потребу зробити свій внесок у долю батьківщини; прагнення праці на благо рідної країни, її народу. Такі напрямки національного виховання реалізують у музеях через організацію тематичних виставок та проведення заходів, присвячених Дням українського козацтва, Соборності й Незалежності України, пам'яті героїв Крут, трагедії Голодомору в Україні 1932–33 рр. (під час тижня вшанування пам'яті жертв Голодомору, заходу-реквієму “Свічка пам'яті”) та ін.

Необхідно зазначити, що значна частина музеїв України належить до найбільш розповсюдженого їхнього типу – науково-освітніх музеїв. Культурно-освітня діяльність цих музеїв безпосередньо реалізується відповідно до сформованої ними концепції музейної комунікації. Вони займаються і дослідницькою роботою, яка орієнтована насамперед на масового відвідувача. Фонди музеїв широко використовують в освітньо-виховній роботі серед студентів. У їхній

діяльності значну увагу приділяють створенню експозицій, виставок і різних культурно-виховних заходів. Помітну роль серед цих музеїв відіграють установи загально-історичного профілю, які формують у студентів історичне знання. Воно, на думку Х. Ортеґи-і-Ґасета, є одним із найважливіших гуманітарних знань. Учений наголошував, що історичне знання є необхідним для запобігання наївних помилок минулого. “Нам потрібний буде весь досвід історії, – писав він, – щоб не канути в минуле, а вибратися з нього”. Історичній освіченості людині вчений надавав великого значення, а історичну неосвіченість називав “відкатом до варварства” [16, с. 309, с. 333]. Вивчення і показ минулого на рівнях історичного суб’єкта, міського соціуму, історії країни, всесвітньої історії в історичних музеях є важливою умовою для розуміння студентами багатофакторності історичного процесу і розвитку культури.

Особливо важливим у цьому контексті є знання рідного краю, його славного минулого, трагічних та героїчних сторінок, надбань культури та високого мистецтва. Саме краєзнавчі музеї дають змогу глибше вивчити історію певного краю (області, району, міста, села). Специфіка цих музеїв у тому, що вони поєднують риси музеїв історичного і природничонаукового профілів, іноді мають художні, етнографічні, літературні та меморіальні відділи, тому їх зараховують до групи музеїв комплексного профілю [11, с. 9]. У нових умовах краєзнавчі музеї для студентської молоді виступають як своєрідні літописці історії свого краю. Експозиції цих музеїв за допомогою “мови речей” (музейних предметів) створюють своєрідні моделі певних процесів і періодів історії та культури, є “своєрідними народними кафедрами пропаганди і популяризації рідного краю”.

Без любові до Батьківщини, готовності примножувати її багатства, оберігати честь і славу, а за необхідності – віддати життя за її свободу і незалежність, людина не може бути громадянином. На жаль, як свідчать дані соціологічних досліджень, проведених Українським центром економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова, рівень патріотизму українських громадян є недостатньо високим. На запитання “Чи вважаєте Ви себе патріотом України?” 44,2 % респондентів відповіли “так”, 35,6 % “скоріше так”, 9,7 % “скоріше ні”, 4,3 % “ні”, 6,2 % “важко відповісти” [25]. Відсутність належного патріотичного виховання студентів може спричинити серйозну духовно-моральну деформацію суспільства. Отже, сформувати у студентів почуття патріотизму як найважливішої духовно-моральної й громадянської цінності – нагальне завдання виховної роботи ВНЗ України [13]. Студентську молодь виховують патріотично у музеях, враховуючи специфіку навчальних дисциплін вишів. Організуючи цю виховну роботу, музеї враховують також те, що в Україні історично склався широкий спектр регіонально-політичних та регіонально-культурних відмінностей, існує неоднозначне ставлення населення до багатьох подій минулого та сучасності. Але патріотизм і громадянськість повинні об’єднувати українців, зберегти те, що протягом століть було нашою метою, – незалежну державу. У формуванні патріотизму студентської молоді Львівщини важливу роль відіграють екскурсії до меморіальних музеїв О. Степанів, О. Бесараб, Є. Коновальця, С. Бандери, Р. Шухевича. Виховання студентів ВНЗ на кращих прикладах життя борців за становлення української державності є одним із найбільш важливих шляхів формування патріотизму студентської молоді.

Кожний народ, який прагне усвідомити своє місце у загальноісторичному процесі, повинен досконало знати свою культуру, свої звичаї, свій традиційний і сучасний спосіб життя. Тому особливу роль у культурно-освітній роботі серед студентської молоді відіграють етнографічні музеї, які характеризують національну своєрідність, розвиток культури і побуту українського народу, взаємозв'язок національних культур. Упродовж останніх років спостерігаємо тенденцію до зростання ролі етнографічних музеїв у системі сучасних засобів поширення етнокультурної інформації та популяризації культурної спадщини [1]. Музейні етнографічні колекції набувають статусу історико-культурних документів і залишаються одним із найголовніших джерел ретроспективних етнологічних студій для студентської молоді.

Значну увагу художньо-естетичному вихованню студентів приділяють музеї образотворчого мистецтва (художні музеї, Національний музей у Львові, Львівська галерея мистецтв, картинні галереї обласних краєзнавчих музеїв). Експозиції цих музеїв побудовані так, щоб висвітлювати еволюцію розвитку того чи того виду мистецтва в історичній та осередковій (за мистецькими школами) послідовності [5]. Культурно-освітня діяльність музеїв образотворчого мистецтва спрямована на розвиток естетичних потреб і почуттів, художніх здібностей і творчої діяльності; формування у майбутніх спеціалістів естетичних поглядів, смаків, які ґрунтуються на українських народних традиціях та кращих надбаннях світової культури; вироблення умінь примножувати культурно-мистецьке надбання народу, відчувати і відтворювати прекрасне у повсякденному житті. З цієї метою в музеях традиційно проводять тематичні екскурсії, а також творчі зустрічі з відомими представниками образотворчого мистецтва.

Кожне явище, яким б яскравим і неповторним воно не було, по-справжньому пізнається тільки в загальному контексті літературного і культурного розвитку на тлі епохи. Тому велике значення для студентської молоді має культурно-освітня діяльність літературних та меморіальних музеїв видатних культурних діячів, письменників і поетів. Зокрема, в літературних музеях Івано-Франківська, Тернополя і Львова зберігаються цілісні комплекси музейних предметів, які розповідають про життєвий шлях і діяльність видатних галичан: М. Шашкевича, В. Стефаника, Л. Мартовича, І. Франка, М. Павлика, Ю. Федьковича, І. Филипчака, У. Самчука та ін. [30]. Необхідно зазначити, що діалог між літературним музеєм і відвідувачем заснований на зіткненні різних концепцій розвитку культури. Отже, музей слугує точкою перетину культурних потоків і забезпечує, з одного боку, стабільність (збереження традиційних норм і цінностей), а, з іншого, – динаміку розвитку сучасної культури, пов'язану з впливом глобальної соціальної культури. Меморіальні музеї володіють низкою специфічних особливостей, які безпосередньо впливають на зміст їхньої культурно-освітньої діяльності. Музеефікація літературної спадщини у цих музеях подана як специфічний культурний і освітній процес, який повинен відобразити наступність у творчості того чи того письменника або поета, його слідування певним напрямкам і стилям. Це відкриває студентам можливість зрозуміти особливості розвитку літературного процесу в просторово-часових змінах, умовно відчутти себе частиною цього культурного процесу.

Підвищенню інтересів студентської молоді до історії освіти і педагогічної думки значною мірою сприяють музеї освіти [23]. Маючи цінні пам'ятки освіти, вони відіграють важливу роль у висвітленні особливостей формування і розповсюдження знань про історію освіти, досвіду розвитку освіти різних часів, виховують шанобливе ставлення студентів до надбань культури в рідному краю і всього українського народу. Ці музеї стимулюють дослідницьку діяльність студентів у напрямі їхньої педагогічної професійної підготовки, прилучають студентів до охорони та популяризації скарбів української культури, зрештою, сприяють їхньому національному вихованню і зростанню музейної культури.

Єдина установа культури в Україні, в якій за допомогою зібраних унікальних матеріалів розкрито історію становлення та розвитку світових і національних релігій, життя та діяльність церковних організацій, – це Львівський музей історії релігії [9]. У межах цього напрямку для студентської молоді розкрито духовні джерела українського народу (історія релігії, різноманіття вірувань в Україні, роль релігійних конфесій у державотворчих процесах нашого народу). Це сприяє розумінню студентами взаємовідносин людини та суспільства, людини і держави, людини та церкви; ролі та місця відбудованих, відроджених соборів і монастирів, новозбудованих церков, каплиць у відродженні вікових моральних цінностей українців.

Важливим напрямком освітньо-виховної роботи серед студентської молоді є екологічне виховання, яке спрямоване на утвердження у свідомості студентів знань про природу як єдину основу життя на Землі, переконань про необхідність гуманного ставлення до неї, особисту відповідальність за майбутнє, формування вміння здійснювати діяльність, дбайливо оберігаючи довкілля. Значну допомогу в проведенні екологічного виховання студентів надають природничі музеї, природничі експозиції краєзнавчих музеїв, які сприяють формуванню основ глобального мислення та екологічної культури; оволодінню знаннями та практичними вміннями раціонального природокористування; вихованню у молодого покоління почуття відповідальності за природу як національне багатство; вихованню готовності до активної екологічної та природоохоронної діяльності.

Важливим соціальним інститутом, головне призначення якого – навчати і виховувати студентську молодь, є музеї ВНЗ України [15]. Ці музеї сприяють тому, щоб різні форми музейного типу (музеї та виставки) по-своєму змогли б оживити навчальний і виховний процес, залучити студентів до історії улюблених спеціальностей, пізнання спадкоємності професійної майстерності від своїх попередників – відомих учених, випускників факультетів. Освітньо-виховна функція музеїв ВНЗ на сучасному етапі визначає їхню домінуючу роль, оскільки вони є дійсним інструментом у процесі соціального виховання студентської молоді. Форми й методи роботи музеїв ВНЗ зі студентською молоддю за всіма напрямками діяльності мають чітко визначений соціально-виховний ефект [13, с. 34]. Музеї ВНЗ, особливо останнім часом після перебудови експозицій, можуть проявити себе творчо і стати своєрідним експериментальним майданчиком у процесі отримання професійних знань і становлення гармонійно вихованого спеціаліста.

Отже, культурно-освітня діяльність музеїв сьогодні стає одним із пріоритетних напрямів музейної роботи серед студентської молоді. Музеї стають центрами неформальної освіти. Створюють нові організаційні структури – музейні культурні центри з врахуванням музеїв, зорієнтованих на взаємодію з органами освіти, соціального захисту, установами культури, науки, мистецтва [2]. Вони мають багато модифікацій, визначених специфікою територій, особливостями музеїв і музейної мережі, культурним потенціалом регіону, а головна їхня мета – допомогти студенту стати освіченою і культурною людиною. Для підвищення ефективності використання музеїв у культурно-освітній роботі зі студентською молоддю доцільно і далі розробляти, шукати та вдосконалювати виховну роботу за допомогою музейних засобів. Цьому має сприяти підготовка музеєзнавчої навчально-методичної літератури. Заслугує на увагу розроблена І. Медведєвою програма “Музей для студентської молоді” [24, с. 130–131]. Подальші напрями дослідження потребують вивчення всього комплексу комунікативних практик, що динамічно інтегрують до освітньо-виховного процесу у ВНЗ; систематизації уявлень про роль музеїв у комунікаційному процесі та особливості його використання у сфері освіти і виховання; вивчення змін в умовах здійснення взаємодії музею у просторі вищої освіти.

Література

1. Булгакова Л. Етнографічні музеї Центральної та Східної Європи : проблеми та перспективи розвитку // Народна творчість та етнографія, 2003. № 4. С. 36–38.
2. Вол Б. Історичне краєзнавство в музеях західних областей України: стан і тенденції // Краєзнавець Прикарпаття, 2004. № 3. С. 60–61.
3. Гайда Л. Другий Всеукраїнський музейний фестиваль та актуальні аспекти музейної педагогіки // Роль музеїв у культурному просторі України й світу: стан, проблеми, перспективи розвитку музейної галузі. Зб. матер. загальноукраїнської наук. конф. з проблем музеєзнавства, присвяченої 160-річчю заснування Дніпропетровського історичного музею ім. Д.І.Яворницького. Д.: АРТ-ПРЕС, 2009. Вип. 11. С. 528–533.
4. Досвід музейної педагогіки за кордоном // Український музей, 2007. №2. С. 53–55.
5. Дугаєва Т. Музейні науково-освітні програми. З досвіду Чернівецького художнього музею. <http://tdugaeva.webs.com/Conferenses/mus_p>.
6. Закон України “Про музеї та музейну справу” // Відомості Верховної Ради, 1995. № 25. С. 191–192.
7. Концепція національного виховання студентської молоді: рішення колегії Міністерства освіти і науки України від 25.06.2009 р. // Освіта і управління, 2009. Т. 12. № 2. С. 80–82.
8. Культурно-образовательная деятельность музеев. М.: Брандес, 1997.
9. Львівський музей історії релігії // Музеї України, 2005. № 2. С. 18–19.
10. Макеева И. Музей в системе социального воспитания // Молодой ученый, 2011. №1. С. 211–214.

11. Маньковська Р. Краєзнавчі музеї в дослідженні регіональної історії України // Історія України. Маловідомі імена, події, факти. К., Донецьк, 2001. Вип. XV11. С. 8–12.
12. Медведєва І. Історичний аспект формування освітньої діяльності музею // Гуманізація навчально-виховного процесу: зб. наук. пр. Слов'янськ: вид. центр СДПУ, 2005. Вип. XXIV. С. 3–19.
13. Медведєва І. Соціально-функціональний аспект діяльності музеїв вищих навчальних закладів у процесі виховання студентської молоді // Гуманізація навчально-виховного процесу.– Слов'янськ, 2010. Вип. LII. Ч. 2. С. 28–35.
14. Національна доктрина розвитку освіти України у XXI столітті. К.: Шкільний світ, 2001.
15. Невичерпне джерело духовності: (нарис про діяльність музеїв історії вищих навчальних закладів м. Харкова). Х.: Вид-во НУА, 2003.
16. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: "Искусство", 1991.
17. Пантелейчук І. Музейна політика України в контексті трансформаційних процесів // Культура і мистецтво у сучасному світі. Наук. зап. КНУКіМ, 2005. Вип.6. С. 103–108.
18. Про заходи щодо дальшого вдосконалення системи патріотичного виховання молоді: розпорядження Президента України від 29 червня 2001 року №173 // Урядовий кур'єр? 2001. 5 лип.
19. Рашидова С. Античні філософи про виховання громадянських чеснот та патріотизму // Духовність особистості: методологія, теорія і практика: Зб. наук. пр. Луганськ: вид-во Східноукр. нац. ун-ту ім. В. Даля, 2005. Вип. 1(7). С. 112–118.
20. Сележан Й. Основи національного виховання (історичний, філософсько-релігійнознавчий аспекти). Чернівці: Рута, 2004.
21. Снагощенко В. Основні етапи розвитку освітньо-виховних функцій музею // Теоретичні питання культури, освіти та виховання: зб. наук. пр. К.: Вид. центр КНЛУ, 2006. Вип. 31. С. 281–284.
22. Соловей М. Виховна робота у вищому навчальному закладі. К.: Ленвіт, 2003.
23. Тригубенко В. Храм історії, храм освіти // Освіта? 2003. 9 лип.
24. Український музей при навчальному закладі: історія і сучасність. Кіровоград : вид. КОІППО ім. Василя Сухомлинського, 2008.
25. Чи вважаєте Ви себе патріотом України? // Центр Разумкова [веб-сайт] // <http://www.uscps.org / ukr / poll. php? poll_id=399>.
26. Щербань П. Національне спрямування навчально-виховного процесу закладів освіти // Рідна школа, 2000. № 3. С. 10–12.
27. Шляхтина Л. Образование в контексте социальных функций музея // Труды Российского научно-практического центра по проблемам музейной педагогики. СПб., 2000. Вып. VI. С. 45–51.
28. Шляхтина Л. Основы музейного дела: теория и практика. М., 2005.
29. Юреньева Т. Музееведение: учеб. для высшей школы. М.: Академический Проект, 2003.
30. Ярмолюк О. Літературний музей у Львові // Наук. зап. Львів. іст. музею, 1994. Вип. II–III. С. 281–288.

**EDUCATION OF THE STUDENTS' YOUTH
IN THE CONTEXT OF CULTURAL
AND PEDAGOGICAL ACTIVITY OF MUSEUMS**

Oksana Surmach

Ivan Franko Natinal University of Lviv,
Universitytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: surmach_o @ ukr.net

A value of cultural and educational activity of museums in Ukraine is exposed. A problem of national consciousness formation, spiritual cultivation of students' youth by means of the museums' specimen is revealed. The role of the museums in realization of basic trends of the students' national education is determined.

Key words: museums of Ukraine, higher educational establishments, students' youth, trends and forms of cultural and educational activity of museums.

*Стаття надійшла до редколегії 14.09.2012
Прийнята до друку 1.10.2012*

УДК 283 (160.2)

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН: РУХ ЗА СТВОРЕННЯ ЄДИНОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Анатолій Яртись

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Досліджено зв'язок релігії та етносу в історичному контексті. Простежено взаємодію релігійного й етнічного чинників у розвитку християнської традиції в Україні. Акцентовано на провідній ролі українського православ'я в реалізації націоідентифікуючого фактора. Висвітлено рух за створення єдиної Помісної православної церкви в Україні, надання їй автокефального статусу.

Ключові слова: українське православ'я, етнос, релігія, автокефальна церква, релігійна конфесія, Помісна православна церква.

Релігія на всіх етапах розвитку завжди становила своєрідний індикатор етносу. Взаємозв'язок етносу та релігії в історичному контексті розгортається як етнорелігіогенез, що зазнає постійної еволюції й виявляється в активному етнічному функціонуванні.

Етнос і релігія взаємоіснують як функціональні суспільні компоненти: "етнос щодо релігії – як необхідний ґрунт до виникнення, формування та реального свого буття, а релігія щодо етносу – як суперечливий, поліваріантний за своїм характером духовний важель впливу, своєрідний інтегратор етносу" [15, с. 3].

Впродовж розвитку християнської традиції в Україні сформувалася чітка схема взаємозв'язку релігійного й етнічного, кожне дало змогу трактувати релігію як одну з ідентифікаційних ознак нації. У цьому контексті первинна роль націоідентифікуючого чинника належить українському православ'ю. Хоча згодом, у XVI ст., він уже простежується у греко-католицизмі, а також окремих протестантських релігійних об'єднаннях.

У добу активного функціонування в структурі Константинопольського патріархату українське православ'я вважалось уже культурно-історичним феноменом зі специфічними рисами та виявами. Тому відродження в роки незалежної України православ'я як власне національно-духовного явища передбачає насамперед повернення до самотності, що "виокремлювала його в православному світі перших семи століть другого тисячоліття. Ця самотність не є чимось націоналістичним, а є дійсно, витоковою християнськістю, збереженою в українських формах її вияву" [5, с. 106–107].

У сучасній вітчизняній історико-філософській та релігієзнавчій літературі проблема відродження українського православ'я як етнонаціонального фено-

мену висвітлена в окремих наукових публікаціях, провідне місце з-поміж котрих посідають монографічні дослідження відомих науковців України А. Колодного, П. Яроцького, В. Бондаренка, В. Єленського, В. Журавського. А. Пашука, В. Пашенка, О. Сагана, Л. Филипович, О. Шуби та ін. [1; 4; 8; 9; 11; 12; 13; 14; 15; 17].

Історія православної церкви в Україні аналізується також у працях окремих православних богословів, зокрема І. Власовського "Нарис історії української православної церкви", І. Огієнка "Українська церква", Ю. Федорів "Історія церкви в Україні" тощо.

Формування українського православ'я відбувалося в руслі загальних ментальних впливів українства, його окремишнього способу життя, специфіки ментальної культури. Тому воно не сприйняло від візантійської православної як матірньої ані її закостенілу ортодоксальність, ані абсолютизацію аскези як єдиної форми праведності.

Історія українського народу та його держави засвідчує, що на їхній розвиток упродовж століть впливали різні чинники, насамперед економічні, політичні й духовні. Вагому роль відіграли також етнонаціональні та релігійні фактори, взаємозв'язок між котрими на східнослов'янських землях виник ще в язичницькі часи. Із запровадженням християнства в Київській Русі етнонаціональні й релігійні процеси відбуваються у зв'язку не лише між собою, а й із державним та політичним розвитком українського суспільства.

На християнську релігію як на державотворчу силу опиралися київські та галицько-волинські князі. Важливого значення у внутрішній та зовнішній політиці надавалося релігійному чиннику в українській козацькій державі та в Українській Народній Республіці. Велике значення їй належить у сучасному українському державотворенні, національному відродженні.

Запровадження християнства в Русі-Україні східного візантійського обряду було не лише релігійною потребою, а й державною необхідністю. Ця релігія відповідала і внутрішнім, і зовнішньополітичним інтересам східних слов'ян. Християнство зміцнювало устої давньоруської держави, сприяло встановленню економічних, торговельних та культурних відносин з цивілізованими країнами, привносило у середовище східнослов'янських народів етноінтеграційний потенціал, традиції поліетнічної Римської імперії.

Християнство долато розрізненість східнослов'янських племен, єднало їх у цілісний державний та етнонаціональний організм, компенсувало відсутність у Русі-Україні єдиної ідеологічної основи консолідації суспільства. Князь Володимир усвідомлював, що правити такою великою державою, як Київська Русь неможливо без всеохоплюючої сили, без центральної ідеї. Такою ідеєю і стало християнство.

Досліджуючи місце християнської релігії в етнонаціональному розвитку України, О. Шуба доходить виваженого висновку: "Київська Русь була історично першою формою української державності, а християнство першою державною ідеологією". Завдяки прийняттю християнства Київ став одночасно і політичним і релігійним центром середньовічної Русі-України. Міжнародний авторитет Києва настільки зріс, що його порівнювали зі "священним градом" Єрусалимом та "новим Єрусалимом" – Константинополем. Християнство стало у Київській

Русі державною релігією, а церква – політичною інституцією, яка взяла на себе виконання багатьох державних функцій, зокрема судових [3, с. 49–54].

Після офіційного хрещення територія Русі-України перетворилася на арену поєднання двох культурно-релігійних традицій – візантійсько-християнської та слов'янсько-язичницької. Унаслідок цього з'явився слов'янський варіант спочатку християнства, а згодом і православ'я, яке українські релігієзнавці останнім часом називають київським християнством [18, с. 71].

Зі запровадженням християнства в Київській Русі розпочався процес творення власної національної церковної інституції. Її уособленням в Україні була Київська митрополія, підпорядкована безпосередньо Константинопольському патріархові. Київські князі від Ярослава Мудрого, дотримуючись державно-політичних інтересів, зробили чимало спроб позбутися візантійської церковної залежності через зведення на київську кафедру власних ієрархів. Однак ці домагання тривалий час Константинополь, що прагнув не втратити впливу на Київську митрополію, не підтримував.

Першою спробою на шляху до створення власної ієрархії християнських святих стала організація братів Ярослава Мудрого – Бориса і Гліба, які загинули в міжусобній війні. Християнський культ почав набувати національного забарвлення. "Встановлення шанування перших руських святих, – зазначав Д. Ліхачов, – стало торжеством національної політики Ярослава і набуло форми національного культу" [7, с. 65].

Українці впродовж століть виробили власне, своєрідне розуміння православ'я. Потрапивши із Візантії на східнослов'янські землі, взаємодіючи тривалий час з елементами української культури, побуту, народних традицій, звичаїв та обрядів, воно поступово втрачало попереднє етнічне забарвлення, набувало загальнолюдських та місцевих ознак. Приймаючи християнство, Україна християнізувалася, а християнство та церква з її характером, прийнятим від Візантії – українізувалися. Утвердилося історико-культурне явище, яке ми називаємо українським православ'ям [6, с. 46]. Як певна релігійна система воно сформувалося впродовж семи століть (X–XVII ст.) автономного функціонування Київської митрополії в структурі Константинопольського патріархату. В цьому відобразились особливості прийняття християнства українським етносом у століття його хрещення, своєрідність пристосування християнства до існуючих релігійних вірувань, насамперед до язичництва.

Характерні риси українського православ'я, поєднання та практична реалізація котрих робить його самобутнім національно-культурним явищем, – соборноправність, демократизм, євангелістськість, побутовість, національність, відкритість до інших релігійних напрямів та ін.

Соборноправність виявляється передусім у тому, що кожен з її ієрархів керує церквою не самочинно і самовладно. Усі церковні посади виборні. Принципи соборноправності й виборності духовенства зумовили перетворення Української православної церкви на живий національний організм, що оберігає і конденсує духовні сили народу.

Демократизм притаманний обрядовій практиці церкви. Під час відправи служби Божої, священики повинні стояти в один ряд, а не висувати старшого за чином наперед. Євангеліє читається обличчям до вірних і за відкритих две-

рей вівтаря. Рівноправність і демократизм світських елементів стали умовою формування і тривалого функціонування такого унікального явища, як братства, котрі виконували роль церковно-культурних і освітніх організацій.

Євангелістськість характеризує насамперед несприйняття церквою цезорепапізму, привнесеного у християнство візантеїзмом. Євангелістськість українського православ'я засвідчує абсолютизація ним моральних чинників християнства. Беручи до уваги те, що Ісус Христос приніс у світ братерство, українські православні духовники виступали за рівність усіх людей на цьому світі.

Побутовість виражається в тому, що воно формувалося на теренах побутового життя народу, його господарчої діяльності, а тому в його обрядовій практиці збереглося чимало звичаєвих елементів з народних традицій.

Національна інституційність українського православ'я виявляється передусім в обрядово-культовій сфері. Так, у храмах України практикувався обряд "уцерковлення новонародженого". Через десять днів після народження дитини батьки йшли з нею в храм, а священник брав дитину на руки і заходив з нею до вівтаря, якщо це був хлопчик, а дівчинку підносив до царських воріт. В Українській церкві обов'язковим був ритуал ношення хреста перед митрополитом – першосвящеником.

Національність православ'я на українських землях виявлялася також у своєрідному сприйнятті ним науки Святого Письма, догматів і канонів християнства. Онаціональненню християнства в Україні сприяло і те, що з XVII ст. Євангеліє та Апостол в її храмах читали українською мовою. Використання рідної мови у богослужінні вважалося непорушним Божим законом.

Соціальність українського православ'я, яку інколи ототожнюють з народністю, виявляється насамперед у залученні мирян до активної участі в церковному житті. Саме вони поставали гарантом соборноправності церкви.

Толерантність і відкритість до різних релігійних напрямів сформувалися ще в період князювання Володимира Великого. Особливо відкритим воно є до католицизму, запозичило від нього низку канонічних і обрядових елементів, а також до язичництва, зберігши у побутовій сфері майже всі обрядові форми. Саме відкритість українського православ'я дало змогу йому постати як вселенське явище, а його історії набути загальнолюдської значущості.

Однак унаслідок політичної угоди, підписаної в січні 1654 р. між російським царем Олексієм Романовим і гетьманом Богданом Хмельницьким про приєднання України до Росії, Православна московська церква розгорнула наступ на незалежну Київську митрополію. Відтоді починається ступеневий занепад і планова русифікація Української православної церкви.

Після Переяславської Ради у російських релігійних колах відразу постало питання про зміну юрисдикції Київської митрополії з Константинопольського патріархату на Московський. У 1686 р. новообраний митрополит Святополк-Четвертинський свідомо зважився на цей крок. З приєднанням Київської митрополії до Російської православної церкви вона поступово починає втрачати риси національної самобутності. Соборний устрій митрополії скасовувався, обмежувалося церковне самоврядування, призначення єпископів відбувалося за участю московського царя.

За царювання Петра I та Катерини II політика світської та церковної русифікації України стала значно активнішою і набула цілеспрямованого характеру. Розпочався активний наступ царизму на українську мову, національну освіту, заборонялося видання українських церковних книг, будівництво та розпис храмів в українському національному стилі.

Наприкінці XIX – початку XX ст., незважаючи на значне посилення русифікації, в Україні почав відроджуватися і поширюватися національний рух, який розгортався під гаслом створення суверенної самостійної Української держави. “Відроджувана українська національна ідея охоплювала також релігійне середовище. Нижче духовенство, проживаючи в гущі народних мас, навіть за тиску русифікованих офіційних церковних структур не могло повністю ізолюватися від українських викликів і підтримувало національно-визвольний рух. Частина священнослужителів, не піддавшись тотальній русифікації, відроджувала національні традиції у церкві, виголошувала церковні промови українською мовою.

Нова хвиля національного відродження, зокрема релігійно-церковного, була пов’язана з подіями національно-демократичної революції в Україні 1917–1918 рр. У цей період активно діють усі сфери національного життя. Паралельно з боротьбою за автономний статус та державний суверенітет України розгортається рух за створення незалежної Української православної церкви. Очолив його видатний церковний діяч митрополит Василь Липківський.

Тривала русифікаторська діяльність російського самодержавства і російської православної церкви в Україні значно послабило етнонаціональну і конфесійну ідентичність українського народу. Її залишки стали основою для майбутнього національного та релігійного відродження.

З перемогою в Україні національно-демократичної революції та проголошенням Української Народної Республіки у 1918 р. виникли умови для заснування Української Автокефальної православної церкви. Провідниками руху за проголошення автокефалії виступили відомі церковні та громадсько-політичні діячі України протоієрей Василь Липківський, громадсько-політичний діяч Микола Міхновський, представник гетьманського уряду Олександр Лотоцький, визначний церковний та державний діяч Іван Огієнко.

Прихильники автокефалії у березні 1919 р. заснували в Києві гурток за створення першої української православної громади, який незабаром реорганізувався у парафію у Миколаївському соборі на Печерську. Згодом українські парафії були засновані при Андріївському та Софіївському соборах, а також при церкві Св. Іллі.

У квітні 1919 р. була заснована Всеукраїнська православна церковна рада в оновленому складі як осередок боротьби за незалежну Українську православну церкву. Рада у травні ухвалила постанову – її можна назвати Декларацією незалежності Української православної церкви. Це підтримали сотні українських парафій, серед яких і Собор Київської єпархії.

Всеукраїнський православний собор був скликаний у жовтні 1921 р. Він офіційно проголосив автокефалію Української православної церкви. У посланні до вірних собор закликав віруючий народ український стати вільним керівником у своїй церкві і самособорним голосом вирішувати всі церковні справи. Собор висвятив перших ієрархів УАПЦ – митрополита Василя Липківського й архієпископа Нестора Шараївського.

Після собору УАПЦ 1921 р. у багатьох містах України стали відкриватися автокефальні парафії, організовуються богословські курси, гуртки та братства, видавався журнал “Церква і життя”. Активізувалась місіонерська діяльність у місцях розселення українців в СРСР і за кордоном. Автокефальна православна церква давала змогу віруючим спілкуватися з Богом у молитвах та богослужіннях рідною мовою, відновлювати і розвивати українські релігійні звичаї, традиції, церковний спів тощо.

Важлива роль у справі українізації церкви належала діяльності на посаді міністра ісповідань Української Народної Республіки І. Огієнка. Він кваліфіковано розробив концепцію української національної церкви, дав їй історичне, політичне й канонічне обґрунтування. Проблеми діяльності української церкви він розглядав у нерозривній єдності з проблемами української державності, культури та мови, переконливо показав необхідність утвердження її автокефалії. І. Огієнко вважав Українську православну церкву цілком незалежною від російської, апостольською, соборноправною, демократичною, національно зорієнтованою в ідеології, обрядах, дієвим засобом відродження української нації. [18, с. 105–106].

В умовах більшовицького тоталітарного режиму УАПЦ проіснувала недовго. Вона не мала змоги в ізольованій від світу тоталітарній державі налагодити контакти з іншими православними церквами світу і домагатися свого визнання вселенським православ'ям. На адресу церкви посипались безпідставні звинувачення у націоналізмі, сепаратизмі, контрреволюції, петлюрівщині. У 1930 р. УАПЦ була звинувачена в антирадянській діяльності й ганебно ліквідована. Московсько-більшовицький режим остаточно і юридично знищив її, очистивши простір для подальшого панування в Україні Православної церкви Московського патріархату.

Недоброзичлива позиція Російської православної церкви простежується у зволіканні розгляду питання про надання автокефального статусу Українській православній церкві, підтримці нею тієї частини православних віруючих, духовенства, ієрархів в Україні, котрі орієнтуються на Московський патріархат і не визнанні тих, хто прагне творити незалежні церковні структури. Аналізуючи релігійну ситуацію в Україні, В. Бондаренко слушно зауважує: “Синдром “старшого брата” простежується не лише в економічній, військовій, але й у церковній сфері” [13, с. 185].

Російська православна церква, опинившись перед загрозою втрати українського православ'я, вирішила дещо поступитись. Першим кроком стало перейменування Українського екзархату на Українську православну церкву. До невідкладного вирішення цього питання її змушував приїзд в Україну зі США (20 жовтня 1990 р.) заочно обраного Собором Української автокефальної православної церкви патріарха Київського і всієї України Мстислава (Скринника), який 18 листопада 1990 р. мав бути інтронізований на патріарший престол. Намагаючись випередити ці події у Москві 25–27 жовтня 1990 р. спішно було зібрано Архієрейський Собор Російської православної церкви, що прийняв ухвалу про надання Українській православній церкві незалежності й самостійності в управлінні [10, с. 4]. Наступного дня – 28 жовтня до Києва прибув патріарх Московський Алексій II для урочистого вручення у Софії Київській предстоятелю Української православної церкви Філаретові грамоти про незалежність церкви.

Отже, під тиском національно-визвольного руху Російська православна церква змушена була розширити суверенітет Української православної церкви, котра, однак, залишалася в юрисдикції Московського патріархату і зобов'язана була наглядати за виконанням рішень Помісних соборів Російської православної церкви.

Унаслідок поступок Українська православна церква набула статусу близького до автономного. Проте до офіційного проголошення незалежності України вона навіть теоретично не мала шансів отримати автокефалію від Московського патріархату.

Незважаючи на часткове отримання автономії, організаційне й ідейне розмежування між Українською та Російською православною церквою не відбулося: Московський патріархат залишав за собою право затверджувати рішення Синоду Української православної церкви, призначати архієреїв, формувати загальноцерковний бюджет.

З проголошенням державного суверенітету України в релігійно-церковному житті відбулися великі зміни. Нової актуальності набула проблема автокефалії Української православної церкви. Предстоятель церкви Філарет, патріотично налаштована частина єпископату, духовенства і віруючих змінили попередні погляди щодо статусу церкви і заявили: у незалежній Україні повинна діяти незалежна Автокефальна православна церква. Однак ці наміри не відповідали інтересам Московського патріархату, який зволікав надати автокефального статусу Українській православній церкві.

Розвиток подальших подій у політичному та релігійному житті українського суспільства, спроби отримання автокефалії, відсутність єдності у поглядах і діях єпископату призвели до розколу в самій Українській православній церкві. Значна частина ієрархів, невдоволена діями митрополита Філарета, користуючись підтримкою Російської православної церкви, 27 травня 1992 р. провели в Харкові Собор. На ньому митрополита Філарета було звільнено з посади предстоятеля Української православної церкви, її главою було обрано митрополита Володимира (Сабодаша). Ухвалою суду Архієрейського Собору Російської православної церкви 11 червня 1992 р. митрополит Філарет був позбавлений сану та всіх ступенів священства. Опинившись у скрутній ситуації, Філарет рішуче заявив про намір створити незалежну українську церкву в незалежній Українській державі. Згодом митрополит та його прихильники, користуючись підтримкою деяких народних депутатів України, 25 червня 1992 р. провели у м. Києві Всеукраїнський православний Собор, де частина Української православної церкви об'єдналась з частиною Української автокефальної православної церкви, створивши Українську православну церкву.

Рішень цього Собору не визнали ні тодішній глава Української автокефальної православної церкви патріарх Мстислав, ні його наступник Димитрій. Відтак прихильники автокефалії, не визнаючи над собою ні Московського патріархату, ні новоствореного Київського, продовжували іменувати себе Українською автокефальною православною церквою.

Новостворена Українська православна церква, користуючись підтримкою на державному рівні, відразу почала претендувати на роль всеукраїнської релігійної інституції, намагаючись довести, що лише вона найповніше виражає національні

устремління українського народу. В такий спосіб у міжконфесійні взаємини була внесена ще більша напруженість.

У сучасних умовах конфліктність у релігійному середовищі набула форми політичної боротьби. Вона є одним із дестабілізуючих чинників державного та суспільного життя. До розв'язання міжцерковних конфліктів повинні залучатися не лише церкви, релігійні організації, а й державні органи. Стало цілком очевидним, що покладатися на розв'язання цих протиріч за допомогою внутрішнього ресурсу суб'єктів конфлікту немає сенсу. Без втручання органів державної виконавчої влади конфлікт не може бути розв'язаний [1, с. 26].

Необхідність державного сприяння в об'єднанні православних церков та врегулюванні міжцерковного конфлікту зрозуміли й окремі церковні ієрархи. Так, патріарх Філарет в одному з інтерв'ю заявив: "Українська православна церква Київського патріархату закликає всіх українських православних шукати шляхів до об'єднання. Ми закликаємо також і державу не стояти осторонь цього процесу. Державні чиновники мусять зрозуміти – без такого об'єднання не може бути міцної української держави" [15].

Помітну роль на шляху об'єднання сучасних православних церков України в єдину Помісну православну церкву та надання їй автокефального статусу відіграв візит в Україну 20–27 липня 2008 р. єкуменічного патріарха Константинополя Варфоломія I. На запрошення Президента України він прибув до Києва у зв'язку з урочистим відзначенням 1020-річчя запровадження християнства в Київській Русі. Мета його візиту – сприяти зміцненню українського православ'я, розділеного за національною ознакою.

В Україні діють три незалежні одна від одної православні церкви: Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), Українська православна церква Московського патріархату (УПЦ МП). За даними соціологічних опитувань станом на грудень 2006 р. 30,1 % українських громадян заявили про належність до УПЦ КП, 20,4% – до УПЦ МП, 1,5% – до УАПЦ. Однак за чисельністю релігійних громад домінує УПЦ МП, яка об'єднує 11 тис. реально діючих парафій, УПЦ КП – близько 4 тис. парафій, а УАПЦ – понад 1 тис. парафій. Однак чисельність парафій і кількість віруючих, котрі ідентифікують себе з тією чи іншою церквою, не є тотожними. До 40% населення України себе ідентифікують з Київським патріархатом, а з Московським – 15–18%.

Якщо раніше ідея єдиної Помісної православної церкви мала ґрунт для власного існування лише в українському церковному середовищі, то тепер вона вперше вийшла за його межі й отримала значний імпульс для своєї реалізації та визнання її канонічного статусу. Це засвідчує кілька тез, висловлених патріархом Варфоломієм I до українського народу під час його візиту в Україну. Константинопольський патріарх стверджував, що Україна має право створити єдину Помісну православну церкву, а Російська православна церква категорично це право заперечує. Варфоломій I зазначив: приєднання Київської митрополії до Московського патріархату 1686 р. відбулося неканонічно, насильно та несправедливо. Він наголошував, що Константинопольська церква не може спокійно спостерігати за подіями і катаклізмами, які відбуваються в українській церкві. Одночасно патріарх запевнив: у всьому православному світі Константинополь має обов'язок бути медіатором між різними православними церквами.

Як підтвердив візит Варфоломія I в Україну, зроблено перший крок на шляху створення єдиної Помісної православної церкви, але не стільки в організаційному сенсі, скільки в сенсі ідеологічному. Одночасно Вселенський патріарх висловив сумнів, що в Україні можна створити єдину Помісну церкву, адже Москва за жодних обставин не погодиться підтримати цю ідею. Суперечності та розбіжності між українськими церквами є надто принциповими, і їх не зможе залагодити жодна з існуючих православних юрисдикцій.

У справі визнання автокефалії Української православної церкви не можна обійтися без зацікавленості позиції Української держави: оскільки православна церква розділена, Константинопольський патріарх не може опиратися лише на певну її частину, бо розуміє, що “його втручання в українські справи не залагодить конфлікту, а тільки призведе до перегрупування релігійних конфігурацій” [2].

До найскладніших проблем сучасного українського православ'я належить визначення засад об'єднання в єдину Помісну православну церкву і пошук найоптимальніших моделей досягнення автокефалії. Створення такої церкви сприяло би розв'язанню значної частини між церковних проблем в Україні, консолідації суспільства на засадах моральних принципів християнства, глибокої пошани і взаєморозуміння між віруючими.

В сучасному українському православ'ї – три ворогуючі між собою церкви, два патріархати, три богослужбові мови (українська, російська, церковнослов'янська), простежується взаємна неприязнь керівників церков. Значна частина віруючих орієнтується на Московський патріархат, а інша підпорядкована двом Київським. Відомий церковний історик І. Власовський, маючи на увазі подібне становище, зазначав: “Такі явища, як існування та однакове визнання на тій самій території кількох українських православних є церков і нонсенсом не тільки з церковної, а й з національно-державницької точки зору і тільки компрометує український народ у православному світі”

Без об'єднання православних церков подальший їхній розвиток в Україні достатньо проблематичний. Про це неодноразово заявляли глави всіх українських, а також найважливіших у світі православних церков, Константинопольський і Московський патріархи.

Наявність в українських православних церквах спільних поглядів насамперед у сфері догматичній та канонічній засвідчує, що їх поєднання теоретично нескладне. Однак втілити у життя таке поєднання практично нелегка справа, оскільки їхні послідовники перебувають на різних платформах і замість пошуку спільних засад для поєднання вдаються до абсолютизації відмінностей. В основі їх розходжень покладені церковно-богословські проблеми, а також відмінності у поглядах щодо оцінки суспільних та етнонаціональних процесів.

Якщо Українська автокефальна православна церква й Українська православна церква Київський патріархат чітко визначились у ставленні до української державності й самочинно проголосили себе незалежними від зарубіжних духовних центрів, то Українська православна церква погоджується на отримання автокефалії лише канонічним способом, тобто від Московського патріархату.

У монографічному дослідженні “Релігія в етнонаціональному розвитку України” О. Шуба слушно наголошує: на шляху об'єднання православних церков в

єдину Помісну православну церкву України на сьогодні склалось кілька сценаріїв. Перший умовно можна назвати поетапним об'єднанням, другий – одночасним. На думку дослідника, на першому етапі могли б попередньо об'єднатися Українська автокефальна православна церква та Українська православна церква Київський патріархат. Між ними не існує ані догматичних, ані культових відмінностей. Основою для такого об'єднання могло б стати повернення до апостольських церковних засад, впровадження у життя церкви принципу соборноправності та демократизація релігійно-церковного життя.

Втілення у життя другого варіанта – одночасного об'єднання існуючих православних церков – можна реалізувати на Всеукраїнському об'єднавчому православному Соборі. До початку його скликання повинні відбутися попередні Собори церков, де кожна з них визначиться стосовно об'єднання в єдину Помісну православну церкву.

Авторитетні дослідники сучасного стану православ'я в Україні стверджують: отримання майбутньою Помісною православною церквою канонічного статусу, об'єднання усіх гілок українського православ'я має відбутися на платформі Української православної церкви. "Ця церковна структура – єдина серед діючих в Україні зберегла потенційні можливості для утворення на її основі автокефальної церкви" [1, с. 26].

Керівництво Української православної церкви чітко дотримується позицій об'єднання церков лише на канонічних засадах. Будь-які неканонічні варіанти розв'язання цього питання вони рішуче відкидають.

Природа Української православної церкви, її традиції вимагають щоб питання про автокефальність розв'язувалося з питаннями про канонічність. Для церкви канонічна автокефалія набагато важливіша, ніж просто незалежність. Адже незалежність – це категорія передовсім політична, автокефальність – церковна [17, с. 209].

Українська держава так само зацікавлена в існуванні канонічної церкви, спроможної здолати внутрішні суперечності й міжнародну ізоляцію, посісти належне місце серед православних церков світу і бути рівною серед інших Помісних церков. Єдина канонічна автокефальна соборна апостольська українська православна церква могла би стати дієвим інструментом українського суспільства, духовним його атрибутом. Церква з канонічно нормованим статусом сприяла би досягненню національної злагоди в Україні, підвищенню міжнародного авторитету держави, інтеграції у міжнародне співтовариство.

Література

1. Бондаренко В., Еленський В., Журавський В. Релігійне життя в Україні: стан проблеми, шляхи оптимізації. К., 1996.
2. Візит Вселенського Патріарха Варфоломія ввійде назавжди в історію як перший крок до вирішення питання УПЦ. // <http://risu.org.ua/ua/indtex/expert_thought/webconf_archive/24222/>.
3. Власовський І. Нарис історії української православної церкви: у 4-т. К., 1998. Т. 1.
4. Історія Православної церкви в Україні // Історія релігій в Україні: у 10 т. К., 1997. Т. 3.

5. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Львів, 2005.
6. Колодний А., Кирюшко М., Пилипович Л. Митрополит Іларіон. Львів, 2003.
7. Лихачев Д. Великое наследие. М., 1975.
8. Пашук А. Українська церква і незалежність України. Львів, 2003.
9. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. Полтава, 2001.
10. Православний вісник, 1991. № 1.
11. Православ'я в Україні // Історія релігій в Україні: у 10 т. К., 1999. Т. 3.
12. Саган О. Національні церкви православ'я: Український аспект. К., 2001.
13. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. К., 1994.
14. Українське православ'я // Історія релігій в Україні: у 10 т. К., 1997. Т. 2.
15. Филипович Л. Етнос і релігія: контекст взаємозв'язку // Етнос і релігія: теорія і контекст сьогодення. К., 1998.
16. Хрещатик, 1995. 6 січ.
17. Шуба О. Ідея єдиної національної церкви в етнополітичному просторі сучасної України // Етнополітичний розвиток сучасної України досвід, проблеми, перспективи. К., 1997.
18. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). К., 1999.

UKRAINIAN ORTHODOXY AS THE ETHNONATIONAL PHENOMENON: MOTION FOR CREATION OF THE UNIQUE LOCAL ORTHODOX CHURCH

Anatoliy Yartys

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

A correlation of religion and ethnos is explored in the historical context. A cooperation of religious and ethnic factors in a development of Christian tradition in Ukraine is observed. It is accented on the leading role of the Ukrainian Orthodoxy in realization of natioidentificational factor. An activity for creation of the Unique Local Orthodox Church in Ukraine, giving to it an autocefaly (independent) status is lightened.

Keywords: Ukrainian Orthodoxy, ethnos, religion, Autocefaly Church, religious confession, Local Orthodox Church.

Стаття надійшла до редколегії 10.09.2012

Прийнята до друку 1.10.2012

Політичні виміри свободи людини

УДК 32-057.54:324

ПОЛІТИЧНИЙ КОСУЛЬТАНТ: СУТНІСТЬ ДІЯЛЬНОСТІ ТА СПЕЦИФІКА ОСОБИСТІСНИХ ЯКОСТЕЙ

Зоряна Свирид

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна,
e-mail: k_politik@franko.lviv.ua

Проаналізовано підходи зарубіжних і вітчизняних дослідників щодо розуміння поняття “політичний консультант”. Розглянуто особливості співвідношення понять “політичний консультант”, “радник”, “політтехнолог”, “іміджмейкер”. Розкрито особистісні якості політичних консультантів на основі українського та закордонного досвіду. Окреслено особливості якостей політичного консультанта, діяльність якого пов’язана з виборчою кампанією. Відмічено переваги діяльності політичного консультанта у виборчій кампанії. Розглянуто критерії професіоналізму політичних консультантів у світовій практиці. Окреслено основні напрямки у дослідженні професійних якостей політичного консультанта та його діяльності в Україні.

Ключові слова: політичний консультант, клієнт, особисті якості, виборча кампанія, політичний консалтинг.

Актуальність. Політичне консультування є одним із головних елементів сучасного політичного процесу, адже воно впливає на формування й діяльність органів державної влади, а також ухвалення тактичних і стратегічних політичних рішень. У країнах із розвинутими демократичними традиціями діяльність політичних консультантів досить поширена й привертає увагу дослідників. У сучасній українській політологічній літературі сформувалося дещо спрощене уявлення про особистість політичного консультанта – його ототожнюють зокрема з політтехнологом, політичним аналітиком, іміджмейкером. Оскільки українські дослідники не окреслили чітко поняття “політичний консультант”, це ускладнює можливість визначити необхідні для фахівця в цій сфері якості. У США та країнах Європи політичний консалтинг розглядають як професійну діяльність фірм, що провадять виборчі кампанії та допомагають створювати імідж, а також фірм, які піарять політичних діячів, політичні партії та організації. Політичними консультантами є фахівці з відповідною освітою й необхідною базою знань для діяльності на професійному рівні.

Мета статті – розкрити особистісні якості політичного консультанта, які визначають його компетентність та професіоналізм у відносинах із клієнтом (політичним лідером, партією). У західному політологічному середовищі відносна значно збільшилася кількість публікацій на цю тему. Особливу увагу дослідженню діяльності політичних консультантів надають американські науковці С. Келі, Д. Німо, Л. Сабато, Ф. Лунц, С. Медвік, Дж. Неаполітан, Д. Даліо, Д. Маґлебі, Т. Патерсон, Дж. Торбер, Н. О'Шогнесі, П. Манчіні, Д. Моріс. Вагомі теоретичні й практичні розробки в цій галузі пропонують російські вчені: В. Гончаров, О. Матвейчев, Д. Ольшанський, А. Ситніков, Е. Морозова, Г. Пушкарьова, С. Пшизова, Ф. Шарков, А. Пронін, О. Берьозкіна, Г. Марченко, К. Єгорова-Гантман, І. Мінтусов. Серед українських дослідників наразі важко виокремити коло тих, хто безпосередньо вивчає політичний консалтинг. Проте є ті, які розглядають окремі аспекти політичного консультування в рамках політичної аналітики: В. Богданова, С. Телешун, А. Баронін, а також В. Ребкало, О. Валецький та Ю. Кальниш.

Зважаючи на національні особливості, у різних країнах термін “політичний консультант” може набувати іншого забарвлення. У *Франції* говорять про “політичних маркетологів”, у *Великобританії* – про “медіа-маніпуляторів”, в *Ірландії* – просто про маніпуляторів, у *Росії* та *Україні* усталеним є термін “політтехнологі” та “політичні аналітики”. Отже, у теоретичному аспекті поняття “політичний консультант” досить розмите.

Американський дослідник Л. Сабато у праці “Поява політичних консультантів: нові способи боротьби на виборах” зазначає, що політичний консультант – професіонал виборчої кампанії, який виконує насамперед функції радника й постачальника послуг (таких, як опитування, медіа-креатив) кандидатам, їхнім командам та іншим політичним структурам [21, с. 156]. У широкому значенні слова термін “політичний консультант” застосовують щодо всіх платних працівників штабу або окремих фахівців кандидата. Але частіше його вживають на позначення невеликої елітної групи професіоналів загальнонаціонального чи міжнародного рівня, які працюють на кандидатів різних політичних орієнтацій і мають у своїй кар’єрі сотні успішних виборчих кампаній. Д. Німо вважає, що політичні консультанти – ті, хто забезпечує підготовку й проведення кампаній завдяки своїм організаційним здібностям, консультаціям, таланту, інтелекту, знанню нових політичних технологій [8]. Ще один американський дослідник С. Медвік більш докладно характеризує професійного політичного консультанта: “особа, якій платять (або фірма, якій платять) за надання послуг для однієї кампанії національного рівня (президентської) або більш ніж однієї не-президентської кампанії на рівні нижчого за національний (не важливо, ідеться про просування кандидата чи ідеї) впродовж одного електорального циклу. Ця особа має реалізувати таку діяльність протягом, як мінімум, двох електоральних циклів поспіль. До когорти професійних політичних консультантів не входять фахівці, які отримують винагороду тільки від однієї партії або групи інтересів” [20, с. 152].

Визначення, що їх запропонували американські дослідники, підтверджують: політичному консультантові насамперед необхідні належні особистісні якості й здібності, які розкривають його компетентність у сфері політичного консалтин-

гу. Також важливими критеріями є підприємницькі здібності та різноплановий досвід, здобутий завдяки співпраці з багатьма клієнтами.

На пострадянському просторі вчені мають різноманітні погляди щодо розуміння особистості політичного консультанта, а також його діяльності. Адже розвиток політичного консультування в країнах Центрально-Східної Європи розпочався значно пізніше й відбувається повільніше порівняно із західним досвідом і припадає на 90-ті роки ХХ ст.

На думку українського дослідника М. Головатого, політичний консультант у реальній політиці фактично постає в ролі партнера того, кого він консультує [2, с. 186]. В. Горбатенко дає таке визначення політичного консультанта: компетентна й авторитетна особа, яка репрезентує інформаційний продукт політичного аналізу замовникові або адресатові, якого назвав клієнт [5, с. 443].

Аналогічного погляду дотримується російський політолог Д. Ольшанський, який наголошує, що політичний консультант виконує не допоміжну функцію у відносинах із клієнтом, а є самостійним функціонером у неопублічній тіншовій сфері політики [15, с. 530]. Беручи до уваги психологічний аспект, О. Єгорова-Гантман наголошує: політичний консультант – насамперед психолог, який аналізує ситуацію, що в ній перебуває клієнт, надає рекомендації, як вирішити його проблеми, допомагає реалізувати стратегію [6, с. 2]. Дещо іншу думку висловлює В. Гончаров. Погоджуючись із американськими дослідниками, він зазначає, що політичні консультанти – фахівці, які здебільшого технологічно забезпечують виборчі кампанії. Учений зазначає, що політичний консалтинг – сфера оплачуваних послуг, яка вимагає від її суб'єктів професійних якостей, що спрямовані на конкретний результат [3, с. 41–42]. Російський дослідник О. Матвейчев вважає, що політичний консультант є таким самим суб'єктом політики, як депутат, губернатор, мер, міністр, чиновник, політолог, соціолог чи журналіст. Політичний консультант – не теоретик політичної реклами, не політолог у стереотипному розумінні цього поняття, а практик, поле діяльності якого – значно ширше [12, с. 8].

Отже, українські та російські вчені розглядають поняття “політичний консультант” у контексті відносин із клієнтом, акцентуючи увагу на міжособистісній взаємодії, компетентності й авторитетності замовників, що передбачає досягнення конкретного результату й означає комерційний характер їхньої діяльності.

На нашу думку, поняття “консультант” потрібно відмежувати від поняття “радник” (досить часто між ними проводять не завжди виправдану аналогію). О. Матвейчев роз'яснює цю суперечність із погляду юриспруденції, на прикладі аналогії між радниками й “корпоративними” юристами та політичними консультантами і “вільними” юристами. Політичні консультанти, на відміну від радників, можуть працювати самостійно або в складі відповідної фірми, тобто консультант не є безпосередньо підпорядкованим клієнту. Відносини між ними та політиками вибудовуються за принципом “клієнт – виконавець”, а не за принципом “начальник – підлеглий” [12, с. 8–9]. Така взаємодія передбачає не відносини підпорядкування, а рівноправну співпрацю. Діяльність радників відбувається у владних структурах і передбачає низку “службових обов'язків”, а політичний консультант має щодо клієнта не “обов'язки”, а “зобов'язання”.

Вважаємо, що очевидним є також розмежування понять “політичний консультант”, “політтехнолог”, “іміджмейкер”. Політичний технолог втілює на практиці розроблені схеми та прийоми політичної діяльності. Відмінність політконсультанта від політтехnologa в тому, що консультант показує клієнтові альтернативні розв’язання тієї чи іншої проблеми, попереджує про можливі плюси й мінуси кожного варіанта, але остаточне рішення залежить від замовника (натомість політтехнолог ухвалює рішення замість клієнта). Відповідно, політичний консультант змушує клієнта думати, аналізувати, а політтехнолог самостійно розв’язує завдання за допомогою відпрацьованих технологій і методів. Іміджмейкер – фахівець управління іміджем та репутацією свого клієнта. Відмінність політичного консультанта й іміджмейкера – насамперед у вузькій спеціалізації іміджмейкера, адже завдання політичного консультанта не обмежено суто побудовою політичного іміджу.

Професійному політконсультантові потрібні вміння та навички для ефективної взаємодії з клієнтом (політичним лідером, партією, організацією). Щоб реалізовувати на практиці свою діяльність, політичний консультант має відповідати особистісним якостям та рисам, які засвідчуватимуть його компетентність у відносинах із клієнтом на професійному рівні.

Особистісні якості зазвичай розглядають у межах психологічного підходу. Г. Олпорт у своїй праці “Становлення особистості” окреслює поняття особистість “як динамічну організацію тих психофізичних систем усередині індивідуума, які визначають характерну для нього поведінку та мислення” [16]. На його думку, особистісні якості – здатність людини поводитися відповідним чином у широкому діапазоні ситуацій.

З погляду управлінського консультування, вважає Б. Теплов, становлення консультанта пов’язано з його людськими якостями [19]. Учений визначає особистісні якості як індивідуально-психологічні особливості, які є умовою успішності тієї чи іншої продуктивної діяльності і які не полягають суто в знаннях, вміннях та навичках. На думку А. Пригожина, у діяльності консультанта важливими є такі універсальні особистісні якості, необхідні за будь-яких обставин: відповідальність, активність, моральні норми [19]. Водночас обов’язковими є комунікабельність, здатність до лідерства, переконання, терпимість у відносинах із клієнтом. З досвідом ці якості трансформуються у вміння і дають змогу встановити довіру до своєї особистості.

Д. Ольшанський виокремлює *основні якості політичного консультанта* [15, с. 534]:

- 1) адаптивні** (швидке сприйняття інформації, навчання);
- 2) комунікативні** (здатність до активного й ефективного спілкування);
- 3) креативні** (прагнення прогресувати, рухатися вперед і вдосконалюватися);
- 4) уміння формулювати** (досконале вміння писати, говорити, обґрунтовувати ідеї та положення).

Наголошуючи на організаційному й фінансовому аспектах, В. Гончаров зазначає, що ідеальний тип політичного консультанта охоплює такі характеристики [4, с. 123]:

1 – компетенцію в спеціальній галузі політики (як правило, електоральної комунікації), що перевищує заданий рівень знань клієнта в цій сфері;

2 – тимчасовість співпраці з клієнтом, і співпраця в процесі професійної кар'єри зі значною кількістю різноманітних клієнтів;

3 – основний стимул професійної діяльності – матеріальна (фінансова) зацікавленість.

Аналіз зарубіжної та української наукової літератури засвідчує, що особистісні риси політичного консультанта найяскравіше виявляються у виборчій кампанії. О. Єгорова-Гантман називає такі, на її думку, основні риси політичного консультанта, діяльність якого пов'язана з виборами [6, с. 123]:

1. Відповідальність.

Відповідальність є однією з головних рис будь-якої професійної діяльності. Політичний консультант, який працює з клієнтом у період виборчої кампанії, цілковито відповідає за розробку її стратегії і тактики, побудову позитивного іміджу замовника. Взаємодіючи з кандидатом під час виборчої кампанії, важливо усвідомлювати, що результат консультування може вплинути на життя багатьох осіб.

2. Збереження таємниці.

Співпрацюючи з кандидатом у виборчій кампанії, політичний консультант досить часто обізнаний із внутрішньою секретною інформацією про різноманітні факти або події з життя клієнта, що їх суперники можуть використати для негативної реклами. У такому разі нездатність політичного консультанта тримати інформацію в таємниці змусить клієнта відмовитися від його послуг, незважаючи на компетентність і професіоналізм.

3. Сміливість.

Уміння захищати свою позицію – це вміння захищати інтереси свого клієнта. У процесі кампанії консультант стикається і безпосередньо з кандидатом, і з різними чиновниками, депутатами, політиками, які можуть прямо на нього впливати. До прикладу, в кризовий період, коли ухвалення рішення потребує швидкої реакції, консультант має аргументовано й лаконічно обґрунтувати клієнтові власну позицію, яка через короткий термін сприятиме розв'язанню тієї чи іншої проблеми.

4. Знання.

Політичний консультант має постійно здобувати нові знання, бо опанування нових методів, технологій, практичних навичок сприятиме підвищенню його компетенції та здатності маневрувати своїми здібностями задля ефективної реалізації стратегічних і тактичних заходів у виборчій кампанії. Тому політичний консультант повинен постійно вчитися нового й удосконалювати набуті в процесі професійної діяльності знання для співпраці з клієнтом. Структуру бази знань професійного політичного консультанта становлять [6, с. 2–3]:

- загальні політологічні знання;
- знання конкретних дисциплін, пов'язаних із політичною діяльністю;
- знання, методи та навички в процесі ухвалення політичних рішень;
- мистецтво PR та знання в цій галузі;

– вища освіта в одній із галузей науки, пов'язаної з політичним консультуванням [6, с. 2–3].

Італійський дослідник Паоло Манчіні в праці *“Нові напрями в політичному професіоналізмі”*, розглядаючи феномен політичного консалтингу крізь призму понять професійної політичної діяльності, характеризує політичних консультантів як таких, що належать до центральних суб'єктів сучасного політичного процесу [4, с. 130].

5. Цілеспрямованість.

Якщо для політика перемога на виборах – вагомий особистісний здобуток, то для політичного консультанта досягнення мети є результатом їх спільної діяльності. Тобто мету й завдання виборчої кампанії політичний консультант реалізовує за безпосередньої участі та діяльності клієнта, активно з ним взаємодіючи.

6. Уміння сприймати політику як “виставу”.

Такий підхід дає змогу політичному консультантові безпристрасно й ініціативно оцінювати роль свого клієнта у виборчій кампанії. Адже реальність політики – реальність віртуальна, вигадана. Будь-яка політична кампанія – формування відповідного уявного світу й надання йому правдивих рис [7]. Спрощене зображення політичної ситуації, у якій перебуває кандидат, дає консультантові поле для маневру, для застосування свого творчого потенціалу. Уявімо, що виборча кампанія – своєрідна “вистава”, стратегія кампанії – її “сценарій”, тактика – окремі “дії”, а кандидат і його суперники – головні “актори”. Політичний консультант постає в ролі “режисера” цієї вистави, який використовує “матеріальні” та “технічні”, “людські” ресурси й передбачає перебіг подій і визначає поведінку акторів.

7. Орієнтація на завдання.

Основні свої зусилля політичний консультант має скерувати на розв'язання проблем або пошук шляхів їх розв'язання, прогнозування наслідків, оцінювання наявних і необхідних ресурсів. Клієнт, співпрацюючи з політичним консультантом, разом із ним обговорює сформульовані завдання й делегує йому повноваження їх реалізації в процесі кампанії, що є головною умовою успішності реалізації будь-якої діяльності.

8. Комунікативність.

Виборча кампанія передбачає активне спілкування з людьми, встановлення контактів, що спрямовано на досягнення ефективної взаємодії. Професійна політконсалтингова фірма – розгалужена система комунікацій, яку пропонують кандидатам й на основі якої реалізують його мету та завдання [6, с. 4]. Тому політичний консультант має ознайомитися з усіма видами й жанрами комунікації, щоб знайти спільну мову з будь-яким клієнтом.

9. Правильна артикуляція думок.

Спілкування клієнта з політичним консультантом передбачає обмін інформацією, який неможливий без грамотності й доступності повідомлень консультанта. У виборчій кампанії правильна артикуляція думок політичного консультанта особливо важлива, адже його мова має бути зрозумілою і клієнтові, й будь-кому іншому, що дасть змогу без вагань звертатися до нього з власними думками чи пропозиціями.

Отже, О. Єгорова-Гантман розглядає ті якості політичного консультанта, що здебільшого орієнтовані на встановлення оптимальної взаємодії між політичним консультантом і клієнтом у період виборчої кампанії. Активність, комунікативність, цілеспрямованість та організованість консультанта відіграють ключову роль.

Узагальнивши вищезазначені підходи, доходимо висновку, що політичний консультант має значно ширше поле для своєї діяльності у виборчій кампанії, бо в цей період він здатний максимально взаємодіяти з клієнтом, використовуючи оптимальну кількість ресурсів, та ухвалювати рішення, реалізуючи свій творчий потенціал і беручи на себе відповідальність за її проведення. Спробуємо окреслити переваги політичного консультанта, діяльність якого пов'язана з виборчою кампанією.

По-перше, виборча кампанія – насамперед інтерактивний, цілеспрямований та комунікативний процес, що постійно потребує креативності, ризикованості, новаторства в процесі ухвалення рішень. Політичний консультант, який бере в ній участь, є активнішим порівняно зі звичайним консультуванням клієнта з проблем, даючи усні або письмові рекомендації, поради. Його активність виявляється в цілеспрямованості дій, через виконання функцій (формування стратегії і тактики, забезпечення методів та засобів їх реалізації), які делегував клієнт.

По-друге, політичний консультант у виборчій кампанії відповідальніший за результат своєї діяльності перед клієнтом. Від компетентності консультанта залежить вдалий імідж чи репутація клієнта, до певної міри, його політична поведінка (висловлювання в ЗМІ, публічні дії, виступи), що забезпечує перемогу на виборах. Політичний консультант відповідає за побудову стратегії і тактики у виборчій кампанії, стежить за дотриманням плану дій та рекомендацій, узгодженим із клієнтом упродовж окресленого періоду їх співпраці.

По-третє, діяльність політичного консультанта у виборчій кампанії є маніпулятивною. Клієнт, делегуючи функції створення політичного іміджу та стратегії дій, свідомо дозволяє фахівцям змінювати в очах потенційних виборців свою поведінку або навіть власну біографію. Ефективність та успішність такого маніпулювання залежатиме від чесності й професіоналізму політичного консультанта у відносинах із клієнтом.

По-четверте, професійний консультант у період виборчої кампанії має цілковито зануритися в її процес, в іншому разі кінцевий результат не відповідатиме очікуванням клієнта. Тобто консультантові треба оптимально задіяти весь свій ресурсний потенціал для досягнення цілей та завдань клієнта в окреслений період.

По-п'яте, у виборчій кампанії суттєво змінюється статус політичного консультанта. Тепер він – ключова фігура, фахівець, який виконує функції контролю й управління, ухвалює рішення і визначає умови проведення кампанії. У США більшість відомих виборчих кампаній асоціюють з іменами видатних політичних консультантів Дж. Неаполітана, Д. Гарта, Д. Моріса. В Україні інша ситуація – політики приховують співпрацю з політичними консультантами, щоб видаватися в очах народу дієздатними, спроможними здолати будь-які проблеми без допомоги кваліфікованих фахівців. Хоча на практиці з

2002 р. є тенденція, коли політики запрошують політологів, юристів, експертів із суспільно-політичних питань. Деякі дослідники вважають, що політичні консультанти втручалися у виборчу кампанію ще 2004 року, коли в країні поляризували суспільство, нагнітали відчуття страху, невизначеності, через дуже сильне протистояння та штучний розподіл людей на поганих і добрих, лівих та правих, своїх і чужих [1, с. 730]. Щоправда, у цей період В. Ющенко співпрацював з американською компанією “Aristotle International”, яка 21–23 січня 2005 року на щорічній конференції Американської асоціації політичних консультантів у Вашингтоні отримала спеціальну нагороду в номінації “Найкраща передвиборча команда року” за перемогу в “оранжевій революції” і внесок у розвиток передвиборчих технологій і комунікації [11, с. 147].

По-шосте, політичний консультант у виборчій кампанії якомога ширше розкриває свій особистий потенціал. На кожному етапі взаємодії з клієнтом він демонструє здатність швидко мислити, що найчастіше виявляється у кризових ситуаціях, де необхідно впродовж мінімального часу знайти оптимальний варіант розв’язання проблеми. Політичний консультант, який має досвід виборчих кампаній, не може зупинятися на досягнутому. Адже співпраця з різними клієнтами потребує інших підходів, ініціативних рішень, нетрадиційних поглядів, особливо коли йдеться про участь у виборчих кампаніях за кордоном.

По-сьоме, у виборчій кампанії важливо дотримуватися етичних норм професійних політичних консультантів. Щоправда, цей пункт зумовлює розбіжності та дискусії. На конгресах Американської асоціації політичних консультантів від часу її створення 1968 року традиційно в рамках окремої секції обговорюють етичні проблеми політичного консалтингу [22]. Зокрема досі сперечаються, чи може консультант допомагати на виборах кандидатаві, за якого сам не голосував би. З цього приводу американські науковці у 1997, 1999 і 2002 рр. організували низку досліджень [9, с. 73].

У листопаді 1997 – березні 1998 року американські вчені Д. Маг’лебі і К. Патерсон взяли ґрунтовне інтерв’ю в 28 політичних консультантів, які останніми роками активно провадили ініціативні кампанії. На запитання *“Які внутрішні переконання втягують людину в політичний консалтинг?”* більшість респондентів відповіла, що беруть участь у кампаніях через змагальницький азарт, а такі стимули, як “політичні переконання” і “гроші”, обрали 26% опитуваних. Ці результати викликали певні сумніви, тому 1999 року організували повторне опитування з двома уточнювальними запитаннями: *“Як ви охарактеризували б свій головний мотив стати професійним політичним консультантом у той час, коли вперше долучилися до політичної кампанії на професійній та оплачуваній основі?”*, *“Яким є сьогодні основний мотив бути політичним консультантом?”*. 52% респондентів заявили, що головним мотивом на початку їх діяльності були особисті політичні погляди, а на момент опитування так вважали 42%; азарт змагань – відповідно 18 і 16%; гроші – 11 і 24%; допомога своїй партії – 7–8%; політична влада і вплив – 4% [9, с. 72].

Отже, ідеологія для політичних консультантів і далі є значущим фактором, хоча її вагомість за період між двома опитуваннями знизилася. Щодо грошового стимулу, то він суттєво підвищився, але Дж. Неаполітан зазначає, що політичний

консультант має бути професіоналом, а не шукати вигоди в співпраці з клієнтом [4, с. 124].

Цікаву думку з приводу діяльності політичних консультантів висловив Д. Розенблум, який провів перше емпіричне дослідження, що охопило 50 консалтингових фірм і базується на опитуваннях політичних консультантів [17, с. 57]. У процесі дослідження виявили, що перемога на виборах є практично абсолютною цінністю професіоналів у сфері політичного консалтингу.

У світовій практиці визначено 5 критеріїв професіоналізму політичних консультантів

[13, с. 38–39]:

- **спирання на загальновизнані теоретико-методологічні підходи в організації кампаній;**
- **компетентність, яку визнали користувачі послуг консультантів;**
- **компетентність, визнана професійною спільнотою, яка має право застосовувати санкції проти порушників усталених правил консультування;**
- **належність до професійної асоціації, що забезпечує підготовку і підвищення кваліфікації своїх членів;**
- **дотримання професійної етики.**

Особисті якості політичних консультантів на практиці не завжди збігаються зі згаданими вище характеристиками. Скажімо, більш наближений до “ідеалу” політичний консультант у США. Американці цінують у своїх фахівцях “ділову хватку”, бо правильно організована кампанія – військова операція, де необхідним є централізоване й авторитарне керівництво, яке забезпечує сильний менеджер-консультант.

Тому в США професії політичного консультанта надають найбільшої уваги, цілеспрямовано готують відповідних фахівців в університетах. Серед найвідоміших центрів професійної освіти політичних консультантів виокремимо *Школу політичного менеджменту Університету Джорджа Вашингтона* (The Graduate School of Political Management, The George Washington University) й *Програму вивчення політичних кампаній Університету штату Флорида* (Political Campaigning, University of Florida) [4, с. 124].

Європейське бачення ідеальних рис політичного консультанта дещо відрізняється, тому що для європейців політика – радше мистецтво, а не наука. Для них неодмінними якостями політичного консультанта є [14, с. 46]:

- 1) політична зрілість;
- 2) диплом про вищу політологічну чи іншу гуманітарну освіту з прикладною спеціалізацією;
- 3) хороший літературний стиль і здібності редактора;
- 4) грамотне усне мовлення й талант полеміста;
- 5) уміння легко контактувати з людьми, “запалюватися” їхніми ідеями, не відступаючи від своїх;
- 6) твердий характер.

На пострадянському просторі дослідники тяжіють до європейської моделі політичного консультування і тих якостей політичного консультанта, які вона

пропонує. Наприклад, у Росії функціонує *факультет прикладної політології Московської вищої школи економіки*, на якому студенти навчаються за спеціальністю “політичне консультування” на *кафедрі політичного консалтингу та виборчих технологій*, що її заснував А. Ситников [23].

Українські дослідники С. Телешун та В. Ребкало розглядають політичне консультування в рамках політичної аналітики та державного управління [18], тому професійні якості політичного консультанта та його діяльності здебільшого чітко не окреслено. Однак зацікавленість у їх визначенні існує. В Україні активно формується наукове середовище, яке професійно вивчає політичне консультування, з’являються спеціалізовані дослідницькі інститути, що розробляють наукову та методологічну базу стратегії державної політики [1, с. 728].

Навчальні курси з політичного консультування читають на кафедрі державної політики та управління політичними процесами та кафедрі політичної аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президентові України, кафедрі політології Львівського національного університету імені Івана Франка, кафедрі політичних наук і філософії Львівського регіонального інституту державного управління.

Література

1. *Богданова В.* Теорія та практика політичного консультування в Україні в контексті розвитку демократичних інституцій // В кн.: Український соціум. К.: Знання України, 2005. С. 728–733.
2. *Головатий М.* Політичний менеджмент. К.: МАУП, 2005.
3. *Гончаров В.* Политический консалтинг в России: конец эпохи всемогущества // Полития, 1999. №2. С. 40–55.
4. *Гончаров В.* Современное политическое консультирование. СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2007.
5. *Горбатенко В.* Прикладна політологія. К.: ВЦ “Академія”, 2008.
6. *Егорова-Гантман Е., Минтусов И.* Как делать имидж политика. М.: Никколо-М, 1995.
7. *Кошеляк М.* Выборы. Магия игры. Технология победы. М.: Макцентр, 2000.
8. *Кузнецов А.* Консалтинг: зарубежный опыт и Россия. // <<http://www.ifpc.ru/index.php?cat=214>>.
9. *Марченко Г.* Социологический портрет политических консультантов в США // Социологические исследования, 2005. №5. С. 71–80.
10. *Марченко Г.* Политические консультанты в зеркале американской социологии // Социс, 2005. №5. С. 18–26.
11. *Марченко Г.* Политическое консультирование в контексте интернационализации // Космополис, 2005. №2 (12). С. 146–170.
12. *Матвейчев О.* Уши машут ослом. Сумма политтехнологий. М.: Эксмо, 2008.
13. *Морозова Е.* От кустарничества к профессионализму: из опыта зарубежного политического консультирования // Полития. 1999. №2. С. 20–39.
14. *Морозова Е.* Политическое консультирование и избирательный процесс. М.: РЦОИТ, 2001.
15. *Ольшанский Д., Пеньков В.* Политический консалтинг. СПб.: Питер, 2005.

16. Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды. М.: Смысл, 2002. // <www.e-reading.org.ua/bookreader.php/.../Stanovlenie_lichnosti.html>.
17. Пшизова С. Политические консультанты в системе власти: отечественный и зарубежный опыт / Управленческое консультирование, 2009. №3. С. 55–74.
18. Телешун С., Баронін А. Політична аналітика, прогнозування та політичні консультації. К.: Б.В., 2001.
19. Улесов А. Личностные качества и профессиональные навыки консультанта, 2003 г. // <http://treko.ru/show_article_353>.
20. Medvic S. The Effectiveness of the Political Consultant as a Campaign Resource // PS: Political Science and Politics, 1998. Vol. 31. № 2. P. 150–154.
21. Sabato L. The rise of political consultants: New Ways of Winning Elections. New York: Basic Books, 1981. P. 165–166.
22. American Association of Political Consultants // <<http://www.theaapc.org>>.
23. Кафедра политического консалтинга и избирательных технологий факультета прикладной политологии Государственного университета – Высшей школы экономики (ГУ-ВШЭ) // <<http://www.sitnikov.com/sitnikov/education/cafedra/>>.

A POLITICAL CONSULTANT: THE ESSENCE OF ACTIVITY AND SPECIFICS OF PERSONAL QUALITIES

Zoriana Svryyd

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv 79000, Ukraine,
e-mail: k_politik@franko.lviv.ua

Different approaches of home and foreign researchers to understanding of a notion of a “political consultant” are analysed. The peculiarities of correlations among the concepts of “political consultant”, “advisor”, “spin doctor”, “image-maker” are considered. Personal qualities of the political consultants based on the national and foreign experience are discovered. The peculiarities of qualities of the political consultant, engaged in an election campaign, are determined. The advantages of the political consultant in the election campaign are noted. Criteria of a professionalism of the political consultants in the world practice are examined. The basic directions in the study of the political consultant and one’s activity in Ukraine are depicted.

Key words: political consultant, client, personal qualities, election campaign, political consulting.

Стаття надійшла до редколегії 22.05.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

УДК 32:316.645

ПОЛІТИЧНА СТАБІЛЬНІСТЬ: ВИЗНАЧЕННЯ ТА ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ

Андрій Панарін

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: panarinAS@ukr.net

Проблематика політичної стабільності є однією з найважливіших дослідницьких проблем сучасної політичної науки. В світі існує декілька рівнів та вимірів політичної стабільності, які впливають на її наукове визначення. У даній статті зроблено спробу всестороннього аналізу поняття “політична стабільність”, його трансформацію та змістове наповнення цієї категорії. Проаналізовано політологічні та соціологічні підходи до розуміння понять «стабільності» та «політичної стабільності», досліджено та розкрито базові принципи формування стабільності політичної системи, визначено чинники, які впливають на формування політичної стабільності, а також фактори які її визначають.

Ключові слова: стабільність, політична стабільність, політична нестабільність, фактори політичної стабільності.

В умовах активних суспільних трансформацій (реформ) саме від стабільності політичної системи (політичної стабільності) залежить ефективність запланованих у країні змін у всіх сферах суспільної життєдіяльності. Відповідно, актуальності набуває розробка теоретико-методологічних інструментів оцінювання реального стану політичної системи з погляду її стабільності, а також проблем, пов'язаних із функціонуванням політичної системи, її основних елементів, особливостей їх взаємодії з різними соціальними групами та інститутами, а також виявлення чинників, які детермінують політичну стабільність.

Попри те, що поняття “стабільність”, “політична стабільність” вживають досить часто, наразі в наукових працях не сформульовано їх однозначного тлумачення. Одне з перших визначень політичної стабільності (у виданні “Політологія. Енциклопедичний словник”) трактує її як систему зв'язків між різними політичними суб'єктами, для якої характерні цілісність і здатність ефективно реалізовувати свої функції [10, с. 281]. Майже аналогічне визначення політичної стабільності – як стану політичної системи суспільства, якому властива сукупність зв'язків між різними політичними суб'єктами, що їм притаманна стійкість і цілісність, здатність до ефективної і конструктивної співпраці – подано у виданні “Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник” [15, с. 537]. Але в цих формулюваннях не враховано властивості політичній стабільності динамічності, а також об'єктивних та суб'єктивних умов і чинників, які значною мірою впливають на цей процес.

Мета статті – проаналізувати поняття “політична стабільність”, його трансформацію та змістове наповнення цієї категорії; розглянути підходи до розуміння понять “стабільності” та “політичної стабільності”, дослідити базові принципи формування стабільності політичної системи, визначити чинники, які впливають на формування політичної стабільності, а також фактори які її визначають.

А. де Токвіль логічно вибудував систему політичної стабільності, трактуючи її через з’ясування істотних причин, які зумовили нестійкість політичної динаміки, на прикладі Франції перед Великою революцією. По-перше, радикальна зміна співвідношення сил між провідними класами, по-друге, занепад старих політичних інститутів, що підтримували колишню рівновагу соціальних сил [14, с. 149].

Згідно з Б. Барі, основне завдання політичної стабільності – забезпечувати стійкий, законний політичний устрій [16, с. 874–915].

Дж. Роулс, розглядаючи проблему політичної стабільності в конституційних демократичних державах, пропонує “політичну” концепцію правосуддя як засіб ефективної адресації до проблеми політичної стабільності в сучасних плюралістичних суспільствах. Політична концепція правосуддя може дати те, що не здатні інші концепції правосуддя, які ґрунтуються на різноманітних доктринах [17], а саме: угоду, яка спроможна гарантувати підставу для стійкого демократичного режиму. Унікальність угоди, що її він запропонував, дає змогу його парадигмі гарантувати ступінь політичної стабільності, яка дотепер була невловимою. Угода, що її укладають, – необхідна передумова для добре організованого суспільства: тільки забезпечуючи угоду, можна отримати тип політичної стабільності, необхідний для встановлення, підтримання й обслуговування суспільства. Д. Растоу зазначає, що процес досягнення стабільності не обов’язково має бути одноманітним соціально: навіть коли йдеться про одне й те саме місце й один і той самий відрізок часу, позиції-стимули політиків і простих громадян іноді відрізняються [18, с. 337–363.]

На думку А. Дегтярьова, поняття “політична стабільність” виявляє “ідеальний тип” таких крайніх станів політичного життя, як сталість політичного устрою і його зміна, що призводить до його розпаду [5, с. 88].

М. Ільїн інтерпретує політичну стабільність крізь призму динаміки. Він вважає, що стабільність відповідає вимогам запровадити значно ширше розуміння суті політичного процесу, яке характеризує зміну не станів, а типів політичної системи, не режиму зміни станів, а способу зміни самого режиму [6, с. 58–60].

Поняття хвилеподібності коливань у стабільності політичних систем і періодичності кризових ситуацій, у яких вони опиняються, вводить А. Галкін [4, с. 119–120].

І. Ліханова аналізує проблему стабільності насамперед як проблему оптимального співвідношення адаптивних ресурсів системи і механізмів її самозбереження. Тільки їх баланс може забезпечити ефективне функціонування системи та її подальший розвиток [8, с. 59–60].

У цьому контексті важливо розглянути трактування поняття стабільності з погляду соціології. Ю. Левада акцентує, що стабільність існує завдяки балансу інтересів різних соціальних груп, “гри з ненульовою сумою”. Стабільною доцільно вважати суспільну систему, здатну до відтворення, саморозвитку, до

опору руйнівним впливам, до “наступності” й оновлення людського потенціалу владних та інших інститутів [7, с. 10].

Термін “стабільність” означає зміцнення, досягнення постійного стійкого стану системи або підтримання цього стану, наприклад, завдяки постійності окремих процесів. Відомо, що будь-яку систему можна відобразити як структуру, тобто як низку одиниць або компонентів зі стабільними властивостями (зазвичай, вони є відносними). Але система – це і події, і процеси, під час яких “щось відбувається”, змінюючи окремі властивості і взаємодію між елементами. Як зазначав Т. Парсонс, система є тоді стабільною або перебуває в стані відносної рівноваги, коли відношення між структурою системи та процесами в ній і між системою та середовищем таке, що властивості і відношення, які називаємо структурою, незмінні [1, с. 464].

У динамічних системах підтримання такої рівноваги завжди залежить від процесів, які постійно змінюються та “нейтралізують” екзогенні (зумовлені зовнішніми чинниками) та ендогенні (зумовлені внутрішніми детермінантами) зміни, що здатні зумовити зміни в самій структурі системи.

Якщо застосовувати термін “стабільність” до політичної системи, то його, на думку російських дослідників В. Жукова та Б. Краснова, потрібно трактувати як стійкий стан системи, що дає їй змогу ефективно функціонувати й розвиватися в умовах зовнішніх та внутрішніх змін, водночас зберігаючи свою структуру [9, с. 522]. Відповідно до теорії, стабільна політична структура має демонструвати високий рівень “підтримки” з боку більшої частини суспільства, інститутів управління суспільством (режим), а також щодо тих, хто виконує управлінські функції, тобто перебуває при владі.

Вони вважають, що для стабільної держави характерні:

- а) почуття належності до нації, яке поділяє більшість населення;
- б) поступова і впорядкована зміна правлячих еліт;
- в) наявність системи стримувань і противаг для балансу рівноваги у взаємодії владних структур;
- д) функціонування багатопартійності, у рамках якої ефективно діє опозиція;
- е) наявність численного середнього класу.

Усі чинники політичної стабільності є взаємопов’язаними – нестабільність одного чинника може спричинити нестабільність інших. Наприклад, дії і боротьба регіональної меншини за автономію здатні зменшити підтримку режиму, або навпаки, можуть бути зумовлені зниженням підтримки на користь конституційної системи.

Більшість учених-політологів вважає, що стабільність найімовірніша тоді, коли політичні інститути режиму здатні оперативно й адекватно реагувати на потреби громадян [11, с. 31], а це зумовлює своєрідну підтримку режиму та його посадовців. Здебільшого серед вимог громадян на першому місці – ті, що стосуються їх економічного добробуту. Зворушення відбуваються, коли народ вважає своє економічне становище гіршим, ніж мало б бути.

Як свідчить практика, зростання надій часто поєднується зі значним рівнем політичної активності населення. Деякі політологи кажуть, що висока активність населення досить часто зумовлювала нестабільність, через загострення гру-

пових конфліктів та зростання вимог; як наслідок – крах надій, коли вимог не задовольняли [2].

Крім того, нестабільність може поглиблюватися й далі, у зв'язку з відсутністю розвиненої політичної культури, яка сприяла б цивілізованій задіяності громадян у політиці. Для підтримання стабільності рекомендують обмежити політичну активність доти, доки політичні інститути не будуть достатньо сильними, аби самим підтримувати високий рівень політичної активності громадян.

У порівняльному аналізі стійкості (стабільності) різних політичних систем потрібно враховувати і тривалість існування тих чи інших організацій або процедур, їхній авторитет у суспільній свідомості, тобто ступінь інституціоналізації, а основне – кількість та частоту державних криз і переворотів, кількість та інтенсивність заворушень і інших рухів, спрямованих проти чинного керівництва й режиму.

Політичну стабільність також визначають як стан політичної системи, якому притаманні необхідні умови й чинники, завдяки яким суспільство зберігає свою ідентичність, громадянський мир і злагоду, досягаючи балансу інтересів різних соціальних суб'єктів та політичних сил, своєчасно легітимно розв'язує проблеми і протиріччя, що виникають у сфері політики, за допомогою передбачених законом механізмів та засобів.

Політична стабільність, як і стабільність суспільства, зумовлена законами функціонування й розвитку суспільства, особливостями та способами взаємодії його підсистем, зміни та еволюція яких не спричиняють руйнування функціональної єдності структури і їхньої рівноваги. Політичну стабільність гарантує політична система суспільства (її головний елемент – держава) й ефективність здійснення її функцій, що, зі свого боку, залежить від масової підтримки громадян:

- 1) від так званої “ситуативної підтримки”, яка виявляє оцінку громадської думки конкретних ухвалених державними органами рішень, публічних заяв наділених владою політичних лідерів, дієвості політичних акцій;
- 2) від “системної підтримки”, тобто стійкості позитивних оцінок і думок, які свідчать про схвалення суспільством діяльності владних структур, у сфері внутрішньої і зовнішньої політики. Важливим чинником “системної” підтримки є довіра до політичних лідерів і політичного режиму, готовність різних соціальних груп захищати свої інтереси на основі й відповідно до закону.

Масова підтримка політичного режиму виявляється також у прийнятті більшістю населення сукупності основних політичних цінностей (принцип поділу влади, гласність, багатопартійність, плюралізм думок, свобода слова, незалежність засобів масової інформації і т. д.), що визначають особливості й способи функціонування цієї політичної системи.

До основних умов, які впливають на рівень масової підтримки політичного режиму, належать також: рівень матеріального достатку та соціальної захищеності громадян, наявність демократичних інститутів і механізмів, що забезпечують участь населення в політичному процесі; безпека та правові гарантії особистості.

Особливого значення масова політична підтримка набуває в умовах реформ, коли суспільство загалом і його політична система зокрема переходять

від одного стану до іншого, і впродовж якогось часу є розбалансованими, а отже, менш стабільними. За цих обставин виникає протиріччя і навіть розрив між соціальними нормами й цінностями, затверджуваними (насаджуваним) владними структурами, і соціальними нормами та цінностями, що домінують у масовій свідомості. У масовій свідомості в силу низки причин – інерційності, стійкішої прихильності до фундаментальних цінностей – іноді виникає неприйняття норм і цінностей панівних груп, напруженість і навіть конфлікт між масами та владою. Важливо враховувати, що в суспільстві завжди є конкуренція груп за лідерство, зміна груп, які претендують на помітнішу політичну роль і на вагоміший політичний статус. Ці групи, організовані в політичні рухи та партії, спроможні очолити опозиційні виступи в різних формах. Їхня успішність зростатиме, якщо вони якнайбільше відображатимуть у своїх програмах та захищатимуть загальнонаціональні інтереси і цілі, цінності культури та менталітет. Опозиційні групи здатні прийти до влади за умови, якщо їм вдасться мобілізувати й повести за собою маси, об'єднавши їх ідеологічними гаслами і програмами.

Політична система не буде стабільною, якщо в основі діяльності правлячої еліти – лише власні інтереси й водночас ігнорування інтересів більшості. За таких умов вона може триматися тільки на силі, обмані і т. д. [12, с. 23]. Її суб'єктивна діяльність суперечить об'єктивним потребам і природі суспільства, що призводить до нагромадження соціального невдоволення, до політичної напруженості та конфліктів.

Конфлікти у функціонуванні політичної системи відіграють неоднозначну роль. Їх виникнення є показником загострення протиріч. Але самі конфлікти як такі не впливають істотно на стабільність політичної системи, якщо ця система має механізми їх інституційного чи правового розв'язання або локалізації. Однак охарактеризувати непримиренні конфлікти як ендемічну рису суспільства – ще не означає заявити, що для суспільства характерна постійна нестабільність [3, с. 571–572].

Отже, наявність реальних механізмів швидкого виявлення, запобігання та розв'язання конфліктів є необхідною умовою ефективного функціонування політичної системи і показником її стабільності.

Щоб підтримувати політичну стабільність, важливо утверджувати в суспільстві та кодифікувати в правових нормах легітимні способи боротьби за владу. Історичний досвід нелегітимної політичної боротьби – від політичних змов до політичних революцій – засвідчує, що вона є руйнівною для політичної стабільності й загрожує розпадом суспільства. Нелегітимна боротьба за владу може бути очевидною і латентною. Приховані форми нелегітимної боротьби за владу, не виходячи на поверхню суспільного життя, здатні серйозно послабити стійкість правлячого режиму, зруйнувати його внутрішню консолідацію і призвести в кінцевому підсумку до серйозних політичних потрясінь.

Політичній стабільності суспільства досягають, надаючи правові гарантії безпеки громадянам і політичним організаціям за участь у політичній діяльності й особливо в опозиційних (протестних) рухах, які захищають свої політичні інтереси і претендують на політичну активність у реалізації влади. У багатьох демократичних країнах нагромаджено чималий досвід політичної боротьби (насамперед боротьби за владу), що не спричинює значних політичних катаклізмів і національних потрясінь.

У різних державах розробили й успішно реалізують спеціальні програми виходу з економічних та політичних криз, відновлення політичної стабільності без зміни суспільно-політичної системи, модернізації економіки в умовах державного контролю й регулювання, що враховує відмінність соціально-політичних систем та історичних умов.

Політична стабільність залежить від рівня й специфіки політичної активності, від позицій політичних лідерів, від їхньої здатності та вміння висловлювати загальнонаціональні інтереси й консолідувати політичну волю громадян, від спроможності критично аналізувати свою діяльність та дотримуватися моральних і правових норм.

Система наявних у суспільстві законів має змінюватися відповідно до нових умов і викликів часу. Несвоєчасна зміна, відставання або затягування вдосконалення конституційних норм і чинного законодавства дестабілізує політичний процес, взаємодію політичних суб'єктів і гілок влади.

Показник політичної стабільності суспільства – його здатність нейтралізувати негативні впливи ззовні (міжнародний тероризм, економічну блокаду, політичний тиск, шантаж, дезінформацію, загрозу застосування сили та ін.). Такі негативні впливи можуть у край дестабілізувати політичну систему й навіть її зруйнувати. У цьому аспекті особливо небезпечне розв'язання громадянської війни або масштабних політичних насильницьких актів з боку і прихильників, і супротивників чинного ладу. Тому настільки важливою є адекватна реакція держави на загрозу своєму суверенітету, власним соціальним інтересам, безпеці громадян.

Література

1. Американская социологическая мысль: тексты. М., 1994.
2. Анохин М. Политическая стабильность: динамика, адаптация // В кн.: Политические системы: адаптация, динамика, устойчивость: (Теорет.-прикладной анализ). – М.: Агентство “Инфомарт”, 1996.
3. Вебер М. Образ общества // Вебер М. Избранное. М.: Изд-во Прогресс, 1994.
4. Галкин А. Стабильность и изменение сквозь призму культуры мира // Полис, 1998. № 5.
5. Дегтярев А. Основы политической теории. М.: Высшая школа, 1998.
6. Ильин М. Ритмы и масштабы перемен. О понятиях “процесс”, “изменение” и “развитие” в политологии // Полис, 1993. № 2.
7. Левада Ю. Стабильность в нестабильности // Общественные науки и современность, 2003. № 5.
8. Лиханова И. Дестабилизирующие факторы политического процесса и национальная безопасность: современный теоретический дискурс // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки, 2004. № 3.
9. Общая и прикладная политология: Учебное пособие. М.: МГСУ; Изд-во “Союз”, 1997.
10. Политология: энциклопедический словарь. М.: Publishers, 1993.
11. Постникова Л. Политическая стабильность // Политолог: взгляды на современность. М., 1996. Вып. 9.

12. Семенов В., Степанян И. От конфликта к согласию: пути перехода // Социс, 1994. № 12.
13. Тишков В. Постсоветская Россия как национальное государство: проблемы и перспективы // На рубеже веков. 1996. № 1.
14. Токвиль А. Старый порядок и революция. М.: Моск. философский фонд, 1997.
15. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник. К.: Знання України, 2002.
16. Barry B. "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, 1995. Vol. 105 (4). P. 874–915.
17. Riker W. Implications from the Disequilibrium of Majority Rule for the Study of Institutions // *American Political Science Review*, "74", 1980. P. 432–447.
18. Rustow D. Transitions to Democracy – Toward a Dynamic Model // *Comparative Politics*, 1970. Vol. 2. № 3, P. 337–363.

POLITICAL STABILITY: DEFINITION AND APPROACHES TO CONCEPTION

Andriy Panarin

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: panarinAS@ukr.net

The problems of political stability is one of the most important research problems in modern political science. There are several levels and dimensions of political stability in the world, which affect its scientific definition. In the article was made an attempt of comprehensive analysis of the concept of "political stability, its transformation and informative content in this category. It was analysed political science and sociological approaches to understanding the concepts of "stability" and "political stability", investigated and solved the basic principles of the stability of the political system, it was determined the factors that impact on political stability, as well as the factors that determine it.

Key words: stability, political stability, political instability, factors of political stability.

*Стаття надійшла до редколегії 24.02.2012
Прийнята до друку 16.04.2012*

УДК 340.1:304

СВОБОДА ВИРАЖЕННЯ ПОГЛЯДІВ В УМОВАХ СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Андрій Мельник

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: melnyk@gmail.com

Розкрито соціально-правові засади демократизації всіх сфер суспільного життя. З'ясовано, що конституційною основою громадянського суспільства в Україні є гарантування прав і свобод людини. Сформульовано розуміння свободи вираження поглядів у контексті становлення громадянського суспільства в Україні. Проаналізовано критерії правомірного обмеження свободи вираження поглядів, згідно з існуючим законодавством і ступенем демократизації суспільства.

Ключові слова: громадянське суспільство, демократія, права людини, свобода вираження поглядів.

У контексті євроінтеграційних процесів перед Україною постала низка викликів щодо поглиблення демократичних перетворень у соціально-правовій сфері, розширення правової бази взаємодії громадянського суспільства і владних структур, гарантування свободи вираження поглядів в умовах монополізації інформаційно-комунікативної сфери транснаціональними корпораціями тощо. Ситуацію ускладнює те, що додатковим тягарем для суспільства, що перебуває в стані системних трансформацій є глобалізаційні загрози. Нестабільна політична система України не спроможна адекватно і вчасно реагувати на виклики сучасності. Пошук відповідей на зазначені виклики актуалізує необхідність теоретико-правового осмислення взаємозв'язку громадянського суспільства та держави, розмежування їхніх повноважень, ролі громадянського суспільства в реалізації прав і свобод громадян.

Враховуючи актуальність проблематики громадянського суспільства, її вивчали й вивчають зарубіжні науковці: Ю. Габермас, Е. Гелнер, Р. Патнем та ін. Зокрема, проблематику становлення громадянського суспільства в Україні досліджують такі українські науковці: А. Карась, А. Колодій, М. Бойчук, І. Кресіна. Взаємозв'язок громадянського суспільства і правової держави аналізують М. Баймуратов, Ю. Бальцій, Ю. Оборотов, М. Орзіх, В. Погорілко, Ю. Тодика, О. Фрицький та ін.

Проблему свободи вираження поглядів у контексті демократичних трансформацій українського суспільства у взаємозв'язку зі світовими тенденціями вивчали українські автори: Ю. Баулін, З. Гладун, О. Буткевич, С. Добрянський, І. Забора, О. Заверуха, Т. Короткий, Д. Кулеба, О. Онуфрієнко, В. Паліюк, П. Рабінович, Т. Свіда, О. Светлов, С. Шевчук та ін.

Незважаючи на широке коло досліджень, трансформаційні зміни в Україні заторкують практично всі види прав людини, але найбільше вони зачепили саме право на свободу вираження поглядів, право на інформацію.

Мета статті – дослідити правові аспекти свободи вираження поглядів як механізму демократизації життя та громадянського поступу в Україні.

Зазначимо, що поняття “громадянське суспільство” характеризує самоорганізацію суспільства, ступінь розвитку демократії, реалізації прав і свобод людини як громадянина. Процес становлення громадянського суспільства складний і суперечливий, оскільки пов’язаний із усвідомленням громадянами себе як носіїв суверенітету, як свідомих суб’єктів правової діяльності та відповідальності за наслідки своїх дій і майбутнє своєї країни.

В умовах інформатизації суспільства зростає не лише свобода думки, а й можливості її презентації. Передовсім це пов’язано з Інтернет-комп’ютерними технологіями, завдяки яким конститується глобальний інформаційний простір. Україна також долучилася до Інтернет-мережевої комунікації. Однак сподівання, що Інтернет буде знаряддям абсолютної свободи слова не виправдалися. Інтернет щоразу більше стає не лише знаряддям контролю за раціональною та емоційною сферами людини, а й знаряддям зовнішньої експансії національного соціально-культурного та політико-правового простору. Найбільшою проблемою в контексті дозованого обмеження права на свободу вираження поглядів є наростаюча монополізація ЗМІ, Інтернету та інших комунікативних технологій.

Відомо, що більшість українських телеканалів монополізовано бізнесовими структурами Росії і наближеними до них українськими фінансовими групами. Потужна інформаційна війна, яку веде Росія, є дестабілізуючою для України та прямою загрозою для її національної безпеки. Адже через ЗМІ йде прихована або пряма кампанія щодо зміни української ідентичності в бажаному для російських чи проросійських геополітичних інтересів.

Теоретичною основою трансформації української ідентичності є концепція “Русского мира”, яка пропагується на всіх основних телеканалах Росії. Її зміст сформулював А. Мелер: “Україна – це колиска Русі, це місце її народження і хрещення, її дитинства і її перших подвигів... Це наше минуле і це, безперечно, наше майбутнє. Повернути Україну – це наше перше геополітичне завдання, це наш Грааль, який у нас був і якого нас позбавили” [7, с. 192].

На жаль, пострадянський ідеологічний синдром за інерцією й надалі впливає на зміну і корекцію історичної пам’яті, консервуючи російсько-радянську соціальну міфологію, яка явно суперечить запитам історичних смислів суверенної української держави. Через своє геополітичне становище Україна ніяк не може знайти консенсусу з багатьох питань своєї історичної пам’яті. Натомість російські шовіністичні кола прикладають максимум зусиль для включення України в Євразійський геополітичний простір через зміну її ідентичності, маніпулюючи історичною пам’яттю нашого народу, пропагуючи ідеї його не історичності, меншовартості, екстернальної залежності. Цю руйнацію культурно-історичного світу можуть упереджувати ЗМІ, інформуючи про загрози русифікації та втрати власної самобутності. Як наголошує Т. Фрідмен, культура творить тканину громадського життя. “Вона надає життю впорядкованості й певного значення. Вона ніби дає санкцію на всі наші звички, поведінкові обмеження, сподівання та звичаї, що творять наше життя і є стрижнем громадської єдності” [14, с. 395].

Натомість насильницька модифікація історичної пам'яті шляхом нав'язування соціальних міфів руйнує основи єдності суспільства, що в Україні виявне як протистояння Схід–Захід.

Підписавши Хартію про партнерство заради інформаційних свобод та захисту суспільної моралі провідні телеканали України скоріше сприйняли її як декларацію про наміри з огляду на його добровільний, необов'язковий характер. Всупереч прийнятим деклараціям ми бачимо протилежне, щодня ЗМІ дедалі глибше занурюють людей у хаос абсолютно суперечливої інформації, суперечливих соціальних замовлень, у тому числі експансіоністсько налаштованих сусідніх держав.

Ще однією проблемою у справі забезпечення свободи вираження поглядів є не стільки селективне дозування інформації, скільки монополізація її тлумачення, орієнтація на розважальність, за рахунок відвернення глядача від обмірковування, смислопрочитання, смислотворення. Отже, у динамічному суспільстві правлячою силою стають ідеї і люди, які здатні їх виробляти. Тому сьогодні правомірно стверджувати, що світом володіє той, хто володіє аналізом інформації, та її тлумаченням. Відтак, монополізація інформаційно-комунікаційної сфери на даний час є основною загрозою забезпеченню і захисту свободи вираження поглядів.

Безперечно, держава повинна сприяти розширенню інформаційного простору, підтримувати в ньому ті ніші, які сприяють відкриттю нових смислів, нових поглядів. Річ у тім, що творча інтерпретація інформації відкриває шлях до інновацій та якісних змін у соціокультурному бутті. І, навпаки, замовчування інформації, її догматизація призводить до неминучої стагнації соціуму. Саме на важливість права на інтерпретацію інформації з боку преси, акцентує у своїх рішеннях Європейський Суд, який додатково відзначив, що преса виконує завдання інформування, а також коментування подій, передовсім тих, які мають ключове значення для демократичного суспільства. В цьому контексті Суд вважає відносно виправданим суспільний ризик журналіста зв'язаний із культивування ним провокативності, перебільшення, спонтанності в його творчій діяльності.

Брак правосвідомості, зневага до закону приводить до того, що ціла низка законів, у тому числі стосовно забезпечення права на свободу вираження поглядів, свободу доступу до інформації прийнятих Верховною Радою просто ігноруються, причому правоохоронні органи виконавчої влади воліють не помічати тих чи інших правопорушень у сфері прав людини, толерантно ставлячись до провокування ксенофобії, етнічної ворожнечі. Справа з побиттям журналістів, які висвітлювали організовані лівими партіями так званих маршів проти гіпотетичного фашизму в Україні є наочним тому свідченням.

Виходячи з численних фактів порушення прав на свободу вираження поглядів в Україні, зокрема рішень національних судів в Україні, в яких накладені обмеження на свободу думки слова, Радою Європи неодноразово наголошується на введення відповідних механізмів із метою створення більш сприятливих умов на теренах України, щодо прав на свободу вираження поглядів. Реальна перспектива стати асоційованим членом Євросоюзу, яка супроводжується конструктивною законотворчістю вселяє оптимізм, що Україна таки прийме і засвоїть європейські стандарти в сфері гарантування і захисту прав людини і права на свободу вираження поглядів зокрема.

Що стосується способу вираження поглядів, то Європейський суд у своєму роз'ясненні ч. 1 ст. 10 Конвенції наголошує, що свобода вираження поглядів не обмежується письмовою чи усною формою, а й охоплює також сферу живопису, образів, ідей тощо. Зазначена стаття захищає не тільки зміст інформації чи ідеї, але і форму, в якій вони виражені. Таким чином, друковані матеріали, радіомовлення, твори живопису, фільми чи електронні інформаційні системи підпадають під дію даної статті та підлягають захисту [6, с. 8].

Тому формулювання змісту права на свободу вираження поглядів повинно охоплювати можливість використання всіх можливих засобів вираження – як традиційних (усних, письмових, образотворчих), так і новітніх (аудіовізуальних, предметних, різних форм діяння і недіяння).

На основі порівняльного аналізу змісту тлумачення права на свободу вираження поглядів у ст. 19 Загальної Декларації прав людини (1948 р.); ст. 19 Міжнародного пакту про громадянські, політичні права (1966 р.); ст. 10 Конвенції Ради Європи про захист прав людини основних свобод, і відповідно ст. 34 Конституції України стосовно цього питання, враховуючи практику Європейського Суду, а також, виходячи з нових соціокультурних чинників впливу на зміст і спосіб вираження поглядів, спробуємо сформулювати авторський варіант тлумачення поглядів на свободу вираження поглядів та її правомірне обмеження, а саме: право на свободу вираження поглядів – це система прав людини, окремих спільнот, які реалізуються на основі пошуку, збору, збереження, тлумачення і поширення будь-якої інформації публічно чи особисто, у формі слова, письма, діяння і недіяння, візуальних образів, символів, експресивних жестів, технічних засобів – як вільний вибір у всіх сферах особистого і суспільного життя без втручання ззовні, з боку держави і незалежно від місця перебування. Невідчужуваність прав людини зовсім не означає відсутності потреб їх певного обмеження.

Із змісту Європейської Конвенції з прав людини (ЄКПЛ) 1950 р. та практики Європейського Суду з прав людини (ЄСПЛ) щодо рішень ст. 10 Конвенції випливає, що свобода вираження поглядів може підлягати певним обмеженням, які визначені законом і є необхідними у демократичному суспільстві, з метою захисту таких інтересів:

- 1) національної, громадської безпеки, територіальної цілісності;
- 2) попередження та запобігання злочинів та заворушень;
- 3) охорони здоров'я, честі, репутації, моралі або захисту прав і свобод інших осіб;
- 4) запобігання розголошенню конфіденційної (секретної) інформації та підтримання авторитету і безсторонності правосуддя.

Аналіз цих положень дає змогу визначити критерії правомірного обмеження свободи вираження поглядів. По-перше, критерієм їх обмеження є обумовленість певного обмеження існуючим законодавством, яке могло бути легітимним тільки в його межах. По-друге, критерій обмеження повинен ґрунтуватись на засадах його необхідності в демократичному суспільстві, який ґрунтується на принципі пропорційності між метою і засобами її досягнення.

Перша частина (право на свободу вираження поглядів, одержання та передача інформації), а також друга частина ст. 10 Конвенції (ЄКПЛ), яка містить ряд обмежень (в інтересах національної безпеки, територіальної цілісності, громадської безпеки, для охорони здоров'я чи моралі, для захисту репутації

чи прав інших осіб, для запобігання розголошенню конфіденційної інформації, для підтримання авторитету і безсторонності суду) із сфери даної свободи, закладаючи фундамент міжнародно-правового регулювання свободи вираження поглядів, разом з тим, у просторово-часовому вимірі не може передбачати всіх конкретних обставин, конкретно-історичних умов її практичного застосування.

Виходячи з того, що ті чи інші країни знаходяться на різних умовах соціально-економічного, політико-правового, демократичного розвитку, що ґрунтується на власних правових традиціях менталітету, виникає необхідність конкретно-специфічного підходу у визначенні змісту і пропорції обмеження свободи вираження поглядів, виходячи з національних потреб та інтересів. А з врахуванням того, що глобалізація суттєво впливає, як на зміст та обсяг прав людини, розширюючи і поглиблюючи весь комплекс прав людини, продукуючи появу нових прав людини, так і на механізми їх реалізації – то це з необхідністю повинно враховуватися як міжнародними так і національними правозахисними організаціями.

Практика імплементації міжнародних стандартів засвідчує, що її суттю є не тільки трансформація змісту відповідних конвенцій із прав і свобод людини, конкретної спільноти у внутрішнє законодавство країни, але і наявність умов для практичної реалізації вимог, які містяться в цих документах, інакше вони залишаться простими деклараціями. Ступінь реалізації міжнародних правових актів у сфері прав і свобод залежить значною мірою від законотворчої спроможності конкретного політичного правового режиму соціально-економічних умов, правових національних традицій, правосвідомості населення тощо.

Незважаючи на те, що Україна розбудовує правову державу з урахуванням міжнародних правових актів, практична реалізація правових вимог стикається з відсутністю головної умови – громадянського суспільства. Його істотною характеристикою є відстоювання культурно-економічних інтересів, прав і свободи людини. Громадянське суспільство не є опозицією до держави. Воно – посередник між державою і особою та слугує умовою вільного самовизначення людини. Громадянське суспільство зорієнтоване на розкріпачення людини від будь-якої примусовості або домінування шляхом залучення її до суспільного врядування задля створення рівних громадянських можливостей самоздійснення [5, с. 426].

Громадянська активність пов'язана з національною самосвідомістю та самоідентичністю. Її утвердження неможливе поза функціонуванням української мови як державної. Однак правові гарантії стосовно української мови як мови титульної нації повсюдно ігноруються. Однією з причин є слабкість громадянського суспільства, яке не виявляє солідарності громадян стосовно порушення прав користування українською мовою.

Щодо вибору мови спілкування і поведінки в умовах України, то після прийняття Закону про регіональні мови (недосконалого) зріс ризик дискримінації на ґрунті мовної компетентності. Мовна компетентність і поведінка в умовах дії цього закону стали більш гостро сприйматись як прояв лояльності до членів національних меншин. А незнання, наприклад, російської чи угорської мови оцінюється на місцевому рівні як “манкуртизм” і “рагулізм”. Тож кризь призму колективного неприйняття зростає ризик витіснення з престижних посад і втрати соціальної мобільності саме в осіб титульної нації, дискримінації в сфері національної освіти, мови, ведення судочинства.

Відновлення та захист української ідентичності є стратегічною проблемою в побудові України як демократичної і правової держави. Тож цілком можна погодитись з Є. Островським: "Що в сучасному світі ресурси мови і культури є більш важливими, ніж ресурси території" [8]. Не дивно, що такі сильні країни, як Великобританія, Франція, Німеччина не лише захищають власну мову, зокрема через систему законодавчо-правових норм на своїй території, вони просувають її в інші країни. Державна мова – це ціла модель власного суверенного світу, яка є непомітною, поки її не намагаються зупинити. Коли руйнується мовна складова національної ідентичності, руйнуються й інші складові. Завдяки зміні мовної картини нашої ментальності на користь мови сусідньої держави ми поступово занурюємося в систему чужих смислів і чужої ідентичності.

Більше того, саме після прийняття під тиском сусідньої держави і в угоду вузько регіональним кон'юнктурним інтересам вкрай недолугого Закону про регіональні мови зросла не тільки дискримінація на ґрунті мовної компетентності, але створюються потенційні умови для сепаратистських настроїв, загрози регіоналізації та федералізації країни. Подальше втягування з вдосконаленням вказаного Закону буде тільки поглиблювати теоретичну і практичну юридично-правову суперечність цього Закону зі ст. 14 ЄКПЛ про заборону дискримінації. Згідно з цією статтею: "Користування правами та свободами, визнаними в цій Конвенції, має бути забезпечена без дискримінації за будь якою ознакою – статі, раси, кольору шкіри, мови, релігії, політичних чи інших переконань національного чи соціального походження, належності до національних меншин, майнового стану, народження, або за іншою ознакою" [2].

Необхідно зазначити, що застосування позитивної дискримінації є виправданим не лише для забезпечення фактичної рівності в мовних правах спільнот, але за певних історичних обставин є необхідним і в процесі реалізації їх культурних прав. Забезпечення єдиного культурного простору в Україні на основі створення і підтримки загальнонаціонального варіанту масової культури вимагає не просто недискримінації, формальної рівності, але і спеціальних заходів позитивної підтримки культурних меншин в цьому питанні. Причому, коли ми говоримо про домінуючу масову культуру, ми маємо на увазі ту сукупність культурних цінностей та орієнтацій, які в державі вважають своїми домінуюча більшість.

Під домінуючою більшістю ми розуміємо не статистичну більшість громадян, а ту частину населення, яка реально має серйозні переваги в культурному житті країни. Такою перевагою порівняно з іншими меншинами, титульною нацією, в силу історичних причин, має російськомовна частина населення. Адже не секрет, що більшість ЗМІ, телерадіокомпаній, книгодрукування як за кількістю, так і за ідейним спрямуванням зорієнтовані на обслуговування, передовсім, інтересів і смаків саме цієї частини населення держави.

Але найбільшою проблемою є те, що культура, ідеологічно нав'язувана російськомовному та україномовному населенню держави, є абсолютно чужорідною йому за своїм смислом. Як слушно зауважує Є. Островський: "Наша ідеологія вся імпортна, творчого начала немає, ідеологія лібералів узятя із західних політологічних брошур і газет, комуністична з підручників істмату, платформа сучасних патріотів веде своє походження від давньоруської історії, причому досить приблизно розтлумаченої" [8]. З пострадянської пори культурне середовище України, особливо в східних регіонах, мало змінилось: воно ще

більше занурюється в чуже, ми живемо в системі чужих смислів, нав'язуваних санкціонованими ззовні гуманітарними технологіями.

Відсутність порозуміння дезінтегрує суспільство. Натомість там, де є розуміння, існує солідарність. “Мова і практика солідарності, – наголошує А. Карась, – інтенціонує суспільство рівних у своїх правах людей. У сенсі соціальної організації – це суспільство, в якому вигода одного індивіда не перетворюється на поразку іншого. Навпаки, відносини за принципом “перемога–поразка” відсуваються з соціального простору солідарності” [5, с. 425].

Солідаризація суспільства можлива на ґрунті власних національних смислів, а не на правовому розширенні однієї культурної традиції за рахунок іншої. Для цього необхідно творити нову національно-масову культуру, яка б будувалася на літературі, мистецтві, кіно, телебаченні, які були б апологією не поразки, а національного успіху в досягненні європейських і світових стандартів у космосі, нанотехнологіях, медицині, освіті, спорті, туризмі.

Тобто, маючи різні культурні орієнтації ідентичності слід не нав'язувати одне одному власну ідентичність, а створювати нову, яка стоятиме над двома ідентичностями, які весь час конфліктують. Спільнота стає єдиною нацією, коли вона здатна виробляти зближені матриці мислення і поведінки. Такою, на думку О. Донченко, повинна стати єдина ідеологічна матриця смислів солідарності, як фактор формування простору єдиної масової культури, ідентичності та толерантності [1, с. 298].

Формування єдиного загальнонаціонального культурного простору забезпечення свободи вираження поглядів передбачає і формування демократичної правосвідомості громадян України. Річ у тім, що низька правосвідомість пересічного громадянина, що проявляється у різних формах: правовому нігілізмі та правовому інфантилізмі дає змогу легко маніпулювати людьми, нав'язувати будь-що: найбезглуздіші закони не викликають навіть ноти протесту. Завдяки цьому безправ'я і несправедливість сприймається цілком толерантно.

Натомість ліберально-демократична правосвідомість в європейських країнах завдяки соціальному захисту правового механізму створюють умови для домінування і самореалізації, передовсім, “законослухняній вільній людині”. Цьому сприяють несиметричні правові вимоги відносно рядових і посадових осіб. ЄС в цьому роз'ясненні констатує, що вимоги для владних структур повинні бути на порядок вищі. “Межі допустимої критики є найбільш широкими, у випадку якщо предметом стає уряд” [4, с. 17]. Найбільш строгого контролю з боку Суду вимагає втручання у висловлювання політика, що представляє опозицію [4, с. 20]. Юридичні, а також економічні обмеження щодо олігархічних владних структур (наприклад запровадження прогресивного податку у Швеції, Франції) є стримуючим фактором щодо можливості виникнення станової соціальної структури, що є гарантією для забезпечення прав і свобод людини.

Прикрим свідченням того, що в Україні не все гаразд із захистом права і свобод громадян є кількість позовів до Європейського Суду (ЄСПЛ), за якими Україна посідає четверте місце серед 47 країн (перше місце посідає Росія) [10]. Прикладом може слугувати й рейтинг “Індекс верховенства права” створений передовою організацією “Проект світової юстиції”, в якому Україна посідає 87 місце серед 97 країн [3].

Якщо звернути увагу на принцип Європейського суду (ЄСПЛ) стосовно України у справах щодо порушення власне права на свободу вираження поглядів (п.1 ст. 10), та правомірного обмеження права на свободу вираження поглядів (п.2 ст. 10), то слід відзначити, що статистика наданих заяв є незначною у порівнянні з іншими європейськими країнами.

Свобода вираження поглядів як і її захист потребує громадянської активності кожного, “з особливою увагою ставитися до будь-яких спроб (насамперед влади) порушити чи обмежити людські права. Завтра ті, хто порушують права вашого сусіда, можуть узятися за вас” [13]. Отже, громадянське суспільство солідаризується стосовно гідності людини, її самоцінності, слугуючи майданчиком для розбудови демократії та правосвідомості.

Література

1. *Донченко Е.* Фрактальная психология: доглубинные основания индивидуальной и социентальной жизни. К.: Знання, 2005.
2. Європейська Конвенція з прав людини з Протоколами №1, 4, 6, 7, 12 та 13, з поправками, внесеними відповідно до положень Протоколів №11 та 14 // <http://coe.kiev.ua/projects/slc/echr_convention_ukr.pdf>.
3. Індекс верховенства права проекту “Правосуддя в світі” // <http://worldjusticeproject.org/sites/default/files/wjproli_2012-web.pdf>.
4. *Камински И., Иренеуш Ц.* Свобода выражения мнения в Европейской Конвенции по правам человека. Варшава: Хельсинкский фонд по правам человека, 2005 // <<http://edu.helsinki.org.ua/ru/library/freedom/files/docs/1277588416.pdf>>.
5. *Карась А.* Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях. Київ, Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2003.
6. *Маковей М., Чефранова Е.* Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод: Статья 10. Право на свободу выражения своего мнения. Прецеденты и комментарии. М.: Российская академия правосудия, 2001.
7. *Меллер А.* Духовная миссия Третьего Рима. М., 2005.
8. *Островский Е.* Принуждение к новому русскому миру // Русский журнал <<http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Prinuzhdenie-k-novomu-russkomu-miru>>.
9. Провідні українські телеканали підписали Хартію про партнерство // ЗМІ України <<http://zmi.com.ua/?p=310>>.
10. 63. Россия, Турция и Украина в «черном рейтинге» исков в Евросуд <<http://umma.ua/ru/news/world/2013/01/25/17394>>.
11. *Тімко Е.* Свобода вираження поглядів – один з важливих векторів європейської демократії // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. Правознавство, 2010. Вип. 550. С. 45–49.
12. *Тімко Е.* Стандарти та розуміння права на свободу вираження поглядів на теренах України // Часопис Київського університету права, 2011. №4. С. 393–397.
13. Українська хартія вільної людини // <<http://1-12.org.ua/2012/12/08/1421>>.
14. *Фрідмен Т.* Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: Б.в., 2002.

FREEDOM OF EXPRESSION IN THE FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE

Andriy Melnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: melnyk@gmail.com

Social and legal principles of democratization of all spheres of public life was revealed. It was found that the constitutional basis of civil society in Ukraine is to guarantee rights and freedoms. Formulated the concept of freedom of expression in the context of civil society in Ukraine. Criteria of lawful restrictions on freedom of expression in accordance with existing legislation and the degree of democratization of society was analysed.

Keywords: civil society, democracy, human rights, freedom of expression.

Стаття надійшла до редколегії 10.01.2014

Прийнята до друку 20.01.2014

Психологічне здоров'я особи і суспільства

УДК 159.923.2

ОСОБЛИВОСТІ ЕФЕКТИВНОГО МОТИВУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ПСИХОЛОГІЧНОМУ КОНСУЛЬТУВАННІ

Олена Штепа

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: helenwillow3@gmail.com

Охарактеризовано авторську стратегію психологічного мотивування. Проаналізовано особливості психологічного мотивування порівняно з педагогічним і управлінським мотивуванням та мотиваційним коучингом. Закцентовано увагу на проблемі визначення мети і на етапах процесу психологічного мотивування. Доведено, що принцип стратегії психологічного мотивування – психологічний супровід, а мета – актуалізувати психологічні ресурси особистості. Виокремлено послідовність кроків психологічного мотивування.

Ключові слова: мотивація, мотиваційні теорії, психологічне консультування.

У психологічному консультуванні найважливішим і водночас найскладнішим кроком є мотивування. Психологи-консультанти зауважили, що саме ефективне мотивування клієнта забезпечує результативність професійної співпраці. Ефективне мотивування необхідне для успішної та результативної професійної діяльності психолога. Однак мету психологічного мотивування теоретично виокремлено нечітко, а його процес охарактеризовано недостатньо.

Формулювання проблеми

Вважають, що вміння мотивувати інших значною мірою зумовлене особистісними рисами людини та її життєвим і професійним досвідом. Однак успішна психологічна робота, на наш погляд, потребує не тільки суб'єктивного відчуття “слушного” моменту для спонукання іншого, а й знань психологічних особливостей суб'єкта та стратегії мотивування.

Корифеї психологічного консультування – Р. Мей [10], С. Гінгер [3], Г. Абрамова [1], Р. Кочюнас [6], С. Васьківська [2] зазначали: досягнення вмотивованості клієнта – головний критерій ефективності консультативного контакту.

Водночас науковці і практики акцентували, що процес мотивування клієнта складний, не завжди усвідомлений з боку консультанта, тому можливі непрогнозовані результати. Щоб подолати цю проблему, важливо виокремити мету та критерії ефективного мотивування особистості в психологічному консультуванні.

Аналіз найновіших досліджень і публікацій

На думку Р. Мея, консультант має сформувати в клієнта відповідний настрій для саморозвитку [10, с. 9; 81–86]. А вміння створити такий настрій залежить від професіоналізму й навіть мистецтва психолога.

За С. Гінгером, найголовнішими фазами в гештальт-консультуванні є входження в контакт, успішність якого зумовлює готовність до взаємодії консультанта і клієнта, та завершення контакту, що характеризує ступінь “вивільнення”, дорослішання клієнта [3, с. 45]. Результативність обох фаз залежить від уміння психолога мотивувати.

Г. Абрамова, описуючи завершальну стадію психологічного інтерв'ю – переходу від навчіння до дії, підкреслила, що чимало клієнтів не вдається до самозміни [1, с. 129], а це свідчить про важливість мотиваційної компоненти в структурі саморозвитку.

Р. Кочюнас підкреслив, що робота з “немотивованими” клієнтами може спричинити “синдром вигорання” консультанта [6, с. 38]. Тому здатність мотивувати є необхідною складовою професіоналізму психолога.

Подані погляди переконують у вагомості для психолога-практика вміння мотивувати. Однак різноманіття думок про мету психологічного мотивування виявляє проблему нечіткості формулювання його мети.

Метою психологічного мотивування називають і саморозвиток клієнта [10], і його відкритість до нового досвіду [3], самозміну [1], готовність діяти [6] чи брати відповідальність [8]. Щоб з'ясувати, що є метою ефективного мотивування, потрібно проаналізувати процес мотивування.

Мета статті – презентувати авторський погляд на ефективне психологічне мотивування.

Стратегією, на нашу думку, є об'єднана відповідним принципом послідовність етапів рішень та дій, що забезпечує досягнення відтермінованої в часі цілі. На відміну від моделі, стратегія ґрунтується на практичному досвіді та суб'єктивних цінностях стратега.

Принципом, який визначає структуру психологічного мотивування, вважаємо психологічний супровід. Психологічний супровід розглядаємо, згідно з С. Максименко, Г. Ложкіним та А. Колосовим, як “систему способів та методів, що сприяють самовизначенню суб'єкта в процесі формування його <...> відповідальності за свої дії” [9]. Поділяємо думку шановних науковців, що метою та результатом психологічного супроводу, що містить і психологічну допомогу, і психологічну підтримку, має бути формування ресурсів людини [9].

Отже, принцип психологічного мотивування – психологічний супровід, мета – актуалізувати психологічні ресурси особистості. Для повної характеристики стратегії необхідно описати етапи психологічного мотивування, а для цього потрібно проаналізувати теорії мотивації.

Основний матеріал дослідження

Важливі мотиваційні особливості людини, на нашу думку, такі:

1) особливості індивідуальних цілей. Згідно з С. Двек (за Д. Леонтьєвим [13, с. 68]), виокремлюють два типи глобальних особистісних цілей: а) ціль успішності, коли для людини вагомішими є престиж, визнання та статус, ніж здобуття знань; б) ціль компетентності – пріоритетними особа вважає вміння, знання,

професіоналізм, саморозвиток. Зазвичай, глобальна ціль конкретизується в специфічних індивідуальних цілях. Важливо з'ясувати реалістичність та амбітність цілей. За А. Адлером (за Р. Фрейджер [14, с. 125]), досяжними або реалістичними є цілі, яких людина має шанс досягти завдяки саморозвитку (самореалізування в професії, здатність дружити і любити). Нереалістичними або фіктивними цілями психолог назвав ті, яких людина ніколи не зможе досягти цілковито, оскільки такі цілі не мають конкретного виміру їхнього досягнення (прагнення влади, матеріального збагачення, визнання з боку всього людства);

2) тип домінантних мотивів, що у двофакторній теорії Х. Герцберга (за В. Пугачовим [11, с. 178]) охарактеризовано як мотиви-мотиватори або гігієнічні (базові) мотиви. Домінування мотиваторів притаманне людині, для якої важливе прагнення покращити своє матеріальне або соціальне становище, а переважання базових мотивів – особі, для якої вагомо не здобути, а зберегти наявне становище;

3) локус-контроль, який, згідно з Дж. Ротером (за Р. Фрейджер [14, с. 755]) виявляє, чи вважає людина себе відповідальною за власні успіхи та неуспіхи. Людину із зовнішнім локус-контролем мотивувати складніше, оскільки їй складніше діяти самостійно, ніж особі з внутрішнім локус-контролем;

4) мотиваційний модус, що його М. Аптер, автор реверсивної теорії (за В. Хомик [16, с. 7]), характеризує як цільовий та парацільовий. Людина-цільовик переживає напруження як дискомфорт, тому прагне швидше досягти результату. Людина-парацільовик відчуває напруження як приємний творчий стан, тому більшою мірою заглиблюється в процес виконання завдання, ніж концентрується на його результаті;

5) тип мотиваційної тенденції за Х. Хекхаузенем [15, с. 377]. Особи, яким властива мотиваційна тенденція досягнення успіху, чіткіше уявляють ціль і водночас не схильні звертати увагу на можливі перешкоди її досягнення; особи з мотиваційною тенденцією уникання неуспіху налаштовані на появу численних перешкод на шляху до успіху, для них головне – не накоїти помилок.

Вважаємо за необхідне звернути увагу на особливості саме психологічного мотивування (табл. 1). Також зазначимо, що всі методи мотивування – вербальні, а мотиватором є людина, яка визначає індивідуальні психологічні особливості та формулює перспективні цілі.

Таблиця 1

Стратегії мотивування

Критерії порівняння	Типи стратегій мотивування			
	психологічна	педагогічна	управлінська	коучинг
1	2	3	4	5
Суб'єкт мотивування	Учень/студент, працівник, клієнт	Учень/студент	Працівник	Працівник
Мотиватор	Психолог, учитель, керівник, коуч	Учитель	Керівник	Коуч
Мета мотивування	Актуалізування інтересу	Правильне виконання завдання	Чітке виконання завдання	Досягнення конкретної професійної цілі

1	2	3	4	5
Методи мотивування	Переконання, притча	Пояснення, роз'яснення, приклад	Інформування та інструктаж	Делегування, інструктаж, скерування
Характеристика мотивування	Конструктивне	Ефективне		Оптимальне
Актуалізована мотивація	Внутрішньоорганізована	Інтринсивна		Мотивація інтерналізації цілі
Результат мотивування	Самодетермінація суб'єкта мотивування	Суб'єкт мотивування самостійно виконує завдання		Цілеспрямованість суб'єкта мотивування

Ефективність мотивування зумовлена продуктивністю виконання завдань, а оптимальність – швидкістю. Натомість конструктивність мотивування залежить від урахування відповідності особистісних властивостей людини змісту завдання.

Інтринсивна мотивація актуалізується тоді, коли людину мотивує інтерес, можливість самовдосконалення, самоствердження. Мотивація інтерналізації цілі виявляє зацікавленість людини виконати завдання, яке дає їй змогу утвердити власні моральні цінності [15].

Водночас у процесі психологічного мотивування актуалізується внутрішньоорганізована мотивація особистості, що виявляється як психологічна готовність людини самостійно сформулювати мету власних дій та визначити способи її досягнення, яка пролонгована в часі як намір самовираження й актуалізується в разі суб'єктивного відчуття сенсовності завдання [15]. Саме внаслідок психологічного мотивування суб'єкт здатний до самодетермінації (самостійного виокремлення життєвих та аксіологічних пріоритетів), що є ознакою особистісно зрілої, ресурсної особистості.

Виокремлені особливості суб'єкта психологічного мотивування дають змогу перейти до характеристики стратегії мотивування.

Вважаємо, що послідовність етапів психологічного мотивування, які забезпечують його ефективність, така [17].

Перший крок психологічного мотивування – з'ясувати індивідуальні особливості мотивації людини, а саме: індивідуальну ціль, тип домінантних мотивів і мотиваційної тенденції, мотиваційний модус та локус-контроль. Виокремити індивідуальні мотиваційні особливості особи необхідно, щоб, підсилюючи природну для неї поведінку, сформувати в людини готовність до самоаналізу та самозміни.

Наша практика психологічного мотивування довела, що з'ясувати індивідуальні мотиваційні особливості особистості можна за допомогою завдання "Моя улюблена гра" [18]. Особі пропонують пригадати улюблену гру дитинства та/або теперішнього часу (якщо важко вибрати одну гру, варто розглянути дві-три). Далі людина має описати основні правила цієї гри та її виграш. У процесі

аналізу та виконання завдання потрібно одержати відповіді на такі запитання: хто встановлює правила гри? У яких ситуаціях людина не дотримується правил або каже "Я так не граю"? Чи справді особа відчуває сенсовність життя, коли виграє? Чи порівнює вона свій виграш із виграшами інших? Що для неї важливіше: грати чи вигравати?

Теорія "привабливості" Р. Болса (за Х. Хекхаузенем [15, с. 269]) стверджує, що людина успішніше засвоює нові форми поведінки, які для неї найприродніші, а засобом формування необхідних форм поведінки є позитивне підсилення. Згідно з теорією "привабливості" Р. Болса, доцільніше не переконувати людину, а навчити її використовувати свої переваги для досягнення успіху.

Другий крок психологічного мотивування – актуалізувати інтерес людини. На цьому етапі необхідно обґрунтувати, як саме клієнт, виконавши завдання або дії, що їх запропонував психолог, досягне своєї цілі. Важливо врахувати мотиваційні особливості особи та рівень амбітності. Консультант зможе зацікавити людину, якщо вона відчуватиме безпеку в ситуації співпраці та довіру до психолога.

Третій крок психологічного мотивування – актуалізувати відчуття самоефективності клієнта, надихнути його, надати впевненості в силі здолати складну життєву ситуацію. Цілеспрямовано сформувати впевненість людини в тому, що вона може досягти успіху, дає змогу теорія самоефективності А. Бандури (за Р. Фрейджер [14, с. 697]). Її автор назвав такі чинники формування відчуття самоефективності: 1) для людини результат її дій повинен бути емоційно значущим; 2) особа має пригадати власний досвід успіху; 3) порівняно з іншими, людина повинна сконцентруватися на своїх перевагах, особливостях, а не на недоліках; 4) особі важливо мати підтримку значущої людини. Самоефективність характеризує осіб, які переконані, що самі значною мірою впливають на події свого життя.

Четвертий крок психологічного мотивування – організувати психологічний супровід особи, яка розпочала шлях самозміни, залежно від рівня її бажання змінюватися та обізнаності (саморозуміння та характеристик складної життєвої ситуації).

Найчастіше на цьому етапі задіюють інструктування або спрямування, які М. Лансберг назвав напрямками мотиваційного коучингу [7, с. 77]. Коуч для ефективности спонукання пропонує враховувати рівні компетентності та вмотивованості особистості. До інструктування вдаються, якщо є низький рівень компетентності та вмотивованості, а до скерування – якщо низький рівень компетентності та високий рівень вмотивованості, людині необхідно пояснити мету та способи виконання завдання. Клієнтові, який може проживати зміну мотиву досягнення, необхідна психологічна підтримка. Наслідок зміни мотиву досягнення – мотиваційна криза [15].

Важливо спрямувати клієнта в бік конструктивного долаття мотиваційної кризи – таким, на нашу думку, є актуалізування резервної мотивації.

За А. Файзулаєвим (за В. Розовим [12]), у разі наявності резервної мотивації людина здатна аналізувати та передбачати наслідки власних дій, організувати себе для виконання нецікавого, але необхідного завдання. Вважаємо, що резервна мотивація є ознакою гнучкості мотиваційної сфери.

Ми визначили резервну мотивацію як відтерміновану мотивацію досягнення, що її особистість актуалізує за умов трансформації домінантного мотиву пропріативного прагнення. Отже, конструктивно подолавши мотиваційну кризу, людина здатна самотійно актуалізувати новий домінантний мотив, тобто знайти новий шлях досягнення цілі. Виокремлюємо такі типи резервної мотивації: мотивація саморозуміння, мотивація творчості, мотивація долання виклику, пізнавальна мотивація, мотивація успіху, мотивація допомоги іншим, мотивація прагнення сенсу, мотивація спілкування, мотивація співпраці, мотивація самотійності.

На *п'ятому кроці* психологічного мотивування важливо надати клієнтові зворотний зв'язок його успішності в досягненні цілі. Психолог має реалізувати позитивне підсилення дій особи, щоб сформувати в неї відчуття особистого впливу. У людини повинно з'явитися відчуття "капітана свого життя", яке Е. Дісі (за В. Климчук [5, с. 12]) охарактеризував як відчуття "особистого впливу". Дослідник переконаний, що чинниками високого рівня відчуття особистого впливу є наявність вибору та свободи його реалізації, оптимальний рівень складності завдання чи життєвої ситуації, наявність інформативного зворотного зв'язку.

Проаналізувавши мотивування клієнта під час психологічного консультування, ми виокремили критерії та мету ефективного мотивування особистості.

Мета ефективного мотивування – актуалізувати психологічну ресурсність особистості. Критерії ефективного мотивування такі: 1) мотивування особистості відповідно до її індивідуальних мотиваційних особливостей; 2) коучинг сфери компетентності особи; 3) превенція мотиваційної кризи людини в разі зміни домінантного мотиву мотивації досягнення; 4) формування в клієнта відчуття особистого впливу.

Показник ефективності психологічного мотивування: клієнт набуває компетентності в саморозумінні, виявляє пріоритетність значущих взаємин щодо особистої престижності та спроможний до самодетермінації. Тоді особа переконується, що здатна самотійно подолати кризу.

Висновки та перспективи подальших досліджень

Уміння мотивувати належить до професійно важливих компетенцій психолога-консультанта. Вважають, що для ефективної професійної діяльності компетенції можна сформувати, але через нечіткість характеристики психологічного мотивування психологам-практикам складніше набути необхідних умінь.

Щоб виокремити особливості психологічного мотивування, розроблено авторську стратегію, яка складається з таких кроків: з'ясувати мотиваційні особливості, актуалізувати інтерес, актуалізувати самоефективність, психологічний супровід, формувати відчуття особистого впливу.

Мотивування є ефективним, якщо актуалізовано компетентність і психологічну ресурсність особистості. Мета ефективного мотивування – актуалізувати психологічну ресурсність клієнта. Критерії ефективного мотивування: 1) мотивування особи відповідно до її індивідуальних мотиваційних особливостей; 2) коучинг сфери компетентності особистості; 3) превенція мотиваційної кризи людини в разі зміни домінантного мотиву мотивації досягнення; 4) формування в клієнта відчуття особистого впливу.

Уміння мотивувати важливе для вчителів, батьків, менеджерів, керівників, лікарів, адвокатів. Практичне значення мають результати дослідження мотиваційних умінь як компоненти ефективного педагогічного спілкування вчителя.

Література

1. *Абрамова Г.* Введение в практическую психологию. М.: Издательский центр "Академия", 1996.
2. *Васьківська С.* Основи психологічного консультування. К.: Ніка-центр, 2011.
3. *Гингер С.* Гештальт: искусство контакта. М.: Академический проект; Культура, 2009.
4. *Занюк С.* Психологія мотивації. К.: Либідь, 2002.
5. *Климчук В.* Тренинг внутренней мотивации. СПб.: Речь, 2005.
6. *Кочюнас Р.* Основы психологического консультирования. М.: Академический проект, 1999.
7. *Ландсберг М.* Коучинг. Повышайте собственную эффективность, мотивируя и развивая тех, с кем вы работаете. М.: Изд-во Эксмо, 2004.
8. *Майленова Ф.* Выбор и ответственность в психологическом консультировании. М.: "КСП+", 2002.
9. *Максименко С., Ложкин А., Колосов Г.* От психологического обеспечения к психологическому сопровождению // Практична психологія та соціальна робота, 2010. №12. С. 1–10.
10. *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования. Как давать и обретать душевное здоровье. М.: Институт общегуманитарных исследований. Апрель Пресс, 2010.
11. *Пугачев В.* Тесты, деловые игры, тренинги в управлении персоналом. М.: Аспект Пресс, 2000.
12. *Розов В.* Методики оцінки і самооцінки адаптивних індивідуально-психологічних властивостей особистості // Практична психологія та соціальна робота, 2007. №6. С. 30–48.
13. Современная психология мотивации. М.: Смысл, 2002.
14. *Фрейджер Р.* Личность: теории, эксперименты, упражнения, тесты. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001.
15. *Хекхаузен Х.* Мотивация и деятельность. СПб.: Питер; М.: Смысл, 2003.
16. *Хомик В.* Реверсивна теорія М. Аптера // Практична психологія та соціальна робота, 1998. № 6–7. С. 7–10.
17. *Штепа О.* Психологічна стратегія мотивування особистості // Проблеми сучасної психології: Зб. наук. праць Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2012. Вип. 17. С. 763–772.
18. *Штепа О.* Особистісна зрілість: Модель. Опитувальник. Тренінг. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008.

PECULIARITIES OF AN EFFECTIVE MOTIVATION OF A PERSONALITY IN A PSYCHOLOGICAL CONSULTING

Olena Shtepa

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenka Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail:helenwillow3@gmail.com

The author strategies of a psychological motivation are presented in the article. Peculiarities of the psychological motivation as compared with (to) the pedagogical, management motivation and motivational coaching are analysed. Attention is paid to the problem of determining an aim and to different stages of the process of psychological motivation. It is proved that a principle of strategy of the psychological motivation is the psychological accompaniment, and its aim is considered to be the actualization of psychological resources of a personality. A succession of steps of the psychological motivation is selected.

Key words: motivation, motivational theories (strategies of psychological motivation), a psychological consulting.

Стаття надійшла до редколегії 15.06.2012

Прийнята до друку 28.08.2012

УДК 004 + 371.21 + 376.3

ВПРОВАДЖЕННЯ КОМП'ЮТЕРНИХ ТЕХНОЛОГІЙ У РЕАБІЛІТАЦІЙНУ ДІЯЛЬНІСТЬ

Юрій Вінтюк

Національний університет "Львівська політехніка",
вул. Квітнева 6, м. Львів, 79044, Україна,
e-mail: yurvin@ukr.net

Розглянуто широке кола питань, що стосуються вирішення завдань реабілітації осіб з функціональними обмеженнями, передусім дітей та молоді, з застосуванням сучасних комп'ютерних технологій. З'ясовано можливості реабілітації за допомогою застосування різних видів діяльності: ігрової, навчальної, комунікативної та трудової, що здійснюються за допомогою застосування відповідних комп'ютерних програм. Наведено також дані про використання комп'ютерних технологій для розвитку творчих здібностей, у психотерапевтичних цілях, для формування необхідних поведінкових реакцій, зокрема, подолання фобій і посттравматичних стресів. Подано інформацію про застосування комп'ютерних технологій для розширення фахових можливостей, зокрема, для автоматизації процесу досліджень, моделювання процесу реабілітації тощо.

Ключові слова: комп'ютерні технології, реабілітація, діяльність, особи з функціональними обмеженнями.

1. Постановка проблеми

Важливою соціальною проблемою сьогодення є формування гуманного ставлення до осіб з функціональними обмеженнями, зокрема, адаптація їх до умов соціуму. Для їхньої фізичної, психологічної і соціальної реабілітації в наш час використовується широкий арсенал можливих методів, які характеризують як стан розвитку окремих галузей знань, так і соціальної роботи взагалі. Проте характерним для сучасного етапу суспільного розвитку (становлення інформаційного суспільства) є широке впровадження комп'ютерних технологій у всі сфери життєдіяльності людини, у т. ч. і в процес реабілітації осіб з функціональними обмеженнями. Але, як свідчить досвід практичної діяльності в даній сфері, саме комп'ютерні технології, які відкривають принципово нові можливості і завдяки цьому здобули визнання та розповсюдження у розвинених країнах світу, майже не використовуються вітчизняними фахівцями з реабілітації. Дана обставина робить актуальним завдання висвітлення можливостей використання комп'ютерних технологій в діяльності реабілітаційних закладів.

Мета роботи: здійснити огляд можливостей, що їх надають сучасні комп'ютерні технології у сфері реабілітації осіб з функціональними обмежен-

нями; а також для розширення можливостей діяльності фахівців навчально-реабілітаційних центрів.

Публікацій у вітчизняній фаховій літературі на дану тему не багато, є також кілька робіт про застосування комп'ютерних технологій у різних сферах професійної діяльності [1–18], в яких можна також знайти інформацію з цього питання. Зокрема, дослідники даної проблеми вказують на доцільність застосування технології віртуальної реальності для вирішення завдань психології навчання, психотерапії та психологічної реабілітації [1].

Розгляд можливих сфер застосування комп'ютерних технологій буде наведено з врахуванням видів діяльності, які провадяться в закладах такого типу. За основу викладу взято досвід роботи Навчально-реабілітаційного центру “ДЖЕРЕЛО” (м. Львів). Розпочато впровадження комп'ютерних технологій безпосередньо з процесу реабілітації осіб з функціональними обмеженнями, оскільки ця діяльність є головною для даного закладу.

Оскільки реабілітація зводиться до розвитку функцій, які дозволяють людині адекватно адаптуватися до вимог оточення (фізичного і соціального), за основу було взято освоєння особами, що проходять реабілітацію, різних видів діяльності (гра, спілкування, навчання, праця) в ході яких відбувається розвиток: фізичний, психічний і особистісний. Розвиток і адаптація – різні поняття, проте адаптацією є такий розвиток, що відбувається в певному заданому напрямку. Відповідно, далі буде розглянуто можливості застосування комп'ютерних технологій для освоєння даних видів діяльності.

2. Визначення основних понять

Технологія – процес створення певного продукту чи одержання певного результату.

Комп'ютерна технологія (КТ) – процес створення певного продукту чи досягнення певного результату, що реалізується за допомогою комп'ютера, шляхом застосування відповідних комп'ютерних програм.

Інформаційні технології (ІТ) – це узагальнена назва технологій, що здійснюють зберігання, передачу, обробку, захист і відтворення інформації з використанням комп'ютерів.

Неможливо уявити собі сучасні галузі виробництва, науки, культури, спорту та економіки, де не застосовувалися б комп'ютери. Комп'ютери допомагають людині в роботі, відпочинку, освіті та наукових дослідженнях. Комп'ютерні технології – це передній край науки ХХІ сторіччя.

Розвиваючі ігри – ігри, які дозволяють розвивати певні показники психічної і/або фізичної активності.

Віртуальна реальність (ВР) – створення “удаваної реальності” за допомогою технології взаємодії людини з комп'ютером. Створюється шляхом візуалізації трьохмірних об'єктів за допомогою програмування, комп'ютерної графіки та анімації, дозволяє імітувати одночасно зорові, слухові і тактильні образи, поміщати у віртуальну реальність спостерігача, що створює ефект “віртуальної присутності” і відкриває нові можливості для досягнення феномену змінених станів свідомості та їх дослідження [1, с. 22–23].

Реабілітація – в широкому сенсі – поновлення і розвиток будь-яких життєвих функцій.

Фактично, в даному викладі, йдеться про комп'ютеризовані (психологічні, педагогічні, соціальні) реабілітаційні технології.

3. Результати дослідження

3.1. Розвиваюче ігрове середовище

Терапія і реабілітація – різні поняття, проте ці явища достатньо близькі і взаємодоповнюють одне одного. Гра доволі широко і успішно використовується як для терапії – “ігротерапія” – так і для реабілітації, оскільки нерідко вони вирішують одні й ті ж завдання.

“Розвиваючі ігри” дають можливість розвивати пізнавальні здібності, мислення, просторову уяву, фантазію, пам'ять, увагу дітей, допомагають оволодіти вмінням аналізувати, порівнювати, узагальнювати, проявляти кмітливість і винахідливість. Тобто розвиваючі ігри створюють умови для кращого пізнання дітьми себе і людей, взаємодії людини з навколишнім світом, усвідомлення зв'язків з природою, сім'єю, родичами, з самим собою, визначення поведінки в життєвих ситуаціях [7].

Правильно підібрані і добре організовані ігри, логічні задачі, вправи для розвитку уяви, пам'яті, уваги сприяють всебічному, гармонійному розвитку школярів, допомагають виробити необхідні в житті і навчанні корисні навички та якості. Гра – це “чарівна паличка”, за допомогою якої можна навчити дитину не тільки читати, писати, а, головне, мислити, винаходити, доводити. Важливо, щоб гра захоплювала і була доступною, щоб у ній був елемент змагання, якщо не з кимось, то, принаймні, з самим собою [7].

Для задіяння ігрового компоненту діяльності необхідно створити відповідні можливості. Звично це різноманітні іграшки чи настільні пристрої, правила гри, проте для створення необхідних умов для гри можна задіяти ті можливості, які надають нам комп'ютери. Діти вже давно оцінили переваги комп'ютерних ігор, тому варто поставитися до них з усією серйозністю.

3.1.1. Розвиваючі ігри – дозволяють освоювати в ігровій формі різні компоненти процесу діяльності, чим сприяють розвитку різноманітних психічних функцій, операцій та особистісних якостей.

Ігор є дуже велика кількість, вони найрізноманітніші, ставлять різні вимоги до учасників і надають різні можливості. Проте для реабілітації можна з успіхом використовувати найпростіші і найпопулярніші. Їх є величезна кількість, від найпростіших до найскладніших: Змійка, Лінії, Тетріс, шашки, шахи та ін.

3.1.2. Ігрове конструювання – реалізується з застосуванням анімаційних технологій, що дозволяють оживляти створені образи. Дає змогу в ігровій формі освоювати прийоми конструювання, що формує певні навички та сприяє розвитку творчого потенціалу особистості. Такі ігри є не тільки різної тематики, але й різної складності – як для осіб різних уподобань, так і різного віку чи рівня розвитку. Наприклад: Incredible toons, CivCity: Rome, Civilization та ін.

3.1.3. Інтерактивні комп'ютерні ігри – здійснюють взаємодію гравця з віртуальним світом. Ряд з них базуються на ототожненні гравця з персонажем гри (*рольові ігри*). При цьому часто застосовується *віртуальна ігрова реальність* – надає можливість переживання переміщення у різні середовища і будь-які

перевтілення, створення фантастичних ефектів, що використовується для розвитку, а також лікування і корекції різних психічних розладів.

Технології і системи ВР дозволяють створювати іншу реальність та імітувати ефекти присутності, чим надають нові можливості не тільки для ігор, але і навчання, тренування, психокорекції, моделювання та ін., надаючи їм нову якість. Стає можливим завдяки застосуванню сучасних програм, шолома ВР та ряду інших допоміжних пристроїв. Це широко відомі Гарі Потер, Бетмен, Супермен, Русалонька та ін.

3.2. Розвиваюче навчальне середовище

Навчання не використовують для терапії, проте нерідко воно є дієвим засобом реабілітації. В ході навчання відбувається розвиток ряду психічних процесів, функцій і якостей особистості. Крім цього, воно надає знання про те, як необхідно поводитися за певних умов, що робити в певних ситуаціях, як виконувати певні види діяльності. Відповідно, освіту і навчання можна розглядати як дієвий засіб соціальної і психологічної реабілітації інвалідів [8; 14].

Процес навчання не тільки дозволяє розвивати певні показники психічної активності, в якому вони задіяні, розвивати особистісні якості, але й допомагати засвоювати різні соціальні норми; тому його також можна розглядати як засіб реабілітації: психологічної і соціальної.

Для організації навчання теж потрібно створити необхідні для цього умови, забезпечити потрібні навчальні посібники тощо. Застосування комп'ютерних навчальних програм надає нам для цього великі можливості, як для навчання і контролю знань, так і для освоєння різних видів діяльності.

3.2.1. Програми-репетитори і екзаменатори – призначені для оволодіння різноманітними навчальними дисциплінами, підготовки до здачі іспитів різного рівня складності (самопідготовки і самоконтролю). Вони є практично за всіма навчальними дисциплінами, які вивчаються в загальноосвітніх школах, від початкових класів до випускних. Є також ряд програм для підготовки до навчання в школі дошкільнят: для вивчення алфавіту, лічби, математичних дій, таблицки множення, а також вивчення правил поведінки, правил вуличного руху та ін. Наприклад: програма для вивчення мови, історії, біології, хімії, фізики, математики у т.ч. підготовки до ЗНО та ін.

3.2.2. Програми-симулятори і тренажери – призначені для розвитку професійних навичок (психологічних і рухових) при управлінні технічними об'єктами і людино-машинними системами. Забезпечують загальний, особистісний і професійний розвиток.

Тренажер – пристрій для тренування. *Програма-тренажер* перетворює комп'ютер на такий пристрій.

Тренування – система підготовки організму для пристосування його до певних вимог і складних умов роботи.

Різноманітні тренажери широко застосовуються сьогодні при підготовці: водіїв, машиністів ескаваторів, дизель- та електро-потягів, літаків, океанічних лайнерів та криголамів, атомних підводних човнів та космічних апаратів.

Найпоширенішими є спортивні тренажери, призначені для тренування з бігу чи їзди на велосипеді, розвитку як окремих м'язів так і їх груп тощо; у т.ч. електронні: для тренування зі стрільби та ін.

Як правило, тренажер – дуже складний і дорогий пристрій, проте сучасні технології VR дозволяють зробити їх доступними, передусім фахівцям у різних галузях. Фактично ряд систем VR є вдосконаленими системами-симуляторами і тренажерами [1, с. 33]. Це тренажер автомобіля, автобуса, поїзда, літака, космічного корабля та ін.

Велику перспективу мають також спеціалізовані тренажери для реабілітації. На жаль, інформація про них практично відсутня.

3.2.3. Дистанційне навчання в мережі Інтернет – дозволяє освоювати різноманітні навчальні дисципліни, а також здобувати освіту за певним фахом [4; 9; 11]. Сьогодні за допомогою дистанційного навчання можна навчатися не лише на курсах, але й здобути освіту, вищу у т.ч.

Професійна освіта виступає засобом соціальної реабілітації осіб з функціональними обмеженнями [14; 15; 17].

На цьому можливості застосування комп'ютерних технологій в процесі навчання не вичерпуються. Наступна можливість – **створення віртуального мовного середовища** – що необхідно для вивчення іноземних мов [2]. Таке середовище моделює умови, необхідні для вивчення мови, чим значно полегшує процес її освоєння.

3.3. Розвиваюче комунікативне середовище

Комунікація є важливим компонентом соціальної реабілітації.

Для розвитку навичок спілкування теж потрібні певні умови, які можна створювати і за допомогою комп'ютерів. Таке “спілкування” має як певні недоліки, так і переваги, зрозуміло, що в даному випадку користувачів цікавить саме використання наявних переваг.

Процес спілкування за допомогою комп'ютерних технологій не може замінити спілкування віч-на-віч, хоча не тільки максимально наближує спілкування за допомогою технічних засобів до реального, але й надає йому ряд нових можливостей, які можуть бути корисними в процесі реабілітації.

3.3.1. Спілкування в чатах і соціальних мережах – надають сучасні комунікаційні технології, які набули значного розповсюдження і усьому світі, для різних цілей: це не тільки спілкування, пошук людей за інтересами та видом занять, але й консультації з фахівцями, форуми, наради в режимі on-line та ін. Вони теж надають певні можливості, не доступні при звичному спілкуванні.

В деяких випадках людині складно презентувати себе перед іншими такою, як вона є, з різних причин. Іноді доречно приховати свою зовнішність за віртуальною зовнішністю якогось персонажа. Люди з функціональними обмеженнями теж мають труднощі у спілкуванні, тому має сенс залучати їх до такого спілкування, що дозволяє розвивати необхідні навички, не соромлячись своєї зовнішності.

Такі можливості надають ISQ, Однокласники, Вконтакті, Facebook та ін.

3.3.2. Взаємодія з трьохмірними представниками – звичайне явище в сучасному Інтернет-просторі. Може бути реалізовано як у рольових іграх, так і при спілкуванні в Інтернеті; як з програмами, так і з реальними людьми; як у звичному, так і віртуальному середовищі.

Людина може обрати собі партнера по спілкуванню, виходячи зі своїх інтересів, схильностей, мотивів, мети взаємодії, смаків та уподобань. Такий вибір

партнера дозволяє їй досягнути не тільки певного настрою у спілкуванні, але й атмосфери довіри, дозволяє розкритися перед іншою людиною, оскільки за кожним з образів стоїть конкретна людина, яка теж зацікавлена у такому спілкуванні, має схожі проблеми, мотиви та цілі.

Люди не тільки обирають для себе у спілкуванні певні образи, але й обирають для себе партнерів з певними, близькими або ж цікавими їм образами. Часто це різні тварини з якими ототожнює себе людина, або ж герої казок, мультфільмів, кіногерої чи відомі особи. Можна обрати образ А. Делона чи М. Монро – він матиме для того, хто його обирає, таке ж значення, як для актора, що дає йому роль на сцені – перевтілення. Прикладом такої програми є “Симулятор романтичних зустрічей” та ін.

3.3.3. Невербальне спілкування – з задіянням тактильних стимулів.

Відомо, що в спілкуванні “обличчям до обличчя”, як у діловому, так і інтимно-особистісному, торкання відіграють важливу роль. Вони можуть означати схвалення і підбадьорювання, переконання або ствердження і підтримання статусу тощо. Торкання викликають тактильні та кінестетичні відчуття, які створюють за допомогою механічних, електричних, термоелектричних або віброактиваторів. За допомогою психофізіологічних механізмів віртуальні торкання підсилюють відчуття присутності у даному середовищі, а також відчуття причетності [цит. за 1, с. 27].

3.3.4. Робота в команді – теж може бути змодельована і реалізована за допомогою сучасних КТ. Таку можливість надає і ряд ігор – як *гра в команді*, що можна проілюструвати на наступному прикладі.

В одному з досліджень моделювалася взаємодія піддослідних (їм пропонувалася роль вчителя іноземної мови) з віртуальною студентською групою. Члени віртуальної студентської групи демонстрували різну глибину знань і ступінь зацікавленості в іноземній мові. Піддослідні починали ставитися до членів віртуальної групи як до живих людей, тим більше що поряд з вербальними впливами вони могли переміщати віртуальні образи, відчувати контакт очима з членами групи, демонструвати їм вказівні жести, причому робити це у достатньо реалістичній манері [цит. за 1, с. 30]. Застосування даної технології дозволяє з'ясувати, які невербальні, кінестетичні та інші сигнали застосовують піддослідні при взаємодії з іншими суб'єктами.

Наступний рівень і ще одна можливість застосування комп'ютерних технологій для вказаних цілей – здійснення **маніпулятивних впливів**.

3.4. Розвиваюче середовище з застосуванням інших видів діяльності

Для вирішення завдань реабілітації можливо задіювати і інші види діяльності. Все необхідне для них теж надають комп'ютерні технології.

3.4.1. Трудова діяльність – використовується в процесі реабілітації як “трудотерапія”.

Дедалі більше видів професійної діяльності здійснюється сьогодні з застосуванням комп'ютерів і різноманітних комп'ютерних технологій. Комп'ютери надають нові, небачені раніше можливості для звичних видів діяльності (наприклад: машинопис, верстка, фотографія та ін.), але й створюють нові. Ряд

видів діяльності неможливі без комп'ютерів: програмування, WEB-дизайн, 3-D моделювання можливих реальних об'єктів та ін.

3.4.2. Спортивна діяльність – теж використовується для реабілітації – “ін-васпорт”.

За допомогою мережі Інтернет можна змагатися з суперником чи навіть брати участь у змаганнях з ряду видів спорту: шашок, шахів, нардів, спортивного бриджу, пейнтболу, control strike – страйкболу, автораллі та інші гонки, спортивне орієнтування, а також із суто комп'ютерних видів спорту, як спортивне програмування та ін.

З застосуванням спеціального обладнання стають доступними більшість видів спорту. Наприклад: симулятори різних спортивних ігор, сенсорна ігрова консоль Wii (дозволяє грати в бокс, теніс, гольф, займатися фітнесом, рибалити) та ін.

Найбільшого розповсюдження набули **спортивні імітатори**. Як слідує з назви – імітація якої-небудь спортивної гри, найбільше поширення набули імітації футболу, хокею, баскетболу, тенісу і гольфа, боулінга і більярда.

Спортивний менеджер – різновид спортивного симулятора. Відмітною особливістю є те, що при симуляції гравець спостерігає безпосередньо за ігровим процесом і може впливати на хід матчу в режимі онлайн, а при менеджменті настройки тактики, стратегії, трансферів і фінансових операцій вибираються наперед, і гравець проглядає результати вже після матчу.

В спортивному менеджері гравець виступає в ролі керівника власною спортивною командою (спортсменом). Задачею граючого стає не тільки перемога в матчах, але і грамотне та успішне управління інфраструктурою свого клубу. Наприклад: “11x11” – футбольний онлайн-менеджер, “Королі Льоду” – хокейний онлайн-менеджер та ін.

3.4.3. Творча діяльність – застосовується для вказаних цілей як “інсайт-терапія”, розвиває творчі здібності особистості.

Для цього можна використовувати графічні та музичні редактори, спеціалізовані музичні комп'ютери тощо. Можна не тільки написати і відтворити мелодію, але й складний музичний твір на багато партій.

Конструювати можна не лише мелодії, а практично будь-що, що можна створювати: будівлі, комплекси споруд, різні об'єкти, технічні пристрої, електронні схеми, хімічні сполуки, зовнішність, підприємства, літаки, машини, тощо, досліджувати та змінювати їхні характеристики тощо.

Причому навіть не так важливо створити щось, як допомогти пацієнту повірити у свої сили, розкрити наявні можливості, створити ситуацію успіху.

3.5. Комп'ютеризовані психотерапевтичні методики

3.5.1. Формування емоційних станів – одне із завдань психотерапії, може успішно вирішуватися за допомогою комп'ютерних технологій.

Для ілюстрації таких можливостей доречно розглянути наступний приклад. Іспанські та італійські фахівці створили віртуальне середовище, яке сприяє формуванню у людини певних емоційних станів, або настроїв: смутку, щастя, тривоги або релаксації. Для цього піддослідним пропонували самостійно переміщатися по віртуальному парку і обстежувати різні об'єкти – дерева, лавки та альтанки. Для формування конкретних настроїв використовувалися кілька

параметрів впливу: яскравість освітлення, музичний супровід, короткий емоційно забарвлений текст, певне завдання тощо. Дослідження показало, що настрої піддослідних змінювалися відповідно до індукованих емоційних станів [цит. за 1, с. 28–29]. Розробники рекомендують застосування подібних технологій у клінічних цілях.

3.5.2. Формування поведінкових реакцій – доцільних в психотравмуючих ситуаціях. (Причому психотравмуючою може стати будь-яка незнайома повсякденна ситуація). Досягається шляхом дослідження реакцій на певні змодельовані ситуації і задіяння необхідних коректуючих стимулів.

Для цього моделюється ситуація, в якій людина проявляє неадекватну поведінку. Перебуваючи у відповідному середовищі, вона має певну можливість вибору проявів поведінки. Освоюючи незвичні і нетипові ситуації, людина поступово відпрацьовує оптимальні варіанти поведінки.

Англійські фахівці з соціальної реабілітації дітей з обмеженими можливостями здоров'я активно використовують комп'ютерні технології, які працюють в інтерактивному режимі з дитиною. Особливе місце серед них займають “соціальні” комп'ютерні програми, які моделюють ситуації в магазині, метро, на вулиці і т.д., що дозволяє дитині з обмеженими можливостями адаптуватися до тієї або іншої незнайомої життєвої ситуації [6].

Комп'ютерні технології не тільки знижують ступінь інтелектуальних дефектів і сприяють розкриттю потенційних можливостей психіки, але разом з цим розвивають маніпулятивну активність в цілому і дрібну моторику рук зокрема, оптимізують цілий ряд інших локомоторних функцій, сприяють становленню та розвитку мовного аналізатора і т.д. Слід підкреслити, що оцінка ефекту вживання комп'ютерних програм істинно об'єктивна, оскільки її проводить сам комп'ютер за допомогою системи балів, що набирає дитина за одиницю часу або по кількості вірно виконаних завдань [6].

Розвиваючі і навчальні програми покликані у тому числі привчати дитину до самостійності ухвалення рішень. Багато трудотерапевтів у Англії саме роботу з комп'ютером розглядають як можливість для працевлаштування дітей з обмеженими можливостями здоров'я в майбутньому, усвідомлення ним своєї суспільної корисності і, як наслідок, успішної соціалізації в доросле життя [6].

3.5.3. Подолання фобій і посттравматичних стресів – можливе за рахунок створення особливої, дружньої (чи принаймні, щадячої) до пацієнта реальності.

Розроблено ряд програм, які дозволяють долати можливі страхи, досягати стану релаксації тощо. Ряд з них пройшли необхідні випробовування і рекомендовані для клінічного застосування.

При використанні такої терапії, люди повинні проводити все більш тривалий час в безпосередній близькості від об'єкту своїх страхів. Це допомагає поступово позбутися нав'язливої фобії.

Традиційним методом лікування фобій є поступове пред'явлення пацієнту об'єктів, що викликають страх, із забезпеченням при цьому його повної безпеки. Так, страждаючих страхом висоти піднімають на верхні поверхи і дахи висотних будівель, людей, потерпілих від нападу тварин, водять в зоопарк, де вони, знаходячись у безпеці, можуть взаємодіяти з тваринами. З недавніх пір для

тих же цілей використовується віртуальна реальність, в який ви можете літати, ходити по хмарочосах, знаходитися в кімнаті з павуком і при цьому не боятися за своє життя. Наприклад: людині, яка боїться павуків, показують спеціально змонтоване відео, в якій павуки зовсім не страшні, і яких не потрібно боятися. Використано ефект поступового звикання, протягом ряду сеансів павуки стають все більш звичними.

3.6. Поновлення втрачених функцій

На сьогодні за допомогою спеціалізованих комп'ютерних програм здійснюється відновлення втрачених ряду функцій, зокрема, у осіб з частковою чи повною втратою зору, слуху, мовлення та ін. Оскільки спектр таких можливостей доволі широкий, дана тема потребує окремого розгляду.

Необхідно розглянути й інші можливості застосування КТ у діяльності навчально-реабілітаційних центрів для осіб з функціональними обмеженнями, які безпосередньо не пов'язані з процесом реабілітації, проте є важливими для її організації, оптимізації, інтенсифікації та контролю.

3.7. Розширення фахових можливостей

3.7.1. Програми для професійної діагностики в різних галузях, комп'ютеризовані діагностичні комплекси і системи. На сьогодні це діагностика зору, слуху, характеристик уваги, показників інтелектуального розвитку та його складових, діагностика показників сприймання, професійно важливих якостей, професійної придатності для певної для певної професії тощо.

3.7.2. Корекційні і формуючі програми для розвитку певних психічних процесів, станів, властивостей, а також функцій різних систем та їхніх комплексів. Дають змогу здійснювати ряд функцій, як: корекція вад мовлення, корекція вад зору (як косоокість), корекція відчуттів, корекція показників уваги, тренування уважності, а ще розвиток ряду професійно важливих показників.

3.7.3. Відеотелефонний Інтернет-зв'язок – дозволяє оперативнo дистанційно проводити наради, семінари, симпозиуми, конференції з фахівцями з інших установ, у т. ч. з інших країн, одержувати їхні консультації тощо.

Можна встановити постійний зв'язок з іншими подібними установами, налагодити з ними не лише партнерські стосунки, але й повсякденну співпрацю у вирішенні завдань реабілітації та ін.

Наприклад: технологія SKYPE дозволяє не тільки бачити співрозмовника на відстані, але й проводити наради, семінари, робити операції тощо.

3.8. Автоматизація наукових досліджень

3.8.1. Проведення експериментальних досліджень – можливо задати тестуючі стимули за допомогою відповідних комп'ютерних програм; причому для дослідників це теж створює низку переваг.

Стосовно проблем реабілітації, можна досліджувати особливості сприймання і пізнання осіб з різними розладами і захворюваннями, що необхідно для внесення коректив у процес їхнього навчання та реабілітації, складання індивідуального плану роботи тощо.

Наприклад: людину поміщають у віртуальний лабіринт, і ставлять завдання вибратися з нього. Досліджуючи цей процес, фіксують активність піддослідного,

на які ознаки він орієнтується при пошуку шляху, стратегії вирішення задачі, допущені помилки, час тощо.

Здійснюється дослідження ефективності діяльності (при виконанні різних завдань) і пошук шляхів підвищення ефективності.

3.8.2. Моделювання процесу реабілітації та ін.

Як тіло людини, так і різні системи організму можна моделювати, відповідно, можна досліджувати вплив різних коригуючих, у т.ч. реабілітаційних впливів. Результат тривалого процесу можна дізнатися наперед, таким чином можна підбирати найоптимальніші впливи і програми дій з вдосконалення всього процесу [12; 13].

3.8.3. Моделювання управлінських впливів

Реабілітаційний центр – складна система, функціонування якої теж можна моделювати і досліджувати для пошуку шляхів оптимізації управлінських впливів, пошуку слабких місць та їх підсилення тощо. Таким чином, пошук оптимальних рішень здійснюється не шляхом проб і помилок (що дуже затратно), а на науковій основі.

На завершення необхідно також відзначити, що ні наведеними прикладами використання у кожній зі сфер, ні вказаними сферами діяльності не вичерпуються можливості застосування комп'ютерних технологій в роботі закладу, що займається реабілітацією осіб з функціональними обмеженнями. Так, у даний час активно розвиваються технології маніпулятивних впливів, психології орієнтування і вивчення оточення, системи управління поглядом різними об'єктами тощо – що може бути використано і для вирішення завдань реабілітації.

4. Висновки

1. Сучасні комп'ютерні технології надають широкі можливості у всіх сферах людської діяльності, ряд з яких можуть бути використані в процесі реабілітації осіб з функціональними обмеженнями.

2. Їх застосування надає нові можливості для працівників реабілітаційних закладів, надає змогу реалізувати недоступні раніше методики, що розширює спектр послуг, які надаються і покращує рівень задоволення потреб клієнтів.

3. Застосування сучасних комп'ютерних технологій надає можливість реабілітаційному закладу піднятися на новий, вищий рівень функціонування, практично у всіх видах діяльності.

4. В подальшому передбачено провести дослідження, які дозволять оцінити ефективність комп'ютерних технологій в процесі реабілітації осіб з функціональними обмеженнями, різної нозології та вікових категорій.

Література

1. Войскунский А, Меньшикова Г. О применении систем виртуальной реальности в психологии // Вестник московского университета. Психология. Серия 14, 2008. № 1. С. 22–36.
2. Висоцька О. Вивчення іноземних мов з застосуванням змодельованого мовного середовища // Філософські пошуки, 2006. Вип. XXI-XXII. С. 248–255.

3. Ігри та обладнання для корекційно-розвиваючих занять з дітьми з особливими освітніми потребами <www.int-edu.ru/index.php?m2=506&m1=0&ms=1#cat_621>.
4. Комп'ютерні технології та вища освіта людей з особливими потребами: Дистанційне навчання в системі соціально-трудової реабілітації. Збірник наук. доп. і статей. К.: Вища шк., 2002.
5. Мороз Б., Овсяник В. К вопросу о внедрении компьютерной технологии в специальное обучение детей с особыми образовательными потребностями // <<http://crs-vabos.com.ua/Vnedrenie>>.
6. Реабилитация детей с ограниченными возможностями. Англия. // <www.radvisasha.livejournal.com/719655.html>.
7. Розвиваючі ігри // <www.grinchuk.lvivua/referat/1/951.html>
8. Хлопин Д. Получение образования как социальная реабилитация инвалидов и развитие общества // <library.rehab.ovg.ua/ukrainian/prof/hlopin>.
9. Шуневич Б. Теоретичні основи дистанційного навчання. Львів, Вид-во ЛДУ БЖД, 2009.
10. Шевцов А. Психолого-педагогічні аспекти соціального реабілітування осіб з обмеженнями життєдіяльності у віртуальному комп'ютерному середовищі // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 19. Корекційна педагогіка та психологія: Зб. наук. праць. К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. № 13. С. 218–221.
11. Шевцов А., Дітковська Л. Технологія дистанційної освіти в навчально-реабілітаційному просторі навколо осіб з обмеженнями життєдіяльності // Матеріали міждисц. наук.-практ. конф. ["Технології інтелектуальної діяльності"] // <<http://www.psy-science.com.ua/departament/texty/konf0902/shevtsov.doc>>.
12. Шевцов А. Системне моделювання комплексних реабілітаційних процесів // Соціальний захист, 2009. № 1. С. 11–14.
13. Шевцов А. Аналіз та моделювання комплексних корекційно-реабілітаційних систем і процесів // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія № 19. Корекційна педагогіка та психологія: Зб. наук. праць. К.: НПУ імені М. П. Драгоманова, 2008. №11. С. 246–252.
14. Шевцов А. Особистісно центрована концепція формування реабілітаційного простору професійної освіти // Збірник наукових праць Кам'янець-Подільського державного університету: Серія соціально-педагогічна. Випуск VII. Кам'янець-Подільський: ПП Мошинський В.С., 2007. С. 94–103.
15. Шевцов А. Сучасні технології оптимізації вищої освіти людей з інвалідністю // Вища освіта України, 2003. № 3. С. 91–98.
16. Шевцов А. Професійна освіта як засіб соціальної реабілітації людей з особливими потребами // Педагогіка і психологія професійної освіти: результати досліджень і перспективи: Збірник наукових праць. Київ, 2003. С. 305–309.
17. Шевцов А. Проблеми дистанційного навчання у контексті професійної освіти студентів з особливими потребами // Комп'ютери в навчальному процесі: Зб. матер. Всеукраїнській наук.-практ. конференції. Умань: "Алмі", 2002. С. 178–182.
18. Шевцов А. Новітні технології навчання в освіті студентів із фізичними вадами // Актуальні проблеми виховання та навчання людей з особливими потребами: Зб. наукових праць. К.: Університет "Україна", 2002.

AN INTRODUCTION OF COMPUTERS' TECHNOLOGIES INTO THE REHABILITATION ACTIVITY

Yuriy Vintyuk

National university "Lviv Polytechnika",
Str., April 6, Lviv, 79044, Ukraine,
e-mail: yurvin@ukr.net

Consideration of wide circle of questions, that touches the decision of tasks of rehabilitation of humans with functional limitations is carried out, foremost children and young people, with the use of modern computer technologies. Possibilities of rehabilitation are considered by means of the application of different types of activity: playing, educational, communicative and labour, that are carried out by means of the application of the proper computer programmes. Also these are resulted about application of computer technologies for development of creative capabilities, in psychotherapy aims, for forming of necessary behavioural reactions, in particular, overcoming of phobias and post-traumatic stresses. Information is given about application of computers' technologies for expansion of professional possibilities of those, who carry it out, in particular, for automation of the process of investigations, design of the process of rehabilitation and so on.

Key words: computer technologies, rehabilitation, activity, humans with functional limitations.

Стаття надійшла до редколегії 15.03.2013

Прийнята до друку 24.06.2013

Рецензії

ХРИСТИЯНИН У СЕКУЛЯРИЗОВАНОМУ СВІТІ

*Андрій Дахній**Рецензія на книгу Томаша Галіка**“Ніч сповідника: парадокси малої віри у постоптимістичну епоху”.**Жовква: Місіонер, 2010. – 288 с.*

Насамперед варто зробити дві істотні зауваги (кількісного та якісного плану): це перша книга Томаша Галіка, яку перекладено українською мовою (хоча його праці вже перекладали різними мовами світу); матеріал цієї книги – прекрасна пожива для інтелекту, чудовий шанс для вдумливого читача поспілкуватися з розумним, ерудованим і серйозним співрозмовником. Коротше кажучи, це, з одного боку, “прем’єра”, дебют, з іншого, – чудова лектура для інтелектуалів (до речі, зважаючи на дуже часті згадки і цитування тих чи тих мислителів, було б незайвим, якби книга Т. Галіка супроводжувалася іменним покажчиком).

Насправді твір чеського богослова, соціолога і філософа становить собою шістнадцять есеїв, змістовно між собою пов’язаних і звернених до широкого кола читачів. Утім, ідеться про таких читачів із-поміж “широких”, які в принципі готові роздумувати над темами й ідеями, що їх автор окреслив і “проанонсував” на самому початку праці; при цьому Т. Галік просить не завдавати собі клопоту читанням опусу тих людей, для яких відповідні ідеї видаються цілком зрозумілими, “непроблематичними” і які тому не мають потреби про це роздумувати, а також тих, які перебувають “на протилежному полюсі”, себто розмірковування подібного роду вважають нісенітницею, застарілим мотлохом [див.: с. 35]. Тобто автор прекрасно здає собі справу в безперспективності будь-яких спроб щось нав’язувати чи нав’язувати, до чогось примушувати: “на силування нема милування”.

До речі, такий “підхід до справи” свідчить про тверезість, реалістичність богослова. Водночас зі сторінок книги віє небайдужість і зацікавленість, добре помітний живий темперамент, пристрасність Т. Галіка, а також такі його риси, як гранична відвертість, щирість і сповідальність (йому як священикові нерідко доводиться слухати сповідь, але в цій книзі він почасти сповідається сам). Між іншим, поєднання спроможності притомно дивитися на речі та здатності до інтелектуальної пристрасності створюють неповторний дух, особливий колорит книги. Авторіві багато важить не здатність “навернути у свою віру”, а можливість підштовхнути читача до рефлексії над тими питаннями, що їх цей читач або недобачав, або, звикнувши плисти за течією, збайдужівши, сприймає – силою інерції – лише “під певним кутом зору”, не в останню чергу внаслідок залежності від панівних у суспільстві та нав’язуваних медіа умонастроїв і стереотипів (в основі своїй, додамо, антирелігійних, антихристиянських).

Отже, Т. Галік не закликає з порогу прийняти всі ті цінності, якими дорожить сам. Передовсім, маючи за плечима прекрасний інтелектуальний вишкіл, він прагне прищепити читачеві навички критичного мислення. Проте чех є критичним і стосовно самого себе. Відтак автор без будь-якого натяку на резонерство чи моралізаторство ділиться з читачем своїм власним досвідом роздумів і віри. Причому цей досвід, як зізнається Т. Галік, найліпше переживається і, відповідно, найліпше відрефлектовується не “у гамірній Празі впродовж академічного року” [с. 261–262], а у стані усамітнення, у пустині, там, де значно більше спокою і тиші...

Деякі приводи для занепокоєння

Проте повернімося до початку книги, точніше, до її назви. Насправді дуже вагомим є підзаголовок останньої – “парадокси малої віри в постоптимістичну епоху”. Не секрет, що наша епоха означається (залежно від тих чи тих контекстів) дуже по-різному: і як “пост-модерністична”, і як “пост-індустріальна”, і як “пост-гуманістична”, і як “пост-метафізична”, і, зрештою, як “пост-християнська” тощо. Тим часом чеський мислитель називає її “*постоптимістичною*”, вказуючи на широко розповсюджену нині атмосферу розчарування, зневіри, песимізму. Отож, автор наважується говорити про християнство і його “оптимістичні” істини саме в добу, вектор якої спрямований у протилежний бік. Тобто його завдання вже наперед видається вельми нелегким.

Звісно, Т. Галіка як *людину релігійну* засмучує і непокоїть скепсис більшості його сучасників щодо релігії. Проте особливу стурбованість зумовлює саме та обставина, що цей скепсис найбільше поширився саме серед людей західного світу, причому ледь чи не найбільшим об’єктом цього скепсису стало саме християнство – релігія, завдяки якій значною мірою цей Захід, властиво, і постав як потужна й самобутня цивілізація (втім, стурбованість автора зумовлює не тільки ситуація у західному світі в цілому, але й у його рідній Чехії зокрема – у країні, де кількість громадян, які визнають свою індиферентність і навіть ворожість стосовно християнства, є чи не найвищою в Європі).

Як *людина інтелектуальна*, мислитель має багатий досвід не лише читання численних богословських, філософських і літературних текстів, але й спілкування з освіченими людьми, і звертається він передовсім до тих із них, які не розучились думати і здатні критично оцінювати те, що відбувається довкола, хоч багато з них, як правило, критично налаштовані саме до релігії. Втім, сама їхня відкритість, не зашореність, *готовність чути* бодай якісь аргументи є якщо не запорукою, то хоча б шансом у справі гіпотетичної успішності такого діалогу.

До речі, те, що така спроба небезнадійна, Т. Галіка міг би переконати інший досвід. Приміром, у XX столітті доволі схожу ситуацію спостерігаємо по обидва боки “залізної завіси”: отець Олександр Мень робив щось подібне в дехристиянізованому Радянському Союзі, який виріс із “безбожної” революції 1917 року (і звертався він передовсім саме до інтелігенції), а Жак Марітен чи Етьєн Жільсон були “сіячами” євангельських істин у дехристиянізованій Франції, яка переживала кризу християнства ще від давніших часів (в якомусь сенсі предтечею такого роду релігійних мислителів можна було б назвати, звісно, не тільки російських релігійних філософів у першому випадку чи французьких мислителів на кшталт

Рене Шатобріана чи Поля Клоделя – у другому, але й німця Фрідріха Шляєрмахера та його “Промови про релігію”, де той, як відомо, звертався до освічених людей, які її, себто релігію, зневажають).

Цікаво, що Т. Галіка, який у своїй книзі в жодний спосіб не апелює ні до першої, ні до другої традиції мислення, можна сприймати, тим не менш, як людину, дивовижним чином причетну до обох: він застав часи тоталітарної Чехословаччини у минулому і здобув чималий досвід священничого служіння зараз, у часи чеського ліберального суспільства, яке, хоч і звільнилося від тоталітаризму, в цілому залишилося таким же безрелігійним, як і в “комуністичні” часи. Все це наводить на роздуми про те, що вже згаданий Ж. Марітен (в “Інтегральному гуманізмі”) вкладав у поняття більшовицької і ліберальної форм “гуманізму, однаково різко критикуючи як першу, так і другу – головно за їхню безрелігійність і втрату відчуття священного. У першому випадку релігія знищується, у другому – вона, залишаючись справою приватності, стає набутком дуже небагатьох (якщо віднаходити паралелі в літературі, можна покликатися на дві антиутопії – “1984” Джорджа Орвелла та “Дивовижний новий світ” Олдоса Гакслі; як ми пам’ятаємо, у першому випадку від церкви залишаються самі руїни, у другому до неї приліплюється секс-шоп).

Потребує уточнення ще один елемент підзаголовку, концепт “малої віри”. Т. Галік має на увазі малу, непомітну віру, віру як “зерно гірчичне”, проте така віра згодом здатна виявити свою силу, відтак вона протиставляється до “наївної віри” дитячих стадій чи “якоїсь імітації церковного минулого”. Таке перебування в полоні ілюзій веде в підсумку до псевдошляху релігійного фанатизму, сектантства, зверхності й нетерпимості у ставленні до інших вір (див.: с. 42), у ставленні до чужих слабкостей. Не можна, скажімо, у приступі праведного гніву суворо картати гріхи інших людей, не припустимо, приміром, – в дусі такого ж фанатичного настановлення – сприймати природні катаклізми як “вияв Божого гніву” [с. 189] (як відомо, подібну позицію свого часу вельми яскраво зобразив в образі отця Панлю в романі “Чума” Альбер Камю).

Насправді ж віра повинна пройти “крізь вогонь кризи” і таким чином набути *нової зрілості*. Важливо мати не ту людську віру, яка “могла б загубитись між ідеологіями й світоглядами цього століття”, а “віру Божу” – “непомітну, малу, майже невидиму у візії цього світу!” [с. 44].

Самотній голос

Утім, така “мала віра” є не лише непримітною у цьому світі, вона живе в ньому як щось неймовірно чуже духові. І справді, у теперішній консюмеристській цивілізації існує певна шкала цінностей, яку активно підтримують сучасні засоби масової інформації (якими, за словами Т. Галіка, володіють послідовники крайнього лібертинізму). Не секрет, що вплив медіа на нашого сучасника, очевидно, переважає всі інші впливи. Ні вплив сім’ї, ні школи, ні, власне кажучи, Церкви не йде в жодне порівняння, не може суттєво конкурувати, а тому напрочуд важко боротися з тими стереотипами мислення, які, наприклад, зводяться до того, що, мовляв, ця жахлива консервативна Церква “заперечує аборти, евтаназію, клонування, штучні контрацептиви, шлюби гомосексуалістів і все інше добро на світовому ринку” [с. 233]. Все в цьому консюмеристському світі спрямоване на

якомога більше споживання, на отримання, а не на прагнення щось “залишити”, щось дати, чимось поділитися.

У руслі такого агресивного наступу секуляризму складається і поширюється чимало уявлень, які, хоч насправді дуже спірні, перетворюються у щось на кшталт прописних істин, стають панівними стереотипами, зокрема, часто навіть для самих носіїв християнських цінностей. Так, з боку медіального світу поширюється, чи то пак, нав'язується думка, що істини релігії, для прикладу, християнської, суперечать даним науки, постійно “мусується” думка про перешкоди, які чинили в минулі часи науково-технічному і суспільно-політичному прогресу з боку християнських інституцій, на кожному кроці роблять спроби скомпрометувати християнську релігію. І, правду кажучи, вони часто досягають мету. Але це не те критичне мислення, яке зважено враховує аргументи “іншої сторони”, зі щирим інтересом приглядаючись до протилежного погляду; тут усе ставлять під сумнів, під підозру, тут критицизм стає тотальним і нігілістичним.

Як наслідок такого агресивного наступу, навіть чимало священиків, потрапляючи в ситуацію тих, які повинні оборонятися, захищатися, перебувають у збентеженні, в розгубленості, а тому прагнуть у той чи той спосіб виправдовуватися і розпачливо шукати бодай якісь наукові аргументи, які б в очах сучасників виглядали б переконливо і допомогли схилити останніх до прийняття релігії чи принаймні більш шанобливого до неї ставлення. З гірким жалем Т. Галік пише про таких парафіяльних священиків у Чехії, про їхнє “скиглення” за маленьким раціональним доказом (див.: с. 100). Автор трактує такі прагнення як вияв слабкої віри, яка вимагає від науки “виправлення своєї невпевненості” [с. 100]. Отож, як бачимо, від Т. Галіка дістається не лише “лібретистам”, з одного боку, чи фанатикам, з іншого, але й священикам, які не здатні адекватно реагувати на виклики цього дуже зміненого, пронизаного цінностями релятивізму світу.

Так чи так, а голос Церкви в сучасній цивілізації лунає дуже самотньо і, сказати б, маргінально. На думку мислителя, різким дисонансом до цього сучасного секулярного світу (світу ринкових відносин, гедоністичних цінностей і нічим не приховуваного культу грошей) звучить “отой майже єдиний голос, що посеред нашої західної культури промовляє щось інше, що тихо й наполегливо пропонує людям можливість замислитись...” [с. 234].

Утім, автор таки має надію саме на тих, які цей голос спроможні почути, які чинять опір тому, аби бути слухняним об'єктом маніпуляцій, які не бажають “розчинятися в масі”, які не хочуть ставати такими, як інші, які здатні протиставити панівному тренду свою індивідуальну позицію і свою самобутню поставу (у цьому зв'язку автор солідаризується з критикою Мартином Гайдегером “занепалості, неавтентичності людського існування, його “розпорошеного” життя на поверхні” [див.: с. 51]).

Релігія парадоксу

Саме негативно відштовхуючись від такого мейнстріму сучасності, Т. Галік через контраст говорить про “нетутешність”, “несвоечасність” християнських істин, які за своїм духом “не від світу цього”, світу, орієнтованого на зиск і прагматичний результат, які приносять “щось зовсім протилежне до успіху” [с. 54].

Християнство сприймають передовсім як релігію *парадоксу*. Бог є незбагненним, Його годі досягнути звичними раціональними засобами. Мислитель не втомлюється повторювати, що християнська релігія вирізняється саме незбагненністю для розуму її головних істин. Взагалі думка про *парадоксальність християнських істин*, про парадоксальну логіку Євангелія проходить через книгу червоною ниткою. Радикальна відмінність божественного та людського проявляється, однак, не лише у важкості для людини збагнути Бога, але й зробити те, що для Бога під силу. Що не є можливим для людей, можливе для Бога, для Нього немає нічого неможливого.

Схиляючись до негативного (апофатичного) богослов'я, що виростало з містичного досвіду, Т. Галік вказує на те, що “реальність є непомірно “більшою”, ніж наші поняття, слова, категорії та уявлення”, а тому “далі шлях веде лише крізь парадокси” [с. 280]. Натомість світська людина сучасної епохи “втратила розуміння парадоксального характеру світу й багатовимірності реальності” [с. 275].

Цікаво, що і сам себе мислитель зараховує до традиції “богослов'я та духовності парадоксу”, традиції, яку складають персоналії, які, живучи в переломні моменти в історії віри і вмінючи враховувати знамення часу, зуміли “відкрити новий простір для життя у вірі” – апостол Павло, Тертуліан, блаженний Августин, (Псевдо)Діонісій Ареопігіт, Майстер Екгарт, Іван (від) Христа (Хуан де ля Круз), Блез Паскаль, Сьорен К'єркеґор, Джон Капуто, Жан-Люк Маріон, Ніколас Лаш (див.: с. 24) (принагідно в дужках варто зробити критичне зауваження на адресу перекладачів і редакторів щодо не зовсім вдалої транслітерації данського Kierkegaard як “Кіркеґард” і помилкового відтворення – до речі, в тому ж самому реченні – імені містика Івана (від) Христа як “Івана Хрестителя” (див.: с. 25), хоч, утім, пізніше (на с. 40) ім'я містика передається коректно: “Іван від Христа”; принагідно відзначу, що інколи трапляються й інші погрішності: наприклад, різний переклад одного й того ж вірша Гьольдерліна [порівняйте с. 13 та с. 240] чи фраза на кшталт “кидається в очі...” замість “впадає в очі” [с. 204]; проте це радше винятки, в цілому переклад книги видається дуже фаховим і добротним).

Окремо Т. Галік зупиняється на постаті данського мислителя К'єркеґора, якого він виділяє як “першого справжнього пророка нового шляху віри – віри як відваги жити в парадоксі” [с. 263]. Авторіві “Ночі сповідника” є близькою ідея данця про те, що “у вірі людина стоїть перед Богом як *індивід*”, поза інтегрованістю в суспільство, плем'я, націю (у термінах С. К'єркеґора індивідуальне релігійної стадії аксіологічно є вищим, ніж загальне стадії етичної). При цьому чех ілюструє ситуацію самотнього індивіда притчею про Бога, який заради однієї “загубленої вівці” залишив дев'яносто дев'ять, відтак автор навіть припускає, що майбутнім виявом Церкви, скоріш за все, буде не “масова згода з загальноприйнятою непроблематизованою традицією”, а “спільнота заблуканих” [с. 264]. Жити ж із парадоксами, за словами Т. Галіка, нас вчить “великодня віра” [див.: с. 284]. Тому парадоксальність християнства не охоплюється поза досвідом Великодня, відповідно, неминучим є звертання до історії, до досвіду страстей, розп'яття і Воскресіння.

Проте страсті, розп'яття, кров не повинні затуляти нам основного – *воскресіння Ісуса Христа*. Тим часом таке “затуляння”, така підміна, на жаль,

трапляються, причому “на жаль” не лише з огляду на часту некоректність прочитання “благієї звістки”, але й з огляду на те, що такі помилки подекуди роблять дуже талановиті люди. У цьому зв’язку мислитель ділиться враженнями від перегляду відомої кінострічки американського актора і режисера Мела Гібсона “Страсті Христові”. Відзначаючи низку позитивних моментів – захопливість сцен, вдалий підбір акторів [див.: с. 206], бажання американця показати правдиву, неприкрашену історію, “нецензуровану” реальність (додам від себе: аж до точної відповідності використовуваних мов, які вкладаються в уста героїв – від арамейської Ісуса Христа до латини Понтія Пілата – А.Д.), – все ж у своєму гіпертрофованому зосередженні на сценах насильства режисер, на думку Т. Галіка, просто-таки втратив міру. Насправді, християнство далеке від того, аби “прославляти насильство”, “розповідати історію Христа як горор”. До того ж спасіння Христа сприймається у фільмі не як Боже діяння, а радше як героїчний вчинок людини, “супермена”, який піднімається після тисячі нокаутів, – все це автор сприймає як христологічну ересь [див.: с. 217]. Та все ж, як вже зазначено, найдужче чеського мислителя насторожує те, що “страждання і кров настільки виступили на передній план, що вже перестали вказувати... на горизонт великодушної звістки...” [с. 218]. Утім, чех, який слушно зауважує, що будь-яка екранізація євангельських подій висвітлює не стільки самі ці події, скільки їхнього режисера і його епоху, наголошує на симптоматичності Гібсонової картини, адже вона показує, що проблема насильства стала для початку XXI століття однією з найактуальніших для всього людства (промовисто свідчать про це, зокрема, книги сучасного французького філософа Андре Глюксмана).

Повертаючись до поняття парадоксу, зазначимо, що Т. Галік використовує його ще в одному значенні: коли автор говорить про недосконалість Церкви і цитує тезу апостола Павла про те, що “скарб віри маємо в глиняних посудинах”, то відзначає, що Церква є парадоксом, який проходить через історію, парадоксом “між значенням довіреної місії і отою крихкою, потрісканою та іноді запорошеною і забрудненою глиною” [с. 176], простіше кажучи, парадокс у тому, що Церква ще не до кінця є тим, чим вона повинна бути.

Богослов’я на тлі наукових і філософських досліджень

На думку Т. Галіка, необхідно повсякчас зважати на ту обставину, що християнство живе у чужому йому світі, у світі, який дуже відрізняється від того, що панував у часи появи і двохтисячолітнього розвитку християнства. Для того, аби нині говорити скептичним сучасникам про християнські істини, вже явно недостатньо апелювати лише до їхніх “добрих почуттів”, які в минулому були здатні пробудити місіонерські проповіді; зараз це виглядало б по-дитячому і наївно. Потрібні інші аргументи, інша мова, більш “секулярний”, світський, “просвічений”, позбавлений пафосу й придихальних інтонацій тип дискурсу. Тому неunikненням є, зокрема, і врахування того науково-технічного фону, на якому розгортаються подібні розмови.

У контексті цих обставин Т. Галік цілком слушно звертає увагу на проблему кореляції, співвідношення між такими сферами світогляду, як релігія, наука, філософія, тримаючись, як півтрової нитки, етичних засад. Яким є це співвідношення? Наголошено на неприпустимості для теолога втручатися у сферу науки, коли

предмет розгляду перебуває винятково в компетенції відповідного дослідника. Проте й останній не повинен екстраполювати свої підходи на нерелевантну для нього царину духовно-етичного життя. Наведемо доволі розлогий уривок: “Коли фізик говоритиме про те, як виник всесвіт, а біолог про те, як відбувався розвиток тваринних видів, богослов мусить прикрити свої уста рукою і мовчки слухати, тому що до цього зі своєї галузі йому нічого сказати; але як тільки фізик почне говорити про те, що його відкриття – це наукова пропозиція для покращення наступного виду зброї масового знищення, а біолог про те, що клонування людини, продукування ембріонів і використання їх як дослідного матеріалу тощо не лише технічно можливе, але й морально виправдане, тоді богослов повинен встати і чітко звернути увагу своїм колегам у галузі науки, що вони переступили межу своєї компетентності і стали на ґрунт, де і він також має що сказати” [с. 112–113].

Т. Галік закликає замислитися над тією вирішальною обставиною, що “життя людини – це не *лише* біофізичний акт, але й дар, який ми не передали собі самі й відповідаємо за його захист. Цю відповідальність не можна перекласти на “саморозвиток” науки і техніки, вимоги ринку і дослідження громадської думки” [с. 113]. Автора дуже непокоїть той агресивний сцієнтизм, який щоразу активніше втручається в “порубіжні” сфери. Тому мислитель застерігає від небезпеки догматизації не лише релігії (драматичні наслідки чого, як відомо, особливо помітно проявилися в середньовіччі), але й науки. На його думку, науковий світогляд був “найбільш занепалим видом релігії у цілій історії” [с. 104]. До речі, догматизації науки більше ніж сто років тому застерігав австрійський фізик і філософ Ернст Мах.

Т. Галік схиляється до думки про принципову відмінність науки від релігії [див.: с. 100–101], проте вони, наука та релігія, мають вести між собою діалог, а саме – за допомогою філософії [див.: с. 102]. При цьому чеський мислитель визнає все-таки більшу спорідненість релігії з філософією, ніж із наукою, принаймні “богослов’я своїм характером ближче до філософії, ніж природнича наука” [с. 105].

Віра, надія, любов та кредо Томаша Галіка

Перш ніж говорити про своє кредо, свій символ віри, Т. Галік спочатку ви-суває антитезу, себто говорить про те, у що він не вірить (можливо, у русі “від супротивного” позначається вплив на нього схоластичної традиції): він не вірить у Бога-годинникаря деїстів, не вірить у незмінну долю греків, у матінку-природу з її “об’єктивними законами”, в закон карми, не вірить у романтичного бога, який дарує себе через “релігійне відчуття” чи через “зіркове небо наді мною та моральний закон в мені” і т. ін. [див.: с. 90].

Натомість Галікова віра стосується Святої Трійці, Триєдиного Бога і більше нічого іншого. Причому цей Бог не є “сумирним добряком”, з яким “завжди можна якось домовитись” і таким робом приспати своє сумління, а той, хто звільняє через Своє щедре прощення у таїнстві покаяння, внаслідок чого ми стаємо вимогливішими до себе і поблажливішими щодо інших [див.: с. 196]. У межах цього символу віри Бог бачиться як “особа”, і це дуже дорога Галікові ідея [с. 248]. Водночас це Бог, стосовно якого існує цілковита довіра і впевненість, що

Він не дасть “впасти у порожнечу” [с. 250], нарешті, Т. Галік говорить про свій прихід до “великодньої віри”, “віри другого дихання” [с. 268]. Звісно, ця віра немислима без надії та любові.

Через віру, надію, любов можна (і потрібно!) прийти до іншої логіки, тієї логіки, яка перекреслює логіку “світу цього” [с. 54] (вище вже зазначено близькість чеха до традиції парадоксу апостола Павла, Августина, Паскаля тощо. Саме завдяки вірі, надії та любові суттєво змінюється наше світосприйняття, наш стосунок до дійсності [див.: с. 128]. “...Віруючий не може відчути Бога по-іншому, ніж в актах віри, любові й надії” [с. 282].

Завершення книги сповнене підбадьорливих інтонацій. Т. Галік закликає християн “не боятися потрясінь”, що не може не викликати асоціацій із знаменитими словами Івана Павла II, які він виголосив у першому слові свого понтифікату (до речі, проникливий, світлий постаті цього незабутнього Папи автор спеціально присвячує одне з есеїв: “Знак Йони”), він не випадково аж двічі цитує Гьольдерлінові слова (“де небезпека, там і рятунок народжується”), він покладає сподівання на “християнство другого дихання”, тобто на віру, яка є зрілішою, ніж, скажімо, наївна віра підлітка, і з тріади “віра-надія-любов” він особливо виділяє... надію.

A CHRISTIAN IN THE SECULARISATIONAL WORLD

Andriy Dakhniy

A Review on Tomash Galik's Book "A confessor's night: paradoxes of weak faith in the post-optimistic epoch".

Zhovkla: Missioner (Missionary), 2010. – 288 p.

Андрій Дахній,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри історії філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

Рецензія надійшла до редколегії 21.06.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

УНІКАЛЬНА ПАМ'ЯТКА УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ

Ігор Мельник

*Рецензія на монографію “Пакти і Конституції”
Української козацької держави (до 300-річчя укладення) /
Відп. ред. В. А. Смолій; упорядники М. С. Трофимук,
Т. В. Чухліб. НАН України. Львів: Світ, 2011. – 440 с.*

Напередодні 20-річчя Незалежності України опубліковано “Пакти і Конституції” Української козацької держави” – наукове видання, присвячене 300-річчю укладення унікальної пам'ятки української політико-правової думки XVIII століття, відомої широкому загалу як “Конституція Пилипа Орлика”, або як “Конституція 1710 року”. Підготували книгу до друку провідні вчені Інституту історії України Національної академії наук України, Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського, Державної архівної служби України, Центрального державного архіву України у Києві під керівництвом академіка Валерія Смолія (відп. ред.). Упорядкували видання – Мирослав Трофимук і Тарас Чухліб.

Цій пам'ятці, як відомо, упродовж століть присвячено не одну сотню наукових досліджень як українських, так і зарубіжних учених. Однак досі не вироблено загальної концепції щодо оцінки значення “Конституції Орлика”. Тому вихід “Пактів і Конституції” Української козацької держави є важливим кроком у цьому напрямку. Книга містить у повному обсязі всі виявлені факсимільні копії укладених в 1710 році текстів Конституції, написані староукраїнською та латинською мовами, а також їх переклади – англійською, німецькою, французькою, польською та російською. До того ж, і це дуже важливо, тут публікуються сучасні наукові дослідження, в яких з нових концептуальних засад переосмислюється політична спадщина Пилипа Орлика. Автори наголошують, зокрема, що основні концепти, закладені в Конституції 1710 р., – ідея незалежної Української держави, розподіл державної влади на законодавчу, виконавчу і судову та утвердження республіканських форм правління – були почерпнуті Пилипом Орликом з української політичної практики. Він їх творчо розвинув і пристосував до поточного моменту, враховуючи досвід інших часів і народів, і таким чином спричинився до піднесення української державної ідеї на інший якісний рівень.

Мова йде, власне, про чотири відомі на сьогодні тексти пам'ятки, при опрацюванні яких упорядники позначили кожен літерами латинської абетки:

А – україномовний оригінал, виявлений у листопаді 2008 року співробітниками ЦДІА України Ольгою Вовк і Ганною Путовою. Зберігається у Російському державному архіві давніх актів (РДАДА), ф.124, Малоросійські справи, оп.2, 1710 р., спр.12, арк. 2–12 зв.);

В – латиномовний текст:

В. 1 – преамбула до повного латиномовного тексту: “Prooemium ad Pacta cum III [ustri]s[si]mo Duce tempore Electionis eiusconventa, et Autoritate [auctoritate]

S[erenissim] ae R[egi]ae M[aiesta]tis Sueciae confirmata” (“Передмова до установлених пактів з найяснішим гетьманом на час обрання його, затверджених Його Королівською Милістю королем Швеції”); вміщується окремо з огляду на наявність рукопису. Зберігається у Національному архіві Швеції (Riksarkivet.SE/RA/2113/2113.2. Diplomatica Muscovitica Cosacica. – Vol.1; копія: ЦДІАК України, ф.2236, оп.1, спр.71);

В. 2 – повний латиномовний текст пам’ятки, який подається за публікацією Осипа Бодяньського, оскільки латиномовний оригінал ще не віднайдено: “Pacta et Constitutiones legume libertatumque Exercitus Zaporoviensis inter illustrissimum DominumPhilippum Orlik, neoelectum Ducem Exercitus Zaporoviensis, et inter Generales, Colonellos, nec non eundem Exyrcitum Zaporoviensem, publico utriusque partis laudo conventa ac in libera electione formali juramento ab eodem illustrissimo Duce corroborata, anno Domini 1710, Aprilis 5, ad Benderam” (“Договори і постанови прав і вольностей військових між ясновельможним паном Пилипом Орликом, новообраним гетьманом Війська Запорозького, і генеральною старшиною, полковниками, а рівно ж і самим Військом Запорозьким, схвалені обома сторонами і скріплені найяснішим гетьманом на вільних виборах урочистою присягою року Божого 1710 квітня п’ятого дня у Бендерах”);

С – скорочений латинський текст: “Contenta Pactorum inter Ducem et Exercitum Zaporoviensem conventorum, in compendiumbrevis stylo collecta” (“Зміст угод поміж гетьманом і Військом Запорозьким у стислому викладі”). Зберігається у Національному архіві Швеції (Riksarkivet.SE/RA/2113/2113.2. Diplomatica Muscovitica Cosacica. – Vol.1);

Д – копія кінця XVIII – початку XIX ст.: “Договоры и постановления правъ и вольностей войсковыхъ межи ясновельможнымъ его милостью паномъ Филиппомъ Орликомъ новоизбраннымъ Войска Запорожского гетманомъ, и межи енеральными особами, полковниками, и тымъ же Войском Запорожскиимъ сполною зъ обоихъ сторонъ обрадою утвержденные при вольной елекции формальною присягою отъ того жъ ясновельможнаго гетмана potvrжденные. Року от Рождества Христова 1710, мѣсяца априля 5”. Зберігається у РДАДА, ф.13, Справи про Україну, оп.1, 1710 р.,спр.9, арк.1–20 зв.;

Е – публікація копії кінця XVIII – початку XIX ст., тобто тексту **Д** (Бантыш-Каменский Д.Н. Источники Малороссийской истории: В 2 ч. – М., 1859. – С. 242–255);

Ф – публікація повного латиномовного тексту (**В.2**); (Переписка и другие бумаги шведского короля Карла XII, польского Станислава Лещинского, татарского хана, турецкого султана, генерального писаря Филиппа Орлика... – С.1–17);

Г – публікація скороченого латинського тексту **С** (Кордт В. Матеріали із Стокгольмського державного архіву до історії України другої половини XII – початку XVIII ст. // Український археографічний збірник. – К., 1930. – Т.3. – С.38–41).

Донедавна були відомі лише три тексти “Договорів і постанов...”, що дійшли до нас у копіях: текст 1) **В.2**; 2) Текст **Д**;3) текст **Г**.

Ці тексти супроводжуються перекладами англійською, німецькою, французькою, польською і російською мовами. Публікується також версія текстів сучасною українською мовою.

Порівняно з іншими виданнями неповторність книги “Пакти і Конституції” Української козацької держави, на наш погляд, полягає в тому, що в ній вміщені

наукові статті, в яких сучасні дослідники з позицій сьогодення аналізують й осмислюють визначну пам'ятку української політичної думки. Академіки Валерій Смолій, Василь Німчук, Павло Гриценко, археографи Геннадій Боряк, Ольга Вовк, Людмила Демченко та інші авторитетні науковці, вивчаючи тексти, не лише торкаються їх конкретно-змістового наповнення, але й дають їм сутнісні характеристики. Як зазначає у вступному слові відповідальний редактор видання Валерій Смолій, “Договори і постанови...”, незважаючи на порівняно невеликий обсяг і доволі спопуляризований стиль викладу, внутрішнім наповненням виходять далеко за межі звичних для політичної культури свого часу документів тимчасового використання чи вузькоспеціального призначення ... тут уперше в письмовій формі передбачалось врегулювання політико-правових відносин між носіями вищої верховної влади в Україні та суб'єктами національної політичної системи. Однак, на думку академіка, це лише один бік проблеми. Головне, на чому слід акцентувати увагу, – те, що по суті “Договори і постанови...” відбивають цілий пласт політичного життя суспільства, яке після Полтавської катастрофи постало перед новими викликами, і від пошуків адекватної реакції на які залежала не лише доля тогочасного покоління, але й вся подальша еволюційна перспектива української державності [1, с. 11].

Як бачимо, в “Пактах і Конституціях” Української козацької держави українськими вченими вперше обґрунтовується концепція фундаментального академічного проекту, в якому науковці у перспективі зможуть представити сучасний погляд на комплекс важливих питань, пов'язаних із діяльністю гетьмана Пилипа Орлика та його програмою розвитку Української ранньомодерної держави.

Крім сучасних наукових статей, факсимільних копій текстів і їх перекладів п'ятьма європейськими мовами, у “Пактах і Конституціях” Української козацької держави” вміщено розділ “Додатки”, який надає виданню фундаментального характеру. Під цією рубрикою публікуються чотири унікальних документи, які засвідчують джерельну базу пам'ятки 1710 р. Зокрема, **Документ 1** – “Привілей шведського короля Карла XII гетьману Пилипу Орлику та Війську Запорозькому на підтвердження “Договорів і постанов..”, датований 10(21) травнем 1710 р.; **Документ 2** – “Витяги з Покірного меморіала Війська Запорозького до святого Королівського Маєстату Швеції”, від 26 вересня (7 жовтня) 1709 р.; **Документ 3** – Табір на Дніпрі. – “Договір між Кримською державою та Військом Запорозьким і народом Малої Русі, укладений для вічної дружби, братерства та нерозривного військового союзу” від 23 січня (3 лютого) 1711 р.; **Документ 4** – Інструкції Пилипа Орлика послам Війська Запорозького до Османської імперії від 3 (14) листопада 1711 р.

Тексти документів опрацювали Мирослав Трофимук і Тарас Чухліб. Окрім того, у цьому розділі подається факсиміле класичної історико-правничої студії академіка Миколи Василенка (1929) з ґрунтовною післямовою Василя Ульяновського. Завершуються “Додатки” матеріалами до бібліографії пам'ятки, підготовленими Ольгою Алексич, Тетяною Добко, Валентиною Матях та Володимиром Омельчуком.

На думку Валерія Смолія, існує певний оціночний спектр, який не можна не враховувати в подальшій роботі над пам'яткою. Він коливається у межах трактування її як пересічної політичної авантюри та виведення у ранг офіційного акта, положення якого мали виступити визначальним фактором формування подальшої державної доктрини України як на міжнародному, так і внутрішньо-

політичному рівнях [1 с. 10]. Тому необхідно ґрунтовно дослідити ідейно-правову основу пам'ятки, як видно з книги, – комплекс дипломатично-правових документів, якими визначався характер і регламентованість міждержавних відносин козацької України з країнами східноєвропейського регіону, насамперед Росією, Річчю Посполитою, Кримським ханством та Османською імперією. Адже вони відображали засадничі принципи зовнішньополітичних доктрин і державотворчих програм українських гетьманів, а також віддзеркалювали загальний стан внутрішніх соціальних процесів і рівень розвитку політичної свідомості суспільства.

Автори книги наголошують також на потребі вивчення української традиції створення писемно-політичних проектів, які б викладали бачення українською інтелектуально-політичною елітою перспективи існування національної політичної організації, форм влади та розмежування обов'язків. Особливо перспективною, на думку Валерія Смолія, є проекція пам'ятки 1710 р. на пізнішу практику теоретичного оформлення політичних і конституційних проектів. Важливо досліджувати особливості її форми та літературний стиль авторів, способи їхнього мислення тощо.

Слід відзначити, що "Пакти і Конституції" Української козацької держави – не лише наукове дослідження, а й взірць відповідного книжкового видання, яке підготувало і видало друком Всеукраїнське спеціалізоване видавництво "Світ".

Отож, вивчення з нових концептуальних засад політичної спадщини П.Орлика не може не приваблювати дослідників своєю широкою перспективою. Сучасні науковці мають достатній інтелектуальний потенціал для того, щоб дати відповіді на цілу низку запитань, пов'язаних з комплексним дослідженням цієї унікальної пам'ятки і, таким чином, визначитись з її місцем і роллю в процесах українського державотворення.

UNIQUE ATTRACTION OF UKRAINIAN POLITICAL AND LEGAL IDEA

Ihor Melnyk

A review on the monograph "The Pacts and the Constitutions" of Ukrainian Cossack state (the 300th anniversary of the conclusion)/ Accountable editor V. Smoliy; compilers M. Trofimuk, T. Chukhlib. National Academy of Sciences of Ukraine. Lviv: Svit, 2011. – 440 p.

*Ігор Мельник,
доктор політичних наук,
професор кафедри видавничої справи і редагування
Української академії друкарства*

*Рецензія надійшла до редколегії 21.09.2012
Прийнята до друку 1.10.2012*

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редакція приймає оригінальні, не опубліковані раніше статті з філософії, політології, економіки, культурології та психології, що відповідають тематиці журналу "Соціогуманітарні проблеми людини".

Наукова стаття має включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і ніякі спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означено стаття; формулювання мети статті (постанова завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів, висновки з даного дослідження і перспективи подальшої розвідки в даному напрямку.

Виклад тексту повинен бути чітким, лаконічним, без довгих історичних екскурсів та загальновідомих положень та повторень. Автори несуть відповідальність за точність викладених фактів, цитат, статистичних даних, назв та власних імен.

Статті, рецензії, повідомлення надсилаються у двох примірниках українською та англійською мовами; обсяг статті від 0,5 д.а. (22 тис. знаків) до 0,75 д.а. (30 тис. знаків); повідомлень та рецензій – до 8 тис. знаків.

До статті треба додати повну інформацію про авторів: прізвище, ім'я та по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи, посада, домашня та службова адреса, №№ телефонів і E- mail.

При підготовці статей для публікації просимо дотримуватися таких правил:

1. Стаття має бути надрукована на одній стороні стандартного аркуша чітким шрифтом через один інтервал. Формат паперу А4, полі з усіх боків – 2 см.
2. Приймаються рукописи, записані на CD-диску. Текстові файли подаються у форматі Times New Roman (12 pt) довільної версії, графічні файли – у форматі BMP, TIFF, GIF, JPEG або XLS (при наявності діаграм Excel).
3. На першій сторінці статті вказується зліва – індекс УДК, по центру великими потовщеними літерами – назва статті, нижче – організації, в якій виконана робота з повною адресою та електронною поштою. Цю ж інформацію на англійській мові треба подати в кінці статті після списку літератури.
4. Анотацію треба подати двома мовами: українською на початку відразу після адреси й англійською в кінці статті теж після адреси. Англійський варіант анотації має відповідати за змістом українському. Анотація (обсягом 700–1000 знаків) має якомога повніше розкривати зміст статті. Після анотацій подаються ключові слова (4–7 понять) українською та англійською мовами.
5. Список літератури подається за абеткою в кінці статті.
6. У тексті посилання на літературне джерело оформляється в квадратних дужках, де вказується номер у списку та сторінка [5, с. 100].
7. Бібліографія оформляється згідно сучасних вимог: прізвище та ініціали авторів, назва праці, місце видання (або ставити Б.м. – без місця видання), рік, кількість сторінок для монографій та статей. Зарубіжна література подається мовою оригіналу.
8. Редакція залишає за собою право скорочувати і вносити редакційні правки у тексти статей.
9. Статті, які оформлені з порушенням даних правил; редакцією не розглядаються і не повертаються авторам.
10. Авторського гонорару редакція не виплачує.

Підписано до друку 4.12.2013.
Формат 70х108/16.
Умовн. друк. арк. 12,8.
Тираж 300 прим. Зам.

Поліграфічний центр
Видавництва Національного університету "Львівська політехніка"
вул. Ф. Колеси, 2. 79000, Львів
Реєстраційне свідоцтво серії ДК № 751 від 27.12. 2001 р.