Міністерство освіти і науки України

Полтавський національний педагогічний
університет імені В.Г. Короленка

Історичний факультет

Кафедра всесвітньої історії та методики викладання історії

# АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ ТА МЕТОДИКА ЇХ ВИКЛАДАННЯ

***Збірник наукових праць***

***за матеріалами доповідей і повідомлень***

***Восьмого Всеукраїнського***

***науково-практичного семінару***

***(28 — 29 березня 2013 року)***

Полтава
ПНПУ імені В. Г. Короленка
2013

УДК 94 (0722) (100)
ББК 63.3 (0) я 43+63,3 (0) р 30+75.266.3

**Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання: Збірник наукових праць за матеріалами доповідей і повідомлень Восьмого Всеукраїнського науково-практичного семінару (28 — 29 березня 2013 року). — Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2013. — 246 с.**

**ISBN 978-966-2538-02-1**

*До збірника увійшли матеріали доповідей і повідомлень, виголошених учасниками семінару з актуальних проблем історії культури та духовного життя народів світу від найдавніших часів до сьогодення та методики їх викладання у навчальних закладах різних рівнів акредитації.*

*Для науковців, учителів, студентів, усіх, хто цікавиться історією зарубіжних країн.*

**Редакційна колегія:** докт. філос. н. Аляєв Г.Є., докт. іст. н. Волошин Ю.В., докт. пед. н., канд. іст. н. Год Б.В. (*головний редактор*), канд. іст. н. Єрмак О.П., докт. філос. н. Кравченко П.А., канд. іст. н. Лахно О.П. (*заступник головного редактора*), докт. іст. н. Сітарчук Р.А., канд. іст. н. Тронько Т.В., канд. іст. н. Швець Л.М.

**Від редакційної колегії:** автори несуть особисту відповідальність за повноту висвітлення обраного питання, системність викладу, достовірність наведених фактів та їх автентичність, правильне цитування, написання власних імен, назв тощо.

*Друкується за рішенням ученої ради Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (протокол №9 від 28 лютого 2013 року)*

**ISBN 978-966-2538-02-1**

© Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка, кафедра всесвітньої історії та методики викладання історії, 2013
© Авторський колектив, 2013

# ЗМІСТ

**Кафедра всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка: історія та сучасність** ……... 5

## І. МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ

*Н. І. Головіна*
**Методологічні принципи дослідження культури** …….. 20
*В. І. Рашковська*
**Ґенеза феномену «духовний розвиток» особистості: історико-методологічний аспект** …….. 29
*Г. Є. Аляєв*
**Віросповідно-організаційні новації сучасної релігійності** ……... 35

## ІІ. ДИСКУСІЙНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ТА ДУХОВНОГО ЖИТТЯ НАРОДІВ СВІТУ

*В. В. Ставнюк*
**Щодо змісту «архаїчної революції» в античній Елладі: «поліс заради свободи»** …… 48
*Ю. М. Левченко*
**Духовні цінності пайдейї Платона** …… 67
*В. О. Рибачук*
**Синтез античного раціоналізму і давньоєврейської релігійної традиції в духовній культурі пізнього еллінізму** ……... 76
*Л. Б. Кулікова*
**Міфологія і класична література у школах античної доби** …….. 83
*О. П. Лахно*
**Духовна революція на східнослов'янських землях наприкінці X століття: аналіз монотеїстичних альтернатив** ……... 90
*Л. М. Швець*
**Жебракуючі чернечі ордени як прояв середньовічної аскези** ……. 96
*Н. В. Год*
**Еразм Роттердамський про місце і роль духовності в становленні високоморальної особистості** …….. 106
*С. А. Каріков*
**Реформаторська діяльність Йоганна Бугенхагена (20-і – 50-і роки XVI століття)** …….. 117
*Б. В. Год*
**Духовна виховна традиція у східнослов'янських народів (XVI — початок XVII століття)** ……... 127

*Н. Я. Цехмістро*
**Особливості символіки та специфіка художньо-образної мови канонічної православної ікони** …… 139
*Т. В. Тронько*
**Основні напрями благодійництва в Російській імперії другої половини XIX — на початку XX століття** …… 148
*Н. В. Бесєдіна*
**Естетична домінанта в культурі епохи Хейан** …….. 156
*Ю. В. Вільховий*
**Християнські течії в Китаї: виникнення, поширення та сучасний стан** …… 166
*О. В. Лук'яненко*
**«Атеїстична варта» освітян доби «відлиги»** …… 180
*І. В. Цебрій*
**Значення середньовічних символів у духовному житті сучасного західного суспільства** …….. 186
*С. П. Сагатчук*
**Нравственный аспект воспитания современной молодёжи в России: философский опыт осмысления** ……... 194

## ІІІ. МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ТА ДУХОВНОГО ЖИТТЯ НАРОДІВ СВІТУ

*О. Ф. Турянська*
**Особистісно орієнтоване навчання історії в сучасній школі** …… 204
*Т. П. Демиденко*
**Деякі методичні засади вивчення питань культури у шкільному курсі історії** …….. 214
*В. П. Андрієвська*
**Застосування методів навчання при структуруванні навчального матеріалу дисципліни "Всесвітня історія" у вищих навчальних закладах І і ІІ рівнів акредитації** …….. 222
*Г. В. Буткалюк*
**Формування гендерної ідентичності старшокласників у процесі навчання історії** …… 232
*С. В. Расулова*
**Розвиток науки і техніки. Духовне життя народів Європи та Америки наприкінці XVIII — у XIX століттях (всесвітня історія, 9 клас)** …… 240

***Відомості про авторів*** …….. 245

# КАФЕДРА ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ ТА МЕТОДИКИ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ПОЛТАВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ В.Г. КОРОЛЕНКА: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Кафедра всесвітньої історії та методики викладання історії, як і ряд інших кафедр педагогічного університету, свої витоки бере з довоєнних років. Історія Полтавського учительського інституту (1914 рік заснування), у наступному — Полтавського українського педагогічного інституту (з 1920 року) та Вищого інституту народної освіти (ІНО) (з 1921 року) ще не фіксувала серед названих навчальних закладів таких структур як кафедри. Лише після того, як у 1930 році ІНО був реорганізований в Інститут соціального виховання (ІСВ), а 9 лютого 1931 року в Бюлетені Народного Комісаріату освіти було опубліковано Статут про кафедри, директор Полтавського ІСВ видав наказ про взяття Статуту на озброєння у розбудові наукової та навчально-методичної структури вузу. У цьому важливому директивному документі вперше чітко окреслювалися функції кафедр. Там говорилося, що кафедра вищої школи як первісний організаційно-методичний осередок, має досліджувати методику викладання та обліку окремих дисциплін у напрямі їхньої актуалізації та застосування діалектичної методології; забезпечувати поєднання теорії та практики; розробляти й доповнювати програми окремих дисциплін; переглядати навчальні плани щодо місця окремих дисциплін та їх послідовності; організовувати та проводити науково-дослідну роботу; брати участь у підготовці підручників і навчальної літератури.

Відповідно до даного Статуту в навчальному закладі було створено ряд кафедр різних профілів, у тому числі й кафедра історії. Вона забезпечувала викладання вітчизняної історії, історії Сходу, історії Середніх віків, нової історії.

У жовтні 1931 року доцентом всесвітньої історії було призначено М. Курилка та ще двох викладачів. М. Курилко забезпечував викладання нової історії. У ті роки при кафедрі діяв навчальний кабінет історії та методики, на обладнання якого у 1932 році було складено кошторис у сумі 1400 крб.

Студенти історико-економічного відділення Інституту соціального виховання, на якому й перебувала кафедра історії, в обов'язковому порядку виконували дипломні роботи, що захищалися перед комісією у складі заступника директора з навчальної роботи інституту та восьми членів. Студентам мовно-літературного відділення, починаючи з

1934 року читався скорочений курс всесвітньої історії, в якому висвітлювалися основні події історії Стародавнього світу, Середніх віків та нової історії.

У серпні 1934 року викладачем історії на посаді виконуючого обов'язки доцента був призначений Ф. Донський. Проте наприкінці жовтня цього ж року він був звільнений як такий, що "не забезпечував необхідного рівня викладання". Ф. Донський став жертвою розгорнутої у той час так званої кампанії боротьби проти троцькізму і націоналізму. Із січня до грудня 1935 року на посаді виконуючого обов'язки доцента історії Середніх віків працював В. Порхун. Але він теж був звільнений як такий, що "не відповідає вимогам до викладача".

31 січня 1935 року керівником кафедри історії був призначений О. Касименко. Доля цього відомого історика була схожою з долями багатьох інших науковців того часу. Наказом по інституту 25 лютого 1935 року він був виключений з партії як націоналіст і звільнений від керівництва кафедрою.

3 квітня 1935 року в навчальному закладі був оголошений наказ директора Р. Осініна, що базувався на висновках комісії Полтавського міського комітету партії. Вона працювала з 22 березня до 1 квітня, перевіряючи хід виконання постанови ЦК КП(б)У про антирадянські виступи і засміченість полтавських вузів. Тоді були звинувачені у "відсутності класової більшовицької пильності" керівники вузу, котрі допустили засмічення кафедр "соціально-ворожими елементами — носіями націоналістичної ідеології". Серед багатьох називалися також викладачі кафедри історії Ф. Донський, В. Пархун, О. Касименко.

Річне навчальне навантаження викладачів, які викладали курси всесвітньої історії, у 1935 році становило: для в.о. доцента нової історії — 640 год., в.о. доцентів історії Стародавнього світу та історії Середніх віків — 1000 і 800 год. відповідно.

У другій половині 1930-х років в Полтавському педагогічному інституті вже функціонували мовно-літературний, природничий, фізико-математичний факультети та робфак. Проходила реорганізація кафедр. У наказі директора закладу від 7 жовтня 1936 року про затвердження керівників десяти кафедр кафедра історії не була названа. Проте з'явилася кафедра соціально-економічних дисциплін. 23 січня 1938 року її керівником був призначений випускник інституту в.о. доцента Данішев С. Він викладав історію СРСР, а член цієї кафедри М. Курилко — нову історію.

Напередодні Другої світової війни для вступників відчинив двері історичний факультет зі стаціонарною та заочною формами навчання. Із початком Великої Вітчизняної війни його робота була перервана.

Після визволення Полтавщини від фашистської окупації почалася відбудова народного господарства, відновлювали роботу й навчальні заклади. Відповідно до постанови Ради Народних Комісарів від 21 жовтня 1943 року Народний Комісаріат освіти дозволив поновити роботу Полтавському і Сумському педінститутам. У ті важкі роки викладання історії забезпечували викладачі кафедри марксизму. Лише в 1945 році відновилася робота кафедри історії. Всесвітню історію нового часу викладала Л. Мазуренко.

1946 рік став роком початку самостійної роботи кафедри загальної історії. Її заснування пов'язане з відновленням роботи історичного факультету. До складу кафедри були залучені викладачі історії, а також географії, які до цього працювали на природничо-географічному факультеті Учительського інституту. У 1946 — 1947 навчальному році членами кафедри були Л. Мазуренко, О. Соколовський. Н. Нікітченко та І. Прохорова викладали географію. Очолював кафедру доцент Данішев С. Викладачі забезпечували викладання історії Стародавнього світу та історії Середніх віків (на І і ІІ курсах історичного факультету відповідно), а також всесвітньої історії на І курсі літературного факультету.

Перші повоєнні роки, як, до речі, й останні передвоєнні, були часом, коли зміст роботи кафедри, її цілеспрямованість підпорядковувалися проведенню в навчальних курсах марксистсько-ленінської ідеології. У першому звіті кафедри за 1946 — 1947 навчальний рік читаємо, що всім членам кафедри ставилися завдання підносити рівень лекційних і семінарських занять шляхом їхнього ідеологічного загострення; викладачі повинні були доводити правильність політики партії, розвінчувати буржуазну ідеологію та виховувати студентів у дусі радянського патріотизму та ненависті до ворогів.

Із такого змісту звіту кафедри випливає, що її функціональна діяльність була підпорядкована виконанню постанови ЦК ВКП(б) про журнали "Звезда" и "Ленинград" та серії постанов ЦК КП(б)У про "політичні помилки" інституту історії АН УРСР, що закликали загострювати політичну пильність та боротися проти "ворогів народу" в особі "носіїв українського буржуазного націоналізму". Саме тоді спеціальні комісії біля 10 разів перевіряли стан викладання історії в Полтавському педінституті. Такий тотальний партійний контроль перешкоджав найменшому прояву альтернативності у трактуванні викладачем історичних процесів і явищ. Більше того, це було просто небезпечно для життя.

У 1951 році історичний факультет об'єднали з філологічним. Кафедру очолив в.о. завідувача О. Соколовський. С. Данішев перейшов на кафедру історії СРСР, а кафедра загальної історії поповнилася

ст. викладачем Коган С. На час відрядження О. Соколовського до річної аспірантури 18 вересня 1951 року викладачем кафедри був зарахований І. Блавацький. У 1954 році О. Соколовський захистив кандидатську дисертацію на тему "Феодальна вотчина в Південній Сербії XIII століття" і з того часу до 1955 року працював завідувачем кафедри. У серпні 1955 року відбулося об'єднання двох історичних кафедр і надалі до 1968 року на історико-філологічному факультеті діяла лише кафедра історії.

Таким чином, тривалий час незмінними викладачами кафедри загальної історії залишалися к.і.н. Соколовський О. та старший викладач Л. Мазуренко. Про них, як ветеранів кафедри, слід говорити окремо. Вони були викладачами з великим педагогічним досвідом, людьми, навченими життям і загартованими Великою Вітчизняною війною.

О. Соколовський (1914 — 2000 роки), — уродженець незаможної селянської сім'ї на Полтавщині, учасник Великої Вітчизняної війни. Із червня 1941 року він був командиром взводу та роти, брав участь у важких боях на Південному фронті. У 1942 році — тяжко поранений. Після тривалого лікування знову повернувся до Червоної Армії.

Він — уважний історик-дослідник, автор низки ґрунтовних статей з історії середньовічної Сербії. Олексій Хрисанфович брав участь у написанні полтавського тому "Історії міст і сіл УРСР", енциклопедичного довідника "Полтавщина". Порівняно невелика кількість друкованих праць О. Соколовського, автора сумлінного й відповідального, пояснюється умовами його часу, коли дослідникам історії зарубіжних країн обмежувався доступ до архівних джерел, видавництв і редакцій історичних журналів. Крім того, щодо викладачів всесвітньої історії проводилася неприхована дискримінаційна політика. Їх річне навчальне навантаження завжди було більшим, ніж у викладачів кафедр вітчизняної історії.

О. Соколовський був висококваліфікованим викладачем. Він викладав різні курси, але основними для нього були Середньовічна історія та історії Стародавнього світу. Маючи від природи феноменальну пам'ять, він вільно, не користуючись записами, оперуючи десятками дат та імен, на високому рівні проводив лекції і семінарські заняття. Студенти любили й поважали його ще й за особливі, характерні лише йому жести. До самого виходу на пенсію (1985 рік) Олексій Хрисанфович, окрім навчальної та наукової роботи, багато уваги приділяв вихованню студентів у дусі працьовитості, колективізму і патріотизму.

Неординарною людиною і обдарованим педагогом була старший викладач Л. Мазуренко (1920 — 2000 роки). Тридцять чотири роки стали часом її трудового фронту у Полтавському педагогічному інституті. До

війни Лідія Логвинівна навчалася у Харківському університеті, а завершила здобувати вищу освіту вже у Київському університеті імені Т.Г. Шевченка. У роки війни вона була медсестрою евако-шпиталю. Після закінчення навчання отримала призначення на роботу в Полтавський педінститут, в якому працювала до виходу на пенсію (1979 рік). Її наукові інтереси були пов'язані з новою історією Англії. Але найбільше Л. Мазуренко проявила себе як майстерний педагог. Лекції з нової історії країн Західної Європи та Америки та історії країн Азії та Африки вона читала не лише змістовно, але й методично досконало й емоційно, подавала студентам приклади того, як можна і як необхідно використовувати художню літературу з метою образного сприйняття історичних подій і персоналій, користувалася авторитетом як людина чесна, порядна та принципова.

У 1956 році дві історичні кафедри були об'єднані в одну — кафедру історії. Об'єднану кафедру, у яку в повному складі влилася кафедра загальної історії, очолив к.і.н., доцент Кулик Г. У цьому ж році на посаду старших викладачів кафедри прибули к.і.н. Чупрун М., який став вести курси нової та новітньої історії та к.і.н. Лопатнікова Г. — фахівець з історії Стародавнього світу. Тоді ж майже рік історію новітнього часу викладав А. Фурса.

Середина і друга половина 1950-х років були часом несміливих пошуків нових підходів до висвітлення вітчизняної та світової історії у зв'язку з рішенням XX з'їзду КПРС (1956 рік), що започаткував процес лібералізації радянського суспільства та часткової реабілітації невинно засуджених. Але події в Угорщині та Польщі, коли збройні сили Радянської держави придушили народний виступ проти тоталітарного режиму, за інерцією ще довго трактувався викладачами в студентських аудиторіях як інтернаціональний акт допомоги в придушенні контрреволюційного заколоту.

У 1960-ті роки проходила перебудова структури факультетів і кафедр інституту. На базі історико-філологічного факультету було утворено два самостійних факультети, у тому числі й історичний (1966 рік). На виконання наказу Міністерства освіти УРСР 28 серпня 1968 року було оприлюднено наказ ректора інституту про реорганізацію кафедр. Відповідно до нього були створені кафедри історії СРСР і УРСР та загальної історії. Завідувачем першої кафедри був призначений доцент Лобурець В., а виконуючим обов'язки завідувача другої — доцент Чупрун М. У штаті кафедри загальної історії тоді були: доцент Чупрун М. (нова і новітня історія), доцент Соколовський О. (історія Середніх віків), старший викладач Мазуренко Л. (історія нового часу і країн Сходу), старший викладач Воловик В. (історія Стародавнього світу), асистент

Бака М. (історія нового часу), виконуючий обов'язки доцента Рева М. (методика викладання історії і суспільствознавства).

Під назвою загальної історії кафедра діяла до перейменування в 1990 році. Як уже зазначалося, доцент Чупрун М.Й. прийшов на історико-філологічний факультет у 1956 році. Він теж належав до того покоління, яке було причетне до Великої Вітчизняної війни. Микола Йосипович навчався в Одеському університеті, який закінчив у 1947 році. У 1942 році двадцятирічним юнаком пройшов курси військової школи авіамеханіків. Далі — курсант ескадрильї, служба на посаді комсорга курсів пілотів-інструкторів та 5-ї ескадрильї Чугуївської воєнно-авіаційної школи. Нагороджений медаллю "За перемогу над Німеччиною".

Після закінчення навчання в Одеському університеті він був залишений там на посаді асистента кафедри нової історії. З 1954 року — працював старшим викладачем Дніпропетровського університету. У 1956 році М. Чупрун захистив кандидатську дисертацію на тему "Сен Жюст і організація оборони Франції в 1793 році". Ним було опубліковано декілька статей про революційну діяльність якобінців. Два роки (1966 — 1968) викладач навчався у докторантурі, де працював над темою "Боротьба Французької комуністичної партії проти колоніалізму", але дисертації не підготував. Завідувачем кафедри пропрацював до 1978 року, а на кафедрі — до виходу на пенсію у 1996 році.

Колоритною фігурою кафедри тих років був доцент Побіленський Я. (1922 — 1988 роки). Він навчався на історичному факультеті ХДУ (1939 — 1940 роки), але війна перешкодила закінчити вуз. Будучи мобілізованим до армії, він у 1942 — 44 роках пройшов школу військових перекладачів, взявши на озброєння японську мову. Служив перекладачем відділу Хабаровської військової картографії, редагував газету на японській мові для військовополонених. Був нагороджений медалями "За перемогу над Японією", "XX років Радянської Армії і Флоту" та "За бойові заслуги". Завершив здобуття вищої історичної освіти у Хабаровську, а в 1954 році став аспірантом Харківського державного університету.

Після демобілізації Я. Побіленський працював учителем історії та англійської мови, а з 1954 року трудовий стаж продовжував асистентом, викладачем, старшим викладачем і доцентом кафедри нової та новітньої історії Харківського державного університету. У 1959 році він захистив кандидатську дисертацію на тему "Боротьба японського народу за мир і незалежність".

Півтора десятки його статей про Японію увійшли до Української Радянської Енциклопедії. У грудні 1968 року Я. Побіленський за конкурсом був обраний на посаду доцента кафедри загальної історії

Полтавського педагогічного інституту, і з тих пір незмінно працював на ній.

Доцент Побіленський Я. був фахівцем високої кваліфікації. Його лекції і семінарські заняття з історії країн Азії та Африки захоплювали студентів глибиною змісту, яскравим і емоційним наведенням маловідомих історичних фактів та аналізом їх змісту в загальноісторичному контексті. Особливо блискучими були його заняття з історії Японії. Він завжди виглядав спокійним і врівноваженим. Усмішка ніколи не зраджувала його. У час, коли важка хвороба прикувала до ліжка, він проявив неабиякі якості вольової людини. Освоїв письмо лівою рукою і продовжував працювати.

Наприкінці 1960-х і в 1970-ті роки на кафедрі працювали, окрім згаданих вище фахівців старшого покоління, також асистенти й старші викладачі: М. Бака, В. Воловик, М. Авдеєва, Ю. Поляков.

В. Воловик (1938 — 2004 роки) здобув історичну освіту в Ленінградському державному університеті, спеціалізуючись з історії Греції і Риму. Пройшовши повний курс навчання і повернувшись до Полтави, він деякий час працював вихователем у школі, науковим працівником Полтавського краєзнавчого музею. Із 1961 року в педагогічному інституті читав курс "Основи наукового атеїзму" за розписом погодинної оплати, а в 1963 році пройшов за конкурсом на посаду асистента кафедри загальної історії. Із березня 1968 року обіймав посаду старшого викладача.

Наукові інтереси В. Воловика були у сфері історії християнства. Працював над кандидатською дисертацією на тему "Раннє християнство в радянській історіографії". Усі роки роботи на обійманій посаді викладав історію Стародавнього світу. Звільнився у зв'язку з виходом на пенсію у 1998 році.

В. Воловик був кваліфікованим спеціалістом з історії Стародавнього світу. Як викладач вирізнявся унікальною пам'яттю. Він знав і пам'ятав по імені майже всіх студентів історичного факультету. Студенти любили його за спокійний, веселий, дотепний норов. Він був справедливим і вимогливим викладачем. Старшокурсники говорили про нього: "Хто подолав фараона (так його люб'язно називали), той може вважати себе студентом".

Асистентом, старшим викладачем і доцентом кафедри загальної історії працювала М. Авдєєва (1937 рік народження). Вона пройшла хорошу школу Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. З 1961 року працювала учителем історії м. Полтави, завідуючою кабінетом політекономії Полтавського інженерно-будівельного інституту, а з 1964 року — асистентом кафедри

політекономії цього ж навчального закладу. У лютому 1970 року за конкурсом Маргарита Олександрівна була обрана на посаду асистента кафедри загальної історії педагогічного інституту. У жовтні 1973 року захистила кандидатську дисертацію в Московському державному університеті на тему "Брісбейк — представник американського утопічного соціалізму". У науковому плані її інтереси стосувалися історії соціалістичного і робітничого руху нового часу. Своєю навчальною роботою М. Авдєєва забезпечувала засвоєння студентами курсів нової історії та історіографії нової і новітньої історії. Саме на цій ділянці роботи вона виявила неабиякі здібності та обдарування педагога. Родзинкою її лекцій і семінарських занять була велика увага до питань культури. Вона неодноразово говорила, що працювати треба так, щоб за викладачем закріпилася хороша слава представника певної науково-педагогічної школи. М. Авдєєва володіла барвистою мовою, що робило її лекції привабливими і цікавими. З посади доцента кафедри всесвітньої історії звільнилася в 2004 році у зв'язку з виходом на пенсію.

У другій половині 1960-х років за кафедрою загальної історії була закріплена навчальна дисципліна "методика викладання історії". Тому деякий час членом кафедри був кандидат педагогічних наук Хвиль М.

Новим у методології навчальної та наукової роботи кафедри 1970-х років була поступова відмова від безальтернативного показу на лекціях і семінарських заняттях шляхів історичного розвитку, але відповідно до постанов КПРС та Радянського уряду ще довго домінував підхід до з'ясування історичних явищ і процесів із позицій класової боротьби, хоча вже сповідувався принцип мирного співіснування двох суспільно-політичних систем.

У серпні 1978 року завідувачем кафедри загальної історії був обраний доцент Бака М. (1937 року народження), який очолював її 19 років. Його трудовий і професійний стаж розпочався ще в 1956 році, коли він, закінчивши Великосорочинське педучилище, став студентом історико-філологічного факультету. На останньому курсі навчання в пединституті був призначений старшим лаборантом кабінету історії. Після завершення навчання (1961 рік) залишився на посаді старшого лаборанта кафедри загальної історії. Потім — працював асистентом цієї ж кафедри. М. Бака з 1970 по 1973 рік навчався в аспірантурі на кафедрі нової і новітньої історії Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. Пройшов стажування в Берлінському університеті імені Гумбольдта (жовтень 1972 — липень 1973 року). За роки аспірантури та стажування підготував і захистив кандидатську дисертацію на тему "Виникнення кооперацийних соціально-економічних відносин — новий етап розвитку аграрного ладу в НДР".

За роки праці на кафедрі загальної історії ним опубліковано півтори сотні наукових статей, тез, рецензій, майже половина з яких присвячена німецькій історії. Крім того, він є одним із авторів історичних нарисів про Полтаву та Полтавщину, тринадцяти статей енциклопедичного довідника "Полтавщина".

Як керівник кафедри М. Бака багато уваги приділяв науковому зростанню молодих викладачів, поставивши за мету забезпечення викладання усіх курсів загальної історії кандидатами наук. Цьому сприяла та обставина, що в 1970-ті роки вдалося розпочати співробітництво з кафедрою нової і новітньої історії Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. Як підсумок — декілька молодих викладачів кафедри отримали можливість пройти школу університетської аспірантури або стажування. За багаторічну плідну роботу М. Бака нагороджений медаллю "Ветеран праці" та знаком "Відмінник освіти України".

У 1979 — 1980 навчальному році асистентами кафедри стали вихованці Полтавського педагогічного інституту Ю. Поляков та М. Лахижа. Тоді ж асистентські ряди поповнилися випускницею Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка Р. Майбородою. У 1982 році Ю. Поляков був рекомендований на навчання у цільовій аспірантурі МДУ, де й залишився працювати.

У 1982 році аспірантом кафедри нової і новітньої історії МДУ став М. Лахижа, який вчасно захистив кандидатську дисертацію про діяльність Демократичною селянської партії в НДР. У 1985 році він, закінчивши цільову аспірантуру, повернувся до Полтави і продовжував працювати вже на посаді старшого викладача та доцента, викладаючи курси нової та новітньої історії країн Європи та Америки й успішно займаючись науково-дослідною роботою. Сьогодні Микола Іванович — перший на Полтавщині доктор наук із державного управління.

У 1979 році за призначенням Міністерства освіти УРСР на кафедрі став працювати на посаді асистента випускник КДУ О. Мельников.

Р. Майборода, випускниця Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка 1979 року, згідно з наказом Міністерства освіти УРСР була направлена на посаду асистента в Полтавський педагогічний інститут, де стала членом кафедри загальної історії. Вона зарекомендувала себе як перспективний викладач, була рекомендована до цільової аспірантури КДУ (1983 рік). Там вона вчасно підготувала і захистила кандидатську дисертацію. Сьогодні працює у вищих навчальних закладах міста Києва.

Невеликий проміжок часу на посадах асистента кафедри працювали випускники КДУ В. Великолуг, С. Кротюк і С. Масол.

Майже 20 років посади асистента, старшого викладача, доцента кафедри займала випускниця Харківського державного університету Н. Самойленко. Вона в 1984 — 1987 роках навчалася в аспірантурі Київського університету, захистила кандидатську дисертацію. Викладала історію країн Азії та Африки. Успішно працювала в науковому плані.

У 1982 році до Полтавського державного університету прибув випускник КДУ В. Ставнюк, який обійняв посаду асистента з курсу історії Стародавнього світу. Із перших днів він зарекомендував себе ґрунтовно підготовленим фахівцем-істориком, цілеспрямованою молодою людиною. У 1984 році кафедра рекомендувала його до цільової аспірантури МДУ, яку він успішно закінчив і там же захистив кандидатську дисертацію про суспільно-політичну діяльність Фемістокла (1988 рік). Це був перший в історії кафедри випадок, коли її викладач захистив дисертацію з історії Стародавнього світу. У 1993 році доцент Ставнюк В. перейшов на роботу в Київський університет, де в 2006 році захистив і докторську дисертацію. Сьогодні він виконує обв'язки завідувача кафедри історії Стародавнього світу і Середніх віків провідного вишу України.

У 1984 році на кафедру загальної історії був прийнятий на основі конкурсного відбору доктор юридичних наук, професор міжнародного права Пушмін Е. (1984 — 1986 роки).

Перша половина 1980-х років була часом, коли ректорат, дбаючи про підготовку кваліфікованих викладачів з числа здібних випускників вузів, узяв курс на співробітництво з провідними університетами України в питаннях кадрової політики. Так, із Києва до Полтави прибули Б. Год і В. Рибачук, а з Харкова — Н. Бесєдіна.

Б. Год у 1983 році з відзнакою закінчив історичний факультет Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка і був зарахований на посаду асистента кафедри всесвітньої історії. Із перших днів роботи в Полтавському державному педагогічному інституті він зарекомендував себе висококваліфікованим викладачем, активним у громадському житті. Через два роки він був обраний за конкурсом на посаду старшого викладача. У 1987 році Бориса Васильовича було призначено на посаду заступника декана історичного факультету з навчально-виховної роботи.

Перебуваючи на дворічному стажуванні в Інституті історії АН УРСР, він підготував та успішно захистив у Харківському державному університеті кандидатську дисертацію.

Працюючи на посадах старшого викладача та доцента кафедри, Борис Васильович упродовж 6 років успішно виконував обов'язки заступника та відповідального секретаря приймальної комісії педагогічного інституту.

У 1997 році Б. Года було обрано деканом історичного факультету. На цій посаді він працював до 2002 року. Борис Васильович багато уваги приділяв підвищенню якості знань студентів, зміцненню трудової дисципліни, активізації наукової роботи викладачів і співробітників, покращенню матеріальної бази факультету. За його участю на факультеті була вибудована нова система виховної роботи, проводилися різноманітні виховні заходи. Особливою заслугою Бориса Васильовича можна вважати створення чоловічого пісенно-фольклорного гурту "Чебрець", який мав постійні гастролі; у 2007 році він виборов високе звання "народного хорового колективу".

У 2005 році Борис Васильович у Харківському національному педагогічному університеті імені Г.С. Сковороди успішно захистив докторську дисертацію на тему "Ідея всебічного й гармонійного виховання особистості в епоху європейського Відродження". Це було перше в українській історико-педагогічній науці дослідження, у якому розглянуті педагогічні ідеї та практика виховання особистості в країнах Європи кінця XIV — початку XVII століть. Із 2006 року — він професор кафедри.

Б. Год є автором біля 300 наукових статей з історії освіти і виховання в країнах Європи, вітчизняної історії, історичного краєзнавства. Ним підготовлено 5 наукових монографії, 7 навчальних посібників для учнів і студентів. Друкувався у наукових виданнях Російської Федерації та Італії.

Борис Васильович працює в редколегіях 6 фахових видань. У 1999 році обраний член-кореспондентом Української Академії історичних наук, працював у спеціалізованих учених рад із педагогічних наук при наукових установах і навчальних закладах Києва, Полтави, Сум. Під його керівництвом працюють 1 докторант, 5 аспірантів і 2 здобувачі наукового ступеня кандидата наук. Викладає нову історію країн Європи та Америки, історію країн Латинської Америки. У лютому 2009 року Б. Года було призначено на посаду проректора університету з науково-педагогічної роботи.

З 2000 року Б. Год очолює кафедру всесвітньої історії, колектив якої визначився із загально кафедральною науковою темою. Це — історія політичних систем країн Європи та Америки. За його ініціативи та під керівництвом проведено 8 Всеукраїнських науково-практичних семінарів "Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання". Щорічно кожен викладач друкує 2-3 наукові статті у фахових виданнях України з проблематики кафедри.

У 1982 році асистентом кафедри стала випускниця Харківського державного університету Н. Бесєдіна. Вона від того часу незмінно веде лекційний курс і семінарські заняття з історії країн Азії та Африки. У

науковому плані займається дослідженням питань краєзнавчої тематики, історії Сходу. Закінчивши в 2000 році аспірантуру та захистивши у 2002 році кандидатську дисертацію, вона стала кандидатом історичних наук та отримала звання доцента.

Висококваліфікованим фахівцем кафедри є старший викладач Рибачук В. Віктор Олексійович у 1991 — 1994 роках навчався в цільовій аспірантурі на кафедрі філософії Української академії аграрних наук у м. Києві, проходив стажування на кафедрі історії Стародавнього світу Московського державного університету. Основні навчальні дисципліни, які він успішно викладає, це історія Стародавніх Греції та Риму, історіографія нової та новітньої історії. Окрім того, він проводить заняття з інших дисциплін всесвітньої історії. Вони відзначаються суворою логікою викладу матеріалу, великою увагою до ролі надбудовних категорій у процесі суспільно-політичного розвитку.

Пам'ятною сторінкою історії кафедри була середина 1980-х років, коли по лінії шефської допомоги з боку кафедри нової і новітньої історії Московського державного університету імені М.В. Ломоносова на факультет прибули і прочитали студентам спецкурси з історії Італії, Англії, Франції, Латинської Америки професори Григор'єва І., Єрьомін Л., Смірнов Л., Строганов О. Пізніше наукові контакти з кафедрою всесвітньої історії підтримував завідувач кафедри нової і новітньої історії МДУ професор Язьков Є.

У другій половині 1970-х років ректором інституту став професор Зязюн І., з ім'ям якого пов'язаний цілий ряд новацій у роботі всіх підрозділів вузу, у тому числі й кафедр. Насамперед був узятий курс на вишкіл педагогічної майстерності усіх викладачів. У зв'язку з цим члени кафедри загальної історії готували й захищали реферативні повідомлення з проблем удосконалення педмайстерності при вивченні дисциплін всесвітньої історії.

У 1990 році кафедра загальної історії була перейменована на кафедру всесвітньої історії. Усі наступні роки були часом, коли кафедра поповнювалася новими силами. У квітні 1997 року відбулася реорганізація кафедр історичного факультету, у результаті якої до кафедри всесвітньої історії перейшли викладачі історії Росії та СРСР доктор історичних наук, професор Лобурець В., доцент Цехмістро Н. та викладач Тронько Т. Посаду завідувача кафедри обійняв В. Лобурець (1930 — 2005 роки). Він прибув до Полтавського пединституту у 1960 році після закінчення аспірантури Київського державного педагогічного інституту. Пройшов школу становлення вузівського викладача від асистента до професора, був відомим в історичних колах як фахівець із вітчизняної історії радянської доби. Наукова, навчально-педагогічна та

громадська діяльність Василя Єгоровича високо оцінена урядом. Його нагородили орденом Трудового Червоного прапора.

Н. Цехмістро, закінчивши в 1977 році вуз і попрацювавши певний час у школі, у 1980 — 1983 роках навчалася в аспірантурі КДУ на кафедрі історії радянського суспільства. У рік закінчення аспірантури захистила кандидатську дисертацію і згідно з призначенням Міністерства освіти УРСР прибула на роботу до Полтавського педінституту. На кафедрі загальної історії веде навчальний курс з історії слов'янських народів та історії міжнародних відносин, очолює методичну комісію історичного факультету.

У 1991 році Н. Цехмістро отримала атестат доцента. Вона є майстерним викладачем, скрупульозним науковцем, принциповою і порядною людиною.

Знахідкою для кафедри стала Т. Тронько, яка після закінчення навчання на історичному факультеті Полтавського педагогічного інституту в 1984 році деякий час працювала вихователем в одній із полтавських шкіл і невдовзі була взята на посаду старшого лаборанта кафедри історії СРСР. У 1989 році за конкурсом обрана на посаду асистента. У 1992 — 1995 роках навчалася в аспірантурі на кафедрі історії східного слов'янства. Її науковим керівником був професор Лобурець В. Кандидатську дисертацію Тетяна Володимирівна захистила у 2002 році і через два роки отримала атестат доцента. Викладає історію первісного суспільства, історію слов'янських народів. Вона належить до розряду дуже працьовитих людей, із педагогічним хистом. Виконує обов'язки заступника декана з педагогічних практик, заступника завідувача кафедри.

1990-ті — початок 2000-х років для кафедри були не лише періодом науково-педагогічного зростання її працівників, але й часом відходу від старих стереотипів і поглядів на суспільно-політичні процеси та історичні явища, відмови від приматів формаційного розвитку історії та класової боротьби як єдиної рушійної сили поступального руху.

У цей час на історичному факультеті навчалися та успішно закінчили студії в Полтавському педінституті здібні студенти: І. Цебрій, Ю. Вільховий, Л. Швець, О. Лахно, Ю. Левченко. Усі вони майже відразу після отримання дипломів про вищу освіту з відзнакою стали працювати в педінституті.

І. Цебрій, отримавши диплом про вищу освіту, заглибилася у роботу з підготовки кандидатської дисертації, яку захистила у 2003 році, здобувши вчену ступінь кандидата педагогічних наук. Два роки працювала на кафедрі менеджменту освіти Полтавського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти. Із 2004 року — на кафедрі

всесвітньої історії. Спочатку на посаді старшого викладача, а сьогодні — доцента. Завершує роботу над докторською дисертацією. Викладає історію Стародавнього Сходу, типологію та динаміку людських цивілізацій. Доцент Цебрій І. проводить велику роботу не лише з фахової підготовки студентів, але й естетичного виховання. Її дітищем став чудовий хоровий колектив "Тисяча років музики", студентський театр "Фабула". Їхня творчість відома далеко за межами Полтавщини.

Ю. Вільховий певний час працював асистентом і старшим викладачем кафедри історії України, а після закінчення у 2003 році аспірантури перейшов на посаду старшого викладача кафедри всесвітньої історії.

У 2004 році він захистив кандидатську дисертацію і обійняв доцентську посаду. У цьому ж році вступив до докторантури, одночасно викладаючи новітню історію країн Західної Європи та Америки. Крім науково-педагогічної роботи він багато уваги приділяє виховній роботі серед студентів, будучи активним членом народного хору "Калина" та факультетського гурту "Чебрець". Виконує обов'язки заступника декана історичного факультету з виховної роботи.

Л. Швець у 2000 році з відзнакою закінчив навчання на історичному факультеті Полтавського педагогічного університету й був залишений на роботі на посаді асистента кафедри історії України. У 2005 році за конкурсом переведений на кафедру всесвітньої історії, де невдовзі обійняв посаду старшого викладача з історії Середніх віків. Захистив кандидатську дисертацію. Активний учасник художньої самодіяльності.

О. Лахно, одержавши у 2001 році диплом з відзнакою випускника університету, вступив до магістратури, яку через рік успішно закінчив. Деякий час працював асистентом кафедри історії України, а з 2006 року обіймав посаду старшого викладача кафедри всесвітньої історії. У 2008 році захистив кандидатську дисертацію. Отримав звання доцента кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії. Викладає історію слов'янських народів.

У 2005 році на посаду старшого викладача прийшла випускниця Полтавського педагогічного університету, учитель історії середньої школи №17 м. Полтави Н. Год. Після року роботи вона вступила до аспірантури, обравши предметом наукового дослідження педагогічну спадщину відомого гуманіста епохи європейського Відродження Еразма Роттердамського. У 2009 році після успішного захисту кандидатської дисертації була обрана за конкурсом на посаду доцента кафедри. Викладає нову історію країн Європи та Америки.

Після закінчення Кременчуцького педагогічного училища імені А.С. Макаренка, історичного факультету та магістратури Полтавського

державного педагогічного університету з 2006 року на кафедрі на посаді асистента працює Ю. Левченко. Темою наукового дослідження він обрав зародження і розвиток ідеалу освіти в педагогічній думці Стародавніх Греції та Риму.

З 2012 року посаду асистента кафедри обіймає випускник аспірантури університету О. Лук'яненко.

У лютому 2006 року згідно з рішенням Ученої ради університету кафедра всесвітньої історії була перейменована на кафедру всесвітньої історії та методики викладання історії. Колектив кафедри, окрім великої уваги до питань навчально-виховного процесу, постійно переймається проблемами наукового життя. Так як найбільших змін в історіографії зазнали нова та новітня історія, відповідно до цього зросла увага до питань теорії і методології. Це стосується відмови від формаційного і переходу до цивілізаційного тлумачення розвитку людської цивілізації, пошуків науково-обґрунтованих критеріїв періодизації історичного процесу, перегляду історичного місця і ролі окремих подій світової історії тощо.

Новим у організації навчальної роботи стало впровадження з 2005 року кредитно-модульної системи навчання, обліку і оцінки знань студентів. Цей процес, спрямований на втілення в життя Болонської системи освітянської роботи, що передбачає наявність сучасної матеріально-технічної бази, оптимального навантаження на професорсько-викладацький корпус, проходить суперечливо, долаючи формалізм.

У останні роки помітно зросла увага до науково-видавничої діяльності викладачів кафедри. Її співробітниками підготовлено тисячі фахівців освітянської ниви, які успішно трудяться у загальноосвітніх школах, професійних училищах, державних установах і культурно-освітніх закладах тощо. Чимало з них, як уже говорилося вище, стали кандидатами і докторами наук, професорами своєї справи.

Колектив кафедри та окремі її працівники неодноразово відзначалися відзнаками галузевого міністерства, міської й обласної адміністрацій, керівництва обласного інституту післядипломної педагогічної освіти за успішну роботу щодо підготовки висококваліфікованих фахівців, а завідувачі кафедри В. Лобурець і Б. Год отримали високі державні відзнаки — звання "заслужений діяч науки і техніки України" і "заслужений працівник освіти України" відповідно.

Історія кафедри з її щоденними турботами і новими завданнями продовжується...

* * *

# І. МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ

**Н. І. Головіна**
**(м. Полтава)**

## МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРИНЦИПИ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ

XX, а тим більше XXI століття разюче відрізняються від усієї попередньої історії. Це час, коли поступово налагоджується діалог різних культур. Ламаються адміністративні кордони держав і стає значущою культурна своєрідність різних народів. Це час, коли за допомогою Інтернету відбувається становлення і розвиток «відкритого суспільства». Відкриваються нові можливості для спілкування, нові способи зберігання і передачі інформації. З іншого боку, актуалізується проблема збереження духовності й культурних цінностей. У світлі цього значно зростає питома вага гуманітарного знання про культуру, відкриваються нові предметні галузі її вивчення, на які раніше не звертали уваги, і традиційне питання про те, що ж таке культура і за допомогою яких засобів її пізнавати, встає з новою силою.

Пізнання такого об'єкта як культура завжди було ускладнене. І головна причина тут у тому, що сама по собі культура є достатньо складним об'єктом дослідження. У дослідженні інколи практично неможливо схопити як суть самої культури, так і ті смислові навантаження, що несуть її основні складові. Вона є багатоскладовим, цілісним світом, що розвивається й відкривається при його вивченні подібно філософській істині лише частково, але ніколи цілком. Звідси і багато різних підходів, що виникли протягом достатньо невеликого проміжку часу, з тих пір як філософія культури, культурна (соціальна) антропологія, культурологія та інші науки поставили питання про наукове вивчення культури. Процес наукового осмислення культури вимагав формування й застосування певних методологічних принципів. І, по суті, кожен із цих напрямів аналізу культури має певну значимість, бо методом проб і помилок він відшукував нові шляхи до розуміння такого складного утворення, яким є культура.

До середини XIX століття склалися, так звані, «класичні» моделі визначень культури, головною ідеєю яких були суб'єктно-об'єктні критерії, принципи гуманізму, раціоналізму та історизму, матеріалістичні та ідеалістичні відмінності в методології та визнання європейської моделі культури як ідеальної. Тоді ж сформувались і некласичні визначення культури, пов'язані з виникненням і розвитком нових течій у філософії

(екзистенціалізм, психоаналіз, «філософія життя» та інші), заснованих на ірраціоналістичних тенденціях модерну. Представники «філософії життя» (А. Бергсон, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер) розробляли проблему співвідношення людського життя, його скінченності, із завданнями, що стоять перед культурою. Екзистенціалісти (М. Бердяєв, С. Кіркегор, Л. Шестов та інші) обмежили аналіз культури переживанням індивідом навколишньої йому дійсності. Представники психоаналізу (З. Фрейд, К. Юнг) звернули увагу на важливість і значення несвідомих елементів у формуванні архетипів, що лежать в основі розвитку культури.

З кінця XIX століття ще більш розширюється плюралізм у теоретико-методологічних підставах трактування культури (технократичний, соціологічний, структуралістський, семіотичний, гуманітарний, аксіологічний, діяльнісний, нормативний, креативний підходи).

Поняття «культура» багатозначне, має різний зміст і різний сенс не тільки в повсякденній мові, але і в різних науках і філософських дисциплінах. Цілісного підходу до вивчення культури як єдиного механізму досі не знайдено, що й проявляється в широкій різноплановості трактувань і визначень феномена культури. Подальше збільшення визначень культури швидше пов'язане не з розпливчатістю самого явища культури, а з відмінністю світоглядних і методологічних позицій досліджень культури і різноманітністю тих дисциплін, у межах яких проводилися ці дослідження, адже так чи інакше, культуру в різних її аспектах вивчають усі існуючі соціальні та гуманітарні науки.

У сучасній науці поняття «культура» – відкрита категорія, яка представляє щось відмінне від природи, що передається за допомогою символічних знаків мови та за допомогою практичного навчання, вид діяльності людей по створенню артефактів.

Сьогодні поняття «культура» може вживатися в кількох значеннях: для позначення будь-якої культурно-історичної спільності, існуючої в межах певної часової чи просторової величини (культура Стародавнього Єгипту, культура Відродження), для позначення специфічних особливостей існування окремих народів (етнічні культури); для позначення деякої моделі, узагальнюючої явища людського життя за певним принципом (М. Вебер, М. Данилевський, П. Сорокін, О. Шпенглер) або для позначення елементів загального в певному виді діяльності (правова культура).

Згідно вітчизняної наукової традиції вивчення культури відбувалося в межах філософської думки, що прагнула виробити цілісний, системний підхід до аналізу культури як соціального явища, коли її сутність розглядається як універсальна властивість суспільства. У межах такої методології виник штучний розподіл цілісного культурного процесу на

матеріальний і духовний рівні. Слід зазначити, що дослідники стали все менше уваги приділяти матеріальній культурі, зосереджуючи зусилля на вивченні духовної сторони культури. Такого роду методологічна основа дослідження культури обмежила розуміння сутності цього феномену, бо в тіні залишилися проблеми, пов'язані з творчим процесом і багатомірністю культури. Разом із тим такий підхід розкриває соціальну сутність культури, тому він став теоретичною основою для подальших методологічних пошуків у ході дослідження культури. Культура стала розумітися як щось, що ховається за діалектикою «матеріального» і «духовного», це, у свою чергу, стимулювало пошук єдиного витоку та сутності культури.

Таким витоком став діяльнісний підхід, на основі якого були створені різноманітні моделі культури як цілісної системи різних форм діяльності людини. У контексті цього підходу, характерного для вітчизняної філософії, найбільшого поширення набули дві орієнтації. Для представників першої (М. Каган, Н. Злобін та ін.) культура є процесом творчої діяльності, у ході якої відбувається й духовне збагачення суспільства, й самотворення людини як суб'єкта культурно-історичного процесу. Тут увага акцентується на тому, що культура дає можливість людині народитися вдруге (перше народження – це біологічний акт). Культура – це, насамперед, гуманізуюча практика.

Представники другої орієнтації (Е. Маркарян, В. Давидович, Ю. Жданов) убачають у культурі специфічний спосіб діяльності, який сприяє збереженню та відтворенню цивілізації в умовах мінливості навколишнього світу. Різні орієнтації, що існують в рамках діяльнісного підходу, доповнюють одна одну й мають загальну методологічну основу – культура виводиться з людської діяльності.

У сучасній вітчизняній філософській літературі поняття «діяльність» постає як одна з найфундаментальніших характеристик людського буття, загальновідома характеристика людської історії. Разом із тим також загальноприйнятим є положення про те, що людина є «діяльною природною істотою», яка сама себе стверджує в світі, у своєму бутті.

Предметна діяльність людини є основою, справжньою субстанцією реальної історії людського роду: вся сукупність наочної діяльності виступає рушійною передумовою людської історії, всієї історії культури. І якщо діяльність є способом буття суспільної людини, то культура – не тільки спосіб діяльності людини, але технологія і механізм цієї діяльності. Можна сказати, що культура є історично й соціально обумовленою формою людської діяльності, представляє собою динамічну сукупність тих прийомів, процедур і норм, які характеризують рівень і спрямованість людської діяльності. Культура – механізм регуляції, збереження,

відтворення й розвитку всіх форм відносин людини зі світом, іншими людьми і з самою собою, що розкриваються в конкретній її діяльності.

Саме в цьому ключі в філософії при розгляді виробництва суспільством людини використовується термін «культивування всіх властивостей суспільної людини». Це означає, що кожен окремий індивід лише тоді може вважатися культурною людиною, коли він володіє способами користування досягненнями суспільства, в якому живе. Адже суспільне виробництво виступає і як умова, і як передумова діяльності людини, культура ж є власне принципом зв'язку суспільства з індивідом, способом його входження в соціальне життя. Діяльнісний підхід до сутності культури виступає певною основою для дослідження локальних культур та історичних типів культури, а також співвідношення культури і цивілізації.

Особливий ракурс дослідження та осмислення буття культури демонструє культурологія, яка виникла на перетині історії, філософії, соціології, етнології, антропології, соціальної психології, мистецтвознавства тощо й стала комплексною соціогуманітарною наукою. Виникнення культурології відбиває загальну тенденцію руху сучасного наукового знання до міждисциплінарного синтезу для отримання цілісних уявлень про людину та її культуру як систему. При цьому кожна з наук, із якою культурологія контактує, поглиблює уявлення про культуру, доповнюючи його власними дослідженнями та знаннями.

Взаємозв'язок культурології з іншими науками носить подвійний характер. Із одного боку, кожна наука вивчає свій предмет і узагальнює отримані знання на трьох рівнях. Вищим рівнем традиційно вважають філософію даної області пізнання або сфери діяльності – філософію історії, філософію економіки, філософію мистецтва... На цьому рівні, як правило, вирішуються завдання найзагальнішого осмислення предмета пізнання, розкривається його сутність, місце в системі світобудови та в світогляді людини. Нижчий (перший, або емпіричний) рівень пізнання пов'язаний із знаходженням фактів і їх первинною систематизацією та класифікацією. Емпіричний рівень пізнання дозволяє побачити факти, що цікавлять нас, у їхній конкретно-історичній неповторності. Між цими двома рівнями вивчення лежать теорії середнього рівня, що дозволяють аналізувати стійко повторювані, упорядковані послідовності явищ людського буття, що мають системний характер.

Це і є культурологічний аспект дослідження, який існує в будь-якій області знань про людину та її діяльність. На цьому рівні створюються модельні концептуальні побудови, описують не те, як дана область життєдіяльності функціонує взагалі і які її межі, а те, як вона адаптується

до мінливих умов, як себе відтворює, які причини і механізми її впорядкованості. У кожній науці можна виділити поле досліджень механізмів і способів організації, регулювання та комунікації людей у відповідних областях їх життєдіяльності. Це те, що прийнято називати «економічною, політичною, релігійною, мовною і т.д. культурою». Звідси в будь-якій області соціального і гуманітарного пізнання може застосовуватись культурологічний підхід. У цьому аспекті вона може розглядатися і як окрема група наук, і як окрема, самостійна наука, або, іншими словами, у вузькому і широкому значенні.

Справжнє знання, аргументовані судження можливі лише тоді, коли кожне культурне явище розглянуто у всій його повноті, коли виявлені причини, джерела, тенденції зміни, можливі результати його функціонування. Дослідженням цих питань і покликана займатися культурологія. У центрі її уваги також знаходяться ті ж механізми соціальної організації і регуляції діяльності, але не якогось конкретного виду діяльності, а всієї соціальної практики людини, що вивчається з точки зору її мотивації та регуляції. Крім того, культурологічні науки займаються вивченням системи культурних інститутів, за допомогою яких здійснюються виховання та освіта людини і які виробляють, зберігають і передають культурну інформацію.

Культурологія, таким чином, виступає як загальна теорія культури, яка ґрунтується у своїх узагальненнях і висновках на знаннях конкретних наук, а саме теорії художньої культури, історії культури та інших наук про культуру. У цьому випадку культурологія також виступає як їх методологічна основа. При такому підході необхідно починати з розгляду культури в її конкретних формах, в яких вона виступає як сутнісна характеристика людини, умова та спосіб її життєдіяльності. Це означає, що предметом культурології є сукупність питань походження, функціонування й розвитку культури як специфічно людського способу життя, відмінного від світу живої природи. Вона покликана вивчати найзагальніші закономірності розвитку культури, форми її прояву у всіх відомих людству типах цивілізації. Як така вона цікавиться питаннями універсального характеру – формуванням, існуванням та мінливістю культури як цілісного явища. Вона досліджує, насамперед, універсальний ціннісно-смисловий зміст соціального життя людини, тексти, в яких цей зміст маніфестується, і відповідно мови (як вербальні, так і особливо невербальні), за допомогою яких цей зміст передається від індивіда до індивіда, від покоління до покоління.

Метою культурології стає таке вивчення культури, на основі якого формується її розуміння. Для цього необхідно виявити та проаналізувати: факти культури, що становлять у сукупності систему культурних

феноменів; зв'язки між елементами культури; динаміку культурних систем; способи виробництва і засвоєння культурних феноменів; типи культур і норми, цінності і символи (культурні коди), що лежать в їх основі; культурні коди й комунікації між ними. На відміну від конкретних наукових дисциплін культурологія має на меті зрозуміти як окремі сфери, що становлять культуру, так і осмислити сутність культури в цілому. Звичайно, при цьому використовуються не тільки результати досліджень наук, які брали участь в формуванні культурології, але й методи.

Будь-яка наука припускає наявність свого організуючого начала, яким зазвичай виступає дослідницький інструментарій, або метод пізнання, тобто сукупність прийомів теоретичного освоєння дійсності. Слід зазначити, що в науці не існує єдиного універсального, придатного для вирішення будь-яких завдань, методу. Кожен із загальнонаукових методів має як переваги, так і недоліки і може вирішувати тільки відповідні йому наукові проблеми. Звідси вибір правильного методу і складає одне з важливих завдань будь-якої науки.

У процесі культурологічного аналізу конкретні методи різних дисциплін, як правило, використовуються вибірково, з урахуванням їхньої здатності розв'язувати аналітичні проблеми культурологічного плану. Нерідко вони застосовуються не лише як формальні операції та процедури, а як підходи у соціальних чи гуманітарних дослідженнях. Це дає підставу говорити про певну трансформацію дисциплінарних методів у щось більше, ніж просто метод, і про особливу їхню інтеграцію у межах досліджень культури. При цьому ряд підходів зберігають у собі первісну методологічну основу та використовуються іншими культурологічними напрямами як загальнонаукова методологія. Наприклад, історичний метод використовується не тільки в рамках даного підходу, але і в будь-якому іншому, будь то філософсько-аналітичний, соціологічний, аксіологічний, семіотичний тощо.

Чим же відрізняється підхід від методу? Культурологічний підхід – поняття ширше, ніж метод. Метод є лише певний набір дій, операцій, процедур, здійснюваних дослідником. Метод – це засіб пізнання. Це відповідь на питання: як пізнавати? А культурологічний підхід, швидше, відповідає спочатку на питання: що необхідно пізнавати? Тобто той чи той культурологічний підхід виділяє в настільки складному об'єкті дослідження, яким є культура, певну предметну галузь, на якій і зосереджується увага. Хоча, звичайно, у підході, у самій його назві, як правило, закладений певний методологічний принцип, який визначає характер тих методів, які він використовує переважно для дослідження даної предметної області.

Під принципами вивчення культури розуміють основні, вихідні положення культурології як самостійної науки. Дослідники культури вказують, перш за все, на принцип цілісності, який полягає в тому, щоб дослідження будь-якого етапу, періоду у розвитку культури повинне обов'язково містити у собі всю, без виключення, багатоманітність явищ, подій, фактів культури. Принцип культурного плюралізму використовується при інтерпретації світової культури та означає самовизначення в тій або іншій мірі різних самостійних спільнот (локальних етносів, націй, цивілізацій), які зберігають деяку специфіку у духовному житті. Принцип культурно-історичного підходу вимагає розглядати усі явища, події, факти культурного процесу в контексті того історичного часу, тих умов (соціальних, економічних, політичних, морально-психологічних та ін.), у яких вони відбувались.

Рішення такого роду завдань припускає застосування самих різних загальнонаукових методів пізнання – спостереження, експеримент, аналогія, моделювання, аналіз і синтез, індукція і дедукція, висунення гіпотез, аналіз текстів.

Проте, поряд з методами, використовуваними будь-якими науками, існують і власне культурологічні дослідницькі методи і підходи. Ці методи пізнання можна віднести до декількох основних типів.

Генетичний метод дозволяє зрозуміти феномен, що нас цікавить, із точки зору його виникнення і розвитку. Іншими словами, це принцип наукового історизму, без якого об'єктивний аналіз культури неможливий. Його використання дозволяє зробити діахронний «зріз» досліджуваного об'єкта або процесу, тобто простежити його розвиток від моменту виникнення.

Компаративний метод вимагає порівняльно-історичного аналізу різних культур, або яких-небудь конкретних областей культури в певному часовому інтервалі. При цьому зазвичай порівнюються схожі елементи різних культур, що дає можливість показати їх специфіку. Компаративний і генетичний підходи тісно взаємопов'язані, часто виступають як єдиного метод пізнання культури.

Системний – пропонує розглядати культуру як універсальну властивість суспільства. Культура в цілому, а також будь-який культурний феномен з точки зору системного підходу є цілісними утвореннями, що складаються з багатьох взаємозалежних елементів і підсистем, які перебувають у відносинах ієрархічної супідрядності. Системний підхід дозволяє осмислити культуру, показавши її в даний момент часу у всій повноті її зв'язків і відносин. Цей метод орієнтований на вивчення кінцевого результату культури – матеріальних і духовних цінностей. Крім того, аналізуючи культуру як цілісне явище, він дозволяє

зіставити її з іншими соціальними явищами, оцінити її роль в житті суспільства.

Структурно-функціональний метод розглядає культуру як підсистему цілісної соціально-культурної системи, кожен елемент якої виступає носієм ціннісних відносин і виконує службову роль у загальній системі регулювання суспільного життя. Це дозволяє виокремити всі структурні елементи, усі сфери культури, зрозуміти, як вони взаємопов'язані між собою і всім культурним цілим. Крім того, з'являється можливість з'ясувати, яку роль ці феномени відіграють в культурі, як вони пов'язані з виконанням основного завдання культури – забезпечити специфічно людський спосіб життя і задовольнити всі потреби людини.

Соціологічний – вивчає культуру та її феномени як соціальні інститути, що надає суспільству системну якість і дозволяє розглядати культуру з точки зору конкретної доцільності для тих чи інших соціальних верств або соціальних груп. При такому підході будь-яке явище культури оцінюється з точки зору його належності до певної соціальної групи та його здатності виражати її інтереси.

Діяльнісний – розуміє культуру як специфічний спосіб творчої людської діяльності, яка реалізується у створенні різноманітних предметів культури та у розвитку самої людини. У межах цього підходу вивчаються процеси духовного прогресу суспільства, саморозвитку людини як суб'єкта культурно-історичного процесу, механізми збереження та відтворення культури.

Аксіологічний (ціннісний) – полягає у виділенні тієї сфери життєдіяльності людини, яку можна назвати світом цінностей, що розуміються як ідеали, до досягнення яких прагне дане суспільство. У цьому випадку культура виступає як сукупність матеріальних і духовних цінностей, складна ієрархія ідеалів, смислів, які мають відповідне значення для якогось конкретного суспільства. При даному підході всі досліджувані феномени співвідносяться з людиною, її потребами та інтересами. Згідно ціннісному підходу, культура є ніщо інше, як реалізація цілей людини, що мають значення для її життя.

Семіотичний метод виходить із розуміння культури як позабіологічного знакового механізму передачі досвіду від покоління до покоління, як символічної системи, що забезпечує соціальне успадкування. При цьому будь-яке явище культури, як матеріальної, так і духовної, розуміється як упорядкований набір знаків і символів, що мають певний зміст – текст, який і повинен бути прочитаний дослідником

Герменевтичний – характерний для більшості гуманітарних наук, оскільки відображає необхідність не стільки знання про якийсь феномен, скільки його розуміння, так як знання і розуміння відрізняються один від

одного Тільки розуміння тих чи тих культурних феноменів дозволяє проникати в сутність процесів, що протікають. Спочатку герменевтика була пов'язана з навичками тлумачення складних, багатозначних текстів, тепер цей метод поширюється на дослідження будь-яких культурних феноменів.

Біосферний – характеризується глобальним розумінням проблем культури. Він розглядає нашу планету як єдину всеохоплюючу систему, невід'ємною частиною якої є людина і людське суспільство. При такому розгляді культура постає закономірним результатом розвитку природи, з'являється можливість аналізу культури з точки зору тієї ролі, яку вона відіграє на нашій планеті і, можливо, у Всесвіті.

Просвітницький (гуманітарний) – ґрунтується на уявленні про культуру як про самостійну сферу духовної діяльності, що має вирішальне значення для суспільства. Виступаючи як прояв людської сутності, культура охоплює всі сторони життя людини, постає як процес творення людиною своїх людських якостей. Культура розглядається як духовне багатство суспільства і внутрішнє надбання людини, засноване на його постійному прагненні до істини, добра і краси. Через культуру людина долає свою природну обмеженість і однократність свого існування, усвідомлює свою єдність із природою, суспільством, іншими людьми, з минулим і майбутнім.

Застосовуючи названі вище методи дослідження культурних форм, слід пам'ятати, що уважне дослідження не повинно базуватися на сліпому поклонінні перед авторитетами, на механічному заучуванні їхніх ідей і поглядів. Тільки творче, критичне ставлення до будь-якої з досліджуваних концепцій дозволяє зрозуміти той чи той феномен. Звідси – необхідність знати не одну, а кілька різних точок зору на питання, що цікавить нас, тільки так можна сформувати власне ставлення до нього.

Слід відмітити, що нами було розглянуто не всі методологічні принципи дослідження культури. Мета полягала не в описі всіх підходів і методів, а в спробі позначити лише деякі принципи філософсько-культурологічної методології, що склалися в межах основних підходів, саме ті з них, які безпосередньо повинні враховуватися в науковому аналізі культури незалежно від тієї дослідницької позиції, яку займає той чи інший автор.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гатальська С. М. Філософія культури / С. М. Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.
2. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книги 1-2 / М. С. Каган. – СПб. : ООО «Издательство «Петрополис», 2003. – 368 с.

3. Морфологія культури: тезаурус / За ред. проф. В.О. Лозового. – Х. : Право, 2007. – 384 с.
4. Основи філософії культури: Словник: для студ. вищ. навч. закл. / Н. Г. Джинчарадзе, М. А. Ожеван, А. В. Толстоухов та ін. – К. : Знання України, 2005. – 254 с.
5. Флиер А. Я. Культурология для культурологов / А. Я. Флиер. – М. : Академический проект, 2002. – 492 с.
6. Шевнюк О. Л. Культурологія: навч. посіб. / О. Л. Шевнюк – К. : Знання-Прес, 2004. – 353 с.

* * *

**В. І. Рашковська**
**(м. Сімферополь)**

## ГЕНЕЗА ФЕНОМЕНУ «ДУХОВНИЙ РОЗВИТОК» ОСОБИСТОСТІ: ІСТОРИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

У наш час актуалізується проблема збереження історичної спадкоємності й примноження духовних надбань світової та національної культур. Прилучення майбутнього педагога до скарбниці національних духовних цінностей сприятиме духовному розвиткові його особистості, формуванню світоглядних позицій, здатності до морально-естетичного самовдосконалення. Проте, представники технократичного підходу до професійної підготовки фахівців освітньої галузі вбачають у вчителеві працівника сфери послуг і нехтують духовними надбаннями національної культури й педагогіки, поширюють непритаманну для вітчизняних освітній традиції ідеологію плюралізму цінностей, яка поза системою національних духовно-моральних координат може стати руйнівною.

Проблема духовного розвитку майбутнього вчителя в історико-філософській та психолого-педагогічній науці знайшла відображення при вирішенні широкого кола теоретичних і науково-методичних питань, спрямованих на дослідження професійного становлення, духовно-морального самовдосконалення особистості вчителя як суб'єкта професійної діяльності (І. Зязюн, Б. Год, М. Киященко, С. Коновець, М. Каган, Л. Левчук, Н. Лейзеров, О. П. Рудницька, Л. Н. Столович, О. А. Тимчик, В. Г. Щербина, Є. Г. Яковлєв та ін.). Теоретичне обґрунтування значення духовних цінностей у духовно-моральному розвитку студентської молоді здійснили І. Бех, Є. Бондаревська, В. Кірсанов, О. Олексюк, Г. Сагач, О. Сухомлинська, Т. Тюріна,

Г. Шевченко та ін. Методологічні засади використання духовних цінностей у гармонійному розвитку студентів знайшли відображення у працях В. Андрущенка, Л. Губерського, М. Євтуха, В. Кременя, Б. Лихачова, М. Нікандрова, Т. Петракової та ін. Проте, за рамками історико-педагогічних досліджень залишилася педагогічна спадщина давніх християнських шкіл, де було розроблено теоретико-методичні напрями духовного розвитку особистості, що й складатиме *мету* нашої статті.

***Олександрійська духовна школа*** заснована святим Марком. Теоретико-методичним напрямом духовного розвитку Олександрійської (грецької) школи було *освітнє* спрямування, прагнення до цілісного знання (філософії), як всеохоплюючого начала, що розвиває душу людини, передає її вищу красу та моральність. Істинним філософом називався не той, хто багато знає, а той, хто являє гідну своїм знанням поведінку. Методичною основою Олександрійської школи була філософська система Аристотеля, де педагогічні зусилля спрямовувалися до споглядання, до духовного збагнення сутності речей. В ідеальному смислі освітня система була єдиним організмом, очолюваним філософією, проте філософські знання тісно пов'язувалися з моральними якостями особистості. Її видатні представники – Пантен, Климент Олександрійський, Афанасій Олександрійський, Ориген. У свої працях вони обґрунтували та сформулювали мету духовного розвитку, яка полягала в тому, щоб набути досконалого й цілісного знання, що ґрунтується на Одкровенні, та нерозривно пов'язаного з високими моральними характеристиками людини [5, с. 48].

***Антіохійська духовна школа*** стала найвищою точкою розвитку сирійської християнської освіти. Теоретико-методичні напрями духовного розвитку в Антіохійській школі мали *духовно-практичне* спрямування й ґрунтувалася на філософії Платона. На відміну від Олександрійської, в Антіохійській школі головні педагогічні зусилля покладалися на точне й повне запам'ятовування матеріалу і за змістом, і за формою, що відображало національні відмінності між греками та сирійцями. Давні греки прагнули синтезу й споглядання, а сирійці виявляли особливу схильність до позитивного й аналітичного мислення [5, с. 52].

Видатними представниками Антіохійської школи були Іоанн Златоустий, Мелетій, Діодор Тарсійський, Феодоріт Кірський та ін. Понад усе вони цінували інтереси морально-духовного й науково-практичного характеру, тому в цій школі акцент робився на єдності науково-практичних знань із морально-духовним розвитком особистості. Грецькі та сирійські педагоги-філософи вважали, що обов'язковим підґрунтям і

провідною складовою успішного пізнання є моральність особистості, яка веде її до духовного розвитку.

Третій тип духовного розвитку особистості серед давніх християнських шкіл сформувався в ***латинській духовній школі*** (римській). Теоретико-методичні напрями духовного розвитку в цій школі мали *громадянсько-патріотичне* спрямування. Для римлянина незаперечним був примат практичного, суспільного начала над умоглядним. Тому основою педагогіки стала ідеологія громадянської спільноти, що впливало на весь характер римської школи – прагнення спрямувати духовний розвиток на виховання звитяжного, загартованого, душевно здорового вояка, громадянина, захисника держави. Видатними її подвижниками були Амвросій Медіоланський, Блаженний Августин, Бенедикт Нурсійський, Григорій Великий та ін. Римська школа, спрямовуючи педагогічні зусилля на громадянсько-патріотичне виховання, також тісно пов'язувала його з моральним розвитком людини [5, с. 52].

Отже, християнські школи мали різні напрями духовного розвитку, кожна з них напрацювала свої індивідуальні теоретичні основи духовної освіти, а методи духовного розвитку особистості витікали з особливостей національного світогляду та традицій. Проте, спільним і провідним у освіті всіх трьох шкіл було визнання необхідності розвитку морально-духовних якостей особистості.

Теоретико-методичні надбання кожної з названих шкіл мали певний розвиток у педагогічній теорії та практиці прийдешніх століть. Так, освітній теоретико-педагогічний напрям духовного розвитку особистості *Олександрійської школи* успадкували й поглибили педагоги доби Ренесансу та Просвітництва. У ренесансний період виникали гуманістичні центри, писалися трактати з педагогіки, що ґрунтувалися на ренесансній концепції особистості – homo universalis – людини, яка має універсальні знання. Мета педагогічного процесу цієї доби – всебічний розвиток особистості [2]. Вони стають ціннісним підґрунтям розвитку педагогічної думки в XVII столітті. Зокрема, Я. Коменський підкреслював, що "природна обдарованість" представлена образом Божим у людині, тому освіту він пов’язував із розвитком чотирьох "природжених" якостей людини – розуму, волі, здатності до дії й мови. Я. Коменський наполягав на тому, що необхідна така освіта, яка б робила нас здатними все правильно розуміти, бажати, робити, висловлювати. Лише за таких умов, досягнувши розумом, душею, мовою необхідної досконалості, ми будемо гідні того, щоб називатися людьми [3, с. 13]. Навчання, на думку Я. Коменського, має спрямовуватися на розвиток суспільства, який ґрунтується на «біблійному гуманізмі».

Ідеї Олександрійської школи, на нашу думку, знайшла відображення в педагогіці Й. Песталоцці, який вважав, що освіта покликана розвивати людську природу, оскільки природовідповідні засоби освіти вдосконалюють духовні й фізичні сили людини [4, с. 223]. Педагог особливого значення надавав морально-духовному розвитку особистості. Він звертався до сучасників: "Людино, подивись на себе і подумай, якими шляхами прийдеш ти до згоди з самим собою і в чому відчуватимеш розлад із собою й усім людським родом? Подивися, якими шляхами ти можеш стати другом віри, любові, істини й справедливості, другом Бога і людей?" [4, с. 243]. Він вважав, що істинні засоби розвитку духовності народу необхідно шукати в тому, що укріплює й очищає морально-релігійну єдність наших сил.

Багато педагогів підкреслювали важливість поєднання освіченості та духовності. Наприклад, на думку Г. Тідемана, "освіта" і "духовність" – ідентичні, бо бездуховна людина не може бути освіченою [1, с. 42].

У ході історико-педагогічного аналізу з'ясовано, що духовно-практичний напрям *Антіохійської школи* продовжили давньоруські педагоги й суттєво збагатили нашими етнічними та національними педагогічними традиціями (митрополит Іларіон, Володимир Мономах, Кирило Туровський, Епіфаній Премудрий та ін). В основу духовного розвитку вчителя в Давній Русі була покладена християнська концепція особистості, тому майстерність вчителя полягала в необхідності збагнути в характерних рисах дитини не лише даність (діючу основу її буття у світі), але й заданість, тобто індивідуальне завдання, особистий поклик, що потребує максимально повного розкриття внутрішнього світу дитини. У давньоруській педагогіці вважалося, що вірно збагнути і правильно реалізувати педагогічне завдання, яке постає перед учителем, можна лише духовним шляхом. Суттєвою педагогічною особливістю давньоруської педагогіки був акцент на тому, що вчитель є наставником, духівником, охоронцем вітчизняних цінностей, що вимагало від нього високого рівня особистісного духовного розвитку. Педагогічна спадкоємність давньоруських напрацювань із проблеми духовного розвитку простежується в просвітницькій діяльності Острозької та Києво-Могилянської академій, київській академічній традиції XIX – початку XX століття (С. Гогоцький, М. Зайцев, П. Ліницький, М. Макавейський, М. Олесницький, М. Троїцький, П. Юркевич та ін.).

Історико-педагогічний аналіз засвідчив, що погляди давньоруських педагогів на духовний розвиток вчителя на християнських засадах успадкували Х. Алчевська, В. Зеньковський, П. Каптерєв, А. Макаренко, М. Пирогов, С. Рачинський, В. Сухомлинський, К. Ушинський та ін. Так, К. Ушинський стверджував, що «педагогіка виросла винятково на

християнському ґрунті». Аналізуючи педагогічні системи різних європейських країн, він виявляв їх спільні й відмінні риси і наголошував, що спільні риси ґрунтуються на християнських основах [6, с. 325]. Педагог створив особливу галузь знання – педагогічну антропологію, чим визначив статус педагогіки як практичного людинознавства. Основу педагогічної антропології складає цілісне знання про людину, що ґрунтується на православній традиції з її ієрархічною трикомпонентною будовою – духу, душі, тіла. Педагог уважав, що саме духовний розвиток визначає цілісність та ієрархічне впорядкування внутрішнього світу особистості [6]. Процес духовного розвитку педагог розглядав як багаторівневий, ієрархічний процес сходження від фізіологічного рівня до душевного, а від душевного до духовного. Отже, К. Ушинський обстоював християнську думку про ієрархічність процесу духовного зростання особистості.

*Громадянсько-патріотичний* напрям духовного розвитку особистості латинської школи успадкували та розвинули вітчизняні педагоги XIX – XX століть (Г. Ващенко, О. Вишневський, О. Духнович, С. Миропольський, С. Русова, В. Янів та ін.). Так, В. Янів засвідчив тісне поєднання національного та духовного ідеалу, що впливає на патріотичне виховання: «... можна синтезувати національний і релігійний виховний ідеал, і це навіть у нашому – українському – випадку випливає з нашої традиції й навіть більше: вдачі. Це ж недаремно про глибоку релігійність українця говорить вже перший український етнопсихолог Микола Костомаров на підставі своїх історичних та етнографічних студій, а... Іван Мірчук уважав навіть, що релігійність є одною із підставових прикмет слов'ян… Ващенко ставить в осередах своєї виховної системи релігійне та патріотичне виховання, виходячи з положення, що релігійність була невід'ємною складовою частиною українського ідеалу людини впродовж століть» [7, с. 5-6].

Вивчення педагогічної спадщини XIX – початку XX століття засвідчує, що у вітчизняній педагогіці була напрацьована система національного морально-духовного розвитку підростаючого покоління, яка включала національну, народну, релігійну, мистецьку компоненти. У ній процес духовного розвитку особистості тісно пов'язувався з відродженням традицій, національного укладу життя і форм досвіду, акумульованого в національній культурі. У творчій спадщині педагогів цієї доби переконливо визначена виняткова роль християнської моралі як провідного чинника відродження духовності особистості, оскільки вона актуалізує увагу на внутрішньому стані людської душі, її цілісності та впорядкованості.

Отже, у ході історико-педагогічного аналізу феномену "духовний розвиток" особистості засвідчено, що він має християнські витоки. Теоретико-методичні засади процесу духовного розвитку особистості обґрунтовано в трьох давньохристиянських школах: Олександрійській (грецькій) (II – III столітті); Антіохійській (східносирійській) (IV – VIII столітті); латинській (римській) (VI –IX столітті): Олександрійська школа мала *освітній* напрям, що базувався на філософії Аристотеля; Антіохійська школа – *духовно-практичний*, що ґрунтувався на світоглядних ідеях Платона; латинська школа – *громадянсько-патріотичний* напрям, який ґрунтувалася на західній патристичній думці.

Надбання давньохристиянських шкіл успадкували й збагатили педагоги Нової доби: перший – *освітній* продовжено педагогами Ренесансу та Просвітництва; другий – *духовно-практичний* – давньоруською школою, Острозькою та Києво-Могилянською академією, вітчизняними педагогами XIX – початку XX століття; третій – *громадянсько-патріотичний* – педагогами XIX –XX століття.

У ході дослідження нами встановлено, що християнська концепція особистості та шляхи її духовного розвитку, ґрунтуються на трихотомічній будові людини: дух, душа, тіло. А християнська педагогіка духовного розвитку зорієнтована, передусім, на ієрархічне впорядкування духу, душі й тіла, у результаті чого формується їхня гармонійна єдність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Александрова В.Г. Возрождение духовных традиций гуманной педагогики / В.Г.Александрова // Педагогика. – 2008. – №8. – С. 42-47.
2. Год Б.В. Виховання в епоху європейського Відродження (середина XIV – початок XVII століття) / Борис Васильович Год. – Полтава : АСМІ, 2004. – 464 с.
3. Коменский Я.-А. Избранные педагогические сочинения / Я.-А. Коменский. – М.: Педагогика, 1982. – 452 с.
4. Песталоцци И.Г. Избранные педагогические сочинения / И.Г. Песталоцци / [под ред. В.А. Ротенберг, В.М. Кларина]. – М.: Педагогика, 1981. – 416 с.
5. Сурова Л. В. Методика православной педагогики / Л.В. Сурова. – Клин : Христианская жизнь, 2000. – Ч. 1: Педагогика. Школа. Человек. – 64 с.
6. Ушинский К. Д. Избранные произведения / К.Д. Ушинский. – М.: Педагогика, 1986. – 583 с.
7. Янів В. Українська вдача і наш виховний ідеал / В. Янів. – Мюнхен; Тернопіль : DDFT, 1992. – 151 с.

**Г. Є. Аляєв**
**(м. Полтава)**

# ВІРОСПОВІДНО-ОРГАНІЗАЦІЙНІ НОВАЦІЇ СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Місце й роль у сучасному світі традиційних конфесій – християнства, ісламу, буддизму тощо – є предметом постійної уваги науковців, релігієзнавців в Україні. Проте в сучасному світі інтенсивно розвиваються різноманітні процеси, що трансформують сферу релігійності. Це стосується й організаційних форм релігійних конфесій, й нових віросповідних напрямків, і ставлення людини до релігії та місця релігійності у житті людини та суспільства. Метою даної статті є окреслення та аналіз деяких віросповідно-організаційних новацій сучасної релігійності.

## Екуменізм

Численність релігійних конфесій, їх різноманітність відповідає розмаїттю умов, у яких вони формувались, особливостям історичного шляху і характеру окремих народів. Одночасно це стає причиною багатьох непорозумінь, а часто-густо й суперечок між різними релігіями та церковними організаціями, інколи й ворожнечі на релігійному ґрунті. На жаль, XX століття не стало винятком – достатньо згадати міжконфесійні війни й етноконфесійні конфлікти в Північній Ірландії та Лівані, Шрі-Ланці та Індії, Індонезії та Нігерії, арабо-ізраїльську, боснійську, курдську, сикхську проблеми тощо.

Утім, минуле століття, нарешті, дало приклади не тільки церковних розколів і релігійних конфліктів, а й зближення та об'єднання релігій. Це так званий *екуменічний рух* у християнському світі (від грец. οἰκουμένη – заселена земля), тобто рух за об'єднання християнських конфесій. Він був започаткований у 1910 році на Всесвітній місіонерській конференції в Единбурзі (Шотландія). З 1948 року його очолює *Всесвітня рада церков* (ВРЦ). У ній об'єдналися передусім різні протестантські течії, які власне й виступили ініціаторами цього руху (лютерани, методисти, баптисти та інші). Протестанти утворили також кілька національних і регіональних екуменічних організацій (Національна рада церков Христа США, Британська рада церков, Всеафриканська конференція церков тощо).

Слід підкреслити, що біля витоків екуменізму були й православні релігійні філософи – М. Бердяєв, С. Булгаков, В. Зеньковський. Ще в 1920–30-ті роки в Парижі зусиллями редакції часопису «Путь», очолюваного Бердяєвим, та Релігійно-філософської академії відбувалися

зустрічі провідних богословів католицького і протестантського напрямів з представниками російської релігійно-філософської думки.

Поступово екуменічний рух підтримали й увійшли до ВРЦ помісні православні церкви (у тому числі Руська – з 1961 року), Вірменo-григоріанська церква. Загалом до ВРЦ на сьогодні входить 349 релігійних організацій з більше ніж 120 країн світу, які об'єднують біля 592 млн. християн. Щодо католицької церкви, то вона певний час ставилася до екуменізму з недовірою. Лише після II Ватиканського собору, який прийняв «Декрет про екуменізм», Ватикан активно включився в цю діяльність, щоправда, залишаючись тільки наглядачем, а не повноправним членом ВРЦ.

Згодом екуменічний рух стає позитивним чинником світової політики, висловлюючись на підтримку миру, міжнародної безпеки, за розв'язання екологічних та інших глобальних проблем. Утім, завдання власне міжконфесійного зближення розв'язуються значно складніше. Тут слід розрізняти організаційний, догматичний та обрядовий бік справи. Екуменізм зовсім не передбачає уніфікації церковного життя й обрядовості, тому з цього боку особливих проблем немає. Але реальне міжконфесійне єднання можливе лише на ґрунті спільного розуміння головних догматів віровчення. Тут у християнських конфесій є багато розходжень, подолання яких є найскладнішою проблемою. Перешкодою стало також різне розуміння організаційних принципів церковної організації.

У Європі важливу роль у сучасному екуменічному русі також відіграє *Конференція Європейських Церков* (КЄЦ), заснована в 1959 році. На сьогодні вона об'єднує 126 протестантських, православних та старокатолицьких церков. Католицька Церква співробітничає з КЄЦ через *Раду єпископських конференцій Європи*, створену в 1971 році. Разом ці дві організації вже провели три Екуменічні Асамблеї – у містах Базель (Швейцарія, 1989 рік), Грац (Австрія, 1997 рік) і Сибіу (Румунія, 2007 рік). На зустрічі у Страсбурзі (2001 рік) представниками Константинопольського Патріархату й Католицької Церкви була підписана «Екуменічна хартія», якою сторони зобов'язуються «уникати гідної жалю конкуренції».

Паралельно християнському екуменізму розвиваються інтеграційні процеси і в інших світових релігіях, у яких також існують різні напрями та школи – це *Всесвітнє братство буддистів* (створене в 1950 році, має біля 100 регіональних центрів у 40 країнах), *Всесвітній ісламський конгрес* (з 1926 року, має 40 відділень) тощо. Звичайно, про якісь об'єднуючі процеси між християнством й іншими світовими або національними релігіями мова не йде, тут можна говорити лише про деякі

приклади співробітництва чи співіснування на політичному рівні. Проте специфічні форми поєднання релігій все ж таки існують.

**Синкретизм**

*Релігійний синкретизм* (від грец. συγκρητισμός – з'єднання) – це змішування, поєднання різнорідних віронавчальних та культових положень як наслідок взаємовпливу релігій у їхньому історичному розвиткові. Про синкретизм можна говорити, маючи на увазі стан релігійного життя в певних країнах, де в релігійній практиці співіснують декілька різних конфесій (наприклад, Китай або Японія). Так само в багатьох африканських і латиноамериканських країнах існують незалежні синкретичні релігійні рухи, які поєднують християнство з традиційними племінними віруваннями. Інша справа – певні доктрини, які мають синкретичний характер. Такими доктринами є теософія, вчення Живої етики, бахаїзм тощо.

*Теософія* (з грец. – богопізнання) як учення про можливість безпосереднього осягнення Бога за допомогою містичної інтуїції має давню історію і базується на філософських ідеях та містичній практиці брахманізму, буддизму, кабали, гностицизму, деяких християнських єресей. Теософське товариство О. Блаватської було створене в 1875 році в Нью-Йорку, потім розташувалось у Мадрасі (Індія). Теософи визнають перевтілення душ; проповідують ідеї загальнолюдського братства, терпимість до всіх релігій, мають на меті «розвивати надчуттєві сили людини».

Видатним російським художником і мислителем М. Реріхом (1874–1947) та його дружиною О. Реріх (1879–1955), які жили в Індії, було створене синкретичне вчення *Агні Йога (Жива етика)*. Воно викладене в цілій низці книг, що побачили світ у 20–30-ті роки. В основі вчення лежить містична практика й релігійно-філософські концепції індійських і взагалі східних релігій (учення про реінкарнацію, про великих учителів – Махатм, про космічність психічної енергії людини тощо), які поєднуються з позитивним моральним досвідом різних релігій, у тому числі й християнства. Синкретизм Агні Йоги підкреслюється її безпосереднім зв'язком з ідеями спільності релігій індуїстського реформатора Рамакришни, який сам був послідовно індуїстом, мусульманином, християнином. Він, як і Реріхи, виходив з того, що релігії внутрішньо абсолютно єдині й розрізняє їх лише атрибутика.

Якщо в теософії та в Живій етиці дуже виразно проглядається містично-езотеричний і моральний характер, то, наприклад, *віра бахаї* має більш раціоналістичний, інтелектуалізований зміст. *Бахаїзм* (або бехаїзм, від імені засновника Бехаулли, 1817–1892) виник у середині XIX століття як течія серед послідовників бабізму, однієї з мусульманських сект.

Бахаїзм відійшов від суто ісламської догматики та обрядовості, поєднавши у своєму вченні елементи мусульманства, християнства та східних релігій. Утім, головну увагу він приділяє проповіді пацифізму, братства всіх людей і народів. Бахаїстські храми (їх лише близько десяти у світі) мають модерністську архітектуру й сучасний дизайн і не передбачають будь-якого колективного культу – бахаїзм узагалі зорієнтований на індивідуальну свідомість, а не зовнішню обрядовість. Сьогодні бахаїзм позиціонує себе як наймолодшу світову релігію; він, дійсно, має свої осередки практично в усіх країнах світу, не має ніякого національного забарвлення, нараховує близько 6–7 млн. віруючих. Штаб-квартира церкви *Віра Світу Бахаї* розташована у Хайфі (Ізраїль).

Новою синкретичною релігією є також *Као Дай* (*Дао Као Дай, каодаїзм*), який почав поширюватися на півдні В'єтнаму у 20-ті роки XX столітті Прихильників цієї віри сьогодні нараховується близько 4–5 млн. у В'єтнамі (хоча комуністична влада її фактично забороняла) та серед в'єтнамської діаспори. Вища істота (божество) – *Као Дай* – в одкровеннях своїм «патріархам» (перші проповідники – Нго Ван Чеу, Ле Ван Чунг) прямо проголошує синкретичний характер своєї проповіді, яка має поєднати християнство, буддизм, даосизм, конфуціанство, іслам, а також надконфесійний гуманізм (святими, зокрема, вважаються просвітники багатьох країн – Сунь Ятсен, Віктор Гюго, Лев Толстой). Активно використовується практика спіритизму (спілкування з духами). В основі віровчення – буддизм махаяни з елементами даосизму і конфуціанства. Метою людини є вихід з колеса перенароджень та злиття з Єдиним Богом – Као Дай. Це досягається внутрішніми й зовнішніми практиками. Зокрема, культивується любов до всіх живих істот і відмова від їх убивства, життя за принципом «не роби іншому того, чого не бажаєш собі». Ритуали здійснюються у храмах (головний – у місті Тай Нінь) та вдома. Практикується медитація, спрямована на звільнення від бажань, задоволення малим і гармонію з природою. Використовуються також езотеричні техніки – певні дихальні вправи й управління внутрішніми потоками. Символ Као Дай – око в трикутнику з розбіжними променями («всевидюче око», ліве око Бога). Загалом, незважаючи на проголошений універсальний характер, каодаїзм залишається суто в'єтнамською релігією.

**Псевдопротестантські течії**

До попередників сучасних нових культів можна віднести організації, що виникли ще в XIX столітті (й продовжують активно діяти сьогодні) на ґрунті протестантизму, але фактично втратили свій зв'язок з християнством, перетворившись на самостійні «релігійно-політичні проекти». Це Свідки Єгови і мормони.

*Свідки Єгови* ведуть свій родовід від заснованого Ч. Расселом у 70-их роках XIX століття в США руху «*Дослідників Біблії*» та «*Товариства Вартової Башти*» (сучасна назва з'явилася в 1931 році). Свідки Єгови (не зовсім точно їх ще називають єговістами) *відкидають догмат про Трійцю* і визнають єдиного Бога Єгову. Христос – не всемогутній Бог, Він не рівня Отцю, на землі Він – лише досконала людина, яка виконує волю Бога Єгови. Святий Дух – це влада Єгови, його сила. Свідки Єгови готуються до армагедону, кінця світу – глобальної війни Христа й ангелів проти всіх, хто не повірить у їх істини. Вони заперечують віру в загробне життя, в пекло. Розрізняється «мале стадо» – керівники організації, та «вівці» – рядові члени, котрі звуть себе братами. Всі вони воскреснуть у *земному раю*. Керівна корпорація складається з 15 чоловік і знаходиться в Нью-Йорку (Бруклінський центр). Головні ланки – «зібрання», «студії», якими керують наглядачі (пресвітери). Єговістами визнається тільки одне свято: вечеря поминання смерті Христа. За підрахунками самої організації у світі нараховується 7,3 млн. її членів. Вони ведуть активну місіонерську діяльність практично в усіх країнах світу (хоча у 30 країнах їх діяльність заборонена), зокрема в Україні – у Києві в 1993 році проводився навіть всесвітній збір Свідків Єгови.

Досить активні останнім часом також *мормони* – «*Церква Ісуса Христа Святих останніх днів*», заснована в 1830 році в США Дж. Смітом. Святим письмом мормонів є *книга Мормона*, як стверджується, останнього ізраїльського пророка, який написав священну історію перших мешканців Америки. На основі об'явлень пророка було проголошено багатоженство (заборонене в 1890 році), а також принцип теократичної організації общини. Вона організована суворо ієрархічно, на чолі стоїть президент та два його помічники – президентська рада. Мормони очікують скорого «кінця світу» й останньої битви із Сатаною, розглядаючи себе як обраний народ Ізраїлю. Вони вороже ставляться до інших конфесій і спочатку переслідувались. Центр – штат Юта в США. За даними церкви, чисельність її послідовників перевищує 12,5 млн.

**Нові культи**

Здебільшого синкретичний характер мають також так звані *нові культи*, або *релігії «нової» доби* (*«New Age»*). Утім, їхня головна особливість полягає в іншому. Ці новоутворення у 60-ті роки XX століття виникли і поширились у США, а згодом у європейських країнах. Це, зокрема, «Рух Ісуса», «Діти бога», «Церква Армагеддона», «Церква уніфікації», «Ананда Марга», «Рух Харе Кришна» та ін. До цієї ж групи відносять секти, що здобули сумну славу в останні роки – «Біле братство», «АУМ-синрикйо». Ознаки нових культів мають також Товариство свідомості Кришни й неоязичницькі культи (*«Neo-Paganism»*),

розглянуті в попередніх темах. При всьому розмаїтті (тільки в США за останні 20–30 років утворилося біля 1000 таких організацій) ця *нетрадиційна релігійність* має свої особливі риси і спільні ознаки, але слід мати на увазі, що New Age й Neo-Paganism – це не окремі релігії, а спільна назва для схожих за своїм характером релігій, між якими насправді немає ніяких історичних та формальних зв'язків.

Такими спільними рисами нових культів є, зокрема, ігнорування старих «респектабельних» церков. Хоча підґрунтям проповіді виступають, як правило, ідеї або християнства, або східних релігій, вони використовуються, скоріше, як вихідний матеріал, і нові культи майже зовсім не пов'язані з уже існуючими в країні релігійними течіями. Більшість складу цих організацій, як правило, становлять юнаки й дівчата, часто досить освічені та забезпечені. Характерним є наявність лідера як особливого неповторного спасителя, небесного обранця (земного втілення Христа або Будди). Нарешті, особливістю цих культів є також прагнення духовно й фізично ізолювати членів общини від зовнішнього світу, відвернути їх від колишніх цінностей і уподобань (при цьому їх майно або праця здебільшого використовуються для збагачення общини та її лідера); а також – намагання паралізувати особисту свідомість, що досягається різноманітними засобами психічного впливу.

Підґрунтям нетрадиційної релігійності є різні економічні, екологічні негаразди, прояви соціальної несправедливості, труднощі соціальної адаптації молоді. Загострення міжнародних проблем і можливості загибелі людства у військовій або екологічній катастрофі сприяють пророкуванням кінця світу, що також притаманне багатьом новим месіям. Інколи це пророкування набуває матеріального змісту в спробах самознищення чи жертвування членів секти, або навіть актів масового терору.

Найвідомішою й найвпливовішою з цих течій є *Церква уніфікації*, або *Церква об'єднання*. Її засновник і багаторічний лідер – Мун Сон Мьон (1926 — 2012, Корея) заснував свою церкву «уніфікації світового християнства» у 1954 році, а з 1973 року поширює своє вчення у США та інших країнах. Власне, суть вчення полягає у безгрішності самого Муна й гріховності іншого, сатанинського світу. Врятуватися можуть тільки люди, які перебувають у «справжній сім'ї» (тобто мунівській церкві) й у сексуальній гармонії між собою – а цю «гармонію» і «сумісність» здатен визначити лише справжній, фактичний «отець» Мун. Звідси – обряди масових шлюбів, що справляють глибокий емоційний вплив і схожі на військові паради. Це пов'язане з вульгарно-сексуальною інтерпретацією Біблії, що виявилось, однак, досить ефективним засобом експлуатації молодих людей. Сьогодні «церква Муна» має філіали більше ніж у 100

країнах та нараховує біля 2 млн. членів. Після смерті Мун Сон Мьона церкву очолив його молодший син Мун Хьон Джон.

Нові культи часто називають також *харизматичними сектами*, що пов'язане з усеохоплюючою владою їх проводирів над своїми прихильниками, готовими йти на смерть, часто безглузду і жорстоку. Ось декілька прикладів. У листопаді 1978 року в Джонстауні (Гайана, Латинська Америка) скінчили життя самогубством 914 осіб – членів секти «Народний храм» під керівництвом Дж. Джонсона. 48 осіб, члени секти «Орден храму Сонця», здійснили ритуальне самоспалення в жовтні 1994 р. в Швейцарії. 39 осіб, які належали до релігійної комп'ютерної секти «Всесвітнє вище джерело» (інформація секти поширювалась через Інтернет), покінчили життя самогубством у квітні 1997 року в США. Там же, в Техасі, у 1993 році розігралися криваві події, пов'язані зі спробою масового самогубства учасників секти «Гілка Давида», якому запобігли сили поліції та армії.

В Україні подібних трагедій поки що не спостерігалось, але вже в 1997 році було зареєстровано біля 350 нетрадиційних релігійних організацій, що в 6 разів більше, ніж у 1991 році. Характерно, що в деяких сектах молодь становить до 70 %. Найбільш відомою подібною організацією було «*Біле братство*» (вчення «*Юсмалос*»), яке очолювали Юрій Кривоногов («пророк Юоан Свамі») й Марія Цвігун («Марія Деві Христос»). Вчення Кривоногова полягало у повному відкиданні сучасного світу «безбожників» і програмі перетворення світоустрою. Власне, шляхом цієї перебудови виявлялась відмова від усіх людських цінностей, загибель людства і «кінець світу». Але «кінець світу», призначений на листопад 1993 року, не відбувся – після хуліганських дій і паплюження святинь Софійського собору лідери Братства були заарештовані, а рядові братчики затримані й відправлені на лікувальну реабілітацію. Проте естафету «Білого братства» підхоплюють нові та нові організації. Із 1994 року в Україні почала активно діяти харизматична Церква «*Посольство Боже*», яку очолює виходець з Нігерії Сандей Аделаджа. Організація прагне бути міжнародним рухом і має дочірні церкви ще в 20 країнах світу. В Україні вплив цієї організації поширився на певні політичні (принаймні, у межах м. Києва) й економічні структури.

З'явлення цих «лжехристів та ложних пророків» (див.: Мт. 24, 24) характерне не тільки для сьогодення, воно відбувалось і в минулому. Суспільство повинно бути напоготові до цих явищ, розуміти їх природу й відокремлювати «нетрадиційну релігійність», яка часто-густо лише використовує релігійні форми в інших цілях, від справжніх релігійних почуттів. Тоталітарна організація цих сект, жорстке підпорядкування та експлуатація простих членів керівниками, зовнішній тиск на психіку

людини і її відрив від оточуючого світу – все це створює величезну загрозу формуванню нових генерацій.

**Церква саєнтології**

Особливим явищем серед нових культів є *Церква саєнтології*, заснована американським письменником-фантастом Лафаєтом Рональдом Габбардом (1911–1986). Із пропагандою нового вчення – *саєнтології* (англ. scientology – «знання про знання») Л. Рон Габбард вперше виступив у 1952 році; згодом в різних країнах почали виникати організаційні структури – Саєнтологічні церкви або центри. Час від часу їх забороняли в окремих країнах як тоталітарні (деструктивні) секти, що використовують методи масового гіпнозу. На початку 1980-х років рух розколовся (виникла течія *Вільна зона*). Проте сьогодні організації саєнтологов існують більше ніж у 100 країнах світу, хоча питання про релігійний характер цього руху залишається спірним. Сам засновник характеризував вчення як «прикладну релігійну філософію», спрямовану на покращення людських здібностей, оздоровлення та очищення організму, духовне піднесення. Церква саєнтології активно займається благодійністю та проблемами соціальної реабілітації, зокрема реабілітацією наркозалежних за програмою «Нарконон», але її медичні методики неодноразово піддавались науковій критиці. Культова практика саєнтології полягає у процедурах *аудитінгу* – своєрідної модифікації сповіді та поступового піднесення людини щаблями духовного очищення і вдосконалення (відчутний вплив окультизму).

**Первісні релігії у сучасному світі**

Первісні племінні вірування, прихильників яких часто називають *анімістами*, поширені й сьогодні серед тубільців Африки та інших регіонів світу, віддалених від центрів цивілізації. Загалом це тисячі окремих релігійних традицій, спільним між якими є застосування первісних форм культу (шаманізм) і дописемний характер. Кількість анімістів у світі оцінюється приблизно у 450 млн. Деякі з цих традицій набули значного поширення, перетворившись фактично з племінних на народні – найбільшим подібним релігійним комплексом є *релігія Йоруба* (Західна й Центральна Африка). Можна згадати також релігії північноамериканських індіанців, сибірський шаманізм тощо. У неафриканських країнах існують подібні релігійні напрями африканського походження, які інтегруються в сучасне постіндустріальне суспільство, змішуються з елементами християнства чи ісламу, зберігаючи, проте, характерні риси первісних культів, але втративши племінну прив'язку (*сантеріанс* – синкретичний анімістично-християнський культ, поширений у США, Бразилії, на Кубі; культ *вуду* – найбільше поширений у Гаїті).

**Релігійний фанатизм**

Звичайно, не можна не бачити й того, що часто-густо під релігійними гаслами коїлися брудні та злочинні справи. Це пов'язане з явищем *релігійного фанатизму* (лат. fanaticus – несамовитий, шалений), тобто нетерпимого, ворожого ставлення до інших віросповідань, до будь-яких думок чи дій, котрі, як уважають фанатики, можуть створити загрозу їхній релігії. Насправді, фанатизм сам є найбільшою загрозою релігії, оскільки намагається утвердити її насильницьким шляхом і тим спотворює її сутність як внутрішнього духовного зв'язку. Звичайно, не додають авторитету релігії відомі з історії численні релігійні війни, гоніння на єретиків і «невірних», катування й страти, знищення культурних надбань, боротьба проти вчених та досягнень науки.

Причиною цих явищ є недосконаліть людини, притаманні їй риси егоїзму та агресивності, нелояльного ставлення до всього чужого, незрозумілого. Підґрунтям фанатизму може бути жорстка внутрішня організація релігійної общини, перетворення її членів у гвинтики, які позбавлені свободи вибору, а мають лише підкорятись наказам керівників. Негативні явища можуть бути пов'язані з надмірною політизацією релігії й церкви, використанням їх у політичних цілях.

У всякому разі релігійний фанатизм випливає не з внутрішньої сутності релігії та церкви, а з їхніх зовнішніх проявів, часто недосконалих або спотворених. Тому боротьба проти нього не повинна перетворюватись у боротьбу проти релігії як такої, інакше це набуває форми фанатизму атеїстичного, який призводить до таких самих жахливих наслідків і так само порушує принцип свободи совісті.

**Релігія та окультизм**

Релігію інколи порівнюють або навіть плутають з окультизмом – на тій підставі, що в обох випадках мова йде про якісь надприродні сили та явища, котрі пізнаються за допомогою надчуттєвого, містичного досвіду. З атеїстично-раціоналістичної точки зору це є найтяжчим звинуваченням і не потребує більш глибокої деталізації.

Між тим, ці явища зовсім не однакові. За визначенням одного з визнаних представників цього напряму Р. Штейнера, *окультизм* (з лат. occultus – таємний, прихований) *є наука про те, як досягти пізнання вищих світів.* Справді, це особливий шлях пізнання світу. Лише на відміну від інших наук, окультизм розглядає цей світ як складну ієрархію світів, вищі з котрих можуть бути осягнуті лише тими, хто посвячений у таємниці «духовного знання». Окультизм, дійсно, може набувати релігійного забарвлення. Але це безкінечне заглиблення в оточуючий світ не веде до зустрічі з Богом, навпаки, може спрямувати в інший бік.

Необхідно відрізняти розширення нашого досвіду, що відкриває нам нові світи (однаково, – чи це світ, який вивчається за допомогою телескопа, чи за допомогою астрального ясновидіння), та його прорив, яким є зіткнення із началом, що є трансцендентним світу, тобто з Богом. Релігійний окультизм уявляє Бога верхівкою цієї ієрархії світів, пізнання котрих, як сходи, веде до нього. Але в такому розумінні Бог як щось потойбічне зникає і пошуки його стають марними. Тому окультизм може бути й прямо протилежним релігії, тобто ставати до неї у відкриту опозицію, намагаючись її замінити. В такому випадку він перетворюється на «вульгарну псевдонаукову міфологію» (С. Булгаков).

**Практика сучасної релігійності**

Цифри, якими позначається кількість віруючих тієї чи іншої конфесії або релігійний склад населення тієї чи іншої країни, не завжди можуть дати об'єктивне уявлення щодо рівня релігійності населення. По-перше, ця статистика доволі відносна, оскільки ґрунтується на різних методиках збору даних (урядова статистика, статистика церковних організацій, незалежні оцінки, соціологічні опитування тощо). По-друге, може суттєво відрізнятись інтенсивність релігійної практики, яка відображає, очевидно, різний характер внутрішніх переконань людей. Ступінь цих внутрішніх переконань безпосередньо оцінити практично неможливо, але опосередковано вона виявляється як раз у регулярності чи, навпаки, нерегулярності звичайної релігійної практики. Розглянемо цю ситуацію на прикладі країн Європи.

Європа, безумовно, залишається «християнським світом» як за своєю історією, так і за сучасним станом (хоча, внаслідок процесів глобалізації, останнім часом у багатьох європейських країнах зростає кількість нехристиянських громад, особливо – мусульманських). Проте, на думку французького соціолога Ж.-П. Віллема [1], становище релігій у Європі може бути описано як фразою *believing without belonging* (вірити, але не належати), так і фразою *belonging without believing* (належати, але не вірити). З одного боку, вірування продовжують існувати чи виникати, а приналежність при цьому послаблюється; а з другого боку, постійно робляться заяви про релігійну приналежність, мало пов'язані з вірою й практикою. Згідно зі соціологічними опитуваннями 1999 р., 75 % західних європейців відносять себе до певної релігії (49 % католики, 22 % протестанти, 4 % інші), при цьому існують суттєві відмінності між окремими країнами: визнають свою релігійну приналежність 90 % ірландців, 88 % данців і португальців, 82 % британців, іспанців та італійців, 76 % шведів, 63 % бельгійців, 57 % французів, 46 % нідерландців (у США аналогічна цифра – 93 %). У той же час серед осіб

віком 18–29 років відсоток «безрелігійних» у Великій Британії становить 72 %, у Нідерландах – 71 %, у Франції – 58 %.

Але за цим криються найрізноманітніші ступені причетності до релігій – від простого суб'єктивного самоототожнення без жодної практики до міцного прилучення, що супроводжується регулярною культовою практикою. Щотижня ходять на богослужіння в Ірландії 65 %, Італії 40 %, Іспанії 33 %, а у Великій Британії лише 13 %, Франції 10 %, Скандинавських країнах менше ніж 10 %. У цілому, за даними опитування 1999–2000 рр., кожного тижня відвідують храм 20,5 % західних європейців, раз на місяць – 10,8 %, у зв'язку з особливими приводами – 38,8 %, ніколи не відвідують культових місць 29,5 %.

Разом із тим, посилюються паралельні вірування в так звані «паранауки» – астрологію, ясновидіння, чаклунство, в паранормальні явища, – особливо серед молоді, що здобуває вищу освіту.

У цілому релігійна ситуація в Європі є досить парадоксальною. Якщо такі країни, як Англія і Франція, були колись великими країнами-місіонерами, то сьогодні вони є країнами, на території котрих здійснюється місія, тобто відбуваються дії, спрямовані на поширення релігій, що мають свій історичний епіцентр в інших частинах земної кулі. Глобалізація торкнулась не тільки економіки, але й релігії – вже не існує стійких духовних кордонів, і ототожнення певної території з певною релігією більше не є можливим. Крім того, Інтернет дозволяє одержувати в себе вдома інформацію та послання від усіх духовних сил планети.

Поряд із тенденцією звести всі релігії до приватної справи, в громадському просторі та медіа-просторі існує справжнє повернення до релігійності, що виявляє себе як через проблеми, порушені ним перед суспільством («секти»), так і через пов'язані з ним події й через ту зацікавленість, яку має населення до духовних питань і досвіду релігій. Водночас через певне зосередження ЗМІ на різних типах релігійного фанатизму в громадській думці змінюється сам образ релігійності, яка часто асоціюється з нетолерантністю, війнами, фанатизмом.

Зовнішня плюралізація релігійного краєвиду супроводжується внутрішньою плюралізацією кожної традиції. Релігійне почуття тепер є значно менш керованим з боку церковних закладів, які втратили свій колишній вплив не лише на суспільство (секуляризація), але й на своїх вірних: релігійний індивідуалізм набув розвитку всередині кожної релігійної традиції. Так, сьогодні існує багато способів бути католиком (традиціоналістський, харизматичний, примиренський, інтегристський, економічний, соціальний тощо).

Зовнішня та внутрішня плюралізація, поєднана з процесом індивідуалізації релігійності, посилює невизначеність кордонів та

приналежностей. Невизначеність кордонів самої релігійності разом із фактом поширення дуже різноманітних релігійних пропозицій призводить до проблемності самого питання про те, що є релігійністю. Невизначеність приналежності виявляється в тому, що люди радше беруть участь у зібраннях релігійної групи, ніж до неї належать, причому ця участь не лише може бути дуже різної регулярності та інтенсивності, а й не виключає причетності до інших релігійних світів. Розвивається «експериментальне» ставлення до релігійної істини – люди «перебирають» існуючі релігійні пропозиції й оцінюють законність тієї чи іншої релігії, виходячи з тих благ, які вона надає.

Отже, сучасна релігійність є значно менш структурованою соціально і культурно. Перебуваючи між глобалізацією й індивідуалізацією, релігії бачать, що їх кордони порушуються та стають розпливчастими, релігійна тотожність індивідів є тепер значно менш чіткою і якоюсь плинною.

У цілому Європа сильніше за інші континенти позначена процесом відриву від релігії, хоча це й не означає занепаду релігій. За умови існуючих розбіжностей у різних країнах, європейська релігійність усе більше виявляє спільні риси: індивідуалізація, суб'єктивізація релігійного досвіду, естетизація, емоціоналізація (пошук «теплої» релігії, що протиставляється формальній інституціональній), етизація (екуменізм прав людини), індиферентизм (замовчування доктринальних розбіжностей та вичікувальний прагматизм). Це процеси «знизу», які не обов'язково позначаються на перебудовах «зверху».

Крім того, можна відзначити високу громадську довіру до Церкви як інституції, яка відіграє важливу соціально-моральну роль в опікуванні бідними, в питаннях емігрантів й іноземців і в інших питаннях соціальної етики. Кінець релігії як влади над суспільством та індивідами, що є характерним для країн Європи, може, таким чином, бути передумовою, за котрої можливі нові форми визнання громадської ролі релігій як з боку індивідів, так і з боку суспільства. Така перспектива вже дістала назву *постсекулярного суспільства.*

**Сучасний атеїзм**

Бурхливий розвиток науки та сучасної цивілізації починаючи з XVII століття сприяв поширенню невір'я. Сьогодні кількість людей у світі, які не належать до жодної конфесії, оцінюється в 1–1,1 млрд. Їх називають по-різному – світськими, нерелігійними, агностиками, атеїстами. Ці назви не є синонімами, адже відображають різні форми заперечення Абсолюту – від активного і войовничого атеїзму до індиферентного та терпимого, хоча й відстороненого ставлення до релігії. Власне атеїстами частіше називають себе люди в усе ще комуністичному за ідеологією Китаї та в країнах колишнього СРСР. На Заході, скоріше,

застосовується термін «нерелігійний», який, власне, може охоплювати людей пантеїстичного чи деїстичного світоглядів або навіть фактично віруючих, проте тих, хто не відносить себе до жодної конкретної конфесії (нерелігійними вважають себе приблизно 15 % населення у країнах Європи, Австралії й Новій Зеландії, США). У багатьох, таким чином, власне релігійну віру замінює та чи інша форма «світської релігії», тобто певних ідеологічних і світоглядних переконань.

Таким чином, релігія була, є, і, очевидно, залишиться надто вагомою складовою духовної культури людства, щоб можна було не зважати на неї. Розвиток релігійної сфери життєдіяльності людей – незважаючи на, здавалося б, визначальну традиційність цієї сфери – пов'язаний сьогодні з багатьма трансформаціями та новаціями. Процеси екуменізації та синкретизації традиційних релігій перехрещуються водночас з процесами постання нових віросповідних напрямків і організаційних структур. Певне охолодження сучасної людини до релігійної сфери життя стикається з одночасним поширенням явищ релігійного фанатизму та пробудження релігійної віри та свідомості і формуванням концептуальних засад постсекулярного суспільства. Розвиток глобалізації, комунікаційних технологій долає традиційні форми входження людини у церковні організації, і водночас дозволяє як традиційним, так і нетрадиційним релігіям знайти нове місце в житті і в душі людини. Нарешті, найсучасніші, найінтелектуальніші форми релігійності існують поруч із такими, що мовби прийшли незмінними з глибин віків і досі формують свій вплив, користуючись невіглаством і забобонами людей.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI століття / Ж.-П. Віллем [пер. з франц.]. — К., 2006.

* * *

# ІІ. ДИСКУСІЙНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ТА ДУХОВНОГО ЖИТТЯ НАРОДІВ СВІТУ

**В. В. Ставнюк**
**(м. Київ)**

## ЩОДО ЗМІСТУ «АРХАЇЧНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ» В АНТИЧНІЙ ЕЛЛАДІ: «ПОЛІС ЗАРАДИ СВОБОДИ»

Свобода, на мою думку, є визначальною рисою античності за часів її розвою, і весь пафос грецьких змагань на початках еллінської цивілізації виявляє себе найвище в безкінечному прагненні цієї свободи. Про це йшлося в моїх попередніх працях з історії античності[1], і тим приємніше було познайомитися з книгою Хрістіана Мейєра «Культура задля свободи»[2]; парафраз її заголовку й обрано для назви цієї статті.

Архаїчна доба – це час докорінного зламу в розвитку давньогрецького суспільства[3]. Недаремно в історичний науці міцно вкоренилося поняття – «архаїчна революція». Не дивлячись на всю його умовність, цей термін в цілому вірно вказує на фундаментальність, кардинальність проведених перетворень[4].

---

[1] Див. найзагальніше про це: *Ставнюк В.В.* Підприємливість в контексті становлення античної грецької цивілізації // Подвижники й меценати: грецькі підприємці та громадські діячі в України XVII–XIX ст. Історико-біографічні нариси / Під ред. Смолія В.А.– К.: Інститут історії України НАН України, 2001.– С. 18-35, і особливо: *його ж*: Фемістокл і Афіни: діяльність Фемістокла в контексті еволюції афінського поліса.– К.: Прайм-М, 2004. – 248 с.; *його ж*: Становлення афінського поліса.– К.: Аквілон – Плюс, 2005.– 216 с.

[2] *Christian, Meier*. Kultur um der Freiheit willen. Griechische Anfänge. – München: Siedler Verlag, 2008. – 368 S.

[3] Про архаїчну добу в історії Давньої Греції взагалі і Афін в особливості я вже мав нагоду писати: *Ставнюк В.В.* Криза патріархального укладу в Аттиці та пошуки шляхів її подолання // Україна – Греція: історична спадщина і перспективи співробітництва (м. Маріуполь, 27-29 травня 1999 р.). Збірник наукових праць міжнародної науково-практичної конференції. Т. 1. – Маріуполь, 1999. – С. 117-121; *його ж:* Формування полісного устрою в Аттиці і «сінойкізм Тесея» // Вісник академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 1999. – № 2. – С. 190-200; *його ж:* «Кілонова смута» та закони Драконта (в контексті становлення афінського поліса) // Вісник академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 2000. – № 1. – С. 215-226; *його ж:* Суспільно-політичні процеси в афінському полісі на початку класичної доби і архонтат Фемістокла // Вісник академії праці і соціальних відносин Федерації профспілок України. – 2000. – №5. – С. 150-164, а також праці, що вказані вище. Там же див. основну літературу з проблеми.

[4] Аргументацію щодо правомірності вжитку терміна «архаїчна революція» див. деталізовано: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса / Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство). – Л., 1986. 48 слл. і особливо його

Принагідно зазначимо, що VIII — VI століття до Р.Х. займають особливе місце не лише в історії стародавніх еллінів, а й усього людства. Ще в XIX столітті європейськими вченими було помічено, що близько 600 року до Р.Х. цивілізації Старого Світу переживають небачений духовний злет[5]. У Китаї цієї доби починає свою діяльність Конфуцій. На теренах Індії проповідує Гаутама Шак'ямуні (Будда). У Центральній Азії, у Мідії та Персії розповсюджується зороастризм, в Ізраїльсько-Іудейському царстві наростає рух пророків, здійснюється релігійно-політична реформа Іосії, народжується філософія в античній Елладі. Для Карла Ясперса – це початок «осьового часу», перехід людства в «універсальне» (ins Universale) чи в «одуховнення» (in die Vergeistigung), здобуття ним тих основ, на яких ще й сьогодні ґрунтуються всі цивілізації. В. Нестлє, Б. Снель, А. Шмідт та інші мислителі XX і початку XXI століть наголошують на тому, що це – третя велика революція стародавнього світу після «неолітичної» і «міської», коли на зміну міфологічному світогляду прийшов філософський: Die Entwicklung «Vom Mythos zum Logos» – для В. Нестле[6], «Die Entdeckung des Geistes[7]» – для Б. Снеля, «Die Geburt des Logos» – для А. Шмідта[8] тощо.

Таким чином, формування основ античної цивілізації цілком може бути визначене як логічна ланка в ланцюгу «духовних революцій», що характеризують епоху по всій ойкумені. Водночас, багато сучасних дослідників, подібно до Х. Мейєра, вважає, що перетворення в Греції архаїчної доби найтіснішим чином пов'язані з політичною сферою, з поставою самого «політичного» як такого (Die Entstehung des Politischen)[9], у межах і в контексті фундаментальних перетворень, що мали своїм результатом утворення поліса, полісної організації і, зрештою, всієї полісної цивілізації.

Основною особливістю античності, яка вирізняє її з-поміж інших стародавніх цивілізацій, є утворення поліса як основного економічного,

---

спеціальну статтю з цієї теми: Архаическая революция в Античной Греции (принципиальный обзор инноваций и перемен в социально-политической и культурной жизни древней греции в VIII-VI вв. до н.э.) // Проблемы истории, филологии, культуры, вып. XXI. – Москва-Магнитогорск-Новосибирск, 2008. – с. 182-193.

[5] *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V ст. до н. э. – Л., 1985. – С. 22-24.

[6] *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik. Stuttgart, 1940.

[7] *Snell, Bruno.* Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1946. – 264 S.

[8] *Schmidt, Arno.* Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen. Berlin: Logos, 2002. – 260 S.

[9] *Meier, Christian.* Die Entstehung des Politischen bei den Griechen (1. Aufl). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980. – 514 S.

соціально-політичного та культурного феномена[10]. Відповідно, основним змістом архаїчного періоду виступає процес утворення полісної організації, що ознаменовується подальшими успіхами в розвитку економіки Еллади, кризою патріархального общинного укладу, проведенням першопочаткової законодавчої реформи, колонізаційним рухом, появою на політичній сцені ранньогрецьких тиранів, формуванням своєрідної культури, базованої на принципах раціоналізму, соціально-психологічних моделей поведінки, способу життя, основних світоглядних стереотипів тощо[11]. Кожен із цих моментів потребує спеціального аналізу, який не може бути здійснений у межах даної статті – ми тут викладемо лише деякі міркування.

Масовий археологічний матеріал дозволяє зробити висновок про значний прогрес за архаїчної доби практично всіх галузей економіки – ремесла, обміну й торгівлі, сільського господарства. Наростають урбаністичні процеси, з'являються міста. Майже всі вони виростали з общинних центрів гомерівської доби, завдяки як природному зросту населення, так і зселенню декількох навколишніх общинних поселень, їх сінойкізму[12]. Найінтенсивнішими ці процеси були в іонійських общинах Малої Азії, на островах Егейського моря, а також у приморських областях Балканської Греції.

Міста поступово перетворювалися на центри всієї округи, ставали її форпостами, осередками обміну та торгівлі. Особливого значення в цей час набувала торгівля морська, до якої спонукало еллінів уже саме довколишнє середовище. Численні затоки слугували чудовими гаванями для великих кораблів-тріер, які вперше з'являються, за свідченнями Фукідіда (Thuc., I, 13, 2-3), в Коринфі близько 704 року до Р.Х., а згодом поширюються в усій Елладі. Острови Егейського моря дозволяли мореплавцям не втрачати з поля зору землі в бурхливому морі, надавали їм упевненості, а в разі небезпеки забезпечували притулком. Тож і не дивно, що протягом архаїчного періоду стародавні елліни поступово опановують морськими просторами, починають становити серйозну конкуренцію для «хитрих гостей морів – фінікійців» (Hom. Od. XV, 415), а з часом і повністю перебирають ініціативу до власних рук.

---

[10] Див., наприклад: *Кошеленко Г.А.* Введение. Древнегреческий полис / Античная Греция. – М., 1983. – Т. 1. С. 9.

[11] Аргументацію щодо саме такого визначення основних етапів формування полісної організації див.: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1988 і більш раню його працю подібного плану: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса // Становление и развитие раннеклассовых обществ (город и государство). – Л., 1986.

[12] Про сінойкізм взагалі див. *Ставнюк В.В.* Формування полісного устрою в Аттиці…, де наводиться і більш спеціальна література.

Морська торгівля рішуче вивела материкову Грецію зі стану ізоляції, в якій вона перебувала після загибелі мінойсько-ахейської цивілізації. Дослідження останніх десятиліть дозволяють зробити висновок про втягування Греції в процес взаємин з народами Сходу, що мали на той час уже тисячолітню історію всебічного розвитку[13].

Хоча проблема культурних запозичень на сьогодні ще не вирішена, вплив Сходу на розвиток Еллади здається досить суттєвим. Власне, так стверджували й самі елліни, які, щоправда, у значно пізніші часи, шукали витоки своїх геометричних знань в Єгипті, математики – у Передній Азії, астрономії – у Вавилоні. Не викликають сумніву й прямі запозичення, в особливості – ідеї карбування монети.

Монета як засіб платежу вперше з'являється у VIII столітті на Сході[14], ймовірно в Лідії. На території Балканської Греції вперше почали карбувати монету в середині VII століття За легендарною традицією, яка збереглася в «Географії» Страбона[15], монета була впроваджена в Пелопоннесі тираном Аргосу Фідоном, а згодом вона з'являється в усій Елладі. Фідон, за твердженням уже Геродота (Hdt. VI, 127), був ініціатором і введення мір ваги та об'єму – ще одного вірогідного запозичення зі Сходу. Ці нововведення, які були обумовлені потребами обміну та торгівлі, в свою чергу найбезпосереднішим чином вплинули на розвиток останніх. Монета, сумістимі одиниці виміру призводять до формування єдиного торгового простору, сприяють втягуванню в процеси обміну все нових общин, а зрештою й інших галузей господарства – традиційних, консервативних, таких як землеробство, скотарство, сільське господарство в цілому. Воно стає більш раціональним, набуває товарної направленості. Змінюється співвідношення між культурами «середземноморської тріади» – зменшується питома вага зернових (ячменю, пшениці), при одночасному зростанні ролі виноградарства та маслинництва. Так само як і в ремеслі, зростає рентабельність індивідуального господарства. Зв'язок цих процесів з розвитком морської торгівлі є не лише очевидним з огляду на внутрішню логіку архаїчного періоду. Це засвідчує перший історично встановлений грецький, а значить і перший європейський, поет Гесіод, котрий жив біля 700 року до Р.Х. в середньогрецькій області Беотія. Це був поет-селянин, який добре знав

[13] Детальніше про це див. особливо: *Яйленко В.П.* Архаическая Греция и Ближний Восток. – М. 1990.

[14] Щодо початку карбування «правильної» монети в Давній Греції див.: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1986. – С. 51, прим. 4; див. також: *Ставнюк В.В.* «Кілонова смута» та закони Драконта… – прим. 5, з посиланням на: *Schuller W.* Griechische Geschichte. 3 uberarb. u. erw. Aufl. Munchen, 1990. – S. 114.

[15] Див. детальніше про це: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1986. – С. 51, з відповідними посиланнями.

життя, працю на землі, мрії та характер селянина. У своїй дидактичній поемі «Роботи та дні», поряд з рекомендаціями щодо раціонального господарювання, Гесіод дає селянам поради й щодо законів мореплавства, тим самим зорієнтовуючи їх на морську торгівлю, на підприємництво[16].

Таким чином, розвиток ремесла, поява міст і наростання урбаністичних процесів, морська торгівля та зміни в сільському господарстві – ось що характеризує економіку Греції VIII — VII століть до Р.Х. Завдяки цим зрушенням Еллада з відсталої периферії розвинутих цивілізацій Сходу, якою вона, по суті, була в попередню добу, перетворюється на їх рівноправного партнера. Водночас Еллада перехоплює ініціативу щодо спілкування з народами, які на той час ще не вийшли з доцивілізованого стану. Морська торгівля відкриває еллінам з їх товарами шлях на захід – в Італію, на Сицилію; на південь – до Лівії, північного узбережжя Африки; на північний схід – до моря, яке спочатку було назване «негостинним», «Понтом Аксінським», а після освоєння його берегів – навпаки, «гостинним», «Понтом Евксінським», до нашого сучасного Чорного моря. Ремісничі вироби, які стають все досконалішими, користуються значним попитом у навколишнього населення, котре греками йменується варварами. Тоді назва «варвари» ще не мала негативного відтінку. Так елліни називали всіх, хто розмовляв не по-грецьки, мовою, слова якої для них зливалися в одне незрозуміле «бар-бар». Місцеве населення вступало в дедалі тісніші стосунки з еллінами. За грецьку кераміку, знаряддя праці та прикраси з готовністю пропонувалися зерно, метали, ліс та співплемінники, котрих у грецьких общинах перетворювали на рабів[17]. Особливим попитом в ході такої торгівлі користувалася оливкова олія та вино, амфори з-під якого часто зустрічаються на археологічних розкопах у Північному Причорномор'ї, в інших зонах мінової торгівлі греків. Морська торгівля знаходилася, у багатьох відношеннях, і біля витоків колонізаційного руху архаїчної доби, про що тут говорити спеціально немає змоги[18].

---

[16] *Фролов Э.Д.* Факел Прометея. Очерки античной общественной жизни. 2-е изд., испр. и доп. – Л., 1991. – С. 54.

[17] Тут нема можливості зупинятися на характері складних і суперечливих взаємин між еллінами і місцевим населенням. Докладніше про це див. загальнотеоретичну статтю Ю.В. Андрєєва: *Андреев Ю.В.* Греки и варвары в Северном Причерноморье // ВДИ. – 1996. – № 1. – С. 3-17 і особливо *Яйленко В.П.* Архаическая Греция // Античная Греция. Т. 1. – С. 128-154, де вказана й основна література, і особливо недавню статтю В.Д. Кузнєцова з оглядом найсучасніших точок зору на проблеми колонізації і морської торгівлі архаїчної доби: *Кузнецов В.Д.* Некоторые проблемы торговли в Северном Причерноморье в архаический период // ВДИ. – 2000. – № 1. – С. 16-40.

[18] Див. про це літературу, наведену в попередній примітці, а також незаслужено мало згадувану в вітчизняній історіографії працю Бердмена: *Boardman J.* Kolonien und Handel der Griechen. München, 1981.

Паралельно з ускладненням господарчого життя в архаїчну епоху спостерігаються й глибокі соціальні зрушення, які проявилися, перш за все, у глибокій кризі патріархального общинного устрою. Із підвищенням рентабельності індивідуального господарства в економічних відносинах, в менталітеті греків утверджуються нові, незнані дотоді пріоритети – пріоритети приватної власності, приватної ініціативи й підприємництва. Одним із наслідків їх утвердження стало поглиблення майнової диференціації общинників, порушення егалітаристських принципів, зростання багатства найбільш підприємливої і впливової частини роду та общини в цілому: купців, ремісників, ініціативних сільських господарів тощо. Безумовно, біля витоків майнової диференціації знаходилися соціально-економічні зрушення, про які йшла мова вище. Проте значною мірою багатство еллінів було привнесеним із зовні. З розмиканням тісного еллінського світу в маленькі, дотоді ізольовані, автаркічні общини могутнім потоком ринули предмети розкоші – зі Сходу, сировина й продукти харчування (зерно) – з Італії, Причорномор'я, Сицилії.

Проявами цієї диференціації стало, серед іншого, значне ускладнення побуту еллінів. Про приватні будинки того часу ми знаємо мало. Що ж стосується домашнього начиння, то археологічні відкриття дозволяють зробити висновок про значне його урізноманітнення в порівнянні з попередньою епохою. Зростає асортимент та якість гончарних виробів. Геометричний стиль кераміки передполісного періоду змінюється яскравим, так званим орієнталізуючим – тобто таким, що розвивається під впливом цивілізацій Стародавнього Сходу. Для нього характерним є зображення грифонів, сфінксів, химер, інших фантастичних істот, а також листя пальм і лотосу – рослин, не відомих у самій Греції. Лише на межі VIII — VII століть давньосхідні теми поступово витісняються суто грецькими, в основі яких стало зображення людини і сцен повсякденного життя. Тоді ж яскрава поліхромна кераміка орієнталізуючого стилю замінюється спершу строгою, урочистою чорно-фігурною, а згодом, – вже наприкінці архаїчного періоду, – чудовим червоно-фігурним розписом. Звичайно, широкий асортимент парадної кераміки, як і домашнього начиння в цілому, був доступним лише для заможних общинників; бідний, незаможний люд задовольняється більш скромним посудом з кількох найбільш уживаних у повсякденному житті предметів[19].

Майнове розшарування проявлялося і в одязі. Простий хітон був неодмінним атрибутом чоловічого та жіночого вбрання для всіх еллінів.

[19] За всіх аргументів скептиків, більш переконливою залишається традиційна точка зору на розписну кераміку як на предмет розкошу, що відстоюється, серед іншого, таким авторитетом в галузі античного мистецтва як Дж. Бордмен (див. щодо цього, хоча й витриману саме в скептичному ключі, вказану вище статтю В.Д. Кузнєцова).

Проте заможні юнаки, за модою, що прийшла зі Сходу[20], починають носити чудові хітони з тонкого льняного полотна – такі довгі, що сягали ступнів ніг. За холодної днини поверх хітону аристократи і просто багаті люди одягали хламиду – плаща із дорогої мілетської шерсті, а жінки – розкішні просторі одіяння – пеплоси, стягнуті під грудьми красивим поясом. Молоді дівчата прикрашалися вишуканими зачісками, що фіксувалися золотими фібулами, або ж вишуканим гребенем. Що ж стосується простих ремісників, селян, взагалі незаможних верств населення, то вони могли дозволити собі крім короткого хітону хіба що ексоміду – прямокутний кусок шерстяної тканини, який перекидали через ліве плече, щоб праве плече та руки залишалися вільними для роботи.

Таким чином, зростання багатства, ускладнення побуту, урізноманітнення всієї матеріальної сфери людського життя стало індикатором процесу розкладу общини як соціально-політичного організму. Воно, це ускладнення, відкривало широкі можливості для наочної демонстрації переваг багатства перед всіма іншими характеристиками людини. Не дивно тому, що в суспільстві різко зростає значення грошей, які, власне, й забезпечують доступ до всієї гами матеріальних благ[21]. Відбувається рішуча переоцінка всіх моральних цінностей, ментальної сфери. Ще в передполісну, героїчну епоху людина цінувалася за благородство походження (тобто за славу предків) та за власну доблесть. Аристократи завжди ведуть свій рід від легендарних та напівлегендарних героїв і мусять постійно засвідчувати свою значущість для общини, роду, аристократичного клану особистою звитягою, боротьбою з ворогом у перших рядах. Власне, сам термін «ἀριστεύειν» може бути перекладений українською мовою як «відзначатися відвагою, героїзмом»[22]. За це в общині їм і належала честь та шана, кращий і більший наділ землі, авторитет у вирішенні всіх важливих справ. Ось як в «Іліаді» говорить про це Сарпедон Главку:

Хай про нас скаже лікійський // всякий боєць міднобронний:
Ні, не позбавлені слави // лікійськими землями правлять
Наші вожді. Не даремно // їдять вони жирних баранів

[20] На очевидності потягу багатих еллінів до східних предметів розкошу справедливо наголошує Е. Штейн-Гелькескамп у своїй рецензії на: Dining in a classical Context. *Ed. by W.J. Slater*. Ann Arbor, 1991 // Gnomon, 1994. – V. 66. – S. 425. Там же див. і посилання на літературні свідчення щодо цього, зокрема на Анакреонта, Бакхіліда і Сапфо.

[21] Дуже модернізуючи, але по-суті вірно, Андре Боннар у цьому зв'язку констатує: «Так народжувалося те, що Аристотель назвав «хрематистикою», тобто мистецтвом грошей – здатністю накопичувати гроші і вмінням заставляти їх продукувати гроші ж. Таким чином, ця «хрематистика» була близькою до первісної форми капіталу» (*Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. 1. – Ростов-на-Дону, 1994. – С. 135.

[22] Детальніше про появу аристократії і зв'язані з цією появою питання, з необхідною літературою, див.: *Ставнюк В.В.* Формування полісного устрою в Аттиці…

І запивають солодким // вином: вони силою славні,
В лавах найперших вони, // попереду лікійців всіх б'ються
(«Іліада», VII, 318-321[23]).

У нову ж епоху оціночним критерієм все більше стають гроші. Алкей, ліричний поет з острова Лесбосу, друг уславленої Сапфо, так висловлює загальний умонастрій епохи:

В Спарті вислів Арістодема
В пам'яті нині: в силі вислів той.
Цар сказав: "Людина – багатство»
Нема бідному слави, шани – убогому
(Alcaeus, fr. 360 Lobel-Page)

Авторитет походження змушений, таким чином, підкріплювати свою вагомість авторитетом багатства. Це розуміють вже й самі аристократи. Найпідприємливіші з них орієнтують своє господарство на отримання максимального зиску. Для цього знать у масі своїй мала значно кращі можливості, ніж представники демосу. Авторитет у роді, більший та кращий земельний наділ, кланові зв'язки в середині общини і за її межами дозволяли не лише більш ефективно вести власне господарство, а й залюбки багатіти на експортно-імпортних операціях, займатися лихварством. Змінюється мораль і соціальна поведінка грецької аристократії. Заради багатства нащадки гомерівських героїв виявляються здатними на будь-які кроки. Даремними були пересторогиі збіднілого мегарського поета-аристократа Феогніда[24], який, звертаючись до юного Кірна, писав:

Будь поміркованим, слави, шани собі та багатства
Не добивайся кривим або ганебним шляхом

Солон, афінський поет та реформатор, характеризуючи ситуацію наприкінці VII століття, із гіркотою констатує: "Кривдою сповнені також владики народу», вони "багатіють під покровом ганебних учинків», безсоромно розкрадають все, що трапиться: "будь то храмів скарбниці, або народу добро».

Звичайно, все це, взяте в комплексі, призвело до послаблення традиційних общинних зв'язків, до вивільнення людини з-під общинної опіки. Вона втрачає почуття захищеності, яку гарантувала їй раніше община. Альтернативою цій захищеності стало вивільнення творчої енергії, ініціативи та підприємливості індивіда. Людина почувається господарем власної долі, дістає змогу шукати собі щастя вже й за межами вузенького колективу родичів та співплемінників. Енергійні, найбільш

[23] Тут і далі переклад українською мовою мій.

[24] Про Феогніда в радянській історіографії найкраще див.: *Доватур А.И.* Феогнид и его время. – Л., 1989.

підприємливі особистості залюбки рвуть зв'язки з родом, общиною, кланом і шукають кращої долі в містах, займаючись ремеслом і торгівлею, особливо морською, при дворах тиранів, східних правителів, у загонах талановитих полководців, ладних за гроші захищати будь-кого та будь-що. Про це щонайкраще свідчить поява на світанку архаїчної доби найманства. Лірична поезія, яка приходить в архаїчну добу на зміну героїчному епосу, орієнтується саме на таку підприємливу, ізольовану від суспільства індивідуальність. Поет Архілох, який жив у другій половині VII століття і походив з острова Парос[25], може слугувати яскравим прикладом щодо цього. Син збіднілого аристократа та рабині, він також записався найманцем до війська і вів життя вільного шукача пригод, проголошуючи:

*В гострім у мене списі замішаний хліб. І в списі я*
*Маю з Ісмару вино: п'ю його, спершись на спис*

Нехтування суспільною думкою стає нормою для нових героїв, і Архілох, звертаючись до свого приятеля, научатиме його:

*О, Есіміде! Коли на юрби дорікання зважати*
*То насолоди тоді годі пізнати в житті*

Якщо перефразувати О. Лосева, то можна сказати: Ахілли, з їх рішучістю загинути, але здобути дзвінкої слави, тут не народжуються. Слава, почесті для нових героїв – то пустий звук:

*Хто загине, тому слави більш немає у людей.*
*Ми, живі, подяку маєм лиш для тих, хто теж живе.*
*Для загиблих – гірка доля, гірше долі не знайти*

Найманець не має жодних моральних зобов'язань перед своїм оточенням. Проголошена в більш пізній час спартанцями максима: «Зі щитом, або на щиті», нічого, окрім скептичної посмішки тут викликати не змогла б. Епоха вустами знову ж таки Архілоха натомість проголосила:

*Носить з погордою нині саїсець мій щит бездоганний:*
*Хоч не хотілося – кинути мусив його я в кущах.*
*Сам я зате не загинув в бою. І нехай пропадає*
*Щит мій. Не гірший зовсім зможу купити я знов*

Наслідком кризи патріархального общинного устрою стала тенденція до закабалення аристократією демосу, перетворення його на залежну, експлуатовану масу. Політична організація, що народжувалася в цей час з общинних інститутів, набувала аристократичного забарвлення і забезпечувала можливість такого перебігу подій. Принагідно зазначимо,

[25] Загальний нарис про Архілоха та його добу див., серед іншого: *Боннар А.* Греческая цивилизация. – Т. 1. – С. 95-111. Оцінку Архілоха в контексті епохи див.: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1986. – С. 52; *Яйленко В.П.* Архаическая Греция. – С. 133-134; *Зайцев А.И.* Культурный переворот… – С. 52, з усіма примітками та літературою.

що подібні процеси йшли і в общинах Стародавнього Сходу. Там общини втратили, зрештою, свою автономність через включення їх до складу великих територіальних утворень монархічного типу. Процес трансформації общинних органів самоуправління в політичні інститути втратив, таким чином, свою чистоту та органічність. Община зберегла за собою лише обмежені функції самоуправління, перетворилася на інструмент контролю за своїми членами і втратила будь-які можливості для внутрішньої еволюції в напрямі перетворення її на автономний політичний організм. Місцева еліта, при цьому, частково була винищена (через її особливу роль у справах війни), а частково влилася до складу бюрократичного апарату, перетворилася на знать служиву. Її панівне становище в общині відтоді гарантується не лише авторитетом роду, економічною могутністю, а й авторитетом всієї державної влади, яка є відокремленою від общинного колективу і яку вона, ця знать, репрезентує й уособлює. У Греції, натомість, місцеві общини зберігають свою автономію і ніколи, аж до македонського завоювання, не входять до складу великих територіальних держав. Таким чином, місцева знать, від самого початку її виділення з маси співплемінників, уособлювала водночас і політичне, і, як ми бачили, економічне гноблення. Відповіддю демосу на наступ аристократії стала його боротьба за економічну та політичну емансипацію. «Нові багатії» – вихідці з його верхівки – вже давно ведуть аристократичний спосіб життя і мало чим різняться від самої знаті; для них природною є вимога щодо доступу до владних інститутів. Середні та нижчі прошарки демосу вимагають перерозподілу землі, а бажано – взагалі тотального перерозподілу багатства, запису законів та норм звичаєвого права, які аристократи – їх носії-хранителі – тлумачать на власний розсуд, відродження діяльності народних зборів, – гаранта суверенітету народу, – та, що особливо було актуальним, ліквідації заборгованості, боргової кабали як такої. Суспільна напруга сягнула крайнього виміру і загрожувала повсюди смутою. Альтернативою смуті стало примирення станів, соціальний компроміс, результатом якого стала так звана першопочаткова законодавча реформа.

Першопочаткова законодавча реформа проходила в Греції VII — VI століть до Р.Х.[26] Основним її змістом стало законодавче оформлення соціально-політичного компромісу між знаттю та демосом, який докорінно змінив життя давньогрецького суспільства.

[26] Про першопочаткову законодавчу реформу див. найдетальніше в указаних вище працях Е.Д. Фролова, який, власне, і вводить активно цей термін у вітчизняне антикознавство; див. також: *Шишова И.А*. Раннее законодательство и становление рабства в античной Греции. – Л., 1991.

Успішності проведення першопочаткової законодавчої реформи сприяли різні фактори. Демографічний вибух VIII — VII століть до Р.Х. спричинив до різкого збільшення населення в Греції, що, в свою чергу, спровокувало посилення військової конфронтації общин[27]. Водночас між 675 і 600 роками до Р.Х., завдяки успіхам в удосконаленні техніки обробки металу і технічному прогресу взагалі, здійснюється своєрідна революція у воєнній справі. Комплект важкого озброєння, до якого входили щит, меч, шолом, поножі, панцир і спис, став дешевшим і доступнішим для середніх прошарків демосу. Різко зростає значення народного ополчення, кістяком якого стає фаланга – шеренга важкоозброєнних піхотинців-гоплітів[28]. Аристократія, таким чином, втрачає свою визначальну роль у воєнній організації. Проблема ускладнювалася й порівняно швидкими темпами руйнування общинної рівності. Ще свіжа пам'ять про неї спричинила до формування стійкого неприйняття общинною свідомістю фактів майнового та соціального розшарування, а тим паче – закабалення общинників, перетворення їх на боргових рабів. Одним із проявів такого неприйняття стало оформлення в цей час міфу про «золотий вік Крона», коли всі люди були рівними і жили без турбот у злагоді до самої смерті[29]. Усе це призвело до позбавлення в очах демосу будь-якої легітимності домінування знаті і навпаки – слугувало моральним виправданням його боротьбі за емансипацію. Безумовно, суттєвою виявилася і та обставина, про яку мова йшла вище. Аристократія (за умов автономного розвитку общини) в своїй опозиції демосу залишилася з ним наодинці, не могла, як правило, апелювати до зовнішньої політичної сили й діяти від її імені та з її допомогою. Вона могла покладатися виключно на власну могутність, яка ще не настільки зросла, щоб забезпечити можливість подальшого наступу знаті.

---

[27] Див.: *Андреев Ю.В.* Историческая специфика греческой урбанизации / Город и государство в античном мире. Проблемы исторического развития. – Л., 1987. – С. 54; пор. ідеї Р. Саллареса щодо ролі демографічного фактору в становлені поліса як системи вікових класів: *Литвиненко Ю.В.* R. Sallares. The Ecology of the Ancient World. London: Duckworth, 1991. X, 558 p. // ВДИ. – 1995. – № 3. – С. 223-224.

[28] Про роль гоплітів у становлення поліса і про проблему «гоплітської реформи» див., наприклад, *Кошеленко Г.А.* Введение. – С. 24-26. *Яйленко В.П.* Архаическая Греция. – С. 170-171; пор.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 82-83.

[29] «Историки хорошо знают, что утопизм – качество многих новых идеологий, особенно в переходные эпохи. Появление идеологий-утопий в такие эпохи закономерно. Как показывает история, только вооружившись ими, можно решительно повести массы на борьбу со старым общественным строем»: *Согрин В.В.* Революция и термидор. К исторической типологии общественно-политического процесса в России 90-х годов // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 4; пор.: *Ставнюк В.В.* Доля античної спадщини в Україні: Античні студії і формування історико-філософських поглядів Михайла Драгоманова // Український історичний журнал. – 1998. – № 6. – С. 50; пор. також: *Андреев Ю.В.* Греки и варвары… – С. 8.

Зміцненню могутності знатних родів перешкоджала також їхня етика. Вона визначалася водночас двома протилежними полюсами суспільного життя давньогрецької аристократії. Почуття приналежності до одної спільності, усвідомлення потреби в єдності, тісно переплiталися з жадобою боротьби, суперництва, змагання. Змагання, агон[30] визначає всю соціальну поведінку знаті. Якщо гомерівські герої прагнуть до першості в бою, у війні, то в архаїчний період агональний дух спонукає аристократів до суперництва в усьому. Започатковані в 776 року до Р.Х. Олімпійські ігри з моменту їх влаштування слугували вивільненню духу боротьби через спортивні змагання і являли собою також різновид аристократичного агону. Після обмеження, а згодом і ліквідації в більшості общин патріархальної царської влади агональний дух пронизує й усе суспільно-політичне життя. Басілейя (царювання) змінюється архе (владою, правлінням), носії якої визначалися агоном – виборами, рішенням зборів, що передбачали боротьбу думок та полеміку. Мистецтво полеміки, інтелектуальна сфера в цілому слугують, таким чином, змаганню аристократичних родів та особистостей, самі перетворюються на різновид агону. Зрештою, зі зростанням значення багатства воно також стає об'єктом суперництва, змагання. Таким чином, за умов посилення кризових явищ і соціальної напруги, коли перед знаттю нагально постала потреба в єдності, досягти його вона виявилася не спроможною.

Що ж до демосу, то в своїх претензіях до знаті різні прошарки народу виявили солідарність. Міська його частина менше відчувала на собі силу родоплемінних зв'язків, всі вузли яких контролювалися родовою знаттю. Енергія та підприємливість, незалежність в думках та судженнях міського демосу привнесла в демократичний рух рішучість, якої бракувало консервативній, настроєній традиціоналістськи сільській його частині.

Значно посилило демократичний табір і зближення демосу з частиною аристократії. До цього зближення вела тогочасна соціально-економічна практика, яка могутньо протистояла аристократичній етиці[31]. Знать, що втягнулася в торгово-посередницькі операції (в особливості – в морські торгові підприємства!), по необхідності вступала у взаємовигідні

[30] Про агональний дух давньогрецького суспільства загалом і в особливості її аристократичної частини впродовж VIII-V ст. до Р.Х. говорить детально О.І. Зайцев (*Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. – Л., 1985). Щодо важливості багатства як conditio sine qua non для аристократичного ойкоса див., перш за все, грунтовний аналіз джерел і наявних точок зору в працях Міхаеля Шталя (*Stahl M.* Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen: Untersuchungen zur Uberlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates. – Stuttgart, 1987, особливо – Другу частину, підрозділ «Die Definition des aristokratischen Oikos: Reichtum». – S. 83 ff.) та Честера Старра (*Starr Ch.* The Aristocratic Temper… – P. 12 ff. Див. також: *Ставнюк В.В.* «Кілонова смута» та закони Драконта… – прим. 6.

[31] *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1986. – С. 58 – 59.

стосунки з торгівцями, ремісниками, лихварями-вихідцями з простонароддя, – до цього їх спонукали суто прагматичні міркування. Водночас, зі зростанням багатства та посиленням його привабливості, збіднілі аристократи (в особливості – молодші діти родовитих сімей, на долю яких не вистачало батьківського спадку), попри всі станові забобони та упередження, залюбки брали шлюб з нуворишами – купцями, лихварями та іншими «новими багатіями». Недаремно Феогнід з гіркотою ремствує:

Кірне! Собі вибираєм// коней ми, ослів і баранів
Доброї тільки породи// і дбаєм, щоб дали приплід
Пари найкращі. А заміж// зовсім не вагається взяти
Кращий погану, аби лишень// мала доволі грошей!
Знатна також охоче// виходить за простолюдина,
Був би він тільки багатим!// для неї суттєве лиш це.
Гроші в пошані повсюди.// Багатство змішало породи.

Подібне «змішування породи», таким чином, також слугувало зміцненню демократичного табору, сприяло успішному проведенню реформ. Важливим було те, що аристократичні особистості привнесли з собою раціональне зерно в демократичний рух. Вони спрямовують цей рух в русло компромісу, приборкують стихію, ліквідують загрозу соціального вибуху, бунту. У багатьох відношеннях, саме змикання об'єктивно обумовленого демократичного руху з суб'єктивним аристократичним творчим началом визначило компромісний характер проведення першопочаткової законодавчої реформи. Центральними фігурами в ході її проведення були діаллакти (примирителі), айсюмнети (букв. «люди, що пам'ятають про справедливість») і номотети (законодавці). Характеризуючи в своїй «Політиці» айсюмнетів, Аристотель визначає її як своєрідну «виборну тиранію», оскільки вона, з одного боку, відзначається надзвичайними повноваженнями щодо впорядкування громадянських справ, а з іншого – базується на авторитеті особистості, яку обирає весь народ[32]. Як правило, айсюмнентами і діаллактами були, знову ж таки, вихідці з аристократичних родів – носії віковічної традиції. Законність, легітимність їх влади, за визначенням Макса Вебера, базувалася на вірі в них як у «харизматичних виразників волі божества». У своїх перетвореннях вони постійно використовували авторитет не лише свого роду і зв'язаних з ним родових установлень та вірувань, але й авторитет всееллінського оракула в Дельфах. Піфія – жриця бога Аполлона, що провішувала всім бажаючим майбутнє – завжди підтримувала проведення реформ, метою яких був громадський мир та

[32] Детальний аналіз проблеми законодавців див. особливо: *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. – Л., 1986. С. 62-75.

злагода; її оракули спрямовували суспільні групи до усвідомлення необхідності компромісу. Не дивно, що більш пізня традиція зараховувала до складу семи мудреців найбільш відомих з реформаторів, в особливості – Солона з Афін і Піттака з Мітілени, що на острові Лесбосі. Авторитетними реформаторами та законодавцями були й Філолай з Фів, Діокл із Сіракуз, Лікург і Хілон зі Спарти та інші. Найпершими ж законодавцями в Греції традиція називає Залевка з італійських Локр і Харонда з Катани (Сицилія); їх діяльність може датуватися серединою – другою половиною VII століття до Р.Х., так що версія про вплив на них філософа Піфагора, котрий жив значно пізніше, хоча й симптоматична, але неточна. Закони Залевка і Харонда виявилися настільки вдалими, що були запозичені й іншими общинами Великої Греції – принаймні, Регієм і Сібарісом. 300 років по тому такий знавець політичного досвіду Еллади, яким був Арістотель, відзначив: «За точністю формулювань своїх законів Харонд виділяється навіть з-поміж нинішніх законодавців».

Звичайно, проведення законодавчої реформи різнилося в залежності від конкретно-історичних особливостей у розвитку тієї чи іншої общини чи навіть області. Проте в загальних рисах всі вони зводилися в решті-решт до реакції общини на власний розклад, до її намагання законсервувати общинні, колективістські норми й цінності, до пошуків гармонії у взаєминах між общиною і особистістю, між общинним колективізмом та індивідуалізмом. Першопочаткова законодавча реформа стала, таким чином, спробою раціонального влаштування суспільства на компромісних засадах, що забезпечували б соціальний мир та злагоду. Безумовно, важливим виявився вже сам факт запису, кодифікації права. Писемна фіксація законів надала їм постійного й точного характеру. Судочинство відтепер перестає бути прерогативою аристократичних родів, які на власний розсуд тлумачать норми та установлення, що кореняться ще в звичаєвому праві. Запис законів робить їх доступними для ознайомлення широким верствам населення, перетворює їх на загальне правило, що в однаковій мірі застосовується до всіх людей. Кодифікація права, таким чином, значною мірою підірвала позиції аристократії, стала кроком до вивільнення демосу з-під влади знатних родів. Вивільненню демосу сприяв і територіальний поділ, який прийшов на зміну розподілу общинників за родовою ознакою.

Другим важливим моментом законодавчої реформи став рішучий захист писаними законами в більшості общин приватної власності, посягання на яку суворо каралося – аж до страти зловмисника включно. Що ж стосується власності на землю, то общини намагалися зберегти за нею певний контроль. Він міг проявлятися в різних формах – від фактичної заборони купівлі-продажу отриманих від общини клерів

(Спарта), до встановлення земельного максимуму, понад який збільшувати землеволодіння заборонялося, чи навіть земельного мінімуму[33]. Універсальним же для всього античного світу було правило щодо обмеження кола потенційних землевласників виключно співобщинниками. Усе це дозволяє зробити висновок, що в результаті проведення першопочаткової законодавчої реформи, в Греції з'являється особлива форма власності на землю, при якій вона знаходиться у власності приватній, але водночас є власністю (потенційно!) всього общинного колективу[34]. Таким чином, утвердження античної форми власності продовжує політику соціального компромісу між демосом і знаттю, між особистістю і колективом, початок якого було покладено кодифікацією права. Кульмінацією ж у цьому компромісі стала заборона боргової кабали, заборона поневолення співплемінників, заборона ендогенного рабства як такого. Найяскравішим прикладом щодо цього слугують закони Солона. Відповідно до них, не лише було відпущено на волю кабальних рабів у Аттиці, а й викуплено та повернуто з чужини тих співплемінників, котрі навіть «мову аттичну забули» (за свідченням Аристотеля).

Соціально-політичний компроміс став переломним моментом у розвитку Греції. Він знаменував собою подолання тенденції щодо поневолення аристократією демосу і утворення суто аристократичної політичної організації, яка забезпечила б умови для її панування. Тим самим Еллада рішуче переорієнтувалася на особливий, античний шлях розвитку, визначальною рисою для якого стала свобода елліна, неможливість її втрати навіть у випадку цілковитого його зубожіння. Гарантом цієї свободи стає община. Вона сама остаточно перетворюється на особливий тип держави – поліс, що протистоїть у справі забезпечення інтересів своїх громадян всьому навколишньому світові. Общинний колектив, таким чином, трансформується в колектив громадянський. Громадянин безпосередньо включається в політичну організацію – організацію влади. Основною особливістю була участь в управлінні всіх, хоча, звичайно, не в однаковій мірі, членів общини. Навіть у найбільш консервативних полісах типу стародавньої Спарти всі громадяни мали доступ до участі в роботі народних зборів, які повсюди вважаються носіями вищої суверенної влади. Рішення народних зборів набувають сили закону і, таким чином, в самій общинній природі полісу містилася тенденція до подальшої його демократизації. На початку ж свого існування античний поліс формується здебільшого як олігархічний, тобто

[33] Див., наприклад: *Яйленко В.П.* Архаическая Греция. – С. 165, 174, 192.

[34] У радянській історіографії, услід К. Марксом, її називали «античною» – див., наприклад: *Кошеленко Г.А.* Введение. – С. 13 слл.

такий, в якому доступ до вищих виборних магістратур (посад) відкривають знатність та багатство. За Аристотелем, цього вимагає принцип «геометричної рівності», згідно з яким сума прав мусить дорівнювати сумі обов'язків громадянина. Обов'язки ж визначаються на основі майнового цензу, найбагатші мусять виконувати найбільш значущі для полісу повинності; водночас, тільки вони можуть претендувати на доступ до найвищих громадянських посад.

Поліс був, насправді, общиною-державою, громадянською общиною, в якій політична влада належала всьому громадянському загалові, демосу, народові, що виступав як ***суверен***. Це означає, що в полісі громадянин виступає не як об'єкт керування та експлуатації через механізм податків та повинностей з боку відокремленої від нього державної влади. У полісі ***громадянин сам уособлює державу***, яка мислиться перш за все і головним чином як колектив громадян, увесь громадянський загал, уся громадянська община. У полісі громадянин виступає активним, дійовим суб'єктом усіх державницьких, політичних процесів, і держава є лише функцією громадянського колективу, похідною його колективної волі, результуючою колективних, хоча часто й різнонаправлених зусиль.

В ***економічній*** сфері суверенітет народу і кожного громадянина проявився в утвердженні принципів вільного підприємництва і приватної власності, якими й визначалися загальні умови господарювання. Не раб і не підданий володаря, але вільний громадянин – виробник і підприємець (землероб, ремісник, торговець) – є основним суб'єктом виробництва в полісі. Раби та іноземці, вільні негромадяни виступають лише додатковою, необов'язковою, факультативною умовою господарювання. *Не рабство, але свобода виступають визначальною рисою всіх економічних відносин у ньому*. Економічна свобода й незалежність виступають необхідною умовою постійного відтворення громадянина як повноправного члена громадянського колективу. Поліс гарантує цю свободу забороною усім негромадянам доступу до життєво важливих ресурсів (у першу чергу – до землі, а отже – і до нерухомості), а подекуди – установленням земельного максимуму та земельного мінімуму.

У ***соціальній*** сфері суверенітет народу і кожного громадянина проявився в гарантуванні полісом невтрачуваної свободи політа – громадянина, члена полісного колективу, громадянської общини. Законодавчо закріплена заборона продажу, самопродажу чи перетворення на раба вільнонародженого політа, рабства ендогенного взагалі – явище унікальне в історії давніх цивілізацій. *Не рабство, але свобода є визначальною рисою й соціальної організації поліса*. Рабство не загрожує самим громадянам і мислиться лише як відхилення від норми, іманентно

властиве всім негромадянам, а в ідеалі – взагалі лише не-грекам, варварам.

У сфері ***політичній*** суверенітет народу і кожного громадянина проявився в утвердженні принципу виборності і чітко визначеної строковості всіх посад, у підзвітності всіх властей народним зборам – зібранню, в ідеалі, всіх громадян для їх волевиявлення, що набуває сили закону. Звідси – потужний струмінь демократизму, що пронизує всю політичну історію класичної доби. Тенденція до демократизації чітко проступає в усіх полісах – навіть з аристократичним та олігархічним устроєм, навіть за часів правління тиранічних режимів. Що ж стосується полісів демократичних, то в них полісність (общинність, соціальна солідарність громадян, і разом з тим суверенність волі кожного як складової волі суспільної) проступає в основних принципах античної демократії: *ісономії* – рівності всіх перед законом, рівної дії усіх законів стосовно кожного громадянина; *ісополітії* – політичної рівності громадян, права обирати та бути обраним, в ідеалі, кожного на всі без винятку посади, без будь-яких майнових чи станових обмежень; *ісегорії* – свободи слова.

У такій атмосфері, в межах справжнього перевороту[35], що знаменував собою сформування особливого, базованого на принципах раціоналізму типу культури[36], народжується й новий тип людини, який вирізняється, серед іншого, й особливими соціально-психологічними моделями поведінки, способом життя, основними світоглядними орієнтирами тощо[37]. Для неї характерний гуманістичний і навіть антропоцентричний погляд на дійсність, який так вирізняє грецьку античність з-поміж сучасних їй цивілізацій давнини. Впевненість у своїх силах, якої додала грекам колонізація і нерозривно з нею зв'язана морська торгівля, знаходить яскраву ілюстрацію в знаменитих словах Софокла щодо величі людини – показово, що низку прикладів цієї величі поет розпочинає саме з підкорення людиною морських просторів:

πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν

[35] Детально про розуміння архаїчної доби як епохи «культурного перевороту», коли перед нами постає те, що Ернест Ренан називав «грецьким чудом», див. особливо: *Зайцев А.И.* Культурный переворот… – С. 3 слл.

[36] Про народження в архаїчну епоху раціоналістичного стилю мислення, з усіма його проявами, див. спеціальний розділ у: *Фролов Э.Д.* Факел Прометея… – С. 3-165; див. також: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.

[37] Подібним чином, стосовно античної культури, цілком справедливо зауважує В.І. Уколова, див.: *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья (конец VI – начало VII века). – М., 1989. – С. 7.

πόντου χειμερίῳ νότῳ
χωρεῖ, περιβρυχίοισιν
περῶν ὑπ᾽ οἴδμασιν…[38]

Грецький національний характер, що найповніше представлений афінянами, орієнтується на підприємливість, на безперервну діяльність, яка тільки й вирізняє справжню людину з-поміж юрби, і Фукідід (Thuc. II. 39-40) словами Перикла проголошує: «Ми любимо красу без примхливості і мудрість без зніженості; ми користуємося багатством, як зручним засобом для діяльності, а не для хвастощів на словах, і зізнаватися в бідності в нас неганебно, навпаки, набагато ганебніше не вибиватися з неї працею. … Увесь наш поліс — центр освіти Еллади; кожна людина може, мені здається, пристосуватися в нас до численних родів діяльності, і, виконуючи свою справу з добірністю і спритністю, найкраще може домогтися для себе самодостатнього стану».

Здатність мужньо протистояти всім стихіям, усім негараздам, усім бідам – зародки майбутнього стоїцизму звучать в його твердженні, що «найсильнішими натурами повинні, по справедливості, вважатися ті люди, що цілком чітко знають і жахи, і насолоди життя, і коли це не змушує їх відступати перед небезпеками» (Thuc. II. 40).

Призом у цій грецькій пригоді став увесь світ, і слова Фукідіда про афінян цілком можуть бути поширені на всю Елладу класичної доби: «ми нашою відвагою змусили всі моря і всі землі стати для нас доступними, ми скрізь спорудили вічні пам’ятники скоєного нами добра і зла» (Thuc. II. 41).

Творча енергія, дух підприємництва, що викристалізувалися впродовж архаїчної і класичної доби, збережуться й за доби еллінізму. Інтенсивність розвитку зміниться екстенсивністю. Сформований геніем

---

[38] *Софокл*. Антигона. 332-337. Російськомовний переклад С. Шервинського досить точний, хоча, на жаль, виконаний з певним порушенням і дійсно, надто важким для передачі віршованим розміром, що надає неповторної мелодики оригіналу:

Много есть чудес на свете,
Человек – их всех чудесней.
Он зимою через море
Правит путь под бурным ветром
И плывет переправляясь
По ревущим вкруг волнам.

Пор. також переклад Бориса Тена – мелодика цього перекладу більш відповідає оригіналу, хоча переклад довільніший:

Дивних багато в світі див,
Найдивніше із них – людина,
Вітер льодом січе, вона ж
Дальшу в морі верстає путь –
Хай сива хвиля бушує,
А човен пливе вдаль…

Александра світ базувався на грецькому підгрунті, і самоназва «елліни» привілейованого класу еллінистичних держав виразно засвідчує це. Навіть утративши свою політичну свободу, греки продовжували визначати загальний клімат в античному світі. Подібно до того, як Афіни стали школою Еллади, сама Еллада стала школою і вихователькою світу. У результаті завоювання Еллади Римська імперія настільки виповнилася грецьким духом, що патріотично налаштований Ювенал в своїх сатирах з гіркотою ремствуватиме:

… Не можу я знести, квірити,
Римської тої гречизни...
Твій селянин лизоблюдом уже походжає;
Знаки подібні на шиї, натертій олією, носить...
Тут же й гречисько – один Сікіонські висоти покинув,
Другий – Амідон, той – Тралли, а той – Алабанду...
Мостяться на Есквілін та на горб, Вімінальським що зветься,
В душі господарям лізуть, щоб потім самим панувати.
Розумом бистрий, у вчинках зухвалий і мовою спритний,
Мовби Ісей-красномовець, – за кого, скажи, уважаєш
Ти отакого митця? Він за тисячний люд тобі править.
Ритор, граматик, різьбяр, землемір, цирковий танцюриста,
Лікар, купальний прислужник і маг – він тямить на всьому;
А як голодний,– на небо пошли – він полізе на небо...
То ж не випадок, мабуть, що найперший літун-крилоробець,
Був не фракієць, не скіф, а гречисько з Афін найметкіших?
… Як же мені, як же нам, нетямущим, рівнятися з ними?
їх серед ночі збуди і, чужу наложивши личину,
Вже вихваляють вони, вже готові без краю плескати,
Що б не зробив, що б не вигадав, приятель буде найкращий.
Так і вповзають вони у всі таємниці родинні.
А як Діфіл, чи Гермарх, чи такий Протоген запанують
В римському домі, то римлянам тут уже ходу немає[39].

«Graecia capta ferum victorem cepit»[40].

* * *

[39] Iuven. Satyr. 3, 60-120.
[40] «Полонена Греція полонила свого переможця» (Horat. Ep. II, 1, 156).

**Ю. М. Левченко**
**(м. Полтава)**

## ДУХОВНІ ЦІННОСТІ ПАЙДЕЇЇ ПЛАТОНА

Духовне життя суспільства — складний, цілісний процес активно-творчої діяльності людей, яка спрямована на засвоєння та перетворення світу, збереження, примноження і засвоєння культури, у ході чого задовольняються, виробляються та розвиваються людські потреби. Світ культури — це світ предметів, наповнений ідеальним змістом та значенням, у яких закодована, акумульована соціальна інформація, досвід багатьох поколінь. У світ культури, в якому розгортається життя суспільства, уходять цінності та норми, ідеї та образи, звичаї та традиції. У реальному суспільному житті щільно переплетені та рівно необхідні матеріальне, речове та ідеальне, духовне. Духовне просякає усі сфери суспільного життя — економічну, соціальну, політичну, суто духовну.

Воно охоплює не тільки ідеальні явища, але й суб'єктів духовного життя, які мають певні потреби, інтереси, ідеали, а також соціальні інститути, що займаються виробництвом, розподілом та зберіганням духовних цінностей (клуби, бібліотеки, театри, музеї, навчальні заклади, релігійні та суспільні організації тощо). Людині потрібні не просто корисні, а вірні, точні, істинні знання. Пізнання поступово перетворюється на самостійний вид діяльності та свідомості, починає розвиватися за власними законами, а пізнавальні потреби дедалі більше набувають духовного характеру, формуючи моральну культуру. Остання у свою чергу розкривається через сукупність етичних принципів, вимог, норм і правил, що регулюють поведінку особистості в усіх сферах її життя. Їхню основу складають загальнолюдські та національні цінності, покликані виконувати своє функціональне призначення — бути регулятором взаємовідносин у суспільстві.

Морально-духовне удосконалення особистості передбачає формування моральної свідомості (понять, переконань) і моральних почуттів у процесі етичної освіти. Її кінцевою метою можна вважати досягнення духовного ідеалу — суспільної моделі людини вищого рівня буття з одного боку, з іншого — відображення живої дійсності, реальної живої людини, поведінку якої наслідують [8, с. 224]. У духовному житті суспільства ідеал займає провідне місце, оскільки є критерієм, регулятором і мірилом добору цінностей для повсякденної діяльності. Людський ідеал має актуальність тоді, коли відбувається його педагогізація, тобто виділяються шляхи, засоби та методи його досягнення, наближення його до дитини. Відповідно до цього й

розробляються освітньо-виховні стратегії досягнення такого ідеалу [12, с. 12]. Така педагогізація відбувається у конкретних соціальних обставинах і спирається на різні теорії моралі, що визначають цей ідеал.

Формування ідей про духовність та мораль розпочалося ще в епоху Античності. Стародавні грецьке та римське суспільства були героїчними суспільствами. Вони чітко визначали місце в них людини й ті привілеї та обов'язки, що випливали з її статусу. Це була чітко детермінована статусно-рольова система з такими провідними структурами, як кровна спорідненість і сім'я [3, с. 182].

До V ст. до н.е. в афінському суспільстві панувала архаїчна духовна традиція, яка повністю підпорядковувала індивід суспільним нормам поведінки, і тим самим унеможливлювала його особисте самовдосконалення й саморозвиток. Освіта і виховання базувалася на творах Гомера "Іліада" та "Одісея", основним завданням яких було возвеличення суспільних чеснот, а індивідуальні якості та здібності особистості відходили на другий план. Посилення ролі демократичних Афін серед античних міст-держав у V ст. до н.е. створило унікальні можливості для участі в політичному житті всім громадянам. Це означало, що виникли необхідні умови для свободи мислення і діяльності особистості, її духовного вдосконалення. Тому пріоритетними напрямами освіти і виховання стали здібності людини, її знання, уміння та навички.

У зв'язку з цим доцільним, на нашу думку, є аналіз поглядів античного мислителя Платона (428— 348 рр. до н. е. ) щодо морально-духовного удосконалення особистості та її ролі у духовному житті суспільства.

Проблему духовності у творчій спадщині Платона досліджували Ф. Кессіді, О. Богомолов, С. Аверінцев, О. Лосєв, П. Адо, А.-Ж. Фестюж'єр, Ж.-П. Вернан, Е. Макінтайр В. Віндельбанд та інші. Формування духовно досконалої особистості, зв'язок пайдейї Платона з духовним життям суспільства аналізували у своїх наукових працях В. Йегер, Л. Модзалевський, І. Нарбеков, Г. Корнетов, І. Уссінг, П. Гіро, Л. Віннічук, Г. Жураковський та інші.

Будучи очевидцем та свідком занепаду традиційно полісного устрою, мудрець зосередив увагу на фундаментальних духовних цінностях, які б мали абсолютне значення при визначенні норм життя людей у суспільстві. Його цікавили проблеми сутності етичних понять "добро", "благо", "доброчесність". Крім цього мислитель розмірковував над питаннями: чи мають духовні чесноти загальнообов'язковий суспільний характер, чи вони відносні, чи вроджені вони від природи, чи створені самими людьми, чи мають моральні вимоги ціннісний зміст, чи пов'язані вони з досягненням мети духовного життя [4, с. 62].

Будь-яке благо, бажане для людини, на думку Платона, буде справжнім благом лише у тому випадку, коли воно спиратиметься на мудрість, підкріплюватиметься знаннями. "Мудрість, — переконував мислитель, — у всьому людині приносить щастя, оскільки вона ніколи не помиляється, змушує правильно діяти та досягати успіху" [11, с. 168]. Мудрець уважав, що кожна людина прагне щастя і щасливою буває тоді, коли правильно користується речами. Оскільки правильність людині дають знання, тому кожному необхідно прагнути бути якомога мудрішим [11, с. 170].

Таким чином, за Платоном, лише знання дозволяють людям пізнавати істинні моральні чесноти, робити свідомий вибір, бути доброчесними, ставати досконалими. Звідси і сутність усіх важливих чеснот у мислителя складають знання.

Проблема духовності у Платона взаємопов'язана з його вченням про душу. Згідно з мислителем, індивідуальна душа людини — це образ і породження "світової душі", тілом якої є Всесвіт. Душа наділена трьома здібностями: ідеально-розумовою, доцільно-вольовою та інстинктивно-афективною. Провідне значення мала перша. Названі здібності душі утворювали такі моральні чесноти, як мудрість, мужність, помірність (поміркованість, стриманість, розсудливість). Загальна доброчесність душі, гармонія усіх чеснот, позначалася Платоном як "справедливість". Вона означала, що кожна частина душі по мірі реалізовувала свої доброчесності: розум обмірковував та наказував, воля здійснювала накази розуму, а бажання підпорядковувалися волі [1, с. 183]. Чотири названі доброчесності зумовлювали такі якості душі: як здоров'я, краса і благовидність. Доброчесності душі вбачалися Платоном станом її ідеального буття "ейдосом"(ідеєю). Ейдос (ідея) містила у собі уявлення про доброчесність в цілому. Знання, утілене в ідеї доброчесності, не відображало реально пізнаваних речей, оскільки світ ідей є вічним, незмінним. Для людини такий світ є недоступним, але в ньому перебуває безсмертна душа, яка пізнає цей світ. Саме в безсмертній душі першопочатково містилося знання як згадка про спілкування зі світом ідей. Воно є вродженим: "Знання, — говорив Платон, — насправді не що інше як пригадування" [14, с. 253].

На переконання мислителя, природі людини, її безсмертній душі притаманна любов до блага, прагнення до доброчесності, до вдосконалення і гармонії. Він уважав доброчесність духовною сутністю людини, складовою людської слави в суспільстві. Реалізувати прагнення людської природи до доброчесності, на думку Платона, можливо лише в процесі здобуття освіти [9, с. 23]. Доброчесності можна навчитися, але навчитися, пізнаючи самого себе, відкриваючи доброчесність в самому

собі під пильним спостережливим наглядом професійного наставника. Таким чином, пайдейя у Платона виступала способом реалізації самої природи людини.

У пайдейї Платона духовна освіта включала як людину в цілому, так і всі окремі навчальні предмети, ставлячи справедливість головною метою у вихованні кожної особистості. Такий підхід мислителя ґрунтувався на тому, щоб якомога ближче уподібнитися та наблизитися до святішої та найдосконалішої істоти — Богу, творцеві всіх речей [5, с. 110]. Мудрець був переконаний, що Бог вимагає від людей досконалості та прагнення до неї, і тому він заклав у людські душі ще до їх з'єднання з тілом поетичні праобрази — ідеї справедливості і добра. Так, на думку Платона, душа, яка споглядала найбільше, входить у тіло майбутнього філософа й любителя краси, друга — у тіло царя, який дотримується законів, чи воєначальника, або правителя; третя — у державного діяча, господаря, ділка; четверта — в того, хто наполегливо займається гімнастикою або в якогось лікаря; п'ята буде вести життя віщуна або учасника таїнств; шостій випаде на долю стати поетом або художником; сьома — стане ремісником або хліборобом; восьма — софістом або демагогом; дев'ята — тираном [15, с. 311]. Проте, при поєднанні душі з тілом ці ідеї перебувають в інертному стані. Тому душа, як уважав мислитель, повинна прагнути розбудити ці етичні праобрази, активізувати їх. Для цього необхідно було виробити у собі здатність розуму управляти іншими людськими здібностями. Лише здійснивши це, можна досягти найвищої духовності або справедливості, що на практиці було можливим тільки у процесі навчання та виховання.

Таким чином, моральною основою пайдейї Платон уважав досягнення справедливості, результатом якого була досконала особистість. Виходячи із запропонованого мислителем етичного принципу справедливості, за яким кожна людина повинна присвятити себе тій справі, до якої від природи мала найвищі здібності [6, с. 27], справедливість — це найвище призначення людини, обов'язкова норма поведінки у суспільстві кожного громадянина.

На думку Платона, людина тоді стає справедливою, коли кожна із здібностей душі виконує свою справу. Зокрема, розум — володарює як наймудріший і зобов'язаний турбуватися про всю душу, мужність або моральне почуття — перебуває у гармонії з розумом і підпорядковується йому. І, насамкінець, коли розум і почуття контролюють бажання, обмежуючи їх від надмірності, тим самим забезпечуючи рівновагу духовних здібностей [5, с. 111]. Тому, у Платона, як ми бачимо, справедливість полягає не у вчинках людини, а у внутрішній діяльності щодо самого себе. Таке ставлення було обумовлене тим, що кожна

людина своїм здібностям визначає належне їм призначення, володіє сама собою, приводить до порядку свій внутрішній світ, стає другом для самого себе і забезпечує гармонію духовних здібностей між собою, стає суб'єктом духовного життя суспільства.

Основою формування духовності, за Платоном, була філософія. Мислитель говорив: "за філософію беруться молоді люди дуже рано, ледь вийшовши з дитинства, …люди повинні виховуватися на філософії" [10, с. 192-193]. Навіть ще у період немовляти (від моменту народження — до трьох років) розпочинається моральне виховання людини. Мудрець наголошував на ретельності етичного догляду, оскільки діти у перші роки свого життя занадто глибоко сприймають усі враження. Він рекомендував уникати надмірних пестощів, які формують у малюків плаксивість, капризність і роздратованість. Окрім цього, на його думку, суворіше ставлення і примушування зі сторони батьків призводить до формування малодушності, нерішучості, сором'язливості у ставленні до людей. Дітей цього вікового періоду, на переконання Платона, повинні убезпечувати від болі, страшних уявлень, від всього негативного, оскільки свобода від надмірних впливів на почуття передбачає свободу духу і тіла [5, с. 108].

Дитяча духовність у період від 3 до 6 років базувалася переважно на авторитеті, повазі до духовних і моральних здібностей та переваг особистості наставника. У цей період непотрібно застосовувати принизливі покарання, але й водночас слід уникати пестощів. Допускалися покарання різками лише у випадку неповаги дітей до старших чи при порушенні виховного процесу. Однак, варто зауважити, що це були поодинокі випадки, адже в античному суспільстві шанобливе ставлення до старших не піддавалося жодним сумнівам й було законом, етичною нормою поведінки. Для вихованців цього періоду, за Платоном, характерним було формування честі, гідності, знайомство з сором'язливістю та вироблення боязні до різних вад. Усі ці завдання виконували батьки і вихователі. Основним методом навчання і виховання були різноманітні ігри. Призначення даного методу полягало в тому, що ігри виявляли і розкривали здібності дітей, формували характер і привчали до правил гри, що у майбутньому призводило до шанування законів держави. Тому, переймаючись долею духовного життя суспільства, мислитель зазначав: "… уже перші ігри наших дітей не повинні виходити за межі закону, а коли вони протизаконні, то й діти, які беруть у них участь, починають зневажати закон. Тоді неможливо виростити з них людей справедливих і серйозних" [10, с. 113].

Окрім ігор, важливого значення у процесі формування духовних цінностей мислитель надавав знайомству з літературними творами. Платон, проаналізувавши досконало грецьку міфологію та поезію, уважав

за необхідне вилучити зі змісту освіти фрагменти текстів, що сприяли формуванню нешанобливого ставлення до богів і героїв. Він закликав утримувати дитину від брехні, проте допускав в оповідях для дітей літературний обман при одночасній наявності елементів істини [2, с. 209]. Мудрець підкреслював, що "… у всіх сферах, а особливо у вихованні, найважливішим є початок, адже виховання розпочинається з раннього віку. Саме тоді найчастіше виникають і вкорінюються ті риси, які хто-небудь захоче нам прищепити" [10, с. 63].

Платон наполягав на тому, що наставникам-педагогам необхідно уважно слідкувати за тими міфами й оповідями, які вони розповідають дітям. Ці твори повинні стосуватися духовного життя суспільства, мати визначений тип, містити загальну спрямованість етичних уявлень про божественне та про сутність чеснот людини. Пріоритет мислитель надав теологічним міфам, що допускалися до дитячого ознайомлення. Він визначив два принципи, на основі яких формувалося ставлення дитини до релігії, розкривалося її педагогічне значення. Перший полягав у тому, що Бог, як найвище благо, є носієм не зла, а добра. Проте, це не означало, що він ніколи не посилав на людей нещастя, але ці нещастя повинні належати до таких, які ведуть до виправлення людей. Таким чином, Бог не є злом, а благом. У другому наголошувалося, що Бог, завдячуючи власній правдивості, не повинен бачитися таким, що змінює свою зовнішність [7, с. 17]. Платон говорив, що необхідно заборонити міфи, у яких Бог, досконалий, довершений, незмінний і вічний, перетворюється на земну істоту, яка проявляється у декількох образах. Він радив не приписувати Богу неправдиві думки та прагнення. Поезію такого змісту, на переконання мислителя, не слід залучати до виховання, її необхідно заборонити в державі [10, с. 70]. До цих двох богословських вимог щодо міфів Платон відніс третю, що стосувалася потойбічного життя. Мислитель наполягав на вилученні з процесу виховання всіх есхатологічних міфів, оскільки вони породжували у людей страх перед смертю [7, с. 17]. У той час зреалізувати це було неможливо, бо ця ідея суперечила вченню про чотири основні громадянські чесноти античного суспільства — благочестя, хоробрість, самовладання і справедливість.

Вплив літературних творів на людину, як уважав Платон, здійснювався не лише через їхній зміст, а й залежав від форми (поетичного стилю — Ю. Л.). Він поділив поезію на два стилі: розповідь і наслідування. Останній з них мислитель відкидав, оскільки принцип уподібнення суперечив основному правилу справедливості — кожен повинен виконувати свою справу, а отже бути лише власне собою, а не іншою людиною. Крім того, на думку мислителя, наслідування гіршому (воно є розповсюдженням у наслідувальній поезії) — не залишається

безкарним: людина у багатьох випадках уподібнюється до того, кого вона копіює чи наслідує. Отже, кожна людина повинна займатися лише власною справою, відмовитися від інших видів роботи та наслідування того, що не належить до сфери її діяльності. "А якщо й наслідувати, — говорив Платон, — то вже з дитинства копіювати людей мужніх, розсудливих, побожних, перейнятих духом волі та з іншими подібними властивостями. Молода людина з гарними манерами не повинна копіювати голос тварин, гуркіт води та інші звуки природних явищ і стихій. Заборонено також уподібнюватися жінкам, рабам, чоловікам із нестійким характером і поведінкою та будь-якому обивателю, який не володіє калокагатією. Адже уподібнення та наслідування були фактом порушення душевного здоров'я — єдності характеру" [13, с. 81-82].

Духовність, за Платоном, орієнтувалася на формування шанобливого ставлення підростаючого покоління до старших. Він був переконаний, що нащадки будуть благородними і доброчесними, якщо їхні предки були добрими, прекрасними та справедливими. Крім цього шанобливе ставлення дітей потрібно формувати до предків, які були володарями, правителями, переможцями війн чи змагань. "Молодший, — говорив мудрець, — ніколи не наважиться ні вчиняти насильство стосовно старшого, ні підняти на нього руку… І в жоден інший спосіб він його (старшого — Ю. Л.) не образить, бо цьому достатньо перешкоджають двоє охоронців: страх і поштивість: поштивість не дозволяє навіть пальцем зачепити старших, бо то батьки, а страх — щоб інші не прийшли скривдженому на допомогу, одні як сини, другі як брати, а треті як ті, що дали йому життя" [10, с. 157].

Духовне вдосконалення особистості, за Платоном, триває впродовж усього життя, і на кожному етапі навчання воно має певні особливості. Якщо у ході перших періодів здобуття освіти для вироблення уявлення про духовні чесноти використовувалися ігри, особистий приклад батьків і наставників, то в підлітковий і юнацький період до цих методів залучалися й словесні методи. Їхнє впровадження було спрямоване на формування у вихованців елементарних знань про мораль, людські чесноти, духовне життя суспільства. І лише з 20 років юнаки починають поглиблено вивчати різні науки, що знаменувало здобуття повної освіти, метою якої була ідея добра, досягти вершини знання. Платон стверджував, що знання добра автоматично веде до єдності усього знання — воно об'єднує так, ніби існують розрізнені дисципліни [16, с. 54]. Таким об'єднавчим чинником у мислителя виступає діалектика, котра зобов'язана містити в собі філософію моралі. Пояснюючи це, Платон говорив; що різниця між людьми дійсно існує й потребує пильної уваги. Вона полягає у різному розумінні добра і зла, справедливого і

несправедливого, благородного і неблагородного [11, с. 302]. Ці відмінності не можуть бути легко вирішені за допомогою спостереження або експерименту, і вони налаштовують людей одне проти одного. Більше того, із цієї причини не лише духовна сфера має найважливіше практичне значення, але, як мислитель однозначно дає зрозуміти у своїх діалогах, немає особливої важливості у будь-якому знанні, якщо людина не знатиме, що їй слід робити з цим. Усе це неможливо застосувати, якщо людина не знає чи добре робити те або те [16, с. 55].

Таким чином, духовність пайдейї Платона базувалася на розробленому ним етичному принципі справедливості. Суть його зводилася до того, що кожна людина у своєму житті повинна присвятити себе тій справі, до якої від природи мала найвищі здібності. Духовний зміст пайдейї мудреця був спрямований на формування досконалої людини, яка керується справедливістю не лише у власних вчинках і діяльності. Принцип справедливості, як бачимо у Платона, повинен забезпечувати функціональність духовного життя суспільства та контролювати внутрішні духовні сили кожної людини, тобто здобувати необхідний досвід, боротися зі спокусами, зміцнювати власну духовність. При цьому основними методами виховання моральності були ігри, бесіди, особистий приклад наставника. Сім'я відігравала головну роль у формуванні духовного світогляду лише до 7 річного віку, оскільки подальшою освітою та вихованням підростаючого покоління мала займатися безпосередньо держава. Кінцевою метою пайдейї, за мислителем, було пізнання добра, а отже, уміння розрізняти добро і зло, справедливе і несправедливе, благородне і неблагородне. Отже, володіння людиною такими чеснотами як мудрість, мужність, розсудливість, справедливість було неможливим без розуміння сутності кожної з них. Тому,як ми бачимо у поглядах Платона, формування духовних цінностей людини було обумовлено розвитком полісного устрою, у якому людина виступає вже не об'єктом, а повноправним суб'єктом духовного життя суспільства.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Богомолов А. С. Античная философия / А. С. Богомолов. — М.: Изд-во МГУ, 1985. — 368 с.
2. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / В. Йегер; [пер. с нем. М. Н. Ботвинника]. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. — 336 с.
3. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі: [пер. з анг.] / Е. Макінтайр. — К.: Дух і література, 2002. — 438 с.

4. Мовчан В. С. Етика: навч. посіб. /В. С. Мовчан. — [3-тє вид., випр. і доп.]. — К.: Знання, 2007. — 483 с.
5. Модзалевский Л. Н. Очерки истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен: [учеб. пособ. для студ. высш. и сред. спец. учебн. заведений]. Ч. 1. / Л. Н. Модзалевский; [научн. ред, вступ. статья, предм. указ. М. В. Захарченко]. — СПб.: Алетейя, 2000. — 428 с.
6. Нарбеков И. Д. Идеалы воспитания и образования у древних греков по сочинениям Платона "Политика или государство" и "Законы" / И. Д. Нарбеков. — Казань: Центр. тип., 1912.— 36 с.
7. Педагогические воззрения Платона и Аристотеля / [пер. С. В. Маликовой и проф. С. А. Жебелева; под ред. и со вступ. ст. проф. О. Ф. Зелинского]. — Петроград: Тип. АО "Слово", 1916. — 104 с.
8. Педагогіка. Інтегрований курс теорії та історії: навч.-метод. посіб. у 2 ч. / [за ред. А. М. Бойко]. — К.: ВІПОЛ; Полтава: АСМІ, 2002 — .— Ч.2. — 2004. — 504 с.
9. Платон. Аристотель. Пайдейя: Восхождение к доблести / [сост. и отв. ред. Г. Б. Корнетов]. — М.: Изд-во УРАО, 2003. — 480 с.
10. Платон. Держава / Платон; [пер. з давньогр. Д. Коваль]. — К.: Основи, 2000. — 355 с.
11. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Платон; [пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи]. — М.: Мысль, 1990— . — (Философское наследие). — Т. 1. — 1990. — 860, [2] с.
12. Сухомлинська О. Педагогічний ідеал крізь призму теорій моралі / Ольга Сухомлинська // Шлях освіти. — 2008. — № 1. — С. 12-18.
13. Уссинг И. Л. Воспитание и обучение у греков и римлян / И. Л. Уссинг; [пер. с нем. Н. Новопашенный]. — СПб.: Тип. В. Безобразова и К, 1878. — 176 с.
14. Федон // Платон Діалоги / [пер. з давньогр. Йосип Кобів] / Платон. — К.: Основи, 1999. — С. 234-292.
15. Федр // Платон Діалоги / [пер. з давньогр. Йосип Кобів] / Платон. — К.: Основи, 1999. — С. 293-339.
16. Barrow R. Plato and education /Robin Barrow. — London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1976. — 83 p.

* * *

**В. О. Рибачук**
**(м. Полтава)**

# СИНТЕЗ АНТИЧНОГО РАЦІОНАЛІЗМУ І ДАВНЬОЄВРЕЙСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ ПІЗНЬОГО ЕЛЛІНІЗМУ

Культура пізнього еллінізму (I — V століття), локалізована в рамках величезної Римської імперії. Вона становить строкату суміш різноманітних явищ: архаїчних і новаторських, східних і західних, у сферах побуту і філософії, релігії і науки, витонченої духовності і неприхованого шарлатанства.

Криза античного раціоналізму, що виразно виявилася у філософії еллінізму та в греко-римській міфологічній релігії, спрямовує увагу інтелектуалів у напрямку до східних культурно-історичних традицій. Триває активний процес, який розпочався ще за часів Олександра Македонського — поєднання і відповідного переосмислення на ґрунті греко-римської культури єгипетських, ассиро-вавілонських, індійських, перських і староіудейських ідей. Але найпродуктивніше взаємодіють у духовній культурі пізнього еллінізму дві найбільш зрілі та цілісні культури давнього світу, протилежних одна одній за цілим рядом своїх основних параметрів — греко-римська і давньоєврейська.

Порівняльний аналіз давньогрецької і близькосхідної картин світу, античної та біблійної ментальності, а також двох типів літератур, проведено в працях С. Аверінцева [1], [2], [3], В. Бичкова [4], [5], Р. Бультмана [6], О. Лосєва [7]. Вище названі автори показують, що взаємодія античної культури з давньоєврейською традицією виявилася найпліднішою в елліністичному світі, що діалог Афін із Єрусалимом сприяв розвиткові християнської системи духовних цінностей. Метою пропонованої статті є аналіз характеру взаємодії і форм синтезу античного раціоналізму і давньоєврейської релігії в духовній культурі пізнього еллінізму.

Зіткнення двох культур в епоху пізнього еллінізму гостріше виявило їхні протилежні аспекти й накреслило шляхи зближення.

У чому ж першопочатково були несхожі грецька та біблійна ментальності, Афіни та Єрусалим?

По-перше, це виразна різниця в сприйнятті природи та створенні картини світу. В уявленні стародавніх греків світ — це вічний і незмінний космос [3, с. 89]. Космос є просторова структура, симетрична й статична, об'єкт для споглядання його краси і гармонії. Біблійна свідомість сприймала світ як олам, потік часу. Це світ як історія, у якій кожна подія

унікальна і неповторна. Безперечно, що такий образ світу вимагав від людини не споглядання, а дієвої участі в живому потоці подій, у плині часу [3, с. 98 — 99].

По-друге, це відмінність у способах пізнання світу. Якщо еллінський світ дав культурі тип філософа, що стоїть над життям, ззовні його споглядаючи, то старозавітна література створювала образ пророка-мудреця, що перебуває в центрі життєвої ситуації. Грецький філософ сам приходить до пізнання істини, біблійного пророка закликає Бог, відкриваючись йому в певних образах [2, с. 72].

По-третє, в елліністичний період грецька філософія в особі прихильників стоїцизму й епікурейства заперечувала загробне життя, а в Старому завіті «Книга Єноха» дає розгорнуте вчення про посмертні нагороди.

По-четверте, суттєво відрізняються й уявлення про божество. Основні боги грецьких міфів, класичні боги Олімпа на чолі з Зевсом, — це антропоморфні боги. Вони живуть, думають, люблять і бенкетують так само, як люди, відрізняючись від останніх лише безсмертям і деякими надприродними діями. Еллінському пантеїзмові та релігійному антропоморфізмові протистоїть біблійний монотеїзм. Бог Яхве єдиний і всюдисущий. Споглядання його неприступне людям. Він багато може зробити для свого народу, але за це він вимагає шани та послуху.

Антична духовна культура найтіснішим чином пов'язана з естетикою і без неї, як переконливо показав О. Лосєв, не може бути зрозуміла [7, с. 37]. Пластичність і споглядальність — основа грецького світовідчування. Адже пластика створена для споглядання, а воно передусім тілесне. Звідси любов еллінів насамперед до пластичних видів мистецтва — архітектури та скульптури.

Давньоєврейська естетика ґрунтувалася на інших принципах. Пластичність чужа і неприйнятна для неї. Потік життєвих подій знецінює усе статичне, нерухоме, пластичне. Звідси головні види мистецтв старозавітної культури — музика й поезія. Якщо греки будували своїм богам храми і статуї, то євреї прославляли Яхве музикою і співом.

Принципово різноманітні й літератури двох народів. Пластичне світосприйняття еллінів, їхній інтерес до форми, до зовнішнього вигляду, до споглядання краси втілилося в літературі в особливий прийом фіксування пластичної форми — її опис [2, с. 33]. Починаючи з Гомера, грецька література систематично пропонувала описи зовнішнього вигляду предметів, людини, пейзажу, ніби ліпила його перед внутрішнім зором читача. Авторів Старого завіту не цікавив зовнішній вигляд предмета, людини, споруди і в книгах старозавітної літератури не має такого опису. Основним зображувальним моментом у старозавітній літературі є

враження. Автори не описують об'єктивно явища, а передають власні суб'єктивні враження від них [2, с. 33 — 35].

Нарешті, ще одна відмінність близькосхідної й еллінської культур помітна в принципах організації художнього тексту. Якщо жанрові твори старогрецької літератури вимагають, як переконливо показав С. Аверінцев, виявлення авторства, то старозавітні тексти, функціонуючи всередині загальножиттєвої ситуації, анонімні. Така анонімність наявна навіть тоді, коли текст має свого окремого автора ( як твори пророків) [2, с. 20].

Який же характер мала взаємодія двох протилежних культурно-історичних традицій в епоху еллінізму? У яких формах відбувався синтез античного раціоналізму з релігією Старого завіту?

Взаємодія східних і західних культурних традицій породила в період пізнього еллінізму цілу низку філософсько-релігійних течій, що прагнули до зняття і синтезування багатьох протилежних принципів цих культур. Серед найвизначніших в історії тогочасної культури течій слід назвати гностицизм, маніхейство і неоплатонізм.

Розквіт гностицизму припадає на I — II століття. Основою космічної організації гностики вважали всемогутнє Божество, якому протистояла зла інертна матерія. Унаслідок взаємодії Божества з матерією виник деміург — творець матеріального світу. Створений ним світ становить суміш духовних і матеріальних начал. Духовні начала, у тому числі й людські душі прагнуть вирватися з матеріального тіла, але матерія міцно їх тримає. Для звільнення духовного начала від гніту грубої матерії Божество посилає на землю Спасителя, головним завданням якого є передати кращій частині людства «істинне знання» (гносис) про таємничі шляхи повернення в божественне лоно. Завдяки цьому поверненню мусить відновитися гармонія божественного життя.

Інша, дуже поширена в елліністичному світі, філософсько-релігійна течія — маніхейство виникла в III столітті. Згідно з маніхейською космологією, споконвіку існують дві божественні субстанції: Світло й Морок. Царство мороку починає боротьбу з царством світла, унаслідок чого деякі світлові частинки змішуються з матерією, виникає видимий світ, твориться людина з двома душами — світлою і темною. У царстві світла вирішують звільнити свою полонену частку. На землю спускається світлова душа світу — Христос й проповідує шлях до спасіння і повернення в царство світла.

Відповіддю на духовну кризу пізнього еллінізму була філософія неоплатонізму. Її основоположником і головним представником був Плотін, який здобув освіту в Александрії, а з 243 — 244 років викладав філософію в Римі. Згідно з ученням неоплатоніків, в основі світу лежить

абстрактна, розумом неосягнена першопричина — Єдине, з якої послідовно походять космічний Розум і світова Душа. Остання створює весь космос. Душа людини прагне до осягнення початкової тріади, що на думку неоплатоніків, неможливо здійснити за допомогою розуму й формально-логічного мислення [8, с.246]. Тільки містичний екстаз дозволяє душі прилучитися до вищої Істини — Єдиного.

Проте ні неоплатонізм (який загалом продовжував античні традиції), ні маніхейство (що виникло на міцному східному ґрунті), а ні навіть гностицизм не стали магістральним напрямом примирення, об'єднання і синтезування культурних традицій елліністичної доби, хоч багато в чому і сприяли цьому. Волею історії така місія випала на долю християнства, яке здійснило її найпослідовніше.

Однак християнському синтезу античної і давньоєврейської культури передувала творчість александрійського мислителя Філона (I століття до н. е. — I століття н. е. ). Типовий представник еллінізму, живучи в одному з його головних духовних центрів, Філон гостро відчував кризову ситуацію свого часу і добре розумів його духовні потреби. Віруючий іудей, для якого рідною мовою була грецька, знавець античної літератури й філософії він відчував тяжіння еллінської культури до східної релігійності. Філон намагався побудувати нову світоглядну систему, яка поєднувала б основні елементи старозавітної і грецької духовних культур. Система ця багато в чому вийшла суперечливою, незакінченою і еклектичною. Одначе в ній Філон гостро поставив проблему, яка згодом стала центром християнського світогляду — про суперечності в сфері буття: між небом і землею, життям і смертю, філософським раціоналізмом і релігійним ірраціоналізмом. Де шукати першопричину цієї суперечності? Очевидно в творцеві усього сущого — Богові. Однак, на це не зважувалися ні Платон, ні Аристотель, ні біблійні пророки та мудреці.

Філон, спираючись на платонівські та старозавітні уявлення сформулював ідею неможливості осягнення розумом Божества. Між трансцендентним Божеством і світом, за Філоном, існують посередники — ідеї, херувіми, Логос [9, с. 369]. Однак, уся ця суто раціоналістична система не знімала початкової суперечності. Філон, як справжній спадкоємець античної філософії, не міг включити в неї такий не філософський елемент як чудо.

Значно оригінальнішим є в Філона пізнання першопричини буття. Тут він своєрідною формою свого філософствування (потік вільних асоціацій Старого завіту) показав, що процес пізнання того, що не піддається осягненню розумом, може завершитися в емоційно-естетичній сфері.

Ідеї Філона Александрійського знайшли логічне завершення в християнській релігії. Християнство — це передусім синтез двох типів

мислення. Воно виникло, насамперед, не як певна умоглядна течія, а як практична система нового буття. Перші християнські проповідники — це вчителі житейської мудрості. У центрі християнського світогляду стоїть ідея чуда — «втілення» Божества в земну людину Ісуса, чудо «олюднення». Саме в ідеї боголюдини, яка становила основу нової релігії, християнські мислителі послідовно долали багато гострих суперечностей елліністичної культури [9, с. 421]. Культурі Римської імперії, позбавленій духовних ідеалів і моральних принципів, християнство протиставило прості принципи: людина – найвища цінність у цьому світі; усі люди рівні незалежно від їхнього походження; любов до кожної конкретної людини — основний принцип духовного життя. Так само простими й природними є мрії християн про майбутню потойбічну винагороду — Царство Боже.

Важливою особливістю християнського світогляду є послідовне піднесення любові до космічного і гносеологічного принципів. Ерос, як запорука безсмертя людства, уже стародавніми греками і передусім Платоном був абстрагований в ідеальний рушій людського буття. Цю ідею активно підхопили християни, розвинувши її відповідно до своєї світоглядної системи. В епоху духовної кризи християнство поставило вимогу до кожного полюбити «ближнього свого, як самого себе», незалежно від його соціального становища і походження. Зразок такої любові християни вбачали в моральному обличчі Ісуса Христа, який із любові до грішного людства, віддав себе на муки, знущання і ганебну смерть на хресті. Відповідно і вдячне людство могло відплатити Богові лише тим самим — безкорисливою і безмежною любов'ю. Це вже цілковито новий мотив у стосунках як між людьми, так і між людиною і Богом. Взаємини стародавніх євреїв із Яхве ґрунтувалися винятково на страхові перед грізним Божеством. Стародавні греки не дуже боялися своїх богів, але й не почували особливої любові до них. Ідеал християнина — інтимна любов до Бога, любов зі сльозами радості й розчулення, що приводить до надчуттєвого і надрозумового злиття з Божеством. У цьому акті божественного еросу і відбувається, на думку християн, повне осягнення Бога «пізнання здійснюється любов'ю» — афористично висловив цю думку в IV столітті Григорій Ніський, тобто любов виступає у християн важливим гносеологічним принципом [9, с. 428].

Взаємодія античної і давньоєврейської культур з особливою силою проявилася в II — III століттях у боротьбі апологетів. Основний пафос цієї боротьби спрямований був проти греко-римської культури. Однак, ця боротьба мала характер органічного подолання еллінської культури на новому рівні, а не бездумного, фанатичного заперечення її. Майже всі

ранньохристиянські мислителі мали прекрасну класичну освіту і прийняли християнство в зрілому віці, усвідомивши духовну кризу античної культури.

Розумом відкидаючи основні принципи й інститути греко-римської культури, вони продовжували мислити її категоріями, жили її духом, прагнули переосмислити її з нових світоглядних позицій. Це зумовило внутрішню суперечливість багатьох філософських принципів ранніх християн.

Апологети, особливо Климент Александрійський, часто прагнули подолати античну культуру з допомогою її самої. Вони постійно використовують висловлювання одних античних поетів і філософів проти інших, або просто підтверджують свою думку цитатами з того чи іншого еллінського автора. Гомер, Платон, Аристотель, Есхіл, Софокл, Еврипід увесь час фігурують у їхніх творах. Таке використання античної класики становило особливий пропагандистський прийом. Апологети прагнуть переконати світ у тому, що старозавітна мудрість значно давніша за всю грецьку культуру, що Мойсей жив набагато раніше від Гомера і що вся еллінська філософія — не що інше, як плагіат ідей, книг Старого завіту. Щоправда, уже в наступні століття розвиток культури вносить корективи в ці однобічні симпатії до Сходу. Найвизначніші мислителі IV століття Григорій Ніський і Василій Великий неодноразово заявляли, що християнство збирає «зерна істини» як із старозавітної культури, так і з грецької, об'єднуючи їх у новій якості [3, с. 47]. Біблія, з одного боку, Платон і неоплатоніки, Аристотель і стоїки, з другого – ось головні джерела всієї багатовікової християнської філософії.

Яскравим прикладом того, що християнство — це передусім синтез двох типів мислення є категорія часу. У розв'язанні цієї корінної світоглядної проблеми християни приходять до прийняття і зняття вихідних суперечливих тенденцій близькосхідної й античної культур. Передусім вони сприйняли в стародавніх євреїв лінеарне розуміння часу. Час мав початкову точку (момент сотворіння світу Богом із нічого) і розвивається від неї в майбутнє — до настання «Царства Божого», коли час закінчить своє існування. Проте цикл пір року й еллінські традиції замкнутого часового кола примушують християн прийняти ідею циклічного часу, що особливо наочно відбилася в культовій практиці, яка визначала життєвий ритм християн. Розвинуте християнське богослужіння здійснювалося по часових колах. Основу становили служби добового кола, що повторювалися з дня у день. Нарешті, суть богослужіння становили таїнства, передусім головне серед них — євхаристія, в якій хліб і вино чудодійно перетворювалися на тіло і кров Христові. Приймаючи цю святиню всередину, віруючий, на думку

християн, містично спілкувався з Богом. Момент таїнства сприймався як прорив у вічність. Отже, у християнському уявленні час становить принаймні синтез трьох часових «елементів»: часу в його лінеарному розвиткові, змістом якого є історія; циклічно замкнутого часу, сутність якого становить постійне повторення принципово неповторювальної події релігійної історії — втілення Бога і, нарешті, вічності, яка постійно прориває час і тим самим дає людям надію на спасіння.

Отже, навіть короткий аналіз духовної культури пізнього еллінізму показує, що вона становила складний синтез різнорідних духовних течій і культурних традицій. Але вирішальний вплив на духовну культуру пізнього еллінізму мала взаємодія античної і давньоєврейської традицій. Діалог двох культур вирізнявся складним і суперечливим характером. Однак, саме в цій взаємодії народжувалися нові філософсько-релігійні течії, серед яких найперспективнішою і найвпливовішою була нова світоглядна система — християнство.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Образ античности / С.С. Аверинцев. – СПб.: Азбука-классика, 2004. — 480 с.
2. Аверинцев С.С. Риторика и стоки европейской литературной традиции / С.С. Аверинцев. – М.: Языки русской культуры, 1996. — 448 с.
3. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 480 с.
4. Бычков В.В. Эстетика поздней античности / В.В. Бычков. — М.: Наука, 1981. — 325 с.
5. Бычков В.В. Эстетика Августина / В.В. Бычков. – М.: Искусство, 1984. — 264 с.
6. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание / Р. Бультман. – М.: Росспэн, 2004. — 752 с.
7. Лосев А.Ф. История античной естетики. Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. — М.: АСТ, 2000. — 960 с.
8. Реале Дж. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность / Дж. Реале Д. Антисери. — СПб.: Петрополис, 1994. — 336 с.
9. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А.Н. Чанышев. — М.: Высшая школа, 1991. — 512 с.

* * *

**Л. Б. Кулікова**
**(м. Херсон)**

## МІФОЛОГІЯ І КЛАСИЧНА ЛІТЕРАТУРА У ШКОЛАХ АНТИЧНОЇ ДОБИ

За доби античності знання міфології було природним і необхідним. Знайомство з міфами починалося з дитячих років і не припинялося протягом усього життя. Це були відомі всім гімни на честь богів, давні міфи та епічні пісні, які вважалися справжньою історією, твори художнього слова, пластичних мистецтв, живопису, музики. Кожне грецьке місто мало свою міфологічну традицію, яка входила в державну структуру поліса. Ця традиція розповідала про започаткування міста та витоки народу, котрий там проживав, про героїв і богів, які взяли місто під свій захист. У грецьких міфах могутні сили життя, добра та світла перемагали темні сили зла і смерті. У міфі справжні історичні події та явища навколишньої дійсності отримували мінливу фантастичну форму. В елліністичний, а особливо римський період, починає превалювати художньо-естетичне оформлення міфу.

Міф для людей античності завжди був історією, яка своїм корінням сягала у світ, коли далекі предки здійснювали величні вчинки. Ось чому вчені, які писали коментарі до Гомера (схоласти), повідомляючи інші варіанти міфу, називали їх «історіями на джерело».

Слід зазначити, що в сучасній світовій науці про міфологію налічується кілька сотень дефініцій міфу. Це слово грецьке і буквально означає «сказання». Зазвичай мається на увазі сказання про богів, духів чи пов'язаних із богами своїм походженням героїв — першопредків, які так чи інакше брали участь у творенні світу, його елементів — як природних, так і культурних. Міфологія — сукупність подібних оповідань про богів і героїв і водночас система фантастичних уявлень про світ. Міфотворчість розглядається як одне з найважливіших явищ культурної історії людства. У первісному суспільстві міфологія була основним способом розуміння світу, а міф виражав світовідчуття та світорозуміння епохи його створення. Міфологія є архаїчним ідеологічним утворенням, яке має синкретичний характер. Адже у міфі переплетені зародкові елементи релігії, філософії, науки, мистецтва. Він вміщує опис моделі світу та розповідь про культурні та природні об'єкти, вчинки богів і героїв, які визначили його теперішній стан.

Оповідь про події минулого слугує у міфі засобом опису і способом пояснення світобудови. Міфічні події стають «цеглинками» міфічної моделі світу. Міфічний час — це час «ранній», «прачас», тобто початок

відліку історії людства. Час прапредків, першотворення, сакральний час, на відміну від наступного, історичного, часу. Найважливіша функція міфічного часу і самого міфу — творення моделі прикладу, еталону [6].

Перші спроби систематизації міфів датовані початком VI століття до н. е. Авторами перших історичних творів на міфологічні сюжети були логографи. З відомих нам логографів чільне місце відводили міфам у своїх творах Ферекід, якого називали афінянином, та Акусілай із Аргосу. Їхні твори мали історико-міфологічний характер. Вони викладали матеріал, ґрунтуючись на засадах генеалогії, а логограф Гелланік із Лесбосу писав хорографічні твори за географічним принципом. Логографи переповідали міфи і давні епічні поеми як справжню історію, де зберігалися архаїчні риси.

Складна криза, яка охопила грецьке суспільство в роки Пелопоннеської війни (431 — 404 роки до н. є.), похитнула віру у прадавніх богів і в ті міфи, що розповідали про їхню генеалогію. Сліди цієї переоцінки цінностей помітні у трагедіях Софокла та Еврипіда, комедіях Аристофана, який усіма силами прагнув захистити стародавні уявлення та принципи. Критицизм, скепсис і зневіра, прикметно виявлені ще Ксенофонтом, значно посилилися завдяки діяльності софістів. Результатом цього було вільне ставлення до популярних міфологічних сюжетів. Тепер їх викладали з метою приємно розважити, розповісти про уявні події. Видатним представником такого напряму у міфографії був Геродот із Гераклеї, який жив у другій половині V століття до н. е. У творах про Геракла він зібрав усі міфи, пов'язані з цим героєм.

Як самостійний жанр давньогрецької літератури міфографія формується тільки після класичної епохи. Широке і систематичне вивчення міфів започаткував александрійський поет Каллімах (310 — 240 рр. до н. е.). Він вивчав міфи і склав каталог знаменитої Александрійської бібліотеки. У творі «Історичні визначні місця» Каллімах систематизував міфи про заснування міст і заселення островів, легенди, пов'язані з поясненням географічних назв. Цей напрям у міфології продовжили його учні — Істр, Філостефан і Лісімах із Александрії.

Поряд із творами суто наукового характеру до II століття до н. е. набувають поширення і науково-популярні керівництва — шкільні посібники з міфології, міфологічні компендіуми. Вони складалися як на основі ширших за обсягом писань міфографів, так і шляхом перекладу давніх епічних поем та інших літературних творів.

Виникає і певний термін для позначення компендіумів — «епічний кікл». Спочатку так називали сукупність поем, створених на базі міфів, які відображені в «Іліаді» й «Одіссеї», але пізніше цим поняттям позначали міфологічні компендіуми, де в прозаїчній формі переказували сюжети цих

поем, об'єднаних у систему. Точну дефініцію «епічного кікла» дати неможливо — зміст цього терміна трактували по-різному в різні історичні періоди. Відомо, що за елліністичної доби було зроблено чергову спробу скласти підручник з міфології. У переліку прозаїчних творів ученого-граматика Діонісія Скітобраxіона (2-га половина II століття до н. е.) є «історичний кікл». Німецький дослідних Зуземіль говорить про створений у період від Діонісія Скітобраxіона до Діодора підручник з міфології невідомого автора, що став головним джерелом для III і IV книг Діодора, оповідань Конона і Гігіна, а також для «Бібліотеки», автора якої він називає псевдоАполлодором. Однак більшість дослідників схиляється до того, що автором «Кікла» є Діонісій Скітобраxіон, котрого називають кіклографом.

Цей «Кікл» був своєрідною міфологічною енциклопедією, створеною на матеріалі давньої епічної поезії. В. Кріст, німецький учений, котрий написав наприкінці XIX століття відому історію давньогрецької літератури, був схильний включати до «епічного циклу» сюжети окремих епічних поем («Теогонія», «Титаномахія», «Данаїда», «Едиподія», «Мала Іліада», «Зруйнування Іліона», «Повернення», «Одіссея», «Телегонія») [5]. «Бібліотека» Аполлодора (II століття до н. е.), афінського граматика, є міфографічним твором, де переказано основні сюжети «епічного кіклу». До нас дійшла висока оцінка цієї книги візантійським патріархом Фотієм, відомим бібліофілом й ерудитом (IX століття н. е.). У «Бібліотеці» читачеві давалася порада, як розуміти міфи, не звертаючись ні до Гомера, ні до авторів елегій чи кіклічних поем, трагіків чи ліричних поетів, бо у цій книзі було «все, що містить світ». Відомо, що за Візантійської імперії антична традиція освіченості стала ідеалом, а міфологія — одним із найважливіших загальноосвітніх предметів, який студіювали у середній і вищій школах [2]. Як вважають сучасні дослідники, Фотій вивчав міфи за «Бібліотекою» Аполлодора. Ця книга — єдиний твір з міфології античності, що дійшов до нас, де міфи Стародавньої Греції викладено за генеалогічним принципом і в найбільш систематизованому вигляді. Вчені припускають, що Аполлодор був александрійським письменником чи поетом (народився біля 180 року до н. е.).

Авл Гелій називає Аполлодора «відомим письменником». Однак численні розвідки німецьких, французьких, англійських дослідників наприкінці XIX — на початку XX століття, які прагнули дізнатися, ким же насправді був Аполлодор і коли він жив, не привели до єдиного висновку. Теорії, висунуті науковцями, часто суперечили одна одній. Таким чином, питання про авторство «Бібліотеки» та місце її існування досі залишається відкритим [7]. Для нас «Бібліотека» Аполлодора є єдиним стародавнім

підручником і зібранням міфів, де збережено давні варіанти міфологічної традиції.

Вірогідно, серед стародавніх компендіумів з міфології, за яким створила свою геніальну і неповторну культуру Еллада, чільне місце посідали «Бібліотека» і такі першоджерела, як гомерівський епос — «Іліада» та «Одіссея», трагедії Есхіла, Софокла, Евріпіда, промови Демосфена, комедії Арістофана, Менандра, байки Езопа, а також збірники з найважливіших на той час галузей знань. Незнання байок Езопа в Афінах означало відсутність елементарної освіти. Опанувавши грамоту, кожен афінський школяр знайомився з Гомером і Гесіодом. Відомий німецький історик педагогіки Стенцель у монографії про Платона [8] доходить висновку, що «загальна освіта, етичне виховання на героїчних зразках, реальне навчання — це давньогрецьке виховання давалося вільно-народженій людині з допомогою Гомера». І ці три поняття, сполучення яких тепер належить до найскладніших педагогічних проблем, стали єдністю у неперекладному слові «paideia» («пайдея» — Л.К.). В іншому своєму дослідженні з античної педагогіки Стенцель відзначає «вказівку першого великого теоретика у сфері педагогіки, Платона, на те, що Гомер виховав Елладу», і це твердження важко спростувати, оскільки він не «прославляє, а осуджує таке виховання».

Відомий радянський історик античної педагогіки Г. Жураківський пояснив це так: «Гомерівські поеми особливо відчутно впливали на еллінську привілейовану учнівську молодь, розвиваючи у неї відповідне ставлення до життя. Причому ймовірно, що на руках учнів були, як про це повідомляє Плутарх у своєму життєписі Алківіада, підчищені тексти Гомера, тобто такі, з яких вилучили вірші, що могли не так, як потрібно, вплинути на моральність дітей. Деяким з цих віршів з тією ж метою шкільні інтерпретатори давали алегоричне тлумачення» [3]. Важливе місце у шкільних програмах Стародавньої Греції, услід за Гомером, посідав поет Гесіод (VIII—VII століття до н. е.), на якого часто посилався Платон, порівнюючи його з Гомером. «Труди і дні» Гесіода відкривали перед читачами картину землеробського життя, хоча і в архаїчних формах; «Теогонія» ж відповідала на питання про походження світу богів. Популярною у школах була і гномічна поезія — у вигляді повчальних висловлювань і крилатих фраз (Солон, Фокілід, Філогнід).

Таке значення мало вивчення літератури у давньогрецькій школі за тих часів, коли головні шкільні дисципліни ще не диференціювалися, а міфологія і поетичні твори, компенсуючи відсутність богословських трактатів, закладали підґрунтя всієї еллінської освіти. Форми урочистого гекзаметра набували і «не поетичні» дисципліни — юридичні настанови, моральні повчання, філософські трактати тощо. Г. Жураковський звертає

увагу на ще одну важливу особливість навчання у давньогрецьких школах: учні не мали можливості користуватися навчальними посібниками, літературою, оскільки книга, в єдиному примірнику, була тільки у вчителя і школярі під його диктування переписували цілі сторінки. Недоступність книг змушувала, цитуючи того чи іншого автора (наприклад, під час публічного виступу), розраховувати лише на власну пам'ять, що було ознакою освіченості і в повсякденному житті. Можна стверджувати, що цю вимогу висували у школі під час вивчення напам'ять не тільки тих чи інших цитат, а й значних за обсягом фрагментів з класичної літератури.

Ксенофонт описує у «Бенкеті» такий епізод. «Під час бенкету у Калія, одного із заможних афінських громадян, на пропозицію Сократа кожен із присутніх мав розповісти, чим він найбільше пишається. Коли черга дійшла до Нікерата, він зізнався, що найбільше пишається тим, що знає напам'ять усю «Іліаду» й «Одіссею»: «Батько мій, турбуючись про те, щоб я став гарною людиною, змушував мене вивчити всі твори Гомера, і тепер я міг би розповісти напам'ять «Іліаду» й «Одіссею» [3].

Аналогічним був процес навчання і в Стародавньому Римі. Починали з вивчення коротких латинських і грецьких висловлювань, читали байки Езопа (Квінтиліан рекомендував переходити до Езопа відразу ж після «Казки няні»), а потім опановували Гомера — у латинському перекладі Лівія Андроніка, або читали в оригіналі (це був один із основних шкільних посібників), пізніше вивчали Невія, Еннія, Плавта, Теренція та ін. До римської граматичної школи (навчальний заклад вищого щабля порівняно з «ludus» — елементарною школою) вступали після домашньої підготовки і навчалися від 12 до 16 років. На думку відомого римського історика Свєтонія, ці школи виникли в II столітті до н. е. Зазвичай у школах домінувала грецька мова навчання — як уважав Г. Жураківський, вони були запозичені з Азії й Елліністичного Сходу і мали своїм прототипом елліністичні гімназії. У загальному потоці грецького впливу, який рухався на Рим зі Сходу, граматичні школи стали важливими опорними центрами і швидко посіли міцні позиції на заході — спочатку як навчальні заклади тільки з грецькою мовою навчання, а згодом — як школи з навчанням рідною мовою учнів (латиною). Римські граматичні школи охоплювали широке коло дисциплін. Передумовою їх засвоєння було вивчення грецької мови. Головним завданням, за Квінтиліаном, ставало «вивчення правильного способу висловлювати свої думки словами і читати «поетів».

Отже, завдання, які стояли перед граматиками, були доволі широкими й ускладнювалися ще й тим, що основні твори видатних письменників не тільки читали, а й, на відміну від греків, намагалися

коментувати. Для цього потрібно було з'ясувати місце автора у колі його сучасників, розповісти історію написання його творів. Було розроблено порядок ознайомлення учнів з текстами відповідних авторів — латинських і грецьких.

Якщо вивчали латинського письменника, учнів вчили бездоганно читати його твір, що було особливо важливо стосовно поетів, котрі практикували своєрідні розміри, оскільки у латині не існувало розділових знаків. Другий етап вивчення твору ставив на меті вміння його прокоментувати, ознайомлення з біографією автора, запам'ятовування згаданих ним історичних та міфологічних імен. На третьому етапі потрібно було оволодіти умісним критичним аналізом твору, а на четвертому — робити узагальнюючі висновки. То були часи, коли книги дуже високо цінувалися, як справжні раритети, тому в навчальному процесі важливе місце відводилося диктуванню. Велику увагу приділяли вивченню тексту напам'ять. Істотного значення надавали осягненню давньоримського законодавства — «Закону 12 таблиць».

За доби Римської імперії предмети у граматичних школах групувалися навколо освоєння широкого кола джерел грецької та римської літератури. На прикладі життя Плінія Молодшого (а його вважають одним із перших теоретиків та методистів античної педагогіки) можна точніше визначити, яких саме поетів і письменників вивчали у школі в цей період. У своєму листуванні він посилається на Гомера, Евріпіда, Менандра. Серед прозаїків згадує Ксенофонта, Платона, Геродота, Фукідіда, Ісократа, Демосфена. «Одіссею» у перекладі Лівія Андроніка у школах вивчали до епохи Августа, а згодом замінили «Енеїдою» Вергілія. Успіх «Енеїди» обумовлений духом патріотизму, закладеним у сюжеті.

Почесне місце поряд з Вергілієм посідав Горацій, якого вчили напам'ять і постійно цитували. Погруддя Горація та Вергілія зазвичай прикрашали приміщення латинських шкіл, подібно до того, як бюсти Гомера були атрибутом граматичних шкіл. Твори Лукіана і Стація ще за їхнього життя вважалися «шкільною класикою» завдяки оспіваним у них патріотичним почуттям і вчинкам. У II столітті знову звертаються до забутих раніше Еннія, Невія, Плавта.

Глибоко вивчивши історію грецької та римської педагогіки Г. Жураківський дійшов такого висновку: «За умов цього історико-літературного примітивізму і швидкої зміни літературних симпатій навчання у граматичних школах залишалося незмінним: освіта, яку вони давали, була, передовсім, літературною освітою, і тільки крізь призму цієї літературної освіти, що так відповідала смакам панівних верств епохи, коли, за висловом Ювенала, «у тій римській залі, де поети виступали зі

своїми творами, колони потріскалися від декламації», викладали певні відомості з інших галузей знання у вигляді коментарів тих чи інших літературних текстів, зі сфери філософії, природознавства, історії — нерідко у формі гекзаметрів. Лише елементи астрономії і почасти математики зберігали у процесі занять більш самостійне значення» [3].

Г. Жураківський знайшов у Плінія Молодшого повну характеристику тогочасних методичних прийомів, покладених в основу освіти. То були форми і методи навчання, які у подальшому визначили сутність загальноєвропейської класичної системи освіти. Ми бачимо, що вона спочатку була предметом постійних суперечок, обговорень, дискусій як у колі вітчизняних педагогів, так і зарубіжних учених. Пліній Молодший у листі до юнака на ім'я Фуск, котрий прагнув поглибити та розширити свої знання, дає систему навчально-методичних порад. Гадаємо, у них багато цікавого і цінного для себе знайшли б нинішні старшокласники гімназій гуманітарного профілю. «Корисно, — писав Пліній Молодший, — по-перше, перекладати з грецької латиною і з латини — на грецьку: такими вправами досягаєш чистоти і яскравості висловів, оригінальності фігур, сили слова. Крім того, у результаті наслідування зразкових письменників і в самого з'являється схильність винаходити такі ж думки. Отже, що можна не помітити й опустити при читанні, то не може вислизнути під час перекладу: настає розуміння і формується правильний смак. Зовсім не зашкодить писати так, начебто ти змагаєшся з тим письменником, якого прочитав: написавши у тому порядку, як запам'ятав, зміст прочитаного, і прочитавши написане, слід порівняти і ретельно осмислити, що краще написано у тебе і що — у того автора, з котрим ти змагаєшся.

І великим буде твій захват, якщо ти написав щось краще, а з другого боку, великий сором, якщо все написав він краще. Іноді можна вибирати особливо чудові місця з відомого твору і змагатися з цими вибраними місцями; щоправда, змагання сміливе, але не навісніле, оскільки приховане, і ми знаємо таких людей, котрим подібні перегони принесли велику користь. Не впадаючи у відчай, вони, зрештою, перевершили тих, яких наважувалися тільки наслідувати.

Знаю, ти тепер з особливим завзяттям вправляєшся у промовах; я би не радив тобі постійно вправлятися у цьому заповзятому і начебто войовничому стилі; подібно до того, як землю засівають навперемінно різним насінням, так і розум наш міцніє то тими, то іншими роздумами. Бажаю, щоб ти колись займався і якимсь відділком з історії, щоб ти ретельно писав листи. Не завадить іноді давати собі певний відпочинок і розвагу віршами...» [4].

Слід зауважити, що в епоху кризи та розпаду Римської імперії шкільна справа занепадає. Однак Плінія Старшого (чи Молодшого?) по

праву можна вважати одним із авторів і засновників класичної системи гуманітарної освіти. Ці методичні вказівки і поради античних мудреців, філософів і педагогів цілковито сприйняла доба Відродження і взяла на озброєння європейська педагогічна система, зокрема вітчизняна.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Фролов Э .Д. Изучение истории Древней Греции в СССР (50 — 70 гг.) / Э. Д. Фролов // Вестник древней истории. — 1977. — №4. — С. 35-56.
2. Куликова Л. Б. Історичні уроки Є. В. Тарле / Л. Б. Куликова // Вісник НАН України. — 2005. — №12. — С. 61-67.
3. Жураковский Г. Е. История образования в Древней Греции / Г. Е. Жураковский. — М.: Наука, 1940. — С. 357-358.
4. Гвоздева Л. Образованность и литературные нравы в римском обществе времени Плиния Младшего / Л. Гвоздева // Журнал Мин-ва народного просвещения. — 1878. — С. 95-96.
5. Christ. Geschichte der griechischen Literatur. — Nordlingen, 1889.— S. 59.
6. Мифология. Большой энциклопедический словарь. — 1998. — С. 653.
7. Peck Narper's dictionary of classical Literary. — N.Y., 1962.
8. Stenzel. Platon der Erzieher. — 1928. — S. 12.

*Передрук з видання:*
**Вісник НАН України. — 2007. — №8. — С. 30 – 35.**

* * *

**О. П. Лахно**
**(м. Полтава)**

## ДУХОВНА РЕВОЛЮЦІЯ НА СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ НАПРИКІНЦІ X СТОЛІТТЯ: АНАЛІЗ МОНОТЕЇСТИЧНИХ АЛЬТЕРНАТИВ

Як відомо, у 988 році великий київський князь Володимир охрестив східних слов'ян і державу Київську Русь. Причини та передумови цього кроку князя до цих пір трактуються істориками по-різному. Також наукові суперечки продовжуються і щодо зовнішніх умов цієї події.

В історичній науці розглядаються чотири можливі релігійні альтернативи, поміж яких правляча еліта Київської Русі могла вибирати державну монотеїстичну релігію на зміну язичництву впродовж 980-их років. До них належать: іслам, іудаїзм, християнство західно-римського та

греко-православного (східного, візантійського) обрядів. Разом із тим в історіографії мало зверталася увага науковців на існування п'ятої релігійної альтернативи — реформування язичництва до рівня монотеїстичної релігії Київської Русі. Спробуємо проаналізувати тогочасні перспективи реалізації кожної з існуючих тоді релігійних альтернатив для духовного розвитку середньовічної Київської держави.

Окреслена нами проблема «вибору віри» описана в кількох історичних джерелах. Перш за все, це окремі статті «Повісті минулих літ» (далі — ПМЛ) під 986 і 987 роками, що вміщують розповідь про т.зв. вибір (випробування) вір великим князем Володимиром і його оточенням [9].

По-друге, це повідомлення арабського вченого-природознавця та лікаря Шараф аз-Замана Тахіра ал-Марвазі (кінець XI — початок XII століття). По-третє, це записи перського письменника Мухаммада ал-Ауфі (перша половина XIII століття). Останні два автори говорять про події, пов'язані з направленням «царем русів» Буладмиром (Володимиром) послів до правителя Хорезма з метою з'ясування переваги ісламу [7, с. 68-69; 3, с. 233-235].

За час свого великого київського княжіння Володимир провів дві релігійні реформи на Русі: перша — язичницька (980 рік), друга — введення християнства (988 рік). Щодо першої релігійної реформи, то ПМЛ у статті під 980 роком (6488 рік від створення світу) розповідав так: «И нача княжити Володимеръ в Киевѣ единъ, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усѣ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ…» [9, с. 37].

Подібним чином проводилася язичницька реформа і в Новгороді — «другій столиці» Київської Русі: «Володимеръ же посади Добрыну, уя своего, в Новъгородѣ. И пришедъ Добрына Ноугороду, постави кумира над рѣкою Волховомъ, и жряху ему людье ноугородъстии аки богу» [9, с. 37].

У науковій літературі є твердження, що основою та змістом язичницької реформи 980 року було проголошення князівсько-дружинного бога-покровителя Перуна загальнодержавним «богом богів», верховним божеством країни. У цьому проявилася чітко виражена монотеїстична спрямованість цієї реформи. Це жодним чином не може применшити її значимість напередодні хрещення Київської Русі [1, с. 201-266].

Таким чином, як бачимо, до відомих чотирьох релігійних альтернатив для Русі кінця X століття необхідно долучити й п'яту — т. зв. «Перунову альтернативу», яку науковці до цього часу майже не помічали [1, с. 204-207].

Історіографія проблеми прийняття християнства на східнослов'янських землях ґрунтується на таких позиціях:

1) Київська Русь історично зумовлено повинна була прийняти хрещення винятково з Візантії (тобто християнство греко-православного (східного) обряду);

2) східнослов'янське язичництво начебто вже вичерпало свої внутрішні ресурси, перестало задовольняти запити суспільного та державного розвитку країни і повинне було бути відкинуте (тобто п'ята конфесійна альтернатива для духовного розвитку Русі навіть не розглядалася).

Зокрема, останнє твердження сформулював ще С. Соловйов. Панування язичництва на початку великого князювання Володимира було нетривалим, оскільки «руське язичництво, — писав російський історик, — було настільки бідне, бліде, що не могло з успіхом вести суперечку з жодною релігією, яка мала місце в південно-східних областях тогочасної Європи, а тим більше з християнством; активність Володимира та Добрині на початку їх влади, поставлення розфарбованих кумирів, постійні жертви виходили з бажання підняти якось язичництво, дати йому засоби хоч щось протиставити іншим релігіям, які применшували його своєю величчю; але ці спроби, ця активність й призвели до падіння язичництва…» (тут і далі переклад з російської мови наш. — О. Л.) [12, с. 169].

На думку В. Топорова, «слов'янська язичницька релігія, особливо на Русі наприкінці X століття, знаходилася в стані глибокої кризи. Досить слабкі зв'язки між членами пантеону, рихлість і приблизність самого складу його, насамкінець, лише часткова антропоморфізація богів, не зовсім відокремлених від природних сил (що робить саме поняття бога при застосуванні до більшості «божеств» відносним), — усе це зумовило не лише зовнішню, але й внутрішню поразку язичництва» [13, с. 68].

У цілому в ранньому Середньовіччі проблема вибору державної релігії між західно-римським і візантійсько-православним обрядами при християнізації гостро стояла для багатьох країн та народів Центральної, Південно-Східної й Східної Європи, а, перш за все, для слов'ян.

«Проблема вибору перед правителями центральноєвропейських і балканських країн, — писали Г. Літаврин і Б. Флоря, — була не в наданні переваги тій чи іншій новій релігії, а у виборі між двома головними християнськими релігійними центрами, від одного з яких необхідно було

прийняти нову віру», тобто у виборі між Римом та Константинополем. «Але й так питання стояло далеко не для всіх цих країн». Для Карантанії, Чехії, Польщі та Полаб'я прийняття християнства від латинської церкви було наперед визначено «всією системою зовнішніх зв'язків і міжнародних відносин тієї епохи». «Деякою мірою можливість вибору між західноримською та східнохристиянською церквою відкривалася перед хорватською й сербською знаттю, і значною мірою вільно цей вибір був зроблений правлячими верхами Болгарії та мадярських князівств…» [6, с. 239].

«Істотно іншою проблема вибору, — підкреслювали Г. Літаврин і Б. Флоря, — стояла перед правителями Давньої Русі, яка межувала не лише з християнськими, але й з мусульманськими країнами». Далі ці та інші дослідники перелічували причини, за якими не іслам, а християнство стало реальним «вектором конфесійного вибору» [6, с. 240; 8, с. 112; 3, с. 69-70].

Разом із тим в історіографії можна зустріти твердження про невичерпність ресурсів язичництва напередодні введення християнства. Так, на думку Г. Філіста, «давньоруська релігійна система не залишалася незмінною, поступово пристосовуючись до потреб ранньофеодальної держави». Формувалася релігія, здатна з часом забезпечити ідеологічні потреби київської феодальної знаті, свідченням чого є перша релігійна реформа князя Володимира: «Формується єдине вчення, святково-обрядовий комплекс, посилюється жрецтво, тобто робиться все для перетворення ранньонаціональної релігії в рафіновану національну релігію» [14, с. 120-121]. Але Г. Філіст далі писав: «Проведенням релігійної реформи Володимир лише на короткий час уповільнив, але не зупинив процес проникнення християнства на Русь» [14, с. 122].

Послідовнішим із цього питання був учений Ю. Кривошеєв, який говорив, що: «Язичництво на момент охрещення не лише не вичерпало себе, але й ще мало досить могутній потенціал для подальшого руху» [5, с. 22]. Але в подальшому ця історіографічна лінія в спеціальній літературі розвитку не дістала. Хіба що за винятком ученого Л. Гумільова, який відзначав, що Володимирові Великому «можна було примкнути до нового, щойно сформованого культу Перуна». Історик далі все ж таки відкинув цей варіант, оскільки він не задовольняв «серцям народу» [2, с. 374].

Згідно з офіційною історіографією велику роль у виборі віри князем Володимиром Великим відігравав договір з Візантією про руську військову допомогу імператорові Василію II у боротьбі зі своїм суперником Вардою Фокою, котрий очолював антиімператорське повстання на сході імперії. Ях'я Антиохійський про це писав так: «І

закінчилися його (Василія ІІ. — О. Л.) багатства, і змусила його потреба надіслати до царя русів — а вони його вороги, — щоб просити їх допомогти йому в його становищі. І погодився він на це. Й уклали вони поміж собою договір про порідднення, й одружився цар русів на сестрі царя Василія після того, як він поставив йому умову, щоб він охрестився та весь народ його країни…» [11, с. 23-24; 3, с. 232].

За згаданим договором київський великий князь Володимир надав допомогу візантійському імператорові Василію ІІ багатотисячним загоном (переважно варяг), який у 987 році або навесні 988 року прибув до Константинополя. Саме загін руських воїнів відіграв вирішальну роль у перемозі імператорських військ біля Хрисополя в 988 році та біля Авідоса (13 квітня 989 року). У свою чергу київський князь вимагав виконання Візантією свого зобов'язання згідно з договором — шлюбу Володимира із сестрою імператора Анною. А. Поппе про це писав так: «Цей язичницький князь… отримав такий шлюбний союз, про який більшість християнських правителів не могли навіть і мріяти… Рішення про прийняття нової віри у світлі очікуваних відносин з візантійським імператором було особливо значним. Руський князь, ставши християнином, не лише ставав членом європейської сім'ї правителів, але одразу ж дякуючи народженій у багряній палаті цариці-дружині займав почесне місце в цій ієрархії» [10, с. 272].

Подальші події показали, що ні імператор Василій ІІ, ні його сестра Анна не поспішали зі шлюбом, обіцяним Володимирові. Тому київський великий князь здійснив похід на Корсунь (Херсонес), центр візантійських володінь у Криму, провівши облогу та згодом пограбував його. Тільки після того, як Корсунь після пограбування було повернено руським князем Візантійській імперії як шлюбний викуп, Анна стала дружиною київського правителя. А. Поппе, Г. Поскальські, Л. Мюллер, В. Водов, М. Арранц висловили думку, що в цьому випадку князь Володимир уже виступав не як суперник, а як союзник Візантійської імперії, придушуючи повстання херсонітів проти свого імператора [10, с. 252-266, 278-279; 4, с. 397-398].

Одразу ж після захоплення Херсонеса (Корсуня) київським князем туди прибула з Константинополя принцеса Анна, шлюб із котрою став для Володимира важливою зовнішньою та внутрішньополітичною перемогою [9, с. 50].

Таким чином, узяття Херсонеса, яке відбулося між 7 квітня і до 27 липня 989 року відповідно до поширеного датування в історіографії [10, с. 244; 4, с. 214-217], означало остаточний «вибір віри» на користь прийняття в загальнодержавному масштабі християнства греко-православного (східного) обряду з Візантії.

Отже, прийняття Київською Руссю державною релігією християнства з Візантійської імперії впродовж 980–990-их років не було наперед визначеним чи неминучим актом, а тим більше єдиним варіантом подальшої еволюції східнослов'янської держави. Великий київський князь Володимир та його найближче оточення мали п'ять альтернатив релігійного розвитку. І не останнє місце поміж них займала язичницька («Перунова») альтернатива. Виходячи з методу історичної аналогії, можемо побачити перспективність подальшої еволюції язичництва на прикладі утворення (перша половина XIII століття) і швидкого розвитку Великого князівства Литовського, де язичницька державна релігія тривалий час (до кінця XIV століття) співіснуватиме з християнством багатьох європейських держав.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне введения христианства: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира / М.А. Васильев. — М.: Индрик, 1999. — 328 с.
2. Гумилёв Л. Выбор веры / Л. Гумилёв // Истоки'89: Альманах. — М., 1989. — С. 372-386.
3. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. — Том 2: Византийские источники. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 1999. — 384 с.
4. Карпов А.Ю. Владимир Святой / А.Ю. Карпов. — М.: Молодая гвардия, 1997. — 446 с.
5. Кривошеев Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси / Ю.В. Кривошеев. — Ленинград: Знание, 1988. — 32 с.
6. Литаврин Г.Г., Флоря Б.Н. Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древняя Русь / Г.Г. Литаврин, Б.Н. Флоря // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. — М.: Наука, 1988. — С. 235-262.
7. Новосельцев А.П. Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси / А.П. Новосельцев // Введение христианства на Руси. — М.: Мысль, 1987. — С. 55-77.
8. Новосельцев А.П. Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи / А.П. Новосельцев // История СССР. — 1988. — №4. — С. 97-122.
9. Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: Наука, 1996. — 667 с.

10. Поппэ А. Политический фон крещения Руси (Русско-византийские отношения в 980-989 годах) / А. Поппэ // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1988 // Режим доступу: http://www.krotov.info/lib_sec/16_p/op/pe_1990.htm
11. Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхъи Антиохийского / В.Р. Розен. — СПб.: ИРАН, 1883. — 638 с. // Режим доступу: http://history-fiction.ru/get-book-file.php?id=2628
12. Соловьев С.М. Сочинения: В 18 кн. / С.М. Соловьев. — М.: Голос; Колокол-Пресс, 1993. — Кн. I: История России с древнейших времен. — Т. 1-2. — 768 с.
13. Топоров В.Н. Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур / В.Н. Топоров. — М.: РГГУ, 1998. — 319 с.
14. Филист Г.М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия / Г.М. Филист. — Минск: Беларусь, 1988. — 252 с.

* * *

**Л. М. Швець**
**(м. Полтава)**

## ЖЕБРАКУЮЧІ ЧЕРНЕЧІ ОРДЕНИ ЯК ПРОЯВ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ АСКЕЗИ

Чернецький подвиг є однією із найпочесніших форм служіння Богу в християнстві. Церква сприймає чернецтво як найвищий прояв благочестя, прагнення досягнути християнської досконалості. Його суть полягає у відмові від усіх благ земного життя, постійній боротьбі зі своїми гріховними думками, почуттями, бажаннями, досягненні безстрасності та душевної чистоти, повній посвяті себе Богу [8]. Особливо почесним для християн є дотримання способу життя Спасителя не лише внутрішнього, але й зовнішнього. Бідність, страждання є одними з обов'язкових умов спасіння. Намагання дотримуватися цього шляху серед християн ми зустрічаємо як на Сході, так і на Заході. У східній християнській традиції зустрічаються юродиві "Христа ради", які через повну відмову від матеріальних благ, через приниження себе, своєї гордині прагнуть наблизитися до Бога. Своєрідною формою наслідування життя Спасителя в Західній Європі були жебракуючі чернечі ордени, члени яких прагнули

уподібнитися Христу у відмові "від скарбів земних на користь скарбів небесних".

Проблема історії розвитку жебрацьких чернечих орденів порівняно мало висвітлена у вітчизняній історіографії. Питання, пов'язані з функціонуванням цих організацій, піднімаються науковцями переважно в контексті загальних досліджень з історії християнства, католицької церкви, середньовічних єретичних рухів та урбанізму в Європі. Серед учених, які досліджували цю проблематику, варто назвати: Л. Карсавіна [6, 7], Е. Лавісса [13], Г. Лі [4], М. Осокіна [4], А. Рамбо [13], М. Ускова [2, 3], а також церковних дослідників історії та права В. Пєвцова [8], С. Слободського [9], В. Ципіна [12]. Відсутність комплексної праці, що висвітлювала б усі сторони функціонування жебрацьких чернечих орденів відкриває перед дослідниками широкі горизонти. Усебічне вивчення та аналіз зазначеної проблематики не лише дозволить глибше з'ясувати історію церковних організації, а й якісніше проаналізувати вузлові проблеми європейської медієвістики, повніше осягнути культурне та духовне життя Середньовіччя.

Метою нашої статті є аналіз процесу виникнення жебракуючих чернечих орденів та основних принципів їхнього функціонування.

Пошук шляхів злиття з Богом, спасіння душі через служіння суспільству, доброчинні справи, має глибоке історичне коріння. Перші ознаки чернецької аскези зустрічаються ще в III столітті. Її батьківщиною вважається Єгипет, а засновником — преподобний Антоній Великий. Він започаткував так звану відлюдницьку аскезу. Її суть полягала в тому, щоб кожен аскет жив окремо один від одного і присвячував себе посту, молитві та праці, але всі ченці знаходилися під керівництвом одного наставника — авви. Майже одночасно із відлюдництвом з'явився й інший вид чернецтва, у якому ченці збиралися в одну громаду, працювали на її користь та підкорювалися спільним правилам, так званому статуту. Ці організації називалися киновіями або монастирями. Засновником цього виду чернецтва вважається преподобний Пахомій Великий [9].

Поступово з Єгипту чернецтво поширилося на Палестину, Сирію і Європу. Упродовж кількох століть організація чернечого способу життя в Західній Європі зазнала ряду змін і трансформацій, спрямованих на зміцнення її основних принципів: покори, цноти та некористолюбства. У VI столітті завдяки реформам Бенедикта Нурсійського чернецький рух отримав новий імпульс і перейшов на вищий рівень організації. Універсальність та практичність статуту, розробленого Бенедиктом, призвели до його поширення по всій Західній Європі. На кінець VIII століття абсолютна більшість ченців були бенедиктинцями.

Упродовж раннього Середньовіччя ченці відігравали важливу роль у християнізації варварської Європи. Вони були не лише місіонерами, що несли нову релігію язичницьким народам, але й стали носіями християнської культури та цивілізованості. Тісна співпраця зі світською владою, взаємопідтримка один одного призвела до перетворення монастирів та церкви в цілому, на великого землевласника, на духовного колективного феодала. Господарська діяльність монастиря почала виходити на перший план. Поступово в ченців зникла необхідність працювати — замість них працювали залежні селяни. Життя "чорного" духовенства все більше підпадало під мирський вплив. Світська влада активно залучала монастирі та аббатства до виконання різних державних справ: підтримка в належному стані доріг, мостів, організація ярмарків тощо. Аббати часто жили при дворі монархів, мало приділяючи уваги релігійним справам. До того ж, часто настоятелі монастирів були членами "білого" духовенства, а то й мирянами, зацікавленими, перш за все, у економічному розвиткові свого монастиря [6].

Із часів Карла Мартелла на чолі монастирів, навіть жіночих, з'явилися особи нагороджені аббатствами за свої військові заслуги. Такі настоятелі, як правило, мало приділяли уваги духовній сфері, натомість вони брали участь у політичному житті держави, сміливо переносили свій звичайний спосіб життя до монастиря, мало зважаючи на дотримання монастирських уставів. Окремі спроби виправити ситуацію у VIII — IX століттях не дали очікуваного результату [6].

Проникнення світського способу життя до монастирів, відхід від чернецьких традицій, заснованих на статуті Бенедикта Нурсійського, поширення розпусти та ледарства призвели до появи клюнійського руху, що полягав у протесті проти втручання світського в релігійне життя. Головними завданнями клюнійського руху було абсолютне дотримання статуту Бенедикта Нурсійського, заборона симонії, дотримання целібату, звільнення монастирів від впливу світських сеньйорів та єпископів. У результаті цього процесу виникла суворо централізована конгрегація монастирів, яку очолював настоятель Клюнійського аббатства. До середини XII століття кількість монастирів, що входили до Клюнійської конгрегації, склала понад 1000 [1].

Клюнійська реформа призвела до загального пожвавлення церковного життя. Вона сприяла виникненню нових форм релігійного служіння суспільству, появи нових чернечих орденів. Серед них дещо осібно стояли жебракуючі.

Виникли жебракуючі ордени в XIII столітті. Їхня поява була тісно пов'язана з розвитком нових поглядів на чернечу аскезу та ідей, що сформувалися під впливом єретичних та інших масових релігійних рухів

другої половини XII — початку XIII століття. Важливим чинником, що сприятливо позначився на розвитку цих організацій, стала потреба папства у духовних лідерах, сповнених духу Євангелія. На цей час "біле" духовенство збагатившись, незважаючи на церковні реформи більше цікавилося світськими справами, ніж духовними. "Чорне" ж духовенство, зосереджене в монастирях, було значною мірою ізольованим від світського суспільства та з огляду на зростання своїх багатств втратило моральну чистоту. Тому ні перше, ні друге виконувати потрібні функції не могло. Церкві були потрібні особи, які б зневажали мирські блага, вели аскетичний спосіб життя і постійно проповідували покаяння та самозречення, як словом, так і особистим прикладом [13, с. 291].

Загальні цілі жебракуючих орденів визначив папа Олександр IV у приписі, наданому ордену августинців, що сформувався в 1256 році з громад відлюдників: "...ці брати повинні переселитися до міст, знайти там собі житло, щоб словом вчення чи проповіді, а також прикладами святого способу життя чи таїнством сповіді запліднювати народ Божий". Таким чином, папа підкреслював, що основним завданням жебракуючих орденів було опікування духовним життям міського населення [2, с. 300].

Ідеологія жебракуючих чернечих орденів несла на собі відбиток гострих соціальних конфліктів розвиненого середньовіччя, пов’язаних з інтенсивним розвитком грошової економіки і зростаючою соціальною поляризацією суспільства, що особливо була відчутна в містах. Новизна, нестримність і безжалісність цих процесів породжували кризу традиційного християнського світобачення, підсилювали очікування кінця світу. Наслідування Христу розумілося тепер як відмова від будь-якого майна і навіть даху над головою заради проповіді загального покаяння та самозречення. Від початку свого виникнення жебракуючі чернечі ордени підтримувалися папством, яке прагнуло опертися на них у боротьбі з єретичними рухами, що поширилися Західною Європою. Вони мали зміцнити пастирське служіння в містах і підвищити авторитет католицької церкви. Крім того, його члени були мобільнішими, ніж звичайні ченці, не пов'язаними з місцевими інтересами та власною діяльністю зміцнювали вертикаль папської влади.

В основі організації жебракуючих чернечих орденів було уявлення про "апостольське життя". Трансформація розуміння цього поняття полягала у відмові від спільного чернечого монастирського життя, заміни традиційної назви "ченці" (відлюдники) на "брати". Жебракуючі чернечі ордени зосередилися на проповідницькій діяльності в містах, сповіді, а також місіонерстві, що передбачало прийняття всіма братами священицького сану. Організація проповіді в жебракуючих орденах суттєво відрізнялася від територіальної, тієї, що практикувалася в церкві.

Вона базувалася на досвіді єретиків — катарів і вальденсів. Проповідник не чекав, коли до нього в церкву зберуться віряни, він сам шукав слухачів: йшов до людей, "пішки, без золота і срібла, у всьому наслідуючи апостолів". Якщо раніше ідеал бідності серед ченців був пов'язаний з прагненням знайти незалежність від світу, що передбачало розумне збагачення, то жебракуючі брати з самого початку виходили з неможливості володіння будь-яким майном; надавали перевагу милостині перед працею як прибутку нерегулярному, нестабільному, а в тривалій осілості бачили загрозу для душі [10, с. 329].

Із часом кількість жебракуючих орденів у Європі зросла. Вони перетворювалися в масові організації зі своїми обителями-конвентами. Так, у 1264 році лише до францисканського ордена входило 8 000 монастирів і 200 000 ченців, а домініканці з 1280 року мали власний монастир навіть у Гренландії [13, с. 295].

Жебракуючі ордени керувалися певною стратегією при виборі місця для заснування свого поселення. Як правило, обиралися великі населені пункти, міста, де знаходилася єпископська кафедра, щоб здійснювати свою діяльність в межах окремого церковного діацеза. Із часом ченці розширювали географію своєї присутності в менших містах. При цьому "експансія" окремих жебракуючих орденів мала свої специфічні риси. Так, статути францисканців не містять якихось чітких вказівок щодо процедури заснування монастиря. Засновник ордену, святий Франциск Ассизький уважав, що для заснування конвенту достатньо двох братів. Тому їхня кількість була досить велика, а населеність — незначна. Домініканці, навпаки, надавали перевагу великим монастирям. У статутах ордену було детально регламентовано порядок організації конвентів: "Конвент із кількістю менше 12 братів і без дозволу генерального капітула, без пріора і доктора не допустимий". Процес заснування був багатоступеневим, займав тривалий проміжок часу і знаходився в компетенції різних інстанцій ордену [2, с. 301].

Велика популярність різних жебракуючих чернечих організацій призвела до того, що II Ліонський собор 1274 року був змушений залишити тільки чотири найбільші ордени (домініканський, францисканський, августинський та кармелітів), а всі інші — розпустили. Згідно постанови собору, орденам, що підлягали розпускові, заборонялося приймати нових членів, засновувати нові конвенти, здійснювати пастирське служіння. Членам розпущених орденів пропонувалося вступити до однієї з чотирьох дозволених собором чернецьких організацій [2, с. 301].

У XIII — XIV століттях дозволені ордени розповсюдилися у всіх країнах Західної Європи та проникли за її межі — до Палестини, Єгипту, Закавказзя, Криму, держави монголів у Центральній Азії, Китаю.

Правовий статус конвентів жебракуючих орденів суттєво відрізнявся від звичайних (бенедиктинських) монастирів. На обителі жебракуючих орденів поширювалися всі загальні привілеї "чорного" і "білого" духовенства, що виключали клір зі складу громади. Відповідно до цих прав, що остаточно були закріплені в каноністиці XII — XIII століть, духовенство звільнялося з-під юрисдикції світського суду та від зовнішніх податків. Фіскальний імунітет духовенства було закріплено на III Латеранському соборі в 1179 році. Поряд із цим, жебракуючі ордени володіли спеціальними привілеями наданими папством. Так, вони були виведені з-під сфери єпископської юрисдикції і структури діоцеза, їм дозволялося здійснювати пастирське служіння незалежно від його територіальної організації, утворених церковними приходами. Таким чином, орденська система була організована паралельно з приходською і конкурувала з нею. Це стало причиною гострих конфліктів із місцевим приходським духовенством вже на ранніх етапах існування орденів [2, с. 303].

Незважаючи на низку спільних рис в ідеології, найбільші з жебракуючих орденів — домініканці та францисканці, мали яскраво виражену специфіку, багато в чому обумовлену їх засновниками. Так, засновник домініканського ордену святий Домінік Гузман був іспанським священиком. На початку XIII століття він опинився на півдні Франції, що був на той час охоплений альбігойською єрессю. Своє завдання він убачав насамперед в організації ефективної проповіді для збереження цілісності католицької церкви. Ця мета була відображена й у офіційній назві домініканського ордену, що виражала його специфіку — брати-проповідники. Апостольський місіонерський спосіб життя був для Домініка інструментом досягнення святості, головною умовою успішної проповіді. Потреби доброї проповіді визначили й інший найважливіший напрям діяльності домініканців — вивчення теології. Центрами ордену стали Париж і Болонья — два найбільших університетських міста середньовічної Європи. Домініканці створили розгалужену мережу теологічного викладання, що включала вивчення мов, необхідних теологові і проповідникові. Невдовзі саме члени ордену багато в чому визначали, що належить, а що ні, до істинного християнського вчення. Найвидатніші середньовічні авторитети католицького богослов'я Фома Аквінський та Альберт Великий були домініканцями. Також симптоматично, що більшість інквізиторів були також членами ордену, а їхня несамовитість у боротьбі за чистоту віри закріпила за ними

прізвисько Domini canes з латинської "пси Господні". Символом була собака із факелом у зубах, що вигризала єресь і несла світло істинної віри [5].

Засновником францисканського ордену був святий Франциск Ассизький, син купця з міста Ассизи в Центральній Італії. Він ще в юнацькі роки відмовився від сім'ї та спадку і присвятив себе служінню Христу, прагнув уподібнитися йому, жебраку, який помер на хресті. Базовим принципом францисканського вчення була бідність, що розумілася як вищий ступінь покори. Вона й виражала офіційну назву ордену — "брати менші" (латинською — мінорити). Франциск стверджуючи, що "не може людина володіти, бо володіє тільки Бог", забороняв братам шукати для себе навіть мінімальні зручності, наказував носити дрантя, оперізуватися мотузкою, а книги дозволяв мати тільки грамотним братам, та й ті виключно богослужебні [10, с. 329].

Франциск був людиною досить суперечливою у своїх поглядах і діях. Так, він говорив: "Ми повинні ненавидіти наше тіло з його вадами та гріхами, поститися та стримуватися". Суворість до себе поєднувалася в ньому з дитячою любов'ю до солодощів. Одночасно він виступав проти надмірної аскези в ордені. Пости в статутах не важкі, що пояснюється способом життя братів, у яких не було перебірливості в харчуванні. Оскільки вони не знали, що будуть споживати наступного дня, що отримають як милостиню чи платню за свою роботу. У душі Франциска ніби боролося два прагнення — дуалістична аскеза та майже пантеїстична любов до всякого творіння Божого. Особливо завзято він закликав не піддаватися гордині. Весь устрій францисканців був спрямований проти гордині. Гордитися ченцю можна було лише своїми стражданнями та й то, як усвідомленням цінності терпеливо перенесених нещасть [7, с. 336-339].

Франциск критикував чернецтво, засноване на бенедектинському статуті, але при цьому він не заперечував його як інституту. Він закликав ченців залишити свої монастирі і жити так, як живуть францисканці — милостинею, проповіддю і послухом у миру. Також показовим було й те, що він добровільно відмовився від управління орденом, залишившись звичайним його членом, подаючи, таким чином, особистий приклад смиренності. Наслідування Христу, означало для Франциска всезагальну любов до ближнього, що виражалася в проповіді спасіння. Із часом францисканці створили власну систему теологічної освіти, яка, на відміну від домініканської, що спиралася на праці Аристотеля, в основному базувалася на вченні Августина [7, с. 418-419].

Із часом, у ході перетворення жебракуючих орденів на розгалужені та впливові організації, поступово переглядалося і їхнє ставлення до бідності. Домініканці, яким із самого початку для занять теологією

необхідні були окремі келії, бібліотеки, значні фінансові ресурси, досить швидко погодилися з пом'якшенням вимог некористолюбства. Для втілення провідних ідей ордену проповідникам, згідно Конституціям 1228 року, дозволялося набувати все необхідне. Домініканці, а слідом за ними й інші (орієнтовані на їх досвід августинці та кармеліти), розглядали церкви та житлові приміщення конвентів як володіння. Так, домініканці отримували землю у власність, що забезпечувало їхню матеріальну самостійність [2, с. 305].

У францисканців, навпаки, прагнення, зберегти вірність бідності, породило складні юридичні конструкції, покликані, без видимого відступу від вчення Франциска, забезпечити життєздатність монастирів міноритів. Так, суворіший ідеал бідності призвів до утвердження особливої форми управління володіннями конвентів і їхніми фінансовими справами. Ця функція покладалася не на ченців, як було в інших жебракуючих орденах, а на третіх осіб, переважно мирян [2, с. 305].

Спроби пом'якшити вимоги бідності в ордені викликали у другій половині XIII століття розкол на прихильників суворого дотримання ідей Франциска — спіритуалів, і тих, хто засуджував надмірне захоплення бідністю, виступав за розвиток великих монастирських общин — конвентуалів. Ідеолог останніх — святий Бонавентура — був одним із лідерів ордену, автором життя святого Франциска (Legenda major), що стало офіційною біографією отця-засновника. Він міфологізував образ святого, називаючи його "новим Христом" і тим самим насаджував у свідомість братів думку, що простим смертним не під силу у всьому наслідувати святого Франциска [10, с. 329].

Бонавентурі на певний час вдалося примирити спіритуалів і конвентуалів, але після його смерті в 1274 році антагонізм між ними відновився. У 1279 році папа Микола III мав спробу втрутитися в цю суперечку, видавши буллу "Exiit quiseminat", що схвалювала ідеї Бонавентури. Спіритуали сприйняли її дуже критично і виступили проти папського престолу. Конфлікт був настільки гострий, що спіритуали ледь не відійшли від католицької церкви. Наступний папа Целестин V відділив їх від Францисканського ордену і приєднав до новоутвореного ордену Целестинських відлюдників [13, с. 296].

Папа Боніфацій VIII змусив спіритуалів повернутися в орден. Однак це лише загострило внутрішні суперечності серед францисканців. На початку XIV століття розгорнулася нова теологічна дискусія, породжена радикалізмом спіритуалів про бідність. У ній центральне місце зайняло питання про те, чи володів Христос власністю. Зрештою твердження про бідність Христа і його апостолів ставило під сумнів не лише всю існуючу систему соціальних відносин, але й спонукало до перегляду колишніх

теологічних і канонічних теорій, що обгрунтовували церковну власність. Відповідно до популярного тоді вченням Іоахіма Флорського, правління "білого" духівництва якраз і повинно було змінитися ерою Святого Духу, правлінням ченців, що не мають власності [10, с. 329].

У 1322 році папа Іоанн XXII оголосив єрессю, твердження про бідність Христа. Незабаром, у 1329 році від церкви були відлучені й спіритуали. Однак, це не зупинило подальшої поляризації ордена, усередині якого вже в другій половині XIV століття з'явився рух обсервантів (від латинського observare — "дотримуватися"), які боролися за дотримання altissima paupertas "найбільшої бідності". Постійні конфлікти всередині ордену привели до його розколу в 1517 році, а потім і відділення в 1528 році від нього обсервантів, а у 1560 — ордену капуцинів [11].

Таким чином, поява жебракуючих чернечих орденів стала реакцією на зміцнення міст і розвиток товарно-грошових відносин. У той же час вони були невіддільними від міського життя, оскільки через "привілей бідності" не могли розраховувати на підтримку села. Адже поза містом було дуже складно забезпечити ордени необхідними субсидіями і приміщеннями. Крім того, міста з їхньою високою щільністю і циркуляцією населення гарантували максимальний ефект проповіді. Навіть якщо орієнтація чернечих орденів винятково на нижчі та середні верстви міського населення була не безумовною, то цілком очевидно, що спрямованість жебракуючих орденів у своїй діяльності на місто та їх конкуренція в здійсненні пастирських функції зі священиками штовхала їх до зближення з владою міст і сприяла зміцненню духовної і політичної самосвідомості міських мешканців. Безсумнівно, вагому роль жебракуючі ордени відіграли і в піднятті загального престижу католицької церкви та в боротьбі з єретичними рухами в середньовічній Європі. Своєю діяльністю вони намагалися відновити первісну чистоту християнства і вказати шлях до спасіння душі через самопожертву, добродійність, поміркованість, цноту та покору.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Академик [Електронний ресурс] : [сайт]: рос. версія / Академик. — Електрон. текст. — М.: Академик, 2000 — . — Режим доступу: http://middle_age_world.academic.ru/559 (18.02.2013). — Назва з екрана.
2. Город в средневековой цивилизации Западной Европы: [отв. ред. А. А. Сванидзе]. — М.: Наука, 1999. Т. 1.: Феномен средневекового урбанизма. — 1999. — 390 с.

3. Город в средневековой цивилизации Западной Европы: [отв. ред. А. А. Сванидзе]. — М.: Наука, 1999. Т. 2.: Жизнь города и деятельность горожан. — 1999. — 345 с.
4. История ересей: [сб.; сост. А. Лактионов]. — М.: ООО Издательство АСТ; ОАО "ЛЮКС", 2004. — 572 с.
5. Карева В. В. История Средних веков: [Електронний ресурс] / В. В. Карева. — Електрон. текст. — М.: ПСТБИ, 1999. — Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/441070.html (18.02.2013). — Назва з екрана.
6. Карсавин Л. Монашество в средние века: [Електронний ресурс] / Л. Карсавин. — М.: Б.в., Б.р. — Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Karsav/05.php (18.02.2013). — Назва з екрана.
7. Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII — XIII вв. / Л. П. Карсавин — СПб: Типография М. А. Александрова, 1912. — 844 с.
8. Певцов В. Г., протоиерей. Лекции по церковному праву [Електронний ресурс] / В. Г. Певцов // Православие и современность. Электронная библиотека : [сайт] / Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской православной церкви. — Електрон. текст. — Саратов.: ИАП Саратовской епархии Русской православной церкви, Б.г., — . — Режим доступу: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/15p/pevcov/law/94.html (18.02.2013). — Назва з екрана.
9. Слободской С., протоиерей. Монашество христианское [Електронний ресурс] / С. Слободской // Хронос: всемирная история в интернете: [сайт] / Хронос. — Електрон. текст. — М.: Хронос, 2000 —. — Режим доступу: http://www.hrono.ru/organ/monahi_xr.html (18.02.2013). — Назва з екрана.
10. Словарь средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. — 632 с.
11. Францисканцы [Електронний ресурс] // Мегаэнциклопедия Кирилла и Мефодия: [сайт]: рос. версія / Компания "Кирилл и Мефодий". — Електрон. текст і граф. дані. — М.: Компания "Кирилл и Мефодий", 1998 — . — Режим доступу: http://www.megabook.ru/Article.asp?AID=683172 (18.02.2013). — Назва з екрана.
12. Цыпин В. Церковное право. Курс лекций / Владислав Цыпин. — М.: МФТИ, 1994. — 440 с.
13. Эпоха крестовых походов: [под ред. Э. Лависса и А. Рамбо; пер. М. Гершензона]. — М.: АСТ; СПб.: Полигон, 2005. — 1086 с.

**Н. В. Год**
**(м. Полтава)**

# ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ ПРО МІСЦЕ І РОЛЬ ДУХОВНОСТІ В СТАНОВЛЕННІ ВИСОКОМОРАЛЬНОЇ ОСОБИСТОСТІ

У сучасній історико-педагогічній науці доведено, що головним завдання морального виховання є формування моральної культури особистості, яка включає такі компоненти: індивідуальну моральну свідомість, моральні почуття, моральні стосунки, поведінку і спілкування. Засобом реалізації цих завдань є засвоєння індивідом основ культури як сфери духовного життя людей, що сприяє формуванню здібностей самостійно виробляти принципи своєї діяльності, поведінки, спілкування, орієнтуючись на кращі зразки загальнолюдської та національної культури.

У світовій та європейській суспільно-політичній думці великим моралістом XVI століття вважають нідерландського гуманіста, лідера "європейської республіки вчених" Еразма Роттердамського, який виняткового значення у формуванні високодуховної особистості надавав релігії. Це пояснюється тим, що християнство за своєю сутністю упродовж багатьох століть виступало як "своєрідна морально-релігійна школа людства" [6, с. 53]. Норми й правила повсякденної поведінки людини, особистої та соціальної етики постали в ньому незаперечним абсолютом, утіленим в ідеї Бога, таким, що не повинно викликати сумніву й сприйматися на віру. Цей абсолют, виражений у живому прикладі земного життя Боголюдини – Ісуса Христа (для Еразма це було особливо важливо), доступний для розуміння та наслідування. Тому віра в Бога, із погляду "християнського гуманіста" Еразма, містила в собі потужний морально-психологічний ресурс у процесі духовного становлення людини, справжнього християнина.

Усі ці міркування зумовили вибір теми даної роботи, яка покликана в історичному ракурсі показати бачення Еразмом Роттердамським місця і ролі духовного виховання в становленні всебічно розвиненої високодуховної особистості. З метою реалізації поставленого завдання ми спиралися на наукові розвідки наших попередників. До них віднесемо праці Ф. Ар'єса, Я. Буркхардта, Г. Васяновича, Б. Года, М. Демкова, Г. Корнетова, Н. Рев'якіної, В. Соколова, Л. Сафронової, Л. Чіколіні та інших.

У попередніх статтях ми зазначали, що гуманісти кола Еразма Роттердамського зверталися до етичних витоків християнства, життя перших християнських громад, ідей "отців церкви", шукали зразки християнського морального виховання. Сенс такого виховання, на їхню

думку, полягав у прилученні людини до Бога, у злитті з ним, а в такий спосіб – у згуртуванні з іншими членами людської спільноти. Ця основоположна істина сформульована у відомій заповіді: "Возлюби Господа Бога твого всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією міцністю твоєю, і всім розумінням твоїм, і ближнього твого, як самого себе" [Євангеліє від Луки, 10, с. 27].

Відомо, що сама моральна доктрина християнства докладніше розкрита в Нагорній проповіді Христа (Євангеліє від Матфея, гл. 5-7), де вірянам дано настанови не мстити, приборкувати почуття злоби, бути доброчесним і цнотливим, вірним своєму слову, вибачати ворога, прагнути щирої праведності тощо. У дев'яти "заповідях блаженства" окреслено шляхи духовного оновлення – упокорення, покаяння, лагідність, милосердя, устремління до злагоди та миру тощо.

Педагогічність християнства полягала в тому, що воно стверджувало можливість необмеженої "виховуваності" та "перевиховуваності" людини. Праведною вона стає не одразу, не миттєво, а в результаті тривалого духовного виховання та самовиховання в лоні церкви. Релігія не тільки орієнтує, але й слугує опорою в усьому процесі, забезпечує його ефективність. Важливими морально-психологічними інструментами є поняття спокуси, гріха, каяття, прощення і спасіння. На думку В.Соловйова, суттєвим є те, що релігія, містить у собі "розрізнювання й порівняння", бо "повне релігійне відношення логічно складається з трьох моральних категорій: 1) недосконалість (у нас); 2) досконалість (у Бозі); 3) удосконалення (або узгодження першого з другим) як нашого життєвого завдання" [10, с. 252-253].

Хоча усталених педагогічних норм у перші століття християнства не існувало, у "святоотческій" літературі (патристиці) гуманісти знаходили окремі вимоги та пояснення щодо сутності християнського морально-духовного виховання. Так, у Августина вони запозичили ідеї самовиховання шляхом саморефлексії, самозанурення, психологічного самоаналізу [5, с. 104], в Орігена – учення про дуалізм людської істоти, яка поєднує ангельське і демонічне начала, про свободу волі. Константинопольський єпископ Іоан Золотовустий у творах "Про виховання дітей", "Гомілії" ("Бесіди"), "Про чернецтво" розвинув положення щодо відповідальності батьків у справі дитячого виховання. Він наголошував на значенні діяльності Христа як зразка виховної стратегії. Вище педагогічне мистецтво єпископ убачав у тому, щоб "спочатку спуститися до розуміння вихованця, а потім –підносити його" [3, с. 53]. Авторитетами для гуманістів також були Григорій Ниський, Григорій Назианзін, Василь Великий, Целій Фірміан, Лактанцій та інші ранні християнські письменники.

Варто нагадати, що Еразм Роттердамський неодноразово звертався до проповідницької діяльності апостола Павла, його аргументації та методів пропаганди християнського морально-духовного виховання. У "Зброї християнського воїна" він указував на неї як на взірець уміння "розпалювати" іскри цього вчення у серцях людей, "утовкмачувати" моральні істини [17, с. 45, 146]. Такий мотив звучав і в передмові до книжечки "Про пристойність дитячих звичаїв", де гуманіст порівнював своє педагогічне завдання з працею апостола, який не шкодував зусиль, щоб принести користь усім в усьому [14, с. 302]. На виховні принципи Павла покликався П.П. Верджеріо ("погані товариства розбещують добрі звичаї"), М. Веджо ("і ви, батьки, не роздратовуйте дітей ваших, але виховуйте їх у вченні та наставлянні Господнім"). Остання теза дуже подобалася Еразмові. Він розвинув її у трактаті "Про виховання дітей", говорячи: "Що приписує той же апостол щодо дітей ? Він далекий від бажання, щоб їх били як рабів, наказує видалити з умовлянь і доган жорстокість..." [15, с. 278]. Загалом цінність духовного виховання гуманіст убачав у формуванні моральної свідомості, що слугує підґрунтям для дотримання в повсякденному житті християнських моральних постулатів.

Нагадаємо, що окрім чотирьох "кардинальних" доброчесностей, запозичених із грецької філософії (Платон, "Політика"), у християнстві існували три "богословські" (виведені з тексту апостола Павла) – віра, надія, любов, так би мовити, суто християнські [5, с. 252]. Вони також фігурують в доктрині морально-духовного виховання Еразма та визначають зміст духовного виховання. Гуманіст наголошував на їхньому тісному взаємозв'язку й залежності від морального начала. "Звичайно, – писав він, –немає жодного сумніву, що віра без звичаїв, гідних цієї віри, настільки непотрібна, що заслуговує на вищий осуд" [17, с. 166]. Надія теж не може вважатися доброчесністю, якщо не спрямована на досягнення вищих християнських цінностей і благ. А любов містить у собі всю християнську моральність разом – любов до Бога, батьків, дітей, усіх людей. Еразм посилається на Новий заповіт: його лейтмотивом є християнська любов, бо про неї палко говорив Христос апостолам: "Треба не про їжу та питво думати, а про взаємну любов ! Про що ще вчить, більше того – просить учасник його таїнств Іоанн, як не про те, щоб любили одне одного ? І Павло всюди, як я казав, славить любов. У Посланні коринфянам він навіть уважає за краще любов, ніж чудеса, пророцтва та ангельські промови" [17, с. 157].

Але, якщо брати назагал, гуманістичні уявлення про доброчесності не завжди збігалися з християнськими. Не варто забувати: що Ренесанс бачив людину сильною, енергійною, красивою тілом і душею та певною

мірою індивідуалістичною, а християнська релігія пропагувала аскетизм, покірливість і смирення. Еразм, як ми могли переконатися, був ортодоксом щодо християнських моральних принципів, визнавав їх повною мірою. Подолати протиріччя, узгодити християнство з гуманізмом йому допомагали, здається, скептицизм і почуття міри ("нічого надмірного"). Коли Глупота розмірковувала про безглуздість християнської віри, чи не говорила вона про скептицизм самого автора щодо крайнощів сприйняття моральних принципів християн ? "Вони розтринькують своє майно, не відчувають образ, дозволяють себе обманювати, не бачать різниці між друзями й ворогами, уникають насолод, надають перевагу постам, не сплять ночами, все працюють, нехтують життям і все прагнуть до смерті" [4, с. 101]. Насправді християнський аскетизм, як наголошував В. Соловйов, "є принципом духовного самозбереження", а "переважання духу над плоттю необхідні для підтримання морального достоїнства людини" [10, с. 151]. В інтерпретації Еразма аскетизм не має нічого спільного із зазіханням на здоров'я (до речі, гуманіст дуже уважно ставився до свого здоров'я, був не байдужим до їжі, остерігався інфекційних хвороб). Тому, коли він неодноразово цитував апостола Павла щодо плоті й духу, то насамперед закликав до духовності й протестував не проти нормальних фізіологічних потреб як таких, а проти ненажерливості, розпусти, пияцтва, що викликають морально-психологічну зневагу.

Нам відомо, що християнство вважало гріхом гордовитість (надмірну гордість, гординю). Між тим гуманісти схвалювали прагнення людини до слави, високих подвигів і визнання її заслуг сучасниками та нащадками [2, с. 139-143]. Еразм, тісніше зв'язаний із християнською традицією, а також унаслідок суб'єктивних особливостей, застерігав читачів "Зброї..." проти "гордині та пихи": "Ти не загордишся душею, якщо... все, що в тобі є великого, красивого, прекрасного, бачитимеш даром Божим, а не власним добром..." [17, с. 210]. Набагато кращим для себе і для інших він проголошував "блаженний спокій у житті скромному, приватному, віддаленому від шуму гордині". Тим, хто займається публічною діяльністю, гуманіст рекомендував не піддаватися хибній славі: "Що може бути дурнішим, ніж судити про себе залежно від думок людей?" [17, с. 209].

Міркування нідерландського гуманіста щодо гріха "гордині" поділяв його товариш Т. Мор. Даючи поради вихователеві власних дочок Єлизавети та Маргарити, англійський гуманіст застерігав їх від завищеної самооцінки. Аргументацією для нього були й антична філософія, і християнська етика. Два мотиви в Т. Мора спліталися воєдино – світський і релігійний, гідно доповнюючи одне одного. Він переконаний: уникнути

“безодні гордині та пихи” можна, якщо не надаєш значення зовнішньому блиску та понад усе підносиш доброчесність (стоїки) і, з іншого боку, якщо станеш справжнім християнином, тобто усвідомиш свою роль щодо Бога, навчишся скромності й смирення. Морально-релігійна догма в Мора й Еразма, таким чином, набувала характеру гуманістичної, загальнолюдської цінності. Прикметно, що Т. Мор подавав проблему “гордині” у християнсько-педагогічному плані. Він упевнений, що позбавлятися від “чуми гордині” потрібно з дитинства: “Це неминуче зло так сильно поприлипало до наших сердець через те, що воно притаманне нам майже з народження; його прищеплюють піддатливим дитячим душам із колиски, його підтримують учителі, батьки викохують і доводять до досконалості... Тому педагоги повинні трубити, до хрипоти говорити, що захвалювання ганебне... що немає нічого вищого тієї смиренної скромності, яку стільки разів вихваляв Христос” [8, с. 326-327].

Гуманісти Відродження, незважаючи на досить широкий спектр оцінок і суджень, позитивно ставилися до земного життя, хоча й бачили (особливо у XVI столітті) його складність та протиріччя. Християнська релігія вселяла в людину надію на загробне життя, безсмертя душі, спасіння в потойбічному світі. Отже, життя мислилося як “приготування до смерті”, і церква розуміла своє завдання в тому, щоб допомогти людині достойно й легко прийняти власний кінець. Теолог Еразм Роттердамський присвятив цій темі твір “Про приготування до смерті”, у якому, власне, не відійшов від церковного канону, додавши аргументи платонівської філософії. “Усе життя є нічим іншим, як шлях до смерті, – писав він, – і шлях дуже короткий, проте і смерть – це двері до життя іншого”. У той же час гуманіст використав нагоду поговорити про земне життя, бо вважав, що “роздуми про смерть є думами про справжнє життя” [16, с. 8]. Адже “смерть стоїть поряд із юністю”, кожний від народження “смерть у собі носить”, і це стосується в однаковій мірі всіх –королів, сатрапів, священнослужителів, бідних і злиденних. Людина не знає точної дати смерті, тому вона повинна заздалегідь подбати про її прихід, не гаючи часу, – радив мислитель [16, с. 9].

На думку Еразма, головним для людини є праведно прожите життя. Тому він неодноразово нагадував, що на першому плані повинна бути духовність, інші блага – майно, почесті, здоров’я, краса – “серединні”. Вони не повинні заступати вищі. Мислитель наголошував: духовна смерть набагато страшніша й небезпечніша від фізичної. До неї приходять “п’яні, що співають у публічному домі, ті, хто аплодує собі, примножує свої багатства, хто злочинним шляхом проліз до влади... потопає в розкошах і насолоді. Але ті, хто так живе, двічі мертві” [16, с. 11].

Як бачимо, Еразм не погоджувався з тими, хто закликав нехтувати земним життям. Він лише твердив, що воно повинно бути моральним, благочестивим, і не формально, наприкінці шляху, а з самого початку. "Дехто тішить себе думкою: я молодий, насолоджуюсь цим світом, проте у старості подбаю про благочестя..." А жити треба так, щоб "усі дні були як останній, бо не знаєш, коли він настане" [16, с. 12]. Надію на спасіння, говорив гуманіст, дають не запалені Богові свічки, не обітниці, не інші обряди, а "чесно прожите життя" [16, с. 14]. Саме звідси Еразм виводить свою провідну ідею – "не діли себе для Бога і для миру". Отже, думати про смерть завжди потрібно. "Це, безумовно, вища й надійна філософія, і якщо дехто, будучи здоровим і сильним, ретельно вправляється в роздумах про смерть, то смерть не захопить його непідготовленим" [16, с. 11]. Але необхідні не лише роздуми, а й справи, напружена праця "християнського воїна", тому до цієї сентенції Еразм, сам великий трудівник, додав: "І коли смерть наздожене тебе, то краще, якщо ти будеш у заняттях, а не в бездіяльності" [9, с. 68]. Таким чином, морально-духовне виховання, у розумінні Еразма, є практичним здійсненням принципів християнської етики.

У Еразма Роттердамського чітко проглядається орієнтація на виховання релігійного благочестя. "Предмет дитячого наставляння складається з багатьох частин, із яких першою і особливою є та, щоб молодий дух проймався сіменами благочестя..." [14, с. 303], – так гуманіст виклав власне бачення педагогічного значення релігії, поставивши її на перше місце перед "вивченням вільних мистецтв" і культурою поведінки. "Бог має головне значення в житті людини, відтак людина може обійтися без чого завгодно, тільки не без релігії... всі науки й мистецтва – дитячі ігри в порівнянні з релігією", – солідаризувався з ним однодумець, "християнський гуманіст" Х.Л. Вівес. Основою християнського морально-духовного виховання, на думку Еразма, є самостійне або під керівництвом наставника читання священних текстів. "Насамперед необхідно, – радив гуманіст, – прищепити государю звичку якомога більше думати про Христа й безперервно засвоювати його належним чином викладене вчення, причому із самих джерел, звідки не тільки більше отримують, а й успішніше" [13, с. 21]. Головним джерелом духовного виховання Еразм Роттердамський уважав Священне Писання, і вивчати його радив "із чистими руками", тобто після ознайомлення з творами язичницьких поетів і філософів. "Ці твори ліплять і оживляють дитячий розум, дивовижним чином підготовляють до пізнання божественних Писань...", – зауважував він [17, с. 101]. Біблійні образи й сюжети Еразм радив гуманістам сприймати крізь призму їхнього морально-духовного значення, брати до уваги не букву, а дух. "Адже Божественний дух має

свою мову та свої образи, що їх ти повинен насамперед вивчити... Божественна мудрість лепече з нами, мов дбайлива матір пристосовує слова до нашої дитячості", але слід уважно, поступово "підніматися до її висоти" [17, с. 103]. Щоб відшукати прихований зміст, потрібно володіти методом, що дозволяє тлумачити алегорії Писань, тому "християнський воїн" повинен знати твори Августина, Орігена, Діонісія, інших ранніх мислителів християнства.

Еразм багато зробив для вдосконалення духовного виховання за рахунок максимального використання морального потенціалу Священного Писання. Не менше значення мала його боротьба проти догматизму і формалізму католицького культу. Його обурювало, що багато хто з християн віру вимірюють кількістю відвіданих богослужінь, але, повертаючись із храму, продовжують грішити. Християнське благочестя не в тому, щоб "часто ходити до церкви, припадати до статуй святих, запалювати свічки, повторювати відраховані молитви. Нічого цього Богові не потрібно..." [17, с. 157]. Однак значення обрядів певною мірою Еразм усе ж таки визнавав – у тому випадку, коли вони здійснюються щиро й не формально. Важливу роль він відводив молитві та вважав основним завданням духовного виховання навчити людину правильно молитися. Молитва, на його думку, має бути чистою, щирою, "не млявою" й не багатослівною. "Не гримотіння вуст, але відданість палкого серця сягає божественного слуху, як найгучніший голос" [17, с. 99]. Що стосується сповіді (каяття), то Еразм радив не обмежуватися лише церковною (3-4 рази на рік), а щоденно, перед відходом до сну "совість свою сповідувати, вправлятися в цьому все життя, частим повторенням перевести у звичку, звичку – у здобуток, властивість – у натуру" [16, с. 13]. Власне, йшлося про дещо більше, ніж релігійний ритуал, –про звичку до самоаналізу й саморефлексії.

Предметом окремої уваги в Еразма Роттердамського була "дитяча релігійність", форми та методи прилучення до релігії маленьких дітей і підлітків. Він неодноразово звертався до цієї теми і в суто теологічних, і в педагогічних трактатах. "Головним піклуванням християн повинно бути, щоб діти вже з колиски, серед пестощів годувальниць і батьківських поцілунків, у руках освічених людей живилися переконаннями, гідними Христа, бо ніщо не вкорінюється в душі глибше й не залишається міцніше того, чому, за словами Фабія, навчають змалку..." [17, с. 164]. Перші враження щодо християнської етики, на думку гуманіста, "…дитина отримує раніше, ніж навчиться розмовляти: вона впізнає батька й матір, учиться шанувати, слухатися, любити їх. Дитина ... забуває гніватися, мстити, отримавши наказ поцілувати того, на кого сердилася. Вона вчиться підводитися на зустріч старому, стояти з непокритою головою

перед розп'яттям" [15, с. 268]. Отже, Еразм потрактовував повагу до батьків, старших як початок духовності, перший вияв християнського благочестя. Також він наголошував на прикладі дорослих, благочестивість яких повинна бути щирою й бездоганною. Стверджуючи, що не слід у присутності дітей вести непотрібні розмови, ганьбити Бога, плакати через втрату якихось речей, педагог указував шлях, де мають бути зроблені перші кроки до християнського виховання, засвоєння релігійно-етичних істин.

Релігійні мислителі та педагоги епохи європейського Відродження спиралися на ті місця з Євангелія, де Христос так чи так говорив про дітей. Вони звертали особливу увагу на його слова: "Будьте як діти, якщо ви не будете як діти, то не ввійдете у царство небесне". А з відкриттям світу дитини з'явився ще один релігійний аспект – гуманісти наголошували на її "невинності", близькості до Бога. Виникла особлива "дитяча релігія" і нова духовна практика, призначена дітям – поклоніння ангелові-хранителю. Школярів знайомили не лише з життям великих, але й маленьких святих [1, с. 132-133]. У досліджуваний період поступово оформлялася система дитячих свят – Хрещення, конфірмація, причащання. Звичним явищем в іконографії стало зображення маленького Христа, Христа в оточенні дітей, Святого сімейства. Думка про святість дитинства (адже дитині, а не дорослому Адамові Господь подарував ангела-хранителя) поєднувалась із відчуттям її слабкості та незахищеності. Таким чином було підкреслено необхідність виховання, яке повинно "відкрити людині на персональному рівні те, що з нею відбувалося під час Хрещення на ритуальному рівні" [6, с. 54].

Еразм мав безпосереднє відношення до однієї з шкіл, де гуманістичну освіту доповнювали суто християнським вихованням. Це була школа св. Павла в Лондоні, заснована оксфордським гуманістом Джоном Колетом під патронатом місцевих купців. Д. Колет переймався ідеями гуманізму й Реформації, читав в університеті курс лекцій з історії Нового Заповіту й послань апостола Павла, виступав за реформу церкви та освіти. Поряд із вивченням дисциплін studia humanitatis, школа св. Павла здійснювала ґрунтовне морально-духовне виховання в дусі "наслідування Христа". У ній діяв, за ранньохристиянською традицією, особливий клас катехуменів (тих, хто готувався до прийняття християнства), де хлопчики вивчали основи релігійно-богословських знань паралельно з основами граматики. У шкільному приміщенні над кріслом педагога стояла статуя маленького Ісуса в позі вчителя. Еразм написав для школярів цілу низку віршів із релігійної тематики [11, с. 265]. Він допомагав викладачам методичними порадами і, у свою чергу, сприйняв досвід релігійного виховання Д. Колета. Англійський гуманіст добре розумів особливості

дитячої психології, мав неабиякий талант педагога та проповідника. Він пропагував ідею "природної святості" дитини і, за словами Еразма, "любив порівнювати дітей з ангелами". У школі панувала атмосфера любові до учнів, справді батьківського піклування та взаємної поваги. Зразком релігійно-педагогічної думки був підручник із граматики, у передмові до якого Колет звертався до дітей: "... я прошу вас, малята... щоб ви легко й із радістю вивчали цей невеличкий твір... Простягніть же свої маленькі білі ручки до мене, бо я молюся за вас перед Богом" [11, с. 266].

Інший соратник Еразма, Т. Мор, у своїй "Утопії" змалював ідеал морально-духовного виховання в дусі віротерпимості, плюралізму культів і довіри до священиків, яких обирали мешканці острова для почесної місії "охорони традицій", тобто наставляння молоді в добрих звичаях і моральності. Священики займалися також освітою хлопчиків і юнаків, але головним у їхній діяльності було те, "щоб у ніжний і гнучкий розум хлопчиків вкласти добрі й корисні думки для збереження держави..." Ці наставники відзначалися всебічною досконалістю, користувалися бездоганною репутацією не лише вдома, а й у чужих народів, виступали миротворцями у військових конфліктах. Оскільки всі негаразди в державах, на думку Т. Мора, виникають через "хибні думки", соціальне значення такої багатокультової церкви і таких релігій було надзвичайно великим [8, с. 326-327]. Отже, і Т. Мор уважав релігію невід'ємним, навіть основним складником учення Еразма Роттердамського про морально-духовне виховання особистості.

До тогочасного виховного практикуму Еразм Роттердамський увів поняття "хлопче благочестя". Такий заголовок має його оповідання із "Домашніх бесід". Хлопчик Гаспар, його герой, розповідає товаришеві про свій спосіб життя, головне в якому – щоденно, на кожному кроці "наслідувати Христа". А це означає, що він: 1) щиро поважає Бога й Священне Писання, не лише боїться його, але й любить усією душею; 2) усіляко оберігає свою непорочність, тобто нікого не ображає; 3) дотримується обов'язку милосердя, прагне творити добро будь-якій людині; 4) терпеляче переносить образи, не мстить і не відповідає злом на зло [18, с. 58]. Уважаючи, що "капюшон" (релігійне вбрання) дає "стільки ж благочестя, скільки тепла", хлопчик обрав світське життя, старанно навчався, допомагав батькам, шанував старість. Увесь його день заповнений працею, він цурався поганих товариств, у розпусні ігри не грав. Обряди Гаспар виконував лише вкрай необхідні ("пост мені байдужий", бо Єронім заборонив псувати здоров'я дітям), помірно, проте обов'язково молився, аналізував власні вчинки, просив у Бога пробачення. Він не за літами був розсудливим, самостійним, думав про майбутню

професію, практикував у доброчесності й вважав своєю метою "удосконалюватися морально, берегти чистоту й добре ім'я, ретельно вивчати науки, "що за будь-якого способу життя стануть у нагоді" [18, с. 59-68]. Таким бачив Еразм Роттердамський ідеал дитячої релігійності й "практичного благочестя".

Паралельно з гуманістами свої ідеї щодо морально-духовного виховання розвивали церковні реформатори, але, як засвідчують твори та діяльність протестантів, передусім їхнього лідера М. Лютера, існувала суттєва різниця між ними й гуманістами в уявленні про виховний морально-духовний ідеал. М. Лютер не випадково запідозрив автора "Зброї християнського воїна" Еразма, що його "людське турбує набагато більше, ніж божественне". Для Еразма християнська релігія була насамперед засобом морально-духовного піднесення людини, для Лютера – метою. Еразм намагався пом'якшити догмат первородного гріха, Лютер – беззастережно визнавав його як підгрунтя споконвічної моральної зіпсованості людини. Еразм визнавав – у певних межах – свободу волі, Лютер її категорично заперечував, бо людина, на його думку, приречена на роль іграшки Провидіння і може розраховувати лише на Божу благодать [7, с. 402]. Звідси її безмежна покора, слухняність, набожність. Разом із тим – це прагматична людина, що поєднує християнське благочестя з власними інтересами.

"Філософія Христа" не стала офіційною церковною доктриною. Однак ідеї Еразма Роттердамського надихнули прихильників багатьох неконфесійних християнських сект. В Італії погляди Еразма вплинули на релігійних мислителів і реформаторів церкви Хуана де Вальдеса, Окіно, Куріоне, Вермільї, Кастильоне та інші. [12, с. 180]. У наш час не припиняються дискусії навколо творчої спадщини гуманіста, у ході яких по-новому відкриваються морально-духовна сутність еразміанства, його виховний зміст.

Підсумовуючи сказане, констатуємо новаторство Еразма Роттердамського у використанні релігійного ресурсу в розробці питань морально-духовного виховання особистості. Тут не було місця формалізму й догматизму, наголос зроблено не на обрядовості, а на щирій вірі в проголошені Христом та його апостолами морально-виховні принципи. У "філософії Христа" гуманіста християнські цінності постали як вище досягнення людської цивілізації, орієнтир у повсякденному житті кожного християнина, основа "практичного благочестя". Поміж етичних норм християнства Еразм Роттердамський особливого значення надавав тим, що стосуються взаємин між людьми – братерству, співробітництву, взаємодопомозі, любові – усьому тому, що впродовж тисячоліття не втратило актуальності.

ЛІТЕРАТУРА:


1. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Филлип Арьес; пер.с франц. Я.Ю. Старцев при участии В.А. Бабинцева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 416 с.
2. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Яков Буркгардт. –Смоленск: Русич, 2002. – 448 с.
3. Демков М.И. Краткая история педагогики / Михаил Иванович Демков. – [2-е изд.]. – М.: Типография т-ва И.Д. Сытина, 1912. – 196 с.
4. Еразм Роттердамський. Похвала Глупоті, або Похвальне слово дурості, виголошене Еразмом Роттердамським. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський; пер. з лат. В.Д. Литвинов. – К.: Основи, 1993. – 319 с.
5. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії: [навч. посіб.] / Володимир Володимирович Кондзьолка. – Львів: Світ, 2001. – 320 с.
6. Корнетов Г.Б. История педагогики. Введение в курс "История образования и педагогической мысли": [учеб. пособ.] / Григорий Борисович Корнетов. – М.: Изд-во УРАО. – 268 с.
7. Лютер М. О рабстве воли / Мартин Лютер; пер. с лат. Ю.М. Каган // Эразм Роттердамский. Философские произведения [отв. ред. В.В. Соколов]. – М.: Мысль, 1986. – С. 290-545.
8. Мор Т. Утопия / Томас Мор; пер. с лат. А.И. Малеин // Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. – М.: Мысль, 2001. –С. 229-335.
9. Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама / Василий Васильевич Соколов // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 5-68.
10. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьёв. Сочинения: в 2 т. – М.:Мысль, 1990. – Т. 1. – 1990. – С. 47-580.
11. Софронова Л.В. Грамматическая школа св. Павла: гуманистические принципы организации образования / Л.В. Софронова // Школа и педагогическая мысль Средних веков, Возрождения и начала Нового времени (исследования и материалы): [сб. науч. трудов]. – М.: Изд-во АПН СССР, 1991. – С. 245-268.
12. Чиколини Л.С. Социальная утопия в Италии. XVI – начало XVII века / Людмила Сергеевна Чиколини. – М.: Наука, 1980. – 390 с.
13. Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя / Эразм Роттердамский; пер. с лат. и коммент. А.В. Тарасов. – М.: Мысль, 2001. –365 с.

14. Эразм Роттердамский. Молодым детям наука, как должно себя вести и обходится с другими / Эразм Роттердамский; пер. с лат. У.А.М. // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.). – М.: Изд-во УРАО, 1999. – С. 303-309.
15. Эразм Роттердамский. О воспитании детей / Эразм Роттердамский; пер. с лат. Н.В. Ревякиной // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV – XVII вв.). –М.: Изд-во УРАО, 1999. – С. 246-296.
16. Эразм Роттердамский. О приуготовлении к смерти / Эразм Роттердамский; пер. с лат. О. Чертов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http: // www.olegchertkov.narod. ru. 2004. – Заголовок з екрану.
17. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский; пер. с лат. и коммент. Ю.М. Каган // Философские произведения [отв. ред. В.В. Соколов]. – М.: Наука, 1986. – С. 90-217.
18. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Эразм Роттердамский; пер. с лат. С. Маркиш. – М.: Худож. лит., 1969. – 703 с.

* * *

**С. А. Каріков**
**(м. Харків)**

## РЕФОРМАТОРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ЙОГАННА БУГЕНХАГЕНА (20-І – 50-І РОКИ XVI СТОЛІТТЯ)

У 2008 році Євангелічно-Лютеранська Церква відзначила 450-у річницю від дня смерті Йоганна Бугенхагена (1485–1558) – одного з найвидатніших діячів Реформації в Німеччині: теолога, викладача, священнослужителя, соратника і близького друга Мартіна Лютера. Саме Бугенхаген, разом із Філіпом Меланхтоном, відіграв провідну роль у поширенні принципів євангелізму в німецькому суспільстві та формуванні нової територіальної церковної організації.

У дорадянській та радянській історіографії Реформації ім'я Йоганна Бугенхагена майже не згадувалося. Воно зустрічається лише в праці О. Горфункеля при характеристиці листа Томаса Мора, зверненого до віттенберзького пастора [1], та у Е. Соловйова при описі промов соратників Мартіна Лютера під час його поховання [2]. Для сучасної української історіографії характерним є зростання інтересу до творчості

головних діячів Реформації. В останні роки надруковані праці, в яких досліджено недостатньо висвітлені сторони діяльності Лютера [3], Меланхтона [4], зокрема – їх участь у пізній Реформації. Автор даної статті присвятив декілька розвідок окремим аспектам біографії та творчості Бугенхагена [5]. Але різнобічна діяльність реформатора потребує подальшого системного висвітлення.

Серед закордонних дослідників життя і діяльність Бугенхагена вивчали К.А.Т. Фогт [6], Г. Герінг [7], К. Хармс [8], Й. Бергсма [9], Г.-Г. Ледер [10]. Проте завдання комплексної характеристики біографії та творчості реформатора зберігає актуальність. На нашу думку, для розуміння місця Бугенхагена в євангелічному русі необхідно аналізувати події його життя у зв'язку з творами, написаними на різних етапах діяльності. Предметом цієї статті є реформаторська діяльність Бугенхагена. Головні джерела для її вивчення – це теологічні трактати реформатора, підготовлені ним євангелічні статути та листи. Хронологічні межі – 1521–1558 роки – від початку діяльності у Віттенберзі до його смерті.

Йоганн Бугенхаген народився в 1485 році в містечку Воллін (Померанія) у бюргерській родині. Після закінчення артистичного факультету Грейфсвальдського університету він з 1504 по 1521 рік був ректором школи в місті Трептов і водночас – вікарієм місцевої церкви. Протягом своєї праці в Трептові Бугенхаген приділяв увагу вивченню і тлумаченню Священного Писання. Проте джерела не містять відомостей про його знайомство з творами Лютера до жовтня 1520 року.

Вирішальний вплив на діяльність Бугенхагена справило читання трактату Лютера "Про вавілонський полон Церкви", що вийшов у 1520 році. Цей твір докорінно змінив світогляд ректора трептовської школи. На початку 1521 року Бугенхаген переїхав до Віттенберга. Імовірно, початковою метою переїзду було навчання в університеті для більш глибокого засвоєння ідей Реформації – адже саме Віттенберг був її центром. 29 квітня 1521 року ім'я Бугенхагена було внесено до списку студентів Віттенберзького університету. Проте незабаром лідери Реформації зрозуміли, що знання Бугенхагена можуть піти на користь новому руху і без їхнього поглиблення на студентській лаві.

Діяльність реформатора у Віттенберзі в 1521–1528 роках вже розглядалася нами в рамках окремої статті [11], тому тут варто відзначити лише її головні напрями. Вже влітку 1521 року були написані коментарі до Псалтиря, які стали основою для публічних лекцій в університеті [12]. Читання лекцій у Віттенберзькому університеті стало постійним заняттям Бугенхагена, хоча оплачуватися вони почали тільки в 1533 році, після присудження реформаторові ступеня доктора теології. У 20-і роки

XVI століття Бугенхаген взяв активну участь у перетворенні Церкви у Віттенберзі. У жовтні 1523 року він був обраний общиною міським проповідником і затверджений Радою на цій посаді [13]. Пастором віттенберзької общини Бугенхаген залишався до смерті, відхиливши ряд звертань з інших міст і князівств про переїзд на постійну службу. У 1524 році він підготував збірник "Індекси", до якого були включені посилання на тексти з Євангелій, призначені для недільних проповідей. Бугенхаген також написав ряд творів, що роз'яснювали парафіянам практичні питання богослужіння [14]. Він доклав зусиль до розвитку системи освіти і благодійності: завдяки його наполяганням відновилася діяльність віттенберзької школи.

Досить швидко до реформатора почали звертатися мешканці інших міст з проханнями допомогти проведенню євангелічних перетворень. У серпні 1524 року Бугенхаген був запрошений до Гамбурга. Однак гамбурзька Рада висловила протест із приводу його призначення, і реформатор в листопаді 1524 року змушений був залишити місто. Імовірно, негативне ставлення міських верхів до запрошення Бугенхагена пояснюється тим, що в Раді переважали консервативні сили із середовища міського патриціату (насамперед – купецтва). Вони були пов'язані з римсько-католицьким духовенством як економічними інтересами, так і родинними узами; тому зрозумілою є їхня ворожість до пропозицій бюргерства.

Невдачі перших спроб реформаторської діяльності Бугенхагена поза Віттенбергом не зупинили його. Улітку 1525 року реформатор завершив своє послання "Про християнську віру і справжні добрі справи проти брехливої віри і мнимих добрих справ", присвятивши його городянам Гамбурга [15]. У цьому творі систематично викладалися принципи євангелічної теології і намічалися контури устрою Євангелічно-Лютеранської Церкви. Реформатор підкреслював: справжніми добрими справами є всі ті, котрі відбуваються на основі віри; кожен віруючий може і повинен самостійно вивчати Священне Писання. Розрив між мирянами і духовенством, характерний для католицизму, усувався. Бугенхаген пропонував передати основні функції духівництва проповідникові, якого обирала б сама община віруючих.

Організаторські здібності Бугенхагена проявилися й у його участі у візитаціях. Ці заходи, метою яких було перевірити діяльність євангелічних священнослужителів серед общин і домогтися дотримання принципів Реформації кожним проповідником, проводилися в курфюршестві Саксонському з 1526 року. У вересні 1527 року Бугенхаген і Лютер у Торгау разом з іншими представниками Євангелічної Церкви обговорили основні пункти візитаційного статуту, що лягли в основу

"Настанови візитаторів пасторам курфюршества Саксонського", надрукованої навесні 1528 року [16].

Глибока віра, академічна освіченість, енергія і наполегливість Бугенхагена виявилися і в наступні роки, коли він багато разів був запрошений до міст і територій Німеччини для проведення євангелічних перетворень. Перше таке запрошення до міста Брауншвейга відбулося навесні 1528 року. Давши згоду, Бугенхаген не скасував свого рішення навіть після величезної особистої трагедії: у квітні 1528 року померли двоє його синів. Готовність виконувати свою обіцянку, незважаючи на цю втрату, характеризує реформатора як людину обов'язку. 16 травня 1528 року Бугенхаген виїхав до Брауншвейга, де знаходився до середини вересня. Результатом його діяльності стало створення церковного статуту, урочисто затвердженого Радою і бюргерами 5 вересня 1528 року.

Головними частинами Брауншвейзького церковного статуту були: виклад структури територіальної Євангелічної Церкви і принципів християнського культу; характеристика дияконічного служіння; шкільний статут [17]. Брауншвейзький статут 1528 року вперше на території Німеччини регламентував організацію Євангелічної Церкви в межах окремого міста. Він свідчив, що проповідники, кандидатури яких бюргерство висувало зі свого середовища, зайняли важливе місце в новій церковній організації. Але община не здобула права їх призначення: затвердження проповідників тепер знаходилося в компетенції міської влади – як церковної (суперінтенденти), так і світської (Рада). У Брауншвейзькому статуті був передбачений контроль діяльності проповідників і вчителів шляхом створення в євангелічній церковній організації посад суперінтендентів та ад'юторів. Вони, разом із магістратами, отримали право призначення і звільнення священнослужителів та викладачів; критеріями при цьому служили не тільки професійний рівень та моральні якості останніх, але і їх віросповідання. Урахування цього допомагало прибічникам євангелізму вести боротьбу з ідейними противниками – і католиками, і анабаптистами, і цвінгліянцями.

Складовою частиною статуту були розділи, присвячені системі дияконії. Диякони, кандидатури яких висувалися общиною, затверджувалися Радою і повинні були звітувати перед нею. Відповідаючи за надання матеріальної допомоги своїм малозабезпеченим землякам, вони мали не допускати до цих коштів жебраків, які приходили з інших міст. Використання церковних коштів в інтересах міста стало новим явищем в житті Брауншвейга. "Спільні каси" поповнювалися і завдяки внескам бюргерів, що дозволило забезпечити священнослужителів та вчителів.

Статут також по-новому регламентував організацію міських шкіл. Нелегальні приватні школи і "латинські" школи монастирів та штифтів або ліквідовувалися, або перетворювалися на міські школи, підпорядковані Раді. Нова школа переслідувала дві основні цілі: по-перше, готувала учнів до майбутньої професійної діяльності; по-друге, виховувала їх у євангелічному дусі. Поєднання інтересів церковної організації з потребами бюргерства виявилося в навчальній програмі шкіл, яка була регламентована у статуті.

У змісті Брауншвейзького церковного статуту відбилися інтереси як бюргерства, так і міської влади. Демократичний принцип обрання проповідників серед самих парафіян поєднувався із принципом контролю, що здійснювався церковною та міською адміністрацією. Надалі демократична лінія виявилася в переобранні Ради міста в 1529 році. Однак нова Рада повела боротьбу не тільки проти Римсько-Католицької Церкви, але й проти прибічників інших напрямів Реформації. Євангелічна церковна організація, що формувалася, спиралася перш за все не на підтримку общин, а на авторитет світської влади.

Після написання статуту Бугенхаген залишив Брауншвейг, але ще двічі (в 1529 та 1532 роках) відвідував це місто, допомагаючи священнослужителям та бюргерам порадами та виступаючи на диспутах. Набутий досвід дозволив Бугенхагену успішно продовжити роботу зі складання євангелічних статутів. Ця робота спочатку була виконана ним у деяких містах Північної Німеччини. У 1529 році він пише євангелічний статут Гамбурга [18], у 1531 – Любека [19]. Ці документи, разом з Брауншвейзьким, дослідники визначають як три "великі статути" Бугенхагена. Перші євангелічні статути не були звичайними інструкціями, переліком настанов, необхідних для виконання. Вони поєднували в собі риси теологічних трактатів із практичними висновками з лютеранського вчення [20].

У 30-і роки XVI століття Реформація набула дальшого територіального поширення. Утворення Шмалькальденського союзу в 1531 році, метою якого проголошувалася взаємна допомога при будь-якій загрозі "слову Божому, євангелічному вченню і нашій святій вірі" [21], дозволило прибічникам Лютера продовжувати церковні перетворення, спираючись на військові сили князів-протестантів. Євангелізм почав утверджуватися, зокрема, в Північно-Східній Німеччині. На Трептовському ландтазі 1534 року було ухвалено рішення запросити Бугенхагена до Померанії для проведення Реформації і огляду стану церков [22].

В Померанії Бугенхаген працював півроку – із січня до червня 1535 року, здійснивши за цей час візитації ряду міських церков і

монастирів. Імовірно, він уже був знайомий з цими закладами: адже ще в 1518 році, виконуючи розпорядження герцога Богіслава написати церковну історію регіону, майбутньому реформатору довелося попрацювати в місцевих архівах, наслідком чого і стала праця "Померанія" [23]. Після проведення візитацій Бугенхаген склав євангелічний статут герцогства [24]. Утверджуючи в Померанському статуті головні принципи євангелізму, реформатор водночас намагався врахувати до певної міри й інтереси прибічників старої віри. Зокрема, він висунув пропозицію надати матеріальне забезпечення літнім монахам, які за віком вже не могли працювати. Молодим монахам могла бути надана герцогська стипендія для навчання у Віттенберзькому університеті, після якого вони мали стати священнослужителями Євангелічної Церкви в Померанії [25]. Отже, Бугенхаген бажав уникнути силових дій навіть щодо противників євангелізму, а також надати можливість тим, хто вагався, обрати свій подальший життєвий шлях.

Свідченням успіхів Реформації стало її поширення за межами Німеччини, зокрема – у скандинавських країнах. У 1537 році Бугенхагена було запрошено до Данії новим королем Крістіаном III для реформування місцевої церковної організації. Це відбулося після того, як євангелічно-лютеранське віросповідання в жовтні 1536 року було проголошене офіційною релігією [26]. Реформатор прибув до Копенгагена 5 липня 1537 року В Данії він працював близько двох років, прочитавши за цей час ряд лекцій в Копенгагенському університеті, а також написавши Датський церковний статут. Зміст цього документу включав шість основних змістовних частин: принципи лютеранського учення; організація шкіл; відправа богослужіння; діяльність спільних кас; служба суперінтендентів; створення парафіяльних бібліотек [27]. Авторитет Бугенхагена виявився і в тому, що саме він провів коронацію Крістіана III та його дружини за євангелічним обрядом [28].

Можна стверджувати, що співпраця між Віттенбергом і Копенгагеном відповідала сподіванням протестантських князів щодо розширення Шмалькальденського союзу. Вони справдилися найближчим часом, коли в 1538 році на зустрічі у Брауншвейзі Крістіан III пообіцяв у випадку воєнних дій надати союзу підтримку в кількості 3 тисячі ландскнехтів [29]. Дружні стосунки між Бугенхагеном та Крістіаном III збереглися і після від'їзду реформатора з Данії. В наступні роки вони підтримували листування. У 1541 році король запропонував Бугенхагену посаду єпископа у князівстві Шлезвіг, але реформатор відмовився, зосередившись на роботі у Віттенберзі.

Посилення боротьби між католиками і лютеранами привело до прямих конфліктів між ними в ряді територій. Так, у 1542 році з

Брауншвейзько-Вольфенбюттельського герцогства було вигнано правителя Генріха Молодшого – ревного прибічника католицизму. 20 серпня 1542 року у Брауншвейзі відбулися збори за участю керівництва Шмалькальденського союзу, а також представників місцевого рицарства та бюргерства. На них було ухвалене рішення про створення візитаційної комісії, яка мала працювати на території герцогства з метою запровадження Реформації. До її складу увійшли троє теологів, серед яких був і Бугенхаген, та четверо представників дворянства. Вже 1 вересня 1542 року у Хільдесхеймі відбулася перша євангелічна проповідь, яку Йоганн Бугенхаген виголосив особисто. У листі до саксонського канцлера Брюка, написаному наступного дня, реформатор повідомив, що вся міська община з великим натхненням підтримала виконання лютеранських духовних пісень німецькою мовою [30]. Такий ентузіазм мешканців колишнього єпископського центру доводив, що католицька церковна влада вже була не в змозі стримати поширення Реформації.

Восени 1542 року відбулася генеральна візитація – перевірка стану всіх церков на території Брауншвейзько-Вольфенбюттельського герцогства. Вона мала зміцнити як позиції світської влади, так і євангелічну церковну та шкільну організацію [31]. Бугенхаген, інформуючи Йоганна Фрідріха Саксонського та Філіппа Гессенського в жовтні 1542 року про хід перевірки церков та монастирів Вольфенбюттеля, повідомив, зокрема, що священики не знають змісту Біблії, ченці забули про добрі справи і реальне церковне життя є далеким від норм Євангелія [32]. 12 серпня 1543 року відбулося затвердження Брауншвейзько-Вольфенбюттельського статуту, написаного Бугенхагеном. Порівняння змісту цього документа з попередніми євангелічними статутами свідчить про зміни у характері Реформації в Німеччині у 40-і роки XVI століття. Якщо наприкінці 20-х – на початку 30-х років XVI століття євангелічні статути поєднували розгляд питань церковного культу з розгорнутим обґрунтуванням основних положень лютеранського віровчення, то тепер перший напрямок в них став помітно переважати. Основне місце у Брауншвейзько-Вольфенбюттельському статуті посідав виклад порядку відправи церковних служб. Зокрема, визначалося, що недільна служба є обов'язковою для всіх городян. Головою церковної організації був суперінтендент [33].

Подібний зміст мав і Хільдесхеймський статут 1544 року. У цьому документі вже розділені функції пастора – голови парафіяльної церкви і підлеглого йому проповідника – капелана. Керівником же територіальної церковної організації, головною функцією якого був контроль за дотриманням принципів Реформації, залишався суперінтендент [34]. "Практично-теологічний" характер статутів, написаних Бугенхагеном у

40-х роках XVI століття, можна пояснити не лише тим, що раніше набутий євангелічними священнослужителями досвід тепер офіційно закріплювався [35], але й прагненням церковної та міської верхівки зміцнити свій вплив у бюргерському середовищі.

Після смерті Лютера в 1546 році Бугенхаген продовжував свої основні заняття, незважаючи на складні зовнішні умови. У 1547 році Шмалькальденська війна між католиками і протестантами завершилася перемогою прибічників Риму. 19 травня 1547 року було підписано Віттенберзьку капітуляцію, яка зафіксувала перемогу католицького угруповання у Шмалькальденській війні [36]. Проте і в цей критичний час, коли більшість прибічників Лютера залишила Віттенберг через можливі репресії, Бугенхаген залишився в місті на посаді проповідника. Він спілкувався з добре знайомим йому новим курфюрстом Моріцем Саксонським, який перейшов на бік католиків, хоча до того брав участь у Шмалькальденському союзі. Можливо, збереження нормальних особистих стосунків з новим правителем Саксонії певною мірою допомогло Бугенхагену захистити інтереси міської громади. Наступного року було відновлено діяльність Віттенберзького університету, після чого реформатор поновив читання теологічних лекцій.

На початку 50-х років XVI століття позиції протестантів у Німеччині зміцнилися. Моріц Саксонський знову приєднався до євангелічної коаліції, і після запеклих боїв війська Карла V вимушені були відступити з деяких захоплених територій. У січні 1553 року Бугенхаген пише Крістіану III: "Я ніколи не залишу цього міста (Віттенберга – С.К.). Тут я проповідую, читаю лекції у школах, пишу, реформую Церкву Саксонії, екзаменую, проводжу ординації, скеровую багатьох проповідників, молюся разом із нашою Церквою та довіряю все Небесному Батьку в ім'я Господа нашого Ісуса Христа [37]. Незабаром прибічники лютеранства змогли відновити свої позиції в ряді територій Німеччини. Аугсбурзький релігійний мир 1555 року зафіксував принцип "Чия влада, того і віра", який надавав німецьким князям право визначати конфесійну приналежність їх підданих. Це означало офіційне визнання євангелізму і можливість його подальшого поширення в межах Німеччини.

Проте розвиток Євангелічно-Лютеранської Церкви з кінця 50-х років XVI століття відбувався вже без участі Бугенхагена. Його останній великий твір "Звернення до всіх пасторів і проповідників Євангелія у курфюршестві Саксонському" (1556 рік) став своєрідним підсумком багаторічної реформаторської діяльності [38]. Головною ідеєю його був заклик до кожного християнина визнати свої гріхи і спокутувати їх вірою в Божу милість. Після тривалої хвороби 20 квітня 1558 року Бугенхаген помер і був похований у Віттенберзі.

На всіх етапах реформаторської діяльності Йоганна Бугенхагена визначальну роль у його творчості відігравало вивчення і осмислення Священного Писання. Воно складало головний зміст його пасторської і викладацької діяльності у Віттенберзі, завдяки чому євангелічні ідеї поширювалися серед бюргерства і студентської молоді. Крім того, Бугенхаген брав участь в організації візитацій, що охопили ряд територій Німеччини. Самовіддана праця реформатора, в якій були поєднані теорія і практика, вирішення теологічних, політичних й організаційних питань, відіграла важливу роль у поширенні євангелізму в Німеччині. Багатогранність активної діяльності Йоганна Бугенхагена, яку реформатор не полишав до останніх років життя, дозволяє віднести його до числа фундаторів Євангелічно-Лютеранської Церкви.

ЛІТЕРАТУРА:


1. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.: Наука. — 1980. – С. 226.
2. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. – М., 1984. – С. 281.
3. Голубкин Ю.А. После бури. (Что предопределило позицию Лютера в 1526 — 1529 гг.?) // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – № 485. Історія. – Вип. 32. – 2000. – С. 48–55.
4. Котлярів П.М. Світогляд і релігійно-політична діяльність Філіпа Меланхтона: Автореф. дис. … канд.. іст. наук: 07.00.02. / Київ. нац. ун-т. – К., 2000.
5. Каріков С.А. Початок реформаторської діяльності Йоганна Бугенхагена у Віттенберзі // Український історичний збірник. – 2004. – Вип. 7. – С. 57–68; Каріков С.А. Иоганн Бугенхаген и Реформация в Брауншвейге // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – № 762. Історія. – Вип. 39. – 2007. – С. 111–120.
6. Vogt K.A.T. Johannes Bugenhagen Pomeranus. – Elberfeld, 1867.
7. Hering H. Doctor Pomeranus, Johannes Bugenhagen. – Halle, 1888.
8. Harms K. Johann Bugenhagen. – Bielefeld, 1958.
9. Bergsma J. Die Reform der Messliturgie durch Johannes Bugenhagen. 1485–1558. – Kevelaer-Hildesheim, 1966.
10. Leder H.-G. Johannes Bugenhagen Pomeranus – Leben und Wirken (1485-1558) // Johannes Bugenhagen: Gestalt und Wirkung. – Berlin, 1984; Leder H.-G. Johannes Bugenhagen Pomeranus – vom Reformer zum Reformator. Studien zum Biographie. – Bern / Frankfurt a. M., 2002.
11. Каріков С.А. Початок реформаторської діяльності Йоганна Бугенхагена у Віттенберзі... – С. 57-68.
12. Junghans H. Martin Luther und Wittenberg. – München; Berlin, 1996. –

S. 102.
13. Brecht M. Martin Luther: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532. – Berlin, 1989. – S. 77.
14. Bugenhagen J. Von der Beicht und Christlicher Absolution // Johannes Bugenhagen. – Berlin, 1962. – S. 85–89; Bugenhagen J. Von den Evangelischen Messe // Die reformatorische Verkündigung und Lebensordnung. – Bremen, 1963. – S. 106–111.
15. Bugenhagen J. Von dem christliche Glauben und rechten gute Werken wider den falschen Glauben und erdichtete gute Werke // Vogt K.A.T. Johannes Bugenhagen Pomeranus. – Elberfeld, 1867. – S. 101–267.
16. Melanchthon P. Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen // D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. – Weimar, 1883-1983. – Bd. 26. – S. 195–240.
17. Der erbarn stadt Brunshwig christlike ordeninge to denste dem hilgen evangelio, christliker leve, tucht, frede und eynicheit… // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Tübingen, 1955. – Bd. 6. Halbband 1. – S. 348-455.
18. Kirchenordnung für Hamburg von 1529 // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Leipzig, 1913. – Bd. 5. – S. 488–556.
19. Der kaiserlichen Stadt Lübeck christlike ordeninge… 1531 // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Leipzig, 1913. – Bd. 5. – S. 488–556.
20. Krumwiede H.-W. Kirchengeschichte Niedersachsens. – Göttingen, 1995. – Bd. 1. – S. 123.
21. Fabian E. Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1529–1531/33. – Tübingen, 1956. – S. 351.
22. Leder H.-G. Johannes Bugenhagen Pomeranus – Leben und Wirken (1485-1558) // Johannes Bugenhagen: Gestalt und Wirkung. – Berlin, 1984. – S. 27.
23. Leder H.-G. Johannes Bugenhagen Pomeranus – vom Reformer zum Reformator. Studien zum Biographie. – Bern / Frankfurt a. M., 2002. – S. 123-146.
24. Vogt K.A.T. Johannes Bugenhagen Pomeranus. – Elberfeld, 1867. – S. 357–360.
25. Heyden H. Bugenhagen als Reformator und Visitator // Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag. – Berlin, 1958. – S. 22.
26. Schwarz-Lausten M. Luthers Beziehungen zu Skandinavien // Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. – Berlin, 1983. – Bd. 1. – S. 691.
27. Jensen W. Johannes Bugenhagen und die lutherischen Kirchenordnungen von Braunschweig bis Nor-wegen // Luther. – 1958. – Bd. 29. – S. 68–69.

28. Vogt K.A.T. Johannes Bugenhagen Pomeranus. – Elberfeld, 1867. – S. 376–377.
29. Spie W. Geschichte der Stadt Braunschweig im Nachmittelalter vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende der Stadtfreiheit (1491–1671). – Braunschweig, 1966. – Bd. 1. – S. 69.
30. Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. – Hildesheim, 1966. – S. 239.
31. Visitations-Instruktionen im Herzogtum Wolfenbüttel 1542 // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Tübingen, 1955. – Bd. 6. Halbband 1. – S. 12–21.
32. Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. – Hildesheim, 1966. – S. 242.
33. Christlike kerken-ordeninge im lande Brunschwig, Wolfenbüttels // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Tübingen, 1955. – Bd. 6. Halbband 1. – S. 22–81.
34. Christlike kerckenordeninge der loffliken stadt Hildenssem // Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. – Tübingen, 1980. – Bd. 7. Halbband 2: Teil 1. – S. 841.
35. Scholz A. Bugenhagens Kirchenordnungen in ihrem Verhältnis zueinander // Archiv für Reformationsgeschichte. – 1913. – 10. Jg. – S. 49.
36. Schulze W. Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500-1618. – Frankfurt a. M., 1987. – S. 149.
37. Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. – Hildesheim, 1966. – S. 547.
38. Vogt K.A.T. Johannes Bugenhagen Pomeranus. – Elberfeld, 1867. – S. 440.

*Передрук за виданням:*
***Український історичний збірник. — 2008. — Вип. 11. — С. 32-39.***

* * *

**Б. В. Год**
**(м. Полтава)**

## ДУХОВНА ВИХОВНА ТРАДИЦІЯ У СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ (XVI – ПОЧАТОК XVII СТОЛІТТЯ)

Важливу роль у становленні людської особистості відіграє виховання, яке в широкому розумінні розглядається як передача й організація засвоєння накопиченого людством соціально-історичного досвіду, його духовної культури. При цьому добре відомо, що кожен окремий народ, зважаючи на особливості свого історико-культурного розвитку, ще з

давніх часів вибудовував систему заходів, направлених на удосконалення особистості.

Не стояли осторонь цього процесу і східнослов'янські народи, виховна духовна традиція яких орієнтувалася на православну християнську релігію. Саме християнство стало основним джерелом освіти й виховання в стародавній Русі. Воно "принесло сюди вищі моральні принципи, чітке уявлення про добро й зло, про взаємовідносини Бога і людини, без чого немислима істинна просвіта" [2, с. 85]. Великого значення тоді надавали душевним якостям людини, її внутрішньому стану в спілкуванні з Богом. Мова йшла про стабільний "душевний устрій" [10, с. 102], про необхідність людини оволодіти морально-етичними цінностями християнства, наставлянні її на шлях спасіння. У той час аксіомою було твердження про те, що духовне виховання повинно бути звернене не стільки до розуму, скільки до серця, бо, як уважалося, саме останнє є джерелом справжньої мудрості.

Запропонована стаття присвячена з'ясуванню місця і ролі духовної виховної традиції в еволюції східнослов'янського суспільства XVI – початку XVII століття. Окрім цього, у роботі виокремлено напрями впливу європейської гуманістичної ідеології на формування духовної культури населення східнослов'янських земель досліджуваного періоду. Окремі аспекти проблеми знайшли відбиток у працях вітчизняних і зарубіжних дослідників, а саме: М.Воробйова, Г. Голенчнка, М. Закалюжного, П. Каптєрева, В. Микитася, Д. Наливайка, В. Петрова, Н. Рев'якіної та інших.

Здавна відомо, що домінування емоційного зовсім не означає відриву від освіти, книжкової культури. Так, один із зачинателів російської педагогічної традиції, Єпифаній Московський (друга половина XIV – перша чверть XV століття), інок Троїцько-Сергіївського монастиря, був добре освіченою людиною – досконало володів церковнослов'янською та грецькою мовами, вільно орієнтувався у святоотческій літературі, вирішував складні богословські проблеми. Він бачив два шляхи духовного виховання православного християнина: послідовна, систематична шкільна освіта й оволодіння книжковим знанням через божественне осяяння, отримання довершеного знання і здібностей як духовний дар від Бога. Єпіфаній уважав книгу "чуттєвим" предметом, що вчить "писати невидимо на скрижалях сердечного розуму". В одному з творів мислитель дав таку оцінку учня Стефана: "Бо убо привзиде паче многих в роде своём, добропамятством и скоровычением преуспевая, и остроумием же и быстротою смысла превосходя, и быть отрок доброразумен зело. Успеваше же разумом душевним… и благодатию" [18, с. 89]. Про виховання і освіту через божественну благодать Єпифаній писав і в "Житії Сергія

Радонезького". Відомо, що отрок Варфоломей, майбутній отець Сергій, набув від Бога здатність до засвоєння грамоти. Єпіфаній був переконаний, що виховання первинне, освіта вторинна і повністю залежить від духовної вихованості учня.

Невіддільна від релігійної доктрини, православна духовна виховна традиція виробила комплекс відповідних виховних засобів – молитва, сповідь, пости і тілесні покарання. Ідеальною формою православного виховання Єпифаній вважав монастир із його духовно насиченою атмосферою, де поєднувалися праця та інтелектуально-культурна діяльність, духовність і книжність, де готувалися священики – "учительні люди".

Поряд із церковною духовною педагогікою існувала й педагогіка сімейно-патріархальна з сильною владою батька та високим моральним авторитетом матері. Тон задавався Ветхим Заповітом і творами отців церкви, настановленнями Іоана Золотоустого. Останній зазначав, що народити дітей – справа природи, а навчити й виховати – справа розуму та волі. Батьки, що не піклуються про християнське духовне виховання, – це вбивці своїх дітей. Але в чому полягає виховання, які його засоби? Відповідаючи на це питання, Золотоустий посилався на Соломона та Ісуса, сина Сіраха: виховна мета – "готувати Богові благочестивих служителів і рабів, або, краще кажучи, янголів" [9, с. 70]. Що стосується засобів, то вказана мета може бути досягнута лише насильством над дітьми, украй суворим ставленням до них. Юність треба приборкувати, вона подібна невгамовному звіру. Не слід дозволяти дітям робити те, що приємно, треба примушувати їх до благочестя і послухання батькам. Золотоустий навів слова Сіраха: "Є в тебе сини? Учи їх і з юності, нагинай їм шию" [9, с. 70].

Подібні ідеї знаходимо і в "Домострої", розділ 17-ий яких дає рекомендації "како дети учити и страхом спасати". У ньому мова йде про те, що спокійну старість і "красу душі" забезпечує суворе ставлення до дитини. "Любя же сына своего, учащай ему раны, да последи о нем возвеселишься. Казни сына своего измлада, и порадуешься о нем в мужестве… И не дажь ему власти во юности, но сокруши ему ребра донележе растет, а, ожесточав, не повинетися…" [1, с. 225].

Вплив ветхозавітної ідеології прослідковується в усій літературі з морально-релігійного виховання. Наприклад, П. Каптєрев навів уривки з одного збірника XV століття, які є, по суті, переспівом біблейських притч Соломона і настанов Іоана Золотоустого: "воспитай детище в наказании. Да отрящеши славу и благоволенье от Бога. Не даждь во юности детищу воли. Не казни его донележе растет. Да егда ожесточав не повинетися и будет ти досада от него люта…" [9, с. 76].

Народна виховна духовна традиція так само стверджувала владу батьків над дитиною і виправдовувала широке застосування покарань. У той же час існувала й інша лінія, яка суперечила жорсткій авторитарності й суворості виховання. З одного боку, вона корінилася в самій християнській доктрині, що вимагала любові, милосердя, співчуття до слабшого, уваги до людини й готовності прийти на допомогу. З іншого – багатовіковий досвід не міг не позначитися на оцінці суворих покарань, які породжували страх, заважали встановленню нормальних стосунків між батьками й дітьми. Зрештою існували батьківські почуття, любов до дитини, лагідне ставлення до неї, бажання їй добра. Хоча теоретики християнського виховання і пропагували жорсткі заходи (часто не розбираючись до кінця у сутності цього вчення), на практиці у слов'янства брала гору чисто людська любов до дитини. Ось деякі прислів'я, в яких ставиться під сумнів метод "жорсткої руки": "Де страх, там примус", "Не будь грубим з молодим, не згадають старому", "Не бий, батько сина, бережи свою спину", "Кулаком розуму не ввіб'єш" тощо.

Відомо, що православна виховна традиція мала як позитивні, так і негативні риси. Вона також відзначалася певними точками зіткнення і розбіжностями з західноєвропейською католицькою. Схожість полягала в меті виховання справжнього християнина, у прилученні людини до Бога. Проте на Заході релігійна свідомість була насамперед раціоналізованою. Православна церква зосереджувалася, як ми вже зазначали, на душі, внутрішньому переживанні Бога. Це зумовило певну недооцінку наукового знання.

І все ж можна говорити про вплив західноєвропейської гуманістичної думки на духовну виховну традицію східнослов'янських народів у XVI і особливо в XVII століттях. Раніше це відчувалося в Україні та Білорусі, які входили до складу Великого Князівства Литовського та Речі Посполитої. Передумовою до сприйняття передових ідей із Західної Європи була не тільки географічна близькість до Заходу, але й соціально-економічні, політичні та культурні чинники. Серед них дослідники називають появу значної кількості економічно незалежних міст із магдебурзьким правом. Так, у 1374 році право самоврядування на корпоративній основі здобув Кам'янець на Поділлі, в кінці XV століття – Київ, у XVI – Крем'янець і Луцьк [4, с. 126]. Українські й білоруські міста ставали осередками торгово-промислового життя, центрами культури та просвіти. Необхідно враховувати також гостроту релігійних проблем в умовах колонізації і покатоличення, зростання національної самосвідомості українців та білорусів, що сприяло інтенсивному розвитку філософської, суспільно-політичної думки, пробудженню інтересу до освіти і виховання, прискоренню розбудови системи національної освіти.

Тому європейське Відродження, на думку багатьох учених, не обминуло й східнослов'янські землі, передусім українські й білоруські. Ідеї ренесансного гуманізму сприймалися тут "на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і русько-візантійської, яка була тісно пов'язана з церковною традицією, а тому й більш прийнятною для вітчизняної культури перехідного періоду" [11, с. 7]. Взаємодія західноєвропейської і візантійської традицій у царині духовного виховання людини була складною та суперечливою. З одного боку, їх розрізняли динамізм першої й консерватизм, охоронні тенденції другої. Східна Римська імперія вважала себе продовжувачем культурно-освітньої спадщини античності. Зв'язок із останньою, синтезованою з християнством, тут не переривався упродовж усього Середньовіччя. Політична могутність і велич Риму, мистецтво, література й мова Греції сприймалися як вищі досягнення, усе інше слугувало лише засобом повернення до них. Для візантійської культури характерні страх перед новим, неприйняття всього нетрадиційного. У XIII – XV століттях за Палеологів ці риси проявилися особливо яскраво. Вони певною мірою притаманні й православній педагогічній думці. За умов протистояння західного й східного християнства апологети православ'я упереджено ставилися до впливів Заходу, "латинської вченості", яка видавалася їм небезпечною з релігійної точки зору.

Але, з іншого боку, існували точки зіткнення й можливості діалогу. Італійські гуманісти другого покоління з інтересом ставилися до культурних традицій Візантії, яка в їх очах виступала наступницею мудрості стародавньої Еллади, а грецькі вчені, такі як М. Хризолор, долаючи різноманітні релігійні обмеження, несли до Італії здобутки візантійської освіченості, особливо ті, що не суперечили духові гуманізму. На тогочасних вітчизняних педагогів, авторів наукових і публіцистичних праць, мали вплив відомі візантійські гуманісти XIV – XV століть – Т. Газа, Г. Трапезунтський, Г. Пліфон та інші. Візантійську та західноєвропейську педагогічну традицію на етапі Ренесансу зближувало тяжіння до класичної освіти, хоч її завдання розумілися не однаково. Візантійці розглядали освітньо-виховний процес як сходження до розуміння Бога, навколишнього світу, шукали своє місце в ньому. Тривіум і квадривіум не мали самостійної цінності, це були лише сходинки до "чистого знання". Поділ на них ніколи не був таким значним, як на Заході.

Античність була важливим чинником, що поєднував візантійську духовну традицію із західноєвропейською гуманістичною. Не менш важливою була їхня спільна християнська основа. Метою педагогічних зусиль обох релігій проголошувалося прилучення людини до Бога з метою вічного спасіння, хоча й різними шляхами. Західна католицька церква надавала перевагу раціоналізованому пізнанню, православна, як ми вже зазначали – "душевному устрою". Крім того, існували загальнолюдські

цінності, "вічні істини" й морально-етичні норми, які цікавили і православних, і католицьких педагогів, і гуманістів епохи європейського Відродження.

"Привести людину до Бога", навчити християнина жити – таку мету ставили тогочасні автори багатьох релігійно-педагогічних збірок (гномологій), що прийшли з Візантії на Русь ще у домонгольський період і переписувалися аж до XVIII століття. Однією з найпопулярніших була "Бджола" (грецькою – "Мелісса", XI століття). Цікаво, що в рукописах XVII століття вона стояла поряд із Еразмовим "Громадянством звичаїв дитячих" [17, с. 136]. Кожний із розділів твору (їх 71) поділяється на дві частини: до першої входили висловлювання християнських авторів, до другої – античних і нехристиянських пізнішого часу. Так, говорячи про різний рівень здібностей учнів, "Бджола" посилалася на Плутарха (Клеанфія й Ксенократія називали тупими, але вони відповідали, що подібно посудинам із тонким горлом, рідина повільно вливається, але довго й добре зберігається), Епіктета (рекомендації стоїків щодо самовиховання), Демокріта (секрет влади вчителя над учнями). Педагогічні сентенції збірки перекликаються з ідеями Сократа, а поради правителям – бути мудрими, справедливими, діяти не страхом , а любов'ю – дуже нагадують гуманістичне "виховання державців".

Афоризми й повчання "Бджоли" пропагували книгу та книжкове навчання. Загалом у візантійських гномологіях читач міг знайти багато відомостей з історії Греції і Риму, познайомитися з різноманітними поглядами філософів, поетів, інших відомих людей щодо проблем виховання. У "Бджолі" розглядається й морально-духовний ідеал християнина – доброчесна людина , яка у своїй поведінці спирається на загальнолюдські норми [6, с. 44-45]. Цікаво, що тексти на цю тему приписувалися античним мудрецям.

Таким чином, ми бачимо, що глухої стіни між християнським Заходом і Сходом у педагогічному плані не існувало, а ренесансний гуманізм мав достатньо сприятливий ґрунт для поширення свого впливу на культурно-освітніх теренах східного слов'янства.

Передова думка Відродження, а також реформаційні та контрреформаційні віяння проникали в Україну через Чехію, Словаччину, Польщу. Гуманісти непогано знали Україну – нею, "уподобившись гомерівському Одіссею, хоробро мандрував Помпоній Лет у 1479 році, зі Львовом і Галичиною пов'язана діяльність Ф. Буонакорсі-Каллімаха, багато нового було сказано польським ученим Матвієм Моховитою у "Трактаті про дві Сарматії" (1517 рік). Помітною віхою в україніці стала книга С. Герберштейна "Нотатки про Московію" (1517 рік), що містила описи білоруських і українських земель [14]. Чималу пізнавальну цінність

мали "Полонія" Яна Красінського, "Опис польського королівства та суміжних країн" француза Блеза де Віженера, нотатки Михайла Литвина, "Опис європейської Сарматії" А. Гваньїні тощо [13].

Але головним шляхом проникнення було навчання української та білоруської молоді у західноєвропейських університетах. За вищою освітою ходили до Італії, Франції, Німеччини, Голландії, Бельгії, Чехії, Польщі та інших країн. Цікаво, що за умовами Литовського статуту від 1529 року, молодь із України могла вільно виїздити за кордон, а тих, хто отримав учений ступінь, звільняли від податків, їх заборонялося бити різками. Особливо вабила Італія, Болонський і Падуанський університети. Упродовж XIV – XVIII століть у Падуї навчалося біля 500 українців. В Італії здобували освіту відомі вітчизняні мислителі Юрій Дрогобич (Котермак), Станіслав Оріховський (Роксолан), Ф. Прокопович, чимало майбутніх церковних, політичних і військових діячів, представників духовної еліти. У Венеції й Падуї вчилися викладачі Острозького культурно-освітнього центру, у Римі – продовжували освіту вихованці Києво-Могилянської академії [15, с. 78-79].

У юнаків з України, Литви, Білорусі авторитетом користувалися й німецькі університети – Гетінгенський, Гейдельберзький, Лейпцизький та інші. Зв'язки з ними були започатковані ще в XV столітті. У Віттенберзі, осередку лютеранської пропаганди, у 30-х роках XVI століття навчалися студенти "poloni, Rutheni", які говорили, що вони "ex Russia" [4, с. 172]. Серед них був і С. Оріховський, який мешкав у будинку М. Лютера. У Грейфсвальдському університеті отримав ступінь бакалавра мистецтв Павло Кросненський. Чимало студентів обирали Кенігсберг. "Багатші їхали цілими валками – із гувернерами, слугами, домашніми припасами, бідніші – йшли пішки, заробляючи по дорозі на шматок хліба", – пише В. Нічик [16, с. 111].

Важливу роль відігравав Краківський (Ягелонський) університет. Його студентами були С. Оріховський, Лукаш з Нового міста (біля м. Самбора), Севастян Кленович, Шимон Шимонович, Симон Пекалід, Хома Євлєвич та інші. Незважаючи на духовний контроль з боку католицької церкви і залежність від її субсидій, цей заклад був провідником гуманістичних ідей, тут виховувалися науково-педагогічні кадри не лише для польського суспільства, а й для Литви, Білорусі, України. Перші відомості про студентів-литвинів сягають останніх десятиліть XIV століття, у XV столітті їх навчалася 201 особа [3, с. 232], а у XV – XVI століттях – майже 800 вихідців із більше ніж півсотні українських міст [11, с. 28].

Отже, упродовж XIV – XVIII століть за кордоном навчалося біля 5000 осіб з України, Білорусі, частково з Росії [12, с. 33-34]. Повертаючись на батьківщину і працюючи в різних галузях суспільного життя, вони часто не втрачали зв'язків із своїми західноєвропейськими

колегами, листувалися з ними, а дехто продовжував діяльність на західноєвропейських теренах. Так, Ю. Дрогобич у 1481 – 1482 роках обирався ректором Болонського університету, згодом викладав у Краківському (Коперник був його учнем). Павло Красненський, Лукаш з Нового міста працювали у Кракові й Відні.

Існували й опосередковані зв'язки українських і білоруських діячів культури з ренесансним гуманізмом – через поширення творів італійських, німецьких, голландських мислителів. В Україні знали ідеї Л. Валли, П. Рамуса, Р. Агриколи, Е.С. Пікколоміні, К. Цельтиса, М. Кузанського, Ю. Ліпсія та інших. Друковані видання гуманістів ставали надбанням освічених верств. У бібліотеках Львова XVI – першої половини XVII століть можна було знайти духовні трактати італійських ренесансних мислителів – Ф. Петрарки, П. Помпонацці, М. Фічино, Дж. Кардано, Піко делла Мірандола [8, с. 779]. Інтерес до греко-римської старожитності посилився за могилянської доби. Курси лекцій, твори й промови викладачів Києво-Могилянської академії рясніють іменами Цицерона, Вергілія, Горація, Епікура та інших. У каталозі книг, куплених П. Могилою, значилося багато творів античних авторів та їх гуманістичних розробок. В ілюстраціях виданих книг використовувалися італійські зразки. Навіть "крамольний" з точки зору католицької церкви "Державець" Н. Макіавеллі добре знали в Україні [15, с. 91-92, 94].

Полегшувало сприйняття італійського Ренесансу ознайомлення з візантійським гуманізмом, менш радикальним і світським. На українських інтелектуалів впливали Т. Газа, учений грек, що перекладав на латину твори грецьких філософів, письменник Г. Трапезунтський і філософ Г. Плетон (Пліфон), ініціатор створення флорентійської платонівської академії. Не тільки в Італії, а й при дворі князя Костянтина Острозького вони могли спілкуватися з Е. Мосхопуло, грецьким культурним діячем антикатолицької орієнтації. Вихідці із Східної Європи, представники греко-слов'янського типу культури, знаходили у творах грецьких учених чимало "нових духовних ідей", прийнятних для нашої духовної традиції. Свого часу близькість культур Заходу і Сходу як єдиного християнського світу підкреслював видатний візантійський письменник, церковний і політичний діяч Мануіл Хризолор, який навчав італійців грецькій мові й сприяв включенню її до studia humanitatis.

Ідеї ренесансного гуманізму не могли бути пересаджені на східнослов'янський ґрунт у тому вигляді, в якому вони функціонували в Європі. Умови для них тут значно відрізнялися від італійських, французьких, іспанських тощо, а іноді були й несумісними з ними. "Тут була своя старожитність, язичництво, своя східнопатристична традиція, пов'язана із зануренням у внутрішній світ людини й поетико-містичним

сприйняттям природи як сповненої божественного логосу… Культура італійського гуманізму в цей час була для українців ще надто світською, прагматичною, раціоналістичною…" [2, с. 87].

Що ж було відомо і що могло бути відомим українцям, білорусам, литовцям про ренесансну духовну педагогічну думку в XV, а особливо в XVI – XVII століттях? І що вони могли запозичити з нею для формування нового педагогічного ідеалу, форм і методів духовного виховання та навчання? Як показали дослідження, в Україні, а, значить і в сусідніх із нею східнослов'янських землях склалася ситуація, сприятливіша для поширення і сприйняття ідей раннього, етико-філософського гуманізму [11, с. 8], що найбільшою мірою був пов'язаний із духовним вихованням. Візьмемо хоча б Падую. Ми знаємо, що там навчалося багато вихідців із України та інших східнослов'янських народів. Серед вихованців Падуанського університету, а потім викладачів – добре знані гуманісти-педагоги: Джованні Конверсині да Равенна, П'єр Паоло Верджеріо, Вітторино да Фельтре, Гуарино да Верона, Гаспарино Барцицца. Наші вітчизняні мислителі були добре обізнані з ідеями старшого товариша П.П. Верджеріо Франческо Дзарабелли, знавця вільних мистецтв і чудового лектора, який прагнув передати свої духовні знання молоді. У Падуї тоді сформувалося культурне середовище, сприятливе для поширення ідей духовного виховання. Це були справжні ентузіасти нової суспільної думки, і кожний, хто потрапляв до університету, не міг уникнути їх впливу.

Дослідження Н. Рев'якіної показує, що "Падуя стала "вихователькою гуманістичних педагогів" [19, с. 62]. Якщо італійський гуманізм XV століття з його інтересом до моральної проблематики й гарячим бажанням удосконалити людину загалом відзначався своїм педагогічним характером, то у Падуї він найближче стояв до духовної педагогіки як такої, науки й практики виховання. Тут, у північній Італії, існував також і досвід організації гуманістичної школи, де велика увага приділялася саме проблемам духовного виховання дітей і молоді. Саме у Падуї сформувався Вітторино да Фельтре, визріло його бажання стати вчителем маленьких дітей, а не релігійним діячем. Про Мантуанську школу знали просвітителі як із Росії, так і з інших східнослов'янських земель [7, с. 171].

Ім'я іншого видатного пропагандиста ідей духовної педагогічної думки, П.П. Верджеріо, його праці могли бути відомими українцям через інші канали, зокрема, Угорщину, де він провів біля 30 років свого життя (із 1417 року), сприяючи впровадженню латинської мови як робочої для дипломатів і канцеляристів, а також покращення гуманістичної освіти. Добре відомі в Україні були ідеї Еразма Роттердамського. Його

праця про виховання була перекладена Є. Славинецьким українською мовою під назвою "Громадянство звичаїв дитячих", а "Виховання християнського государя" послужило зразком для написання С. Оріховським трактату "Напучення королеві Сигізмунду Августу". Серед згадуваних гуманістами імен був і Х.Л. Вівес [11, с. 27]. Можна припустити, що були знаними і його педагогічні студії.

Іншим каналом проникнення нових педагогічних віянь у східнослов'янські землі були реформаційні рухи. Українці та білоруси знайомилися з ними, навчаючись у Віттенберзькому університеті, а також через Польщу, де ідеї М. Лютера, зокрема педагогічні, користувалися значним авторитетом. Так само авторитетним був для українських освітян Ф. Меланхтон. За його підручниками молодь опановувала класичну латину.

В Україні були знайомі і з єзуїтською педагогікою, осередками якої стали Ярославська, заснована 1574 року, Львівська (від 1609 року), Фастівська (від 1625 року) колегії. Незважаючи на пропольську орієнтацію, вони приваблювали молодь у справі організації освіти, духовного виховання. Через них відбувалося сприйняття гуманістичної ідеології, ознайомлення з європейською філософією, античними авторами, ренесансною ідеєю всебічного й гармонійного розвитку особистості. Про популярність єзуїтських шкіл свідчить "Заповіт синам" В. Загоровського: "А кгди в науце той добрые початки в себе мети будут… до Вилни к езуїтам, бо там хвалять дѣтям добрую науку" [20, с. 171].

Отже, у східнослов'янських землях досить добре були відомі ідеї як духовної гуманістичної, так і реформаційної духовної педагогічної думки. Окрім західноєвропейських впливів, неабияку роль у поширенні ідей духовного виховання людини відігравали й внутрішні культурно-освітні контакти. Наведемо лише деякі приклади. Перший східнослов'янський буквар ("Азбуку") росіянин Іван Федоров видрукував не у Москві, а у Львові 1574 року. Він же працював у Острозькому освітньому центрі, друкована продукція якого була широко відому у Литві, Білорусі, Польщі. Цікаво, що Острог зібрав досить інтернаціональний за своїм складом колектив інтелектуалів і педагогів: українці Даміан Наливайко і Василь Суразький, білорус Андрій Римша, росіянин Андрій Курбський, грек Кирило Лукаріс, поляк Ян Лятош. Філологічні студії Л. Зизанія, М. Смотрицького, П. Беринди, виконані в кращих традиціях гуманістичної педагогіки, були відомі далеко за межами України. "Граматика словенська" М. Смотрицького понад два століття користувалася визнанням не тільки у вітчизняних, але й у сербських, болгарських, російських мовознавців. М. Ломоносов узяв її за основу свого підручника з мови.

Видатний діяч культурно-освітнього руху С. Полоцький, білорус за походженням, навчався у Києво-Могилянській академії. Практику цього навчального закладу, а також методи українських і білоруських братських шкіл було враховано в Росії, де просвітитель продовжив свою діяльність. Інший вихованець Києво-Могилянської академії, Єпифаній Славинецький, теж працював у Росії і сприяв створенню там нової системи освіти. Л. Баранович, професор Київської академії, прагнув об'єднати зусилля слов'янських вчених і друкарів. І. Гізель – історик, філософ, один із найосвіченіших людей свого часу, був широко відомий в Україні й Росії своїми працями про походження східнослов'янських народів. Твори Й. Галятовського, професора і ректора Київської академії, отримали популярність в Україні, Білорусі, Росії, Молдавії і навіть Румунії [5, с. 105]. Отже, педагогічна думка і шкільництво у східнослов'янському регіоні розвивалися у XV – XVII століттях під впливом західноєвропейської духовної традиції і водночас в умовах активізації внутрішніх культурно-освітніх зв'язків. Це прискорювало поширення духовної гуманістичної ідеології і невіддільної від неї педагогічної думки.

Джерела свідчать, що східнослов'янська духовна еліта жваво цікавилася здобутками європейської педагогічної думки. Їй були добре відомі імена та ідеї таких мислителів, як Лоренцо Валла, М. Кузанський, Енео Сільвіо Пікколоміні, К. Цельтис, Р. Агрикола, П. Рамус, Х.Л. Вівес, Еразм Роттердамський. В Україні та інших східнослов'янських землях знали педагогічні ідеї М. Лютера та Ф. Меланхтона.

Загалом італійський гуманізм імпонував східнослов'янській молоді, яка навчалася в Італії, увагою до проблем людини та її виховання. Він був педагогічним за своєю сутністю, стверджував необмежені можливості вдосконалення людської особистості, реалізації всіх її позитивних якостей шляхом оволодіння гуманістичними знаннями, освітою і прийомами духовно-морального виховання. Саме з цього джерела вітчизняні педагоги могли взяти ідею гармонії душі і тіла, усебічного виховання дитини, нових стосунків між вихователем і вихованцем, позбавлених схоластичних нашарувань. Близькими і зрозумілими для українців та їх слов'янських братів були також ідеї громадянського гуманізму, проповідь активного, діяльного, але духовно насиченого життя в ім'я спільного блага.

Проте західноєвропейські педагогічні новації не могли бути сприйнятими у східнослов'янських повною мірою і без змін. Зустріч двох виховних парадигм неминуче виявляла розбіжності між ними. Наголос на духовності традиційно був стрижнем православної педагогіки. Із урахуванням цього потрібно, як нам видається, підходити до питання про особливості східнослов'янської духовної педагогічної традиції.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV – XVII вв. / Сост. С.Д. Бабишин, Б.Н. Митюров. – М.: Педагогика, 1985. – 363 с.
2. Воробьёв М.Н. Православное просвещение на Руси (X – XVII вв.) // Педагогика. – 1996. – № 2. – С. 84-88.
3. Голенченко Г.Я. Студенты Великого княжества Литовского в Краковском университете в XV – XVI вв. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.: Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения / Под ред. Б.А. Рыбакова. – М.: Наука, 1976. – С. 228-240.
4. Дорошенко Д.І. Нариси історії України. – Львів: Світ, 1991. – 572 с.
5. Закалюжный М.Н. Украинско-российские культурные связи (вторая половина XVII века) // Советская педагогика. – 1989. – № 5. – С. 102-105.
6. Збірник афоризмів "Бджоли" // Історія української школи і педагогіки: Хрестоматія / Упоряд. О.О. Любар; За ред. В.Г. Кременя. – К. : Т-во "Знання", КОО, 2003. – С. 44-45.
7. История образования и педагогической мысли за рубежом и в России: Учеб. пособ. для студ. высш. пед. учеб. завед. / И.Н. Андреева, Т.С. Буторина, З.И. Васильева и др.: Под ред. З.И. Васильевой. – М.: Изд. центр "Академия", 2001. – 416 с.
8. Історія української культури у п'яти томах. / Александрович В.С., Балушок В.Г., Боянівська М.Б. та ін. – К.: Наук. думка, 2001. – Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть – 847 с.
9. Каптерев П.Ф. История русской педагогики // Педагогика. – 1992. – № 7-8. – С. 67-81.
10. Корнетов Г.Б. История педагогики. Введение в курс "История образования и педагогической мысли": Учеб. пособ. – М.: Изд-во УРАО, 2002. – 268 с.
11. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття: Монографія. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2000. – 472 с.
12. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори: Монографія. – К.: Абрис, 1994. – 288 с.
13. Наливайко Д.С. Україна в західноєвропейських історико-літературних джерелах доби Відродження // Слов'янське літературознавство і фольклористика: Респ. міжвід. зб. – К.: Наук. думка, 1970. – Вип. 5. – С. 44-56.

14. Наливайко Д.С. Україна в рецепції західних гуманістів XV – XVI ст. // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. / Відп. ред. О. Мішанич. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 3-39.
15. Нічик В. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / Редкол.: Горський В.С. та ін. – К.: Вид. дім "КМ Академія", 2002. – С. 77-98.
16. Нічик В. Українські студенти в німецьких університетах // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії :європейський контекст / Редкол.: Горський В.С. та ін. – К.: Вид. дім "КМ Академія", 2002. – С. 99-116.
17. Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших до конца XVII в. / Отв. ред. Э.Д. Днепров. – М.: Педагогика, 1989. – 480 с.
18. Петров В.М. Три Епифания в педагогической мысли Московской Руси // Педагогика. – 1997. – № 5. – С. 88-92.
19. Ревякина Н.В. Гуманистическая культура Падуи и университет в конце XIV – начале XV века // Традиции образования и воспитания в Европе XI – XVII веков: Сб. ст. и матер. / Отв. ред. Н.В. Ревякина. – Иваново: Изд-во Иванов. гос. ун- та, 1995. – С. 56-67.
20. Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наук. думка, 1988. – 597 с.

* * *

**Н. Я. Цехмістро**
**(м. Полтава)**

## ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛІКИ ТА СПЕЦИФІКА ХУДОЖНЬО-ОБРАЗНОЇ МОВИ КАНОНІЧНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІКОНИ

Православне мистецтво, зокрема, іконопис є носієм високих духовних цінностей і одним із засобів морально-естетичного виховання. Підготовка до святкування 1025-річчя хрещення Київської Русі употужнила інтерес громадськості до історії християнської культури, до питань розвитку православної традиції іконопису.

Вивчення української ікони стало можливим завдяки музейним зібранням, зокрема, колекціям Національного музею українського мистецтва в Києві (зібрана академіком М. Біляшевським та його співробітниками) і Національного музею у Львові (зібрана професором І. Свєнціцьким). Це дві найбільші збірки українських ікон. У багатьох

краєзнавчих, історичних, художніх музеях є менші колекції українських ікон. Проте багато пам'яток українського іконописання втрачені.

Спроби простежити історію української ікони мали місце здавна. Українська література Середньовіччя і Нового часу звертала увагу переважно на духовну роль ікони з метою зміцнення віри людей у рятівну місію Ісуса Христа. Дослідники XIX – XX століть акцентували увагу на естетичному, особливо мистецькому її значенні. У цей період формувалося іконознавство — спочатку як галузь історії й археології, а наприкінці XIX століття — як галузь мистецтвознавства. XX століття дало науці плеяду знавців і дослідників ікони. Це митрополит А. Шептицький, І. Свєнціцький, В. Пещанський, М. Яремич, М. Голубець, В. Залозецький, П. Жолтовський, В. Свєнціцька, О. Сидор, Д. Степовик, а серед мистецтвознавців української діаспори — Д. Антонович, О. Повстенко, Ю. Бережницький, В. Попович, Д. Даревич. У другій половині XX століття дослідники почали приділяти особливу увагу таким царинам іконознавства, як духовна природа ікони, її відмінність від інших видів релігійного живопису, історія ікони в різних країнах християнської культурної традиції, теологія ікони, іконографія, техніка іконопису.

Метою статті є спроба узагальнити особливості символіки та специфіки художньо-образної мови канонічної православної ікони, як особливого виду мистецтва, який створювався на основі молитовно-містичного досвіду православної церкви.

Традиції іконопису прийшли на терени Київської Русі з Візантії разом із прийняттям християнства. Мистецтво Візантії того часу мало в основному релігійний характер і корегувалося суворими законами. Канонічна регламентація іконопису стала наслідком тривалих дискусій і боротьби, у ході яких довелося пройти через заборону шанування ікон. Важливою причиною цього був військовий та ідеологічний тиск на південні та східні кордони Візантійської імперії арабів, які об'єдналися під прапором ісламу. У догматах ісламу панувала заборона шанування кумирів, до яких мусульмани зараховували хрест та ікони. Це вплинуло на погляди порубіжного населення Візантії. У 730 році візантійський імператор Лев III заборонив культ ікон. Цьому сприяло й те, що він упродовж попередніх років служив у східних провінціях імперії та, очевидно, не лише добре знав релігійні концепції ісламу, а й підпав під вплив єпископів Малої Азії, які прагнули максимально очистити християнську релігію від усього матеріального й чуттєвого. Утім у 787 році на VII Вселенському соборі в Нікеї культ ікон був тимчасово відновлений, а остаточно визнаний — у 843 році.

На зміст рішень VII Вселенського собору вплинули погляди богослова і політика Іоанна Дамаскіна (близько 675 — близько 750 рр.), який вчив, що Бог прийшов до людей Своїм Сином і мав людське тіло і вигляд. Він подарував нам Свій видимий образ. Те, що було дано як зриме, зрозуміло, не передавало і не виражало сутності незбагненного Бога. Як тіло має тінь, так і будь-який оригінал має копію, так й "ікона є згадуванням" [2]. Як Священне писання є словесним відтворенням, образом священної історії, так ікони є її зображенням, переказом, не словами, а лініями й фарбами. Не маючи можливості зобразити у видимих почуттєвих формах невидимі якості Первообразу, ми були б не в змозі піднестися до споглядання духовних предметів. Ікона є не ілюзорним відтворенням зображуваного, а почуттєвим символом, за допомогою якого ми отримуємо здатність піднятися до осягання безтілесного — Божественного [1]. За допомогою символів це зробити легше. Отже, ікона відіграє роль посередника поміж світом земним і світом небесним. Так був визначений зміст і сформульована концепція іконотворчості.

Образна мова ікони складалася поступово, вона знайшла своє втілення в правилах іконописного канону. Канон, як регламентований спосіб передачі духовного світу, не дозволяв іконі перетворюватися на світський живопис. Ікона глибоко символічна. Для її розуміння необхідно дивитися на ікону очима віруючої людини, для якої Бог, незважаючи на недоступність і недосяжність, — реальність. Для людей попередніх століть, які знали Святе Писання, брали участь у церковних таїнствах, мова ікони була зрозумілою і доступною. Сучаснику, особливо тому, хто недавно прийшов до церкви, збагнути це значно важче. Складність полягає і в тому, що, починаючи з XVIII століття канонічну ікону витіснила ікона так званого "академічного" письма. Цей стиль живопису, для якого характерне милування красою форм, підкреслена декоративність і пишність, прийшов в Україну з Заходу. Канонічну ікону осмислити і сприйняти важче, аніж більш зрозумілий церковний живопис XVIII – XIX століть. Давню ікону Є. Трубецькой назвав "умоглядом у фарбах" [3, с.7]. Утілити його в життя покликаний іконописний канон, котрий сконцентрував у собі багатовіковий досвід Східної Церкви, практику духовного бачення та її трансформацію у візуальне зображення. Канон не стільки обмежував іконописця, скільки давав йому свободу від сумнівів, від небезпеки розриву між змістом і формою, від того, що можна назвати "кривдою на святого".

Ікона, за висловом І. Язикової, є своєрідним вікном у духовний світ, вона має особливу мову, де кожен знак — символ [6]. За допомогою знаково-символічної системи ікона передає інформацію подібно

писемному тексту, мову якого необхідно знати, щоб сприйняти, зрозуміти її духовний смисл. Священні символи — це сходинки, якими душа людини піднімається до Бога, і канали, якими благодать Божа спускається до людей [5, с.457].

Православна ікона відмовилася від прагнення до адекватності. Вона заснована на принципі подібності, підкресленій умовності зображення. Відтворювався не стільки сам предмет, скільки його ідея. Із точки зоруу реалізму канонічні способи зображення були порушенням пропорцій фігур, фактури тканин, визначалися відсутністю принципів лінійної перспективи.

В іконі головне — лик святого, інші деталі другорядні, вони написані лаконічно, нарочито спрощено, щоб підкреслити, як все земне незрівнянно з небесним. Лик на давніх іконах — величавий і суворий. Там немає сентиментальності та теплоти, як проявів душевності. На ликах давніх ікон відображена духовна любов — сувора і вимоглива. У поглядах святих відбивається вічність, там немає поблажливості та примирення з гріхами. Для сучасної людини такий лик святого незрозумілий та здається занадто грізним і жорстоким. Утім духовна любов набагато глибша за душевну, вона більше страждає за людину, бо страшиться її вічної загибелі.

Головне в іконі — очі, вони — її духовний центр. У очах відтворена душа, це проміні зі світу духа в світ матерії. "Очі — дзеркало душі" — відомий вислів і виник він у системі християнського світогляду. У Нагорній проповіді Ісус говорив, що світильник для тіла — око, і якщо око твоє буде чисте, то все тіло твоє буде світлим; якщо ж око твоє буде лихим, то все тіло твоє буде темним [6]. Символ очей — коло або коло з крапкою в центрі. Коло — це і символ вічності, сонця, цільності, завершеності, досконалості. Кожна деталь обличчя, жест, поза мали символічний характер: великі очі — проникнення в божественні тайни; високе чоло означало мудрість і вдумливість; тонкі вуста — аскетизм; нахил голови — увагу до Божественної настанови, голосу Божого, який святі чують у глибині свого серця; ледь схилена фігура — покірність волі Божій.

Ікона не портрет, вона не претендує на передачу зовнішнього вигляду святого. На іконі риси святого витончені та благородні. Іконописець свідомо зображав видовжені пропорції фігур, тоншими, ніж у реальному житті, ставали руки і ноги, риси обличчя (ніс, очі, вуха). Ці та інші художні прийоми покликані були передати духовні зміни, які відбуваються з людською плоттю завдяки аскетичному подвигу святого і впливу на неї Святого Духа, підкреслити її духовне благородство і чистоту діянь. Витончена тілесність, за словами Е. Трубецького, — це

заперечення біологізму ситої плоті, це, перш за все, — нова норма відносин. [3, с. 25 – 26].

Кожен жест на іконі є символічним. Рука біля щоки передає печаль, протягнута вперед — покірність. Юнак із крилами, котрий дме в труду — це вітер; фігури з глеками, із яких ллється вода, уособлюють ріки. Одяг на канонічних іконах також зображували символічно: замість м'яких і плавних драпіровок — жорсткі, графічні зломи тканини. Лінії складок не хаотичні, вони підлягають загальному композиційному ритму ікони. Такий підхід підкреслював ідею освячення і людини, і фізичних предметів, які оточують її. За словами Л. Успенського рисою святості є те, що вона освячує все, що з нею стикається [5, с. 149].

На іконі постає людина, яка не бореться зі страстями, а вже їх перемогла, не у пошуках Царства Небесного, а вже досягла його, тому ікона не динамічна, вона — статична. Головний герой ніколи не зображувався в русі: він або стояв, або сидів. Фігури на іконі начебто завмерли, утім це не холод смерті, це підкреслення внутрішнього життя, внутрішньої динаміки. Святі знаходяться в духовному піднесенні, вічному русі до Божества, де немає місця примхливим, занадто урочистим, пишномовним позам, метушливості та зовнішній експресії. Людина, охоплена глибоким почуттям чи роздумами, переключається на внутрішнє, і це відсторонення від зовнішнього свідчить про інтенсивність і напруженість її духу. Навпаки, зовнішня динаміка передає певні емоції, як тимчасовий стан людини, котра знаходиться під впливом чуттєвого і тлінного. Людина, яка інтенсивно розмірковує, начебто тілесно застигає, зупиняється. Навпаки, бурхливі, різкі рухи говорять не про глибину думки, а про емоційний стан. Рухливими на іконах показували лише другорядних або негативних персонажів.

Давній іконі властива фронтальність зображення, сувора симетрія щодо центральної фігури Христа чи Богоматері Святий майже завжди постає у фас, часом, за сюжетом, у напівпрофіль. У профіль писали осіб, яких не вшановували, т. б. другорядних персонажів, чи негативних героїв (Іуда-зрадник на Тайній вечері). Тварини на іконах також замальовувалися в профіль (кінь, на якому сидить святий Георгій, змій, якого він пронизує списом). Сам святий зображений обличчям до глядачів. Із тієї ж причини іконописці утримувалися від відтворення тілесних вад, які мали святі за життя. Людина, у якої не було руки, на іконі постає з двома руками, сліпий — зрячим. Із закритими очима на давніх іконах зображувалися не сліпі, а мертві — Божа Мати в сцені Успіння, Спаситель на хресті.

Іконопис — особлива знакова система, яка стала мовою Церкви. Уже Діонісій Ареопагіт підкреслював, що в священних зображеннях повинна

бути схожість і несхожість [1]. Схожість для того, щоб зображення можна було впізнати, несхожість для того, щоб підкреслити, що це подібність (подоба), а не дзеркальне відображення. Дехто вважав, що давні іконописці не знали законів прямої перспективи і симетрії людського тіла. Насправді ж, відсутність прямої перспективи на іконі свідчила про інші просторові виміри, про можливість людини владарювати над простором. Простір перестав бути перешкодою, тому далекий предмет не став ілюзорно зменшеним. Розмір в іконах мав не просторовий, а аксіологічний (ціннісний) характер, передав рівень чесноти, достоїнства, гідності. Демони вимальовувалися меншими за розмірами, аніж ангели, Христос підносився над учнями.

Канонічній іконі притаманна зворотна перспектива, за якої точка з'єднання ліній розташовувалася не в глибині площини, а перед людиною, котра стояла перед зображенням. Паралельні лінії не сходилися, а навпаки, розширювалися в просторі ікони, віддалені предмети не зменшувалися, а збільшувалися, начебто розгорталися назустріч глядачу. На картині, якщо подумки провести лінії, котрі продовжують предмети, то вони повинні зійтися в точці на горизонті. За допомогою такої "прямої" перспективи досягається відчуття глибини простору, якого в дійсності немає, адже картина пласка. В іконі — навпаки. Лінії, якщо їх продовжити, сходяться попереду, на тому, хто молиться. Це явище назвали "зворотною перспективою". Ікона начебто відкривалася назустріч людині, допомагала увійти у свій, особливий світ. Це було втіленням ідеї виливу світу горішнього світ долішній.

Особливістю давнього іконописання була відсутність зовнішнього джерела світла. Світло йшло від ликів і фігур, із їхньої глибини, як символ святості. На іконі давнього письма неможливо визначити, де знаходиться джерело світла, не видно тіней від фігур. Моделювання ликів відбувалося за рахунок світла, яке йшло з самих ликів. Технічно це здійснювалося за рахунок особливого способу письма, коли білий грунтовий шар — левкас — просвічувався через шар фарби.

У середині XIV століття точилася гостра полеміка поміж двома богословськими напрямами, які по різному трактували природу Божественного Фаворського світла: ісихастами і гуманістами. Гуманісти вважали, що світло, яким просіяв Спаситель на горі Фавор, — це світло, котре він явив у певний момент, воно має фізичну природу і досяжне земному зорові. Ісихасти (з грецької "безмовники", "мовчальники") стверджували, що це сяйво притаманне природі Сина Божого, він прикритий плоттю, і тому побачити його можна лише просвітленим зором, тобто очима високодуховної людини. У момент Преображення Господь сам отверз очі учням, щоб вони змогли узріти те, що недоступно

звичайному зору. Існує поширена точка зору, що саме ісихазм дозволив зберегтися іконопису в усій повноті, усвідомити ікону як предмет, котрий у своїй сакральній сутності доступний не звичайному, а просвітленому зорові, тоді як гуманізм сприяв переродженню ікони у світський живопис [6].

Символом святості іконографії є німби. На православних іконах німб зображувався у вигляді кола, що огортає голову і складає єдине ціле з фігурою святого. На католицьких священних зображеннях і картинах німб представлений у вигляді кола, що висить над головою святого. Можна зробити висновок, що католицький варіант німба — це нагорода, дана святому зовні. А православна традиція зображення німба передбачала поєднання двох воль: волі людини, яка прагне до святості і волі Бога, який відгукується на це прагнення і відроджує в людині те незгасиме світло, котре дано кожному.

Особливістю канонічного іконописання була одночасність зображення: усі події відбувалися відразу. На іконі "Успіння Божої Матері" одночасно зображені апостоли, яких ангели переносять до смертного ложа Богородиці, і ті ж апостоли, котрі вже стоять навколо одру. Це повинно було підкреслити, що події Священної історії, які відбувалися в нашому реальному часі та просторі, мають інший образ у просторі духовному. Подія, яка відбувалася двадцять століть назад, реальна й зараз, вона поза просторово-часових меж, вона так само впливає на головну мету Боговтілення: спасіння всіх душ людських від вічної смерті [1].

Особливу роль відігравала зображена на іконі архітектура. Вона показувала місце, де відбувалася подія: храм, будинок, місто. Утім будова не охоплювала собою події, що мала місце, а була лише фоном; сцена розташовувалася не у середині будинку, а перед ним. Подія на іконі не обмежувалася тим місцем, де історично відбувалася. Лише з XVII століття православні іконописці під західним впливом почали зображати події в середині будинку. Архітектура ж на давній іконі часто суперечила людській логіці. Іконописці не дотримувалися пропорцій, вікна і двері зображувалися не на місці і не за розмірами. Уважалося, що архітектура на іконі є скупченням візантійських і античних форм, які зберігалися внаслідок консерватизму іконописців, їх сліпої відданості цим незрозумілим сьогодні формам. Насправді ж це повинно було засвідчити, що зображене на іконі виходить за межі законів земного буття. Архітектура — той елемент на іконі, за допомогою якого це можна особливо яскраво показати. Архітектурна "фантастика" постійно бентежила розум, підкреслювала надлогічність віри. Інший приклад —

зображення гір на православних іконах. Вони мають стилізовані щаблі, завдяки яким гора набуває змісту сходів.

Символічний змістом наповнена кольорова гама ікони. Кольори, як і все в іконі, виконували завдання відкрити світ духовних сутностей у фізичному просторі, саму ідею людини, інтенсивність її внутрішнього життя. Давні іконописці використовували порівняно невелику кольорову гаму, яка мала символічне значення. Білий колір зображав святиню, Божественні енергії, які підносять свідомість до свого Творця, це і колір жертовної худоби, зокрема, — агнця. Білим кольором писали відблиски на одязі і ликах. Білий колір на іконі найглибший і містичний, це — образ Фаворського світла — вічних Божественних енергій. Це світло осяювало святих не зовні, як джерело, розташоване в просторі, не із середини, як полум'я душі, — це світло поза простором і часом. Воно засвідчувало свою присутність, проте підкорити його закону і правилу або локалізувати — не можна. Воно само є причиною всього; воно обирає, осяює, преображає і творить [4, с.183]. Біле світло — це не біла фарба, а перш за все єдність кольорів у їхній цільності і взаємопроникненні, колір усіх кольорів, білий колір — це досконаліть і в цьому плані відповідає колу.

Зелений колір символізував життя; синій — таїну; блакитний — чистоту. Жовтий колір — це колір тепла і любові; бузковий означав печаль чи далеку перспективу; багряний — велич; фіолетовий колір використовували тоді, коли підкреслювали особливість служіння чи індивідуальність святого. Бірюзовий колір символізував молодість, рожевий — дитинство. Чорний колір — містичний. Він може мати різні й протилежні значення. Це колір ущільненої речовини, порожнечі й відсутності життя. Цей колір уособлений, втілений у занепалому ангелі. Іноді чорний колір означав відсутність благодаті, гріх і злочин. Чорний колір використовували в тих випадках, коли необхідно було зобразити сили зла чи пекло. Чорний колір у контрасті з білим чи в поєднанні з синім кольорами може бути образом глибокої таємниці, в яку не здатен проникнути людський розум. Поєднаний із зеленим він символізував старість. Іноді чорний колір сполучали з красним — символом життя, проявом якого є кров.

Сірий колір символізував мертвенність (скелі писали на іконі сірим кольором, чіткими умовними лініями). Помаранчевий колір анонсував благодать Божу, яка долає матеріальність. Сталевий колір передавав людські сили і енергії, в яких є дещо холодне. Ліловий означав завершення, бурштиновий виявляв гармонію, згоду, дружбу. Утім це не таблиця кольорів, як символічних знаків, а певна тенденція до їх використання. В іконі промовляли не кольори, а їх суголосність,

співзвучність. Із однакових звуків створювали різні мелодії, так і композиції кольорів мали різне символічне значення та емоційний вплив. Червоний колір на іконах мучеників міг символізувати жертвування собою заради Христа. Пурпуровий колір — колір царської величі. Золотий колір — символ Божественного світла, і щоб передати його сяйво потрібні були не фарби, а особливий матеріал. Ним стало золото, як метал непідвладний корозії. Золото на іконах — антитеза функції золота, як символу земного багатства. Золотий колір — це колір вічності, величі, досконалості, він частіше використовувався як фон чи як німб. Золоті німби святих — знак причетності до Божества, слава святого.

Канонічна ікона не мала випадкових деталей чи прикрас, які б не передавали змістове навантаження. Навіть оклад — прикраса лицевої поверхні іконної дошки — мав своє обґрунтування. Це був своєрідний оберег святині, який захищав її від недостойних поглядів.

Давні ікони писали на дерев'яній, найчастіше липовій дошці, яку спочатку добре просушували. На лицевій стороні вирізали заглиблення — ковчег, по краях залишали поля. На дошку наклеювали полотно, яке називалося паволокою. Воно вберігало зображення навіть у тому випадку, коли б тріснула дошка. На паволоку наносився левкас — основа, виготовлена з крейди і клею. Після просушки левкас шліфувався, а вже потім наносився малюнок. Ікони писалися темперою — фарбами, розведеними на яєчному жовткові. Фарби наносилися багато разів тонкими шарами, кожен з яких повинен був добре висохнути, при цьому один шар фарби проникав через інший, і колір ставав більш глибоким. Фарби виготовлялися із рослин, молюсків, мінералів, кристалів, які надавали зображенню насиченість — воно ніби жило і дихало. Спочатку ікону "розкривали", тобто помічали основні кольорові плями. Потім починали опис і розпис — тоненькими кісточками обводили усі деталі. Поступово наносили шари фарби все більш світлих відтінків там, де потрібно передати об'єм. Особливо складно було писати лики — обличчя. Фарбу потрібно було добре розчинити, щоб один колір майже непомітно перетікав у інший. Останніми наносили так звані білі "оживки", які робили обличчя виразними і яскравими.

Зазвичай малярі не підписували ікони, бо вони сприймалися не як твори мистецтва чи власність людини, а як дія благодаті. Образ іконописець не створював, він втілювався через нього. Маляр готувався до своєї роботи, як до священної дії — молитвою і постом. У давні часи для іконописця найважливішими були святість життя та містична інтуїція (здатність сприймати духовний світ), а вже потім — майстерність. Поєднані разом, вони створювали те, що ми називаємо геніальність, а у Церкві — прозрінням.

Естетична цінність давньої ікони в сучасному світі незаперечна, її роль зростає. Людина секулярної культури розкриває в ній невичерпні інформаційні можливості, бо ікона поєднує в собі минуле, сучасне й майбутнє: минуле — через зв'язок із традицією, сучасне — через талант іконописця, який завжди відображає свій час; майбутнє — через спрямованість у прийдешнє. Людина, яка шукає істину, бачить в іконі місток поміж світами — видимим і невидимим, світом культури і світом одкровення.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Рафаил Архімандрит (Карелин). О языке православной иконы [Електронний ресурс] / Архімандрит Рафаіл (карелин). — М.: Сатисъ, 1997. — Режим доступу: //nesusvet.narod.ru/ico/books/rafail/main.htm
2. Дамаскин И. Точное изложение православной веры / Св. Иоанн Дамаскин. Об иконах — Кн. 4. — Гл. 16. — Без вид., без р. вид. — Режим доступу: nesusvet.narod.ru/ico/books/dam4.htm
3. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. Иное царство и его искатели в русской народной сказке / Е. Трубецкой. [2-е изд.]. — Новосибирск: Пресс Гранд, 1991. — 44 с.
4. Успенский Б. А. Семиотика искусства / Б.А. Успенский. — М.: Школа "Языки русской культуры", 1995. — 360 с.
5. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. — Париж: Западно-Европейский екзархат, 1989. — Режим доступу до кн.: http://asbyka.ru/tserkov/ikona/5qb_5-all.shtm/#1s
6. Языкова И. К. Богословие иконы / И.К. Языкова. — М.: ОЛМА-ПРЕСС Гранд, 1995. — Режим доступу: http://asbyka.ru/tserkov/ikona/5qb_5-all.shtm/#23s

* * *

**Т. В. Тронько**
**(м. Полтава)**

## ОСНОВНІ НАПРЯМИ БЛАГОДІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

«Благодійність», «доброчинність», «меценатство»… Ці слова нині міцно увійшли в наше життя, сприймаються як вияв високої моральності та духовності, доброти та людяності щодо тих, хто потребує допомоги. Але ще чверть століття тому, «за радянських часів», вони були незвичними, асоціювалися з дореволюційним періодом. Навіть не в кожному словнику чи енциклопедії можна було зустріти їхнє тлумачення.

Відродження цих явищ зумовило й пробудження уваги дослідників до них. Нині маємо чималий доробок праць, присвячених темі благодійництва. Спочатку це були лише статті, у яких розглядалися окремі аспекти філантропії в Російській імперії [2; 5; 10; 11] або діяльність значних благодійників чи меценатів [3; 13], а нині з'явилися й узагальнюючі монографії [1]. Проблематика досліджень теж доволі широка і різноманітна. Наприклад, Ю. Тазьмін розглядав питання мотивації меценатства і благодійності [9], В. Прохоров [7] і О. Соколов [8] зверталися до проблем періодизації благодійної діяльності. Вивченню питання становлення державного законодавства в галузі доброчинності присвятили розвідки Г. Ульянова [12] і Т. Омельченко [6].

На сьогодні існують різні підходи до періодизації розвитку благодійності на теренах колишньої Російської імперії – за її ініціаторами (держава, церква, громадські організації, приватні особи), за рівнем активності (піднесення і спаду), за умовами розгортання (ситуація в країні – війни, неврожаї, голод, інші нещасні випадки або урочисті події), за взаємозв'язком владних рішень і громадських ініціатив. Так чи інакше, але усі вони згадують як рубіжні 1861 та 1917 роки, що кардинальним чином вплинули на долю країни та її населення. Якщо події 1917 року для благодійності мали однозначне значення – згорнули її прояви, то скасування кріпосного права дало поштовх до її розгортання, створивши нові умови та визначивши нові пріоритети. Саме ці аспекти і стануть предметом нашого розгляду.

Більшість дослідників появу благодійництва на Русі пов'язують із прийняттям християнства і утвердженням християнських цінностей, які допомогу нужденним розглядали як одну з чеснот віруючої людини. Недарма ж серед приватних меценатів другої половини XIX століття було багато купців, підприємців, які сповідували старообрядництво. Іншим, не менш важливим джерелом добродійності, була народна традиція взаємодопомоги один одному в лиху години, оскільки не лише релігійні погляди, але й здоровий глузд підказував, що кожен колись може опинитися у скрутному становищі.

Утім, сучасні науковці крім цих морально-етичних називають й інші мотиви. Так, Ю. Тазьмін, спираючись на праці західних економістів і соціологів (наприклад, на твір американського економіста, соціолога та публіциста Т. Веблена «Теория праздного класса»), звернув увагу на поєднання в благодійності і гуманістичних, і егоїстичних мотивів. Він дійшов до висновку, «що меценатство і благодійність російських підприємців є не стільки проявом турботи про душу, скільки проявом демонстративного споживання» [9, с. 94], з метою зробити «очевидним» своє накопичене багатство. Це свідчить про «переважання соціальних

мотивів… над релігійно-етичними» [9, с. 96]. У статті автор також навів погляди на проблему мотивації благодійності й інших сучасних російських науковців, наприклад, дослідників російського підприємництва В. Сущенко («прагнення товстосумів увічнити себе в пам'яті потомків, як засіб задоволення свого марнославства»), М. Гавліна (прагнення виділитися, заслужити милість двору) [9, с. 93].

Український дослідник А. Нарадько визначив благодійність, як спосіб самовираження «маси людей, яка не мала можливості проявити себе у політиці чи інших сферах суспільного буття» [5, с. II]. Також він згадав про «честолюбство, прагнення виділитися, заслужити почесті та нагороди, пільги та привілеї, отримати поступки при стягненні податків», але при цьому зазначив, що «досить важливою була суб'єктивна передумова даного явища. Це була особистісна характеристика тогочасних підприємців, своєрідна сімейна традиція, що визначила напрям і масштаби надання допомоги» [5, с. III].

Умови, в яких розвивалася філантропічна діяльність Російської імперії другої половини XIX століття, залежали від особливостей і темпів модернізаційних процесів у країні. Епоха Великих реформ, по-перше, внесла зміни в правове поле заснування і діяльності благодійних організацій, що стимулювало громадську активність у цій сфері. Закон 1862 року спростив бюрократичну процедуру розгляду справ, що відносилися до благодійності та громадської опіки, заснування нових благодійних організації. Відтепер відпала необхідність кожного разу для розгляду таких питань звертатися безпосередньо до імператора. Усі вони розглядалися у Міністерстві внутрішніх справ. Позитивні наслідки цих законодавчих змін не забарилися. Упродовж першого місяця дії закону відкрилося 9 нових товариств, у той час як до 1862 року їхня загальна кількість в імперії складала біля 100 [12, с. 22]. У 1861 – 1863 роках Міністерство отримало клопотання про дозвіл на відкриття 43 благодійних товариств – більше, ніж було отримано за весь період царювання Миколи I [6, с. 120].

Ще одним «стимулюючим» до благодійності законодавчім актом стало затверджене 14 грудня 1877 року положення Комітету міністрів про порядок присвоєння «особливих найменувань різного роду установам благодійним і загальнокорисним» [6, с. 121; 12, с. 23]. Фактично це давало можливість добродійникам увічнити своє ім'я, назвавши ним засновані стипендію, а той цілий заклад.

По-друге, після скасування кріпосного права значна кількість обезземелених селян рушила в міста в пошуках кращої долі, але не знайшовши її, поповнювали лави безробітних, жебраків, «бездомного люду», які потребували допомоги.

По-третє, становлення індустріального суспільства не лише вело до збідніння. На іншому соціальному полюсі зростала когорта підприємців, які, з одного боку, мали гроші та прагнули, як уже згадувалося, до їхньої демонстрації шляхом колекціонування, меценатства тощо, а з іншого боку, розуміли необхідність вкладення коштів у підвищення освітнього рівня населення, як своїх потенційних робітників, у покращення їхнього професіоналізму.

По-четверте, заснування органів місцевого самоврядування в особі земств, реформованих міських дум теж сприяло їхньому залученню до благодійництва. За висновками Г. Ульянової, «на пожертвування приватних осіб уже в 1860-і – 1890-і роки утворилася низка нових закладів, що знаходилися у віданні органів місцевого самоуправління. Так, у Москві відкриваються Рукавішніковский виправний притулок для малолітніх злочинців (заснований у 1864 році, а з 1876 року фінансувався купцями Рукавішніковими), дитяча лікарня Святого Володимира (заснована в 1884 році на кошти П.Г. фон Дервіза), лікарня імені Бахрушиних (1887 рік)». У Києві у цей час були відкриті міська богадільня при міській лікарні (1885 рік) та безплатна офтальмологічна лікарня, заснована Поповими (1886 рік) [12, с. 23].

Зазначимо, що умови розвитку благодійності в Росії другої половини XIX – початку XX століття визначили і її основні напрями, серед яких одним із найперших стало «жебраколюбство». Ще з раннього Середньовіччя під час епідемій, неврожаїв, ворожих нападів різко зростала кількість знедолених, які шукали собі притулок. Злидарі, каліки, «убогі» розглядалися населенням як «божі люди», допомога яким прирівнювалася до служіння Богу, виконання його заповідей. За словами історика Ю. Годунського, давньоруський благодійник уважав допомогу нужденним «необхідною умовою особистого морального здоров'я» [2, с. 33]. Подальша історія засвідчила не стільки зменшення жебрацтва, скільки його розвиток, поширення бродяжництва. Із кінця XVII століття, особливо за часів Петра I, розпочалася активна боротьба з цим явищем (вийшло біля 20 указів, спрямованих проти жебракування [1, с. 83; 2, с. 34]). Для цього вдавалися як до репресивних заходів (заборона просити і давати милостиню, переслідування та покарання жебраків), так і до профілактичних (створення сирітських будинків, лікарень, будинків опіки, робітних будинків). Із 1819 року існувало Товариство опіки за звільненими з ув'язнення. Аби колишні в'язні не перетворювалися в жебраків і знову не потрапляли до в'язниць, їм навали допомогу у вигляді забезпечення одягом, взуттям, їжею, а інколи навіть грошима [4, с. 117]. Утім, боротьба з наслідками, а не з причинами явища не давала бажаних результатів.

З другої половини XIX століття внаслідок пореформених соціально-економічних процесів спостерігається нова хвиля появи бездоглядних немічних людей, які потребували засобів для існування. До заходів, які мали зменшити кількість жебраків на вулицях російських міст, Г. Ульянова відносить передачу функцій громадської опіки земським установам, відповідно до Міського положення 1870 року зобов'язання надавати роботу бідним і незаможним, прийняття положення про парафіяльні опіки при православних церквах (1864 рік) та закону 1866 року, який на великих підприємців покладав обов'язок влаштовувати лікарні при фабриках і заводах [12, с. 22 - 23].

Із метою соціальної реабілітації та працевлаштування колишніх в'язнів, у тому числі й малолітніх, удавалися до різних заходів. Наприклад, у 1869 році було відкрито Будинок працелюбства, направлення до яких бажаючим передавали наглядачі в'язниць [4, с. 117 – 118].). Створювалися також нічліжні притулки, робітні будинки. Мешканці останніх отримували одяг, їжу, могли заробити певний капітал для подальшого облаштування життя [1, с. 88]. Для жінок, які виходили з місць позбавлення волі, столичний Дамський тюремний комітет у 1871 році відкрив спеціальний притулок на час пошуку ними роботи. За необхідності комітет давав рекомендації для полегшення працевлаштування [4, с. 117 – 118].

На початку 1890-х років для допомоги бідним мешканцям створювалися міські опіки під егідою муніципального управління. За висновком Г. Ульянової, це стало досить ефективною і вдалою формою благодійності. Наприклад, у Москві на 1898 рік 28 опік володіли капіталом на суму майже 160 тис. крб. і керували діяльністю 39 богаділень, 27 дитячих притулків і ясел, 8 безкоштовних квартир. Міністр внутрішніх справ циркуляром від 31 березня 1899 року рекомендував московський досвід запозичити й іншим містам імперії [12, с. 23].

Для координації діяльності влади міст і громадських організацій в галузі трудової допомоги у 1895 році під покровительством імператриці Олександри Федорівни була заснована особлива опіка будинками працелюбства і робітними будинками, завданням якої була допомога бездомним, виписаним з лікарень, звільненим із в'язниць тощо [1, с. 93]. Загалом, масове будівництво в 90-х роках XIX – на початку XX століть так званих робітних будинків, мало на меті скоротити кількість жебраків шляхом надання їм можливості працювати і заробляти собі на життя. За словами дослідника О. Лєбєдєва, система робітних будинків, незважаючи на наявні недоліки, діяла аж до встановлення радянської влади в Росії в 1917 році, показавши свою життєздатність [4, с. 119].

Другим доволі поширеним напрямом російської благодійності була сфера освіти та виховання, де вона набирала найрізноманітніших форм, а саме: допомога в придбанні чи побудові й подальшому утриманні (опалення, освітлення) приміщень для навчального закладу; створення при навчальному закладі капіталів, відсотки з якого могли направлятися на прибавки до державного жалування вчителів, безкоштовне утримання вихованців; удосконалення методичного забезпечення навчального процесу (відкриття нових навчальних кабінетів, поповнення фундаментальних і учнівських бібліотек); придбання матеріалів для рукоділля, навчальних посібників, канцелярського приладдя тощо.

Однією з найпоширеніших форм благодійності в галузі освіти були стипендії, які створювалися як окремими приватними особами, так і дворянськими або купецькими громадами. Численні приклади таких стипендій у полтавських навчальних закладах XIX – XX століття наводить А. Нарадько. Так, із 1879 по 1901 рік у чоловічих навчальних закладах видавалися 15 стипендій, по 250 крб. кожна, засновані полтавським губернським дворянським зібранням на честь 25-річного царювання Олександра II. У 1904 році з коштів, зібраних лубенським дворянством, призначалися стипендії в Лубенському міському училищі (одна), Лубенській міській гімназії (одна), у місцевій жіночій гімназії (дві) та Полтавському інституті шляхетних дівчат (одна). Лохвицьке дворянство у 1906 році витрачало на стипендії 1810 крб. сріблом [5, с. III].

Доброчинність вагоме місце займала в розвиткові жіночої середньої освіти. Наприкінці 1850-х – на початку 1960-х років у Російській імперії почали виникати відкриті жіночі училища, що навали представницям усіх станів середню освіту. Матеріальне забезпечення нових закладів покладалося на місцеву громадськість. У зв'язку з цим особливого поширення набув так званий «домашній спосіб» сприяння заснуванню жіночих шкіл, коли вчителі погоджувалися працювати у новостворених закладах задарма або за малу плату. З такою ініціативою, зокрема, у 1857 році виступила педагогічна громадськість м. Полтави. Викладачі чоловічої гімназії, кадетського корпусу, повітового училища та декілька полтавських дам погодилися впродовж першого повного курсу навчання в проектованому закладі освіти викладати безплатно. Для матеріального забезпечення майбутньої жіночої гімназії її фундатори віднайшли такі засоби, як видання літератури, організація спектаклів, концертів, лотереї, читання публічних лекцій з різних питань та збір коштів за підпискою. Усе це дозволило зібрати 1 тис. крб. Дехто із засновників погодився відраховувати на користь закладу визначену кількість коштів. Серед найбільших пожертв були 300 крб. від полтавського купецтва, 250 крб. від О. Абази, по 100 руб від М. Бєлухи-Кохановського, М. Абази, М. Позена.

Загальна сума такого щорічного внеску мала складала 1375 крб. [10, с. 24].

Із 1864 року міністерські жіночі училища отримали ще одного спонсора – земські установи. Спочатку їхня допомога була незначною, але в 70-90-х роках XIX століття разом із міськими думами вони виступали вже не лише як провідні фінансисти, але й як засновники жіночих гімназій і прогімназій. Так, у 1873 році відкрили Переяславську прогімназію (Полтавська губернія), у 1880 році – Новозибківську прогімназію (Чернігівська губернія), у 1882 році – Прилуцьку гімназію (Полтавська губернія), в 1898 році – Конотопську прогімназію (Чернігівська губернія). На адресу жіночих гімназій і прогімназій надходили значні пожертви окремих приватних осіб. Так, у 1889 році князь і княгиня Долгорукови на спорудження нового будинку Новозибківської гімназії подарували 25 тис. крб., а наступного року для завершення робіт додали ще 5 тис. крб. У 1894 році почесний громадянин Глухова М. Терещенко для реорганізації місцевої прогімназії в гімназію та побудову для неї нового цегляного приміщення надав 100 тис. крб.[11, с. 105].

Ще однією формою благодійницької діяльності стало створення товариств допомоги нужденним ученицям. Такі організації лише впродовж 1881 року були засновані при Новозибківських чоловічій та жіночій прогімназіях, при Златопільських чоловічій гімназії та жіночій прогімназії та при Київській жіночій гімназії [11, с. 105].

Серед визначних приватних благодійників, які залишили помітний слід у розвитку освіти, слід згадати Григорія Павловича Галагана, уродженця с. Сокиринці Полтавської губернії. Головною справою його життя стало заснування у 1871 році одного з найкращих приватних навчальних закладів того часу — Колегії Павла Галагана, куди мали змогу вступати юнаки з усіх без винятку станів православного чи греко-католицького віросповідання. За статутом Колегії фундатор повністю брав на свій кошт утримання навчального закладу. У перші роки його функціонування за рахунок грошової допомоги оплачувалася праця викладачів і навчання та перебування в Колегії вихованців-стипендіатів. Крім цього Г. Галаган придбав для закладу відповідні приміщення, обладнання, навчальні посібники тощо. На все це було витрачено 200 тис. крб. У 1878 році коли стало зрозуміло, що утримання закладу потребує більших фінансових надходжень, засновник пожертвував Колегії частину власних маєтків, надходження з яких ставали основним джерелом фінансування установи. Так, у звіті про становище закладу у 1879 році названа загальна сума прибутку, що дорівнювала 32629 крб. Надходження з маєтків складали 18000 крб., тобто 55,2% загального прибутку Колегії [3, с. 166 – 170].

Отже, однозначно можна стверджувати, що в умовах нестачі державного фінансування освітньої галузі приватна і громадська благодійність стали потужним чинником її розвитку.

Різновидом благодійної діяльності є меценатство, яке, у першу чергу, визначається як добровільна безкорислива діяльність, спрямована на підтримку культури, заснування нових театрів, галерей мистецтва, мистецької діяльності акторів, поетів, художників тощо. Розвиток Російської імперії XIX – початку XX століття демонструє численні приклади видатних меценатів, імена яких уже давно увійшли в історію, а діяльність може бути прикладом для наслідування сучасними підприємцями. Кожна освічена людина знає про відому Третьяковську галерею, основою якої стало зібрання картин братів Сергія і Павла Третьякових, яке вони подарували м. Москві [13]. В Україні теж був свій Третьяков. Богдан Ханенко разом із дружиною Варварою сорок років збирав колекцію археологічних знахідок й мистецьких творів, яку потім заповів музею мистецтв у Києві (нині – Музей мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків).

Щедрими українськими меценатами, які сприяли збереженню культурної спадщини, розбудові церков, лікарень, розвитку видавничої справи були Василь Тарновський (молодший), Микола Терещенко, Іван Харитоненко, Василь Симиренко та багато інших.

Тема розвитку благодійності в Російській імперії другої половини XIX – початку XX століть є багатоаспектною і невичерпною. Окремого глибоко вивчення потребує, наприклад, проблема милосердя і доброчинності в медичній сфері, допомога пораненим у роки військових конфліктів Росії з іншими державами. Ще сотні імен благодійників і їхні добрі справи очікують на своїх дослідників і можуть бути прикладом для наслідування сучасними підприємцями.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Власов П.В. Благотворительность и милосердие в России / Павел Васильевич Власов. – М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2001. – 443 с.
2. Годунский Ю. Откуда есть пошла благотворительность на Руси / Ю. Годунский // Наука и жизнь. – 2006. – №10. – С. 32 – 37.
3. Келеберда М.О. Благодійна діяльність Г.П. Галагана в галузі освіти / М.О. Келеберда // Збірник матеріалів XI студентської наукової конференції історичного факультету. Квітень 2008 р. — Полтава: АСМІ, 2008. — С. 166 – 170.
4. Лебедев А.Г. История борьбы с нищенством и бродяжничеством в России XIX – начала XX в. (Опыт использования пенитенциарных учреждений) / А.Г. Лебедев // Вестник Московского университета. – Серия 8. История. – 2006. – №4. – С. 111 – 126.

5. Нарадько А.В. Станова благодійність у галузі освіти в Україні (середина XIX – початок XX ст.) / А.В. Нарадько // Археологічний літопис Лівобережної України. – 2000. – №1-2 (Додаток). – С. II – VII.
6. Омельченко Т.П. Державне законодавство Російської імперії у сфері благодійності в другій половині XIX – на початку XX століть / Т.П. Омельченко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Серія: Історія. – Вип. 65 – 66. – С. 119 – 122.
7. Прохоров В.Л. Этапы развития благотворительности в России / Владимир Львович Прохоров // Вопросы истории. – 2005. – №3. – С. 158 – 164.
8. Соколов А.Р. Российская благотворительность в XVIII – XIX веках (к вопросу о периодизации и понятийном аппарате) / Александр Ростиславович Соколов // Отечественная история. – 2003. – №6. – С. 147 – 158.
9. Тазьмин Ю.Н. Меценатство и благотворительность в России. К вопросу о мотивациях / Юрий Николаєвич Тазьмин // СОЦИС. – 2002. – №2. – С. 92 – 97.
10. Тронько Т. Благодійна діяльність полтавських учителів у 60-х роках XIX століття / Тетяна Тронько // Четверта Полтавська наукова конференція з історичного краєзнавства. – Полтава, 1998. – С. 23 – 26.
11. Тронько Т.В. Зміни в організації жіночої середньої освіти в Наддніпрянській Україні другої половини XIX ст. / Т.В. Тронько // Український селянин: [праці науково-дослідного інституту селянства]. – 2001. – Вип. 2. – 2001. – С. 100 – 106.
12. Ульянова Г.Н. Законодательство о благотворительности в России (конец XVIII – начало XX вв.) / Галина Николаевна Ульянова // Отечественная история. – 2005. – №6. – С. 17 – 32.
13. Юденкова Т.В. Павел и Сергей Третьяковы: предпринимательская и благотворительная деятельность / Татьяна Витальевна Юденкова // Отечественная история. – 2007. – №2. – С. 16 – 33.

* * *

**Н. В. Бесєдіна**
**(м. Полтава)**

## ЕСТЕТИЧНА ДОМІНАНТА В КУЛЬТУРІ ЕПОХИ ХЕЙАН

Епоха Хейан в історії Японії – не тільки завершення досьогунської моделі розвитку, а й досягнення найвищого рівня традиційної аристократичної культури. Її набутки не розчинилися у кривавих самурайських міжусобицях, не зникли у вирі історії, а стали важливим компонентом формування цілісної японської культури, й передусім такої

її унікальної риси, як естетизм, поняття Істинної Краси. Духовна спадщина епохи Хейан, як найбільш блискучої сторінки в культурній історії Країни Вранішнього Сонця, до наших днів уважається неперевершеним зразком витонченого розуміння чарівності простих буденних речей, відображенням японської душі (кокоро).

Запропонована стаття присвячена з'ясуванню передумов виникнення і розвитку культури «японського ренесансу», особливостей творчого засвоєння японською придворною аристократією культурної спадщини сусіднього Китаю на засадах гармонійного поєднання власного і запозиченого, або закону рухливої рівноваги («дзюн – гяку»).

Дослідженню хейанської культури присвячена низка праць російських японістів О. Лепєхової, Т. Григорьєвої, А. Глускіної, М. Конрада, В. Маркової та інших. Увага науковців здебільшого приділена таким аспектам проблеми, як поєднання японського субстрата і китайського впливу впродовж IX століття, посилення аристократичного характеру японської культури та виникнення національної культури Японії у X – XI століття на основі синтезу раніше існуючих паралельно китайської і місцевої культур, розмежування світської та релігійної літератури, виокремлення різних жанрів усередині окремих видів мистецтва, формування мозаїчної культури Японії напередодні першого сьогунату, коли взаємодіяли її аристократичний, самурайський і народний елементи, а їхні носії усвідомили свою культуру як незалежну національну, на основі якої почала формуватися культурна єдність японського народу.

«Періодом Хейан» уважається час від 794 року, тобто від перенесення столиці країни з Нари до Хейанкьо («Столиці миру та спокою»), до 1185 року, тобто до фактичного утвердження при владі самурайського клану Мінамото та виникнення сьогунату Камакура [2, с. 16]. У політичному сенсі Хейан розподіляється на три фази: першою була епоха монархічного правління (794 – 858), коли зберігалася видимість участі імператора в державних справах. Другою (858 – 1068) була епоха регентства Фудзівара, впродовж якої, по суті, правила олігархія роду Фудзівара, і третьою фазою (1068 – 1185) стала епоха індзей («монашеське» правління) відставних імператорів [7, с. 70].

Незважаючи на свою назву, період Хейан загалом не був мирним та спокійним. Періодично виникали змови, заколоти, суперечності всередині всесильного клану Фудзівара, оскільки основними творцями політики впродовж VIII – XII століть були імператорська сім'я, клан Фудзівара та інші кіотські аристократи. Водночас на історичному горизонті з'явився новий чинник – у віддалених від столиці провінціях посилився вплив войовничих самурайських родів, які згодом перетворилися не тільки на

автономних правителів своїх володінь, а й стали головними претендентами на владу в країні, де «імператор грає на скрипці, держава вислизає з рук» [4, с. 275].

Разом із тим, японську державу епохи Нара (710 – 794) та Хейан (794 – 1185) прийнято називати рицурьо кокка, що буквально означає державу, засновану на законах, оскільки у той час японці прагнули створити централізовану державу, всі сфери життя якої регламентувалися б законодавчими зводами. Зразком для цього слугував Танський Китай (618 – 907). Однак японський досвід по створенню такої держави у VIII ст. виявився безуспішним, адже для подібної моделі суспільного розвитку Японія не мала не тільки достатніх потенцій, а й передумов [13, с. 36]. Державний лад, створений унаслідок реформи Тайка 40-х років VII століття, суттєво відрізнявся від класичного китайського зразка, був більш адаптованим до японських умов. На початок X століття відбувалося ослаблення китайського впливу в духовній сфері: з Піднебесної, як і раніше, запозичуються культурні форми, але в них вкладається інший, ніж у Китаї, зміст. Поетичні твори відтепер складаються японською мовою. У сфері живопису китайські сюжети змінюються на японські. Набуває популярності японський архітектурний стиль синдендзукурі.

Водночас відбувається посилення аристократичного характеру культури, осередком якої стає імператорський палац у Хейані. Впродовж усієї епохи він був серцем Японії, втіленням політичної, інтелектуальної, художньої та релігійної спадщини великої цивілізації [6, с. 27]. Головними «носіями культури» були аристократія та духовенство, хоча їхні погляди з окремих питань не завжди співпадали. Відмінними ознаками аристократії в період Хейан уважалися: 1) родовід; 2) придворний ранг; 3) економічна влада; 4) освіта. При імператорському палаці усталеною була думка, що вміння складати вірші дозволяє оцінити розум, освіченість і таланти людини. Якщо людина здатна до такої складної інтелектуальної роботи, як написання віршів вака («японські пісні»), то вона без зайвих зусиль зможе виконувати такі буденні обов'язки, як управління країною або командування грубими солдатами [14, с. 34].

Саме в цей час виникла класична японська поезія і проза, каліграфія, живопис ямато-е, буддистська дерев'яна скульптура, традиційна палацово-храмова архітектура. При дворі імператора придворні змагалися в умінні віршування й каліграфії, а поетична і музична обдарованість правителя цінувалася більше, ніж його державні таланти, куртуазна витонченість уподобань і смаків переважала військову доблесть. Зніжені столичні аристократи зневажали провінційних воїнів і глузували з їхньої

недосвідченості у справах світських, ставили їх на один рівень із неотесаними селюками й навіть «варварами».

На тлі грубості й вульгарності важкого повсякденного життя аристократія жила при дворі, куди спрямовувалися багатства й таланти, існувала без турбот, хоча й там траплявся смуток та переживання, і віддавалася мистецтву.

Стиль життя столичної аристократії неможливо уявити без таких естетичних традицій, як вишуканість ритуального спілкування, культове милування природою: ханамі (милування квітами), цукімі (милування місяцем), момідзімі (милування червоним листям клена), участь у поетичних турнірах (утаавасе). Основи японської краси, закладені в епоху Хейан, які найвиразніше відобразилися в класичній прозі придворних дам Мурасакі Сікібу та Сей Сьонагон [5, с. 412].

У «Повісті про принца Гендзі» (Гендзі – моногатарі) Мурасакі Сікібу описані пишний естетизм,церемоніальна строгість дворянських звичаїв, пом'якшена численними любовними інтригами героїв. Дух Краси твору втілений через ствердження тези «некрасиве є неприпустимим», красою, неповторінстю, унікальністю та здатністю хвилювати серце націлені всі речі (моно-но аваре — «зачарування речами»).

Придворні дами – дочки аристократів – повинні були жити у палаці імператриці, знати ієрогліфи, вміти складати вірші, грати на музичних інструментах, мати довге волосся і підтримувати добрі стосунки з оточуючими. У 54 частинах «Повісті про принца Гендзі» яскраво описані побут і звички аристократії, почуття, духовне життя. Придворне життя вирізнялося регулярними релігійними обрядами, офіційними церемоніями, банкетами, поетичними змаганнями,милуванням квітами, рослинами, снігом, або прогулянками при місяці, які чергувалися з містечковими сварками, інтригами щодо титулів і посад, елегантною розпустою [16, с. 283].

Милування природою супроводжувалося банкетами, музикою, танцями і читанням віршів. Співали й танцювали не лише придворні музиканти, а й самі аристократи та імператори. Виконувалася витончена музика (гагаку). Пісні здебільшого мали народне походження — пісні східних провінцій, воїнів прикордонної оборони, погонщиків коней. До гагаку належали синтоїстські пісні, китайська і корейська музика. Під час банкетів складалися й декламувалися вірші: якщо брав участь імператор, то він задавав тему. Поетичні турніри в Хейан ставали регулярними; у першій половині IX століття придворні змагання у віршуванні проводилися китайською мовою (сі), з другої половини IX століття – японською (ута). Тому невипадково в Хейан цінувалися освіченість,

знання історії та літератури, необхідне як для службової діяльності чиновників, так само й для художньої творчості [12, с. 129].

Придворна аристократія була унікальною й водночас ізольованою частиною суспільства, де високі почуття або меланхолічні настрої заступали реальні проблеми, де вміли насолоджуватися миттєвостями швидкоплинного життя. Столиця Японії, як показано в моногатарі, була центром розкоші, неробства й продажності, що, зрештою, після тривалих років спокою й рівноваги, призвело до відвертої аморальності. Як чоловіки, так і жінки вищих класів переймалися тільки одним: втіхою любові, інтригами, наживою. У такому середовищі й відбуваються події, описані в повісті, відображаються стиль життя та матеріальна культура куге.

Мурасакі розкриває поняття про хороше і погане у сприйнятті своїх персонажів: добре (відповідно до усталеної на початок XI століття точки зору) – це довголіття, багатство, добробут; погане – коротке життя, бідність, убогість, хвороби, стихійні катастрофи та інші нещастя. Водночас, авторка наголошує, що хорошою людиною є та, яка здатна розуміти чарівність речей, відчувати й реагувати на почуття інших людей, оскільки погана людина на подібні переживання не спроможна [10, с. 100]. Коментуючи моногатарі, відомий учений М. Норінага, стверджував: «Людина, що не здатна побачити красу іншої людини, є нижчою за тигра або вовка» [10, с. 100]. Здатність пережити красу, на думку Мурасакі, — це ознака істинної людини на відміну від байдужої, індиферентної, яка не відчуває чарівності речей: «Мені говорили, що монахи безжальні, оскільки їм не відома чарівність речей» [11, с. 142].

Стиль придворного життя в Хейан характеризувався достатньою свободою відносин як із боку чоловіків, так і з боку жінок. За словами М. Конрада, «…у кожній жінці намагалися знайти її специфічну «чарівність», пов'язуючи з нею любовно-естетичну насолоду [8, с. 71].

Розкіш і дозвілля визначали схильність до насолоди, але, впевнена Мурасакі, почуття краси не дозволяло розніженій японській аристократії переступити межу, скотитися до вульгарності Риму часів Нерона, а навпаки, сприяло формуванню адаптаційного механізму, який дозволяв урівноважувати будь-яку небезпечну ситуацію. У двірцевому житті не допускалося порушення ритуалу: «Тим часом дівчата-унеме прийняли від служниць таз із водою для омовіння рук і піднесли імператриці. Дівчата були вдягнені в зелені шлейфи з густо зафарбованим нижнім кантом, в китайські накидки, довгі стрічки тяглися за спиною вздовж шлейфа, кінці шарфа спадали спереду з плечей, обличчя густо набілені» [3, с. 94].

Твір принцеси Мурасакі дозволяє зрозуміти сутність традиційного типу мислення японців, який формувався під впливом синтоїзму та

буддизму. Особливу роль відіграли дві буддистські школи – Сінган (ідея буддистської сутності всього сущого) і Тендай (ідея триєдиної правди: всі речі порожні; феноменальний світ перебуває у постійній мінливості і тому є ілюзорним; реальною є лише Порожнеча, характерна для Лотосової Сутри Махаяни) [9, с. 126]. Згідно з ученням Тендай, не кожна народжена людина належить до світу людських істот, а лише та, котра здатна проявити свою людяність. Буддизм цього напряму обстоює ідею «десяти світів» як десяти станів людської психіки. А саме : 1) світ пекла – нестерпні муки озлобленої істоти; 2) світ голодних духів – жадібність, вічна невдоволеність; 3) світ тварин – у людині переважають тваринні інстинкти, звіряча сутність; 4) світ демонів – людиною управляє агресивність, владолюбство, пристрасть до вождівства, комплекс лідера; 5) світ людини – люди, незалежні від пристрастей, вірні праведному шляху, «п'яти заповідям»: не вбивати живого, не красти, не перелюбствувати, не обманювати, не пиячити; 6) світ неба — вищий стан душі, має три рівні: світ бажань, світ форм, світ без форм – чиста духовність. Наступні чотири світи представлені тими, хто вийшов із Колеса Становлення; 7) світ слухаючих голос; 8) світ самостійно прямуючих до Істини; 9) світ бодхисаттви – рухомі почуттям співпереживання; 10) світ Будди – вищий стан духу, стан Блаженства [3, с. 433]. Мова героїв «Гендзі-моногатарі» наповнена цитатами з Лотосової Сутри, передусім при характеристиці їхніх особистих чеснот. Так, принц Гендзі порівнюється з квіткою удумбара, яка, згідно з низкою сутр, розквітає раз на три тисячі років і вирізняється неповторним ароматом. Такий образ був утіленням аристократизму, обраності людини, нагороди за її високі діяння. Невипадково при імператорському дворі була поширена практика складання ароматів, змагання у порівнянні їхніх відтінків: «Пані Весняних покоїв приготувала три аромати, поміж яких був особливо відзначений аромат квітки сливи (байка), що заворожував своєю свіжістю, витонченістю й деякою терпкістю. Весняний вітер і цвіт сливи – що може бути кращим? – вихваляв його принц Хьобукьо» [11, с. 158].

Повсякденним звичаєм хейанських аристократок було використання косметики – здебільшого рум'ян і білил, які накладалися дуже густо, щоб прикрити сліди віспи – однієї з найпоширеніших хвороб. Також практикувалося фарбування зубів у чорний колір: у Хейан так робили жінки і сини придворної знаті. Пізніше, з XI століття, цей звичай запозичили самураї, потім – селяни (у XIV — XVI століттях зуби, зафарбовані в чорний колір, були ознакою дорослої дівчини з 9 років, а з XVII століття – заміжньої жінки).

В імператорській резиденції проводилося багато фіксованих і нефіксованих церемоній: святкування Нового року, буддистські проповіді, пісенно-танцювальні вистави, змагання по стрільбі з лука, банкети. Протокол офіційних банкетів, як показано в моногатарі, був суворо регламентованим: визначалися місця для кожного присутнього, встановлювався порядок проведення банкету, черговість частування саке та інші деталі, що підкреслювали статус кожного придворного в ієрархії влади [12, с. 124].

Окремі розділи твору дозволяють стверджувати, що становище жінки в хейанському аристократичному суспільстві та при дворі було ще досить високим. Водночас у Хейан існував звичай, відповідно до якого жінка залишалася вдома під замком, а її пересування було вкрай обмеженим. Аристократка повинна дотримуватися обережності. Вважалося вульгарним показувати обличчя чужим людям. Тому жінка повинна була ховатися від сторонніх за ширмою, закривати обличчя віялом, а виходячи на вулицю, користуватися візком. Добре відома з хейанської літератури свобода міжстатевих стосунків була поширена перш за все у вищих колах та при імператорському палаці. Ледве відкрита вуаль, кокетливий рух віялом були приводом до залицянь. Хейанський аристократ намагався підкорити жіноче серце за допомогою поезії, кохана так само відповідала йому власними віршами: «Лист дами Сливового павільйону зворушив колишнього правителя до сліз. О, якби ж можна було повернути минуле!» [11, с. 149]. Такий обмін віршованими листами міг тривати впродовж усього періоду відносин.

Важливе місце в аристократичному естетизмі Хейан належало живопису, характерною рисою якого став розвиток японських, а не китайських, сюжетів (яматое). Шанобливим ставленням до образотворчого мистецтва вирізнялися не тільки придворні аристократи, а й імператори, всесильні регенти і канцлери: «Понад усе правитель цінував живопис. Можливо, саме завдяки такій пристрасті йому вдалося досягти на цьому шляху такої майстерності. Колишня жриця теж прекрасно володіла пензлем, а тому прагнула завоювати прихильність мікадо. Правитель часто заходив до її покоїв, і вони малювали один для одного» [11, с. 142]. Живописні смаки аристократії стосувалися не лише полотен на теми повістей (давніх і сучасних), а й низки інших сюжетів: «Дама зі Сливового павільйону милувалася відомими давніми оповідями, що зберегли благородний аромат часів, а пані палацу Кокіден мала пристрасть до творів сучасних. Государыня, котра мешкала в палаці, теж із захопленням віддавалася цьому заняттю, інколи навіть за рахунок молитви, оскільки любов до живопису була тією слабкістю, від якої відмовитися було найважче» [11, с.144]. Хейанська знать проводила своє

дозвілля в обговоренні художніх сувоїв та складанні віршів під враженнями від них.

Прозаїчний твір Сей Сьонагон (966 — 1017), придворної дами і наложниці мікадо, «Записки на сон прийдешній», написаний чистою японською мовою, так само дозволяє скласти уявлення про життя двору, його естетичні уподобання. Письменниця описує невелике хейанське суспільство, що цілковито займається мистецтвом і літературою, гостро критикує невпевнений рух пензля, слабкі місця вірша, неправильний колір або нераціозний крок; це суспільство демонструє глибоке знання почуттів, розмірковує про оточуючий світ – швидкоплинний, як вранішня роса або цвітіння сакури, але абсолютно не переймалося його проблемами; це суспільство, що перебуває під впливом легкої меланхолії, але схильне насолоджуватися кожною неповторною миттєвістю і майже індиферентне до всього, крім самого себе [16, с. 244].

Характер хейанської еліти, нездатної протистояти майбутньому виклику войовничих самураїв із кланів Тайра й Мінамото, є чи не головною причиною швидкого занепаду досьогунської державності. Водночас ті естетичні пріоритети, носіями яких були куге, стали не лише відображенням шляху Краси, а й сучасними ідеалами японської естетики. Авторка, готуючись до сну, клала під подушку записник, до якого заносила враження від прожитого дня, роздуми та висловлювання з різних тем. Він складався з розповідей про чудернацькі й дивні випадки та пригоди, фрагментів щодо побуту суспільного й домашнього, питань моди, опису квітів, пейзажів, методів лікування і проблем моралі.

В окремому розділі Сей Сьонагон розподіляє різні речі, явища і випадки життя з точки зору їхньої приємності чи неприємності. Уражає та обставина, що й за сучасними критеріями, вони зберегли свою актуальність. Так, до речей гнітючих, печальних (у сприйнятті хейанських аристократів) належать, на її думку, такі: «Вогнище, в якому згас вогонь»; «Перевізник, якого ненавидить власний віл»; «Народження дівчинки в сім'ї вченого»; «Лист із батьківщини, в якому немає жодних новин» [15, с. 201].

Нестерпні речі, розмірковує письменниця, це – «Гість, що розповідає довгу історію саме тоді, коли ви не маєте вільної хвилини»; «Хропіння чоловіка, присутність якого ви хочете приховати»; «Люди, які перебивають вашу розповідь, щоб довести свою прозорливість»; «Людина, що не вирізняються розумом, говорить про все на світі з глибокою посмішкою на обличчі»; «Той, хто нап'ється рисової горілки й створює гамір, обтираючи тремтячою рукою рот і погладжуючи борідку, тиче чарку в руки сусіда, — до чого огидне видовище! І так поводяться, доводилося мені бачити, люди з найвищого кола. Бридко стає на душі!»

Неприпустимим для витонченого суспільства, зазначає Сьонагон, є така поведінка, як «заздрити іншим, скаржитися на долю,чіплятися з дріб'язковими розпитуваннями, а якщо людина не схильна до відвертості, зі злості обмовити її; підслухати цікаву новину і потім розповідати направо й наліво з таким виглядом, ніби знаєш всі деталі, — як це огидно!» [3, с. 88]. Приємний настрій викликають в оцінці авторки, такі речі: «Горобець, що годує пташенят»; «Діти, що граються»; «Лаконічність мови» (оскільки тільки простолюдини полюбляють використовувати зайві слова) [1, с. 172].

У вжитку тогочасного імператорського двору цінувалися такі речі, як китайська парча, інкрустовані мечі, червоний китайський шовк, високоякісний папір, вишукані віяла, розписані бамбукові штори тощо. Вони вирізнялися природною красою, були зразками рафінованого естетичного смаку: «Посланцеві принцеси подарували білий одяг без підкладки та ще один, темно-червоного кольору. Складені разом, вони нагадували білосніжний, підбитий червоним шовком каптан кольору вишні» [15, с. 181].

Безумовно, життя хейанської знаті не було лише безтурботним чергуванням святкувань, церемоній, естетичних насолод. Точилася постійна боротьба за землі. Політичні комбінації, світські зв'язки та інтриги, зумовлені прагненням до багатства, особистої вигоди неминуче призводили до занепаду моралі й песимізму, який посилювався ще й унаслідок періодичних стихійних катастроф і хвороб, заколотів та зростаючої злочинності. Тому значну увагу в творі Сей Сьонагон приділяла формуванню таких чеснот, як співчуття, доброта, душевність: «Співчуття – ось найцінніша властивість людської душі. Це насамперед стосується чоловіків, але має відношення й до жінок. Здавалося б, незначне зусилля – сказати декілька добрих слів, але так рідко можна їх почути! Загалом не часто зустрічаються люди, щедро наділені талантами та ще й доброю душею. Де вони? Адже їх повинно бути багато» [15, с. 205].

Отже, епоха Хейан була дивом, найвищим розквітом японської аристократичної культури. Упродовж наступних, войовничіших століть її ідеали стали не лише основою формування єдиної національної культури, а й забезпечили виживання японської нації в сьогунський період та в постмейдзійський час, спряли збереженню традиційної стійкості японців, їхньої любові до порядку, природи, чемності, душі, відкритої до Прекрасного.

ЛІТЕРАТУРА:


1. Все о Японии / [составитель Г.И. Царева]. — М.: Профит Стайл, 2008. — 608 с.
2. Георгиев С.Ю. Гибель дома Тайра / С.Ю. Георгиев // Япония сегодня. — 2006. — №6. — С. 16-17.
3. Григорьева Т.П. Красотой Японии рожденный / Т.П. Григорьева. — М.: Исскуство, 1992. — 464 с.
4. Дейноров Э. История Японии / Э. Дейноров. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 767 с.
5. Елисеефф В. Японская цивилизация / В. Елисеефф, Д. Елисеефф. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. — 528 с.
6. Кирквуд К.П. Ренессанс в Японии. Культурный обзор семнадцатого столетия / К.П. Кирквуд. — М.: Наука, 1988. — 303 с.
7. Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / Дж. М. Китагава; [пер. с англ. Н.М.Селиверстова]. — СПб.: Наука, 2005. — 588 с.
8. Конрад Н.И. Японская литература / Н.И. Конрад. — М.: Наука, 1974. — 211 с.
9. Лепехова Е.С. «Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы» и ее влияние на раннюю японскую литературу эпохи Хэйан / Е.С. Лепехова // Восток. — 2004. — №1. — С.126-133.
10. Михайлова Ю.Д. Мотоори Норинага / Ю.Д. Михайлова. — М.: Наука, 1988. — 255 с.
11. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / Сикибу Мурасаки // Григорьева Т.П. Красотой Японии рожденный. — М.: Искусство, 1993. — С. 142-164.
12. Пасков С.С. Япония в ранее Средневековье / С.С. Пасков. — М.: Книжный дом «ЛИБРИКОМ», 2011. — 208 с.
13. Сахарова Е.П. Центр и периферия в Японии VIII века / Е.П. Сахарова // Восток. — 2002. — №3. — С. 22-39.
14. Синицын А.Ю. Рыцари Страны Восходящего Солнца / А.Ю. Синицын. — СПб.: Паритет, 2007. — 352 с.
15. Сэй Сенагон. Записки у изголовья // Классическая японская проза XI — XIV веков; [пер. со старояп.]. — М.: Наука, 1988. — С. 166-211.
16. Сэнсом Дж. Б. Япония: Краткая история культуры / Дж. Б. Сэнсом; [пер. с англ. Е. Кириллова]. — СПб.: Евразия, 2002. — 576 с.


* * *

**Ю. В. Вільховий**
**(м. Полтава)**

# ХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ В КИТАЇ: ВИНИКНЕННЯ, ПОШИРЕННЯ ТА СУЧАСНИЙ СТАН

Упродовж багатьох століть культура Китаю розвивалася в замкнутому просторі. Цьому сприяло саме географічне положення країни, відгородженої від решти світу пустелями, горами, океаном. Іноземний культурний вплив був мінімальним, і все, що приходило в Піднебесну з-за кордону, як правило, сприймалося китайцями з недовірою і підозрою. Укорінений у століттях консерватизм породжував у народу відчуття повної самодостатності, у тому числі і в релігійному плані. Якщо буддизм, зі своїм гнучким віровченням, зміг майже безболісно влитися в систему китайського релігійного синкретизму, то провідникам Євангелія, для яких цей шлях був спочатку неприйнятний, довелося зіткнутися з багатьма проблемами, пов'язаними з особливостями менталітету народу Китаю.

Тема щодо поширення християнства в країнах Південно-Східної Азії і, зокрема, в Китаї має значний ступінь розробленості в історіографії. Проте, у переважній більшості, для робіт дослідників характерна фрагментарність і вузькоаспектність. Винятком є праці російського дослідника В. Дацишина [4; 6]. Проте, і в наш час мало дослідженою залишається проблема трансформації релігійної системи Китаю під час проникнення християнства. Недостатньо досліджений і вплив християнства на суспільні відносини в Китаї. Крім згаданої праці зазначені вище питання вивчалися С. Андрєєвою [2], А. Волоховою [3], П. Івановим [10], А. Костяєвою [15], О. Ломановим [16], С. Токарєвою [32], К. Тертицьким [33], С. Тихвінським [34], А. Колодним [1] і В. Лубським [1]. Цінними джерелами для нас стали праці християнських діячів: архієпископа Миколи Японського [9], протоієреїв Петра Іванова [10] та Діонісія Поздняєва [6; 7; 8]. Досить багато цінної систематизованої інформації містять електронні ресурси мережі Інтернет.

Перше документально підтверджене знайомство китайців з християнством ми відносимо до часу правління династії Тан (VI — X століття н.е.). Згідно переказів, сирійські ченці, які привезли шовкові кокони з Китаю в Константинополь у 551 році, були несторіанами. Китайська писемна традиція помічає перших християн у 578 році в Ліньтао (пров. Ганьсу), повідомляючи про сім'ю Саргіс, яка прибула в Піднебесну з Заходу [23].

У 635 році невелика група несторіанських місіонерів на чолі з єпископом Алобенем прибула з Персії до Чан'ань (на той час столиця Китаю). Вони були привітно прийняті при імператорському дворі, їм доручили переклад несторіанських текстів для палацової бібліотеки. У китайській мові їхнє вчення отримало назву «цзінцзяо», що можна перекласти як «сяюча релігія» [4, с. 9]. Уже у 638 р. імператор Тайцзун вперше в історії Китаю видав указ про віротерпимість, яким могли користуватися несторіани [4, с. 17]. Як наслідок — несторіанські монастирі з'явилися у всіх округах країни, яких тоді було біля чотирьохсот. Проте імператор Уцзун, який прийшов до влади у 845 році, видав указ про розпуск несторіанських монастирів. Після цього несторіанська християнська церква в Китаї припинила своє існування [4, с. 17].

До IX століття несторіанські місії обслуговували іноземних торговців у Китаї. На початку IX століття місіонерська діяльність несторіан активізувалася. Проте у X столітті даоси домоглися від імператора заборони буддизму та християнства. До кінця століття християнський культ у цьому регіоні поступово деградував [4, с. 94]. Частину несторіан було вислано з країни, а ті, що залишилися,— змінили конфесійну належність, створивши замкнуті синкретичні релігійні суспільства. Остання згадка про несторіан у Китаї домонгольського періоду датується 980-ми роками [4, с. 101]. В епоху правління монгольської династії Юань (XII століття) несторіани знову з'являються у Китаї. Існують джерела, які вказують, що мати імператора Хубілая (донька Чингіз-хана) прийняла хрещення [4, с. 107; 36]. Проте християнство в той час не змогло протистояти автентичним народним релігіям, конфуціанству і даосизму.

Загалом історія християнства в Китаї свідчить про труднощі, з якими може стикатися проповідь Євангелія у закритих суспільствах. Опора винятково на придворні кола не дозволила несторіанському християнству закріпитися в народі. У пізніший період євангелізація, що проходила поруч із колонізацією, також породила багато проблем, наслідки яких даються взнаки і сьогодні. Європеїзація китайських християн, надання їм ідеологічного "прозахідного" відтінку спотворювала сприйняття останніх багатьма іншими китайцями; викликала, з одного боку, відторгнення і відкриту ворожість, а з іншого — церковний сепаратизм.

Поява католицизму в Китаї асоціюється з місіонерською діяльністю, яку розпочали монахи-домініканці та представники францисканського ордену. Мандрівника Марко Поло супроводжували два монахи, які вирушили до Китаю для католицьких богослужінь при дворі імператора Хубілая [4, с. 20]. У XIV — XV століттях між китайськими імператорами та папським двором було досить активне листування [35].

Першими православними християнами в Китаї стали албазинці — полонені росіяни [4, с. 48; 8]. Відомо також, що вже в 1692 році кілька китайців (у тому числі один мандарин — чиновник, прийняли хрещення в російській православній церкві. Зацікавлений у поширенні російського православ'я в Китаї Петро I направив православних місіонерів до Пекіну. Китайський уряд розглядав їх як своїх державних чиновників, зобов'язаних забезпечувати духовне перебування на службі в імператорської гвардії. У такому становищі православні священики в Китаї перебували до середини XVIII століття [8].

Новий етап католицької християнізації починається у XVI столітті. Він пов'язаний з епохою Великих географічних відкриттів та реформи церкви. Геополітичні та фінансові інтереси підштовхнули багатьох торговців з Європи відвідати імперію Юань. Із середини XVI століття активну діяльність розгорнув Орден Єзуїтів. Саме єзуїти зазначили, що місіонерство у Китаї відрізняється від роботи в інших державах. До кінця XVI століття єзуїти, францисканці, августинці та домініканці безуспішно намагалися відкрити в Китаї свої місії. Культовую фігурою у місіонерській діяльності став італійський монах, єзуїт Маттео Річчі, який оволодів китайською мовою, склав словник і перекладав географічні карти. Саме він вперше хрестив китайців в епоху імперського Китаю [4, с. 31].

У Кантоні (суч. Гуанчжоу), де діяльність місіонерів була дозволена владою, католики-місіонери мали дружні відносини з конфуціанами, які почали копіювати монахів, і навіть іменували себе «західними монахами» [22]. Це може свідчити про високий рівень впливу, красномовства та підготовки до місіонерської діяльності. Єзуїти запропонували основний принцип роботи католиків в Китаї — доповнювати конфуціанство, уважати його «протохристиянством», відкидати буддизм. Вплив та популярність М. Річчі була на такому високому рівні, що коли він помер, китайський імператор виділив землю під поховання з великими почестями. Унаслідок впливовості як у Ватикані, так і при китайському імператорському дворі, Річчі домігся від монарха дозволу на будівництво церков, а від Папи — дозволу використовувати під час літургії китайську мову замість латини [4, с. 69].

Після смерті М. Річчі в імперії почалися переслідування католиків, а китайцям було заборонено приймати християнство [22]. У першій половині XVII століття до Китаю прибуває низка дуже досвідчених і високоосвічених ченців, які здебільшого працюють як учені, перекладаючи європейські наукові праці з географії, астрономії для імператорської бібліотеки. Китайці завжди схилялися перед освітою, і коли єзуїти точніше за китайських астрономів передбачили сонячне

затемнення, їхній авторитет значно виріс. Місіонери допомагали імператору модернізувати зброю, пропонували серйозні економічні реформи. Проте, унаслідок палацового перевороту, династію Мін було повалено [17]. Після цього декілька ченців служили спадкоємцям скинутої династії, а вдова імператора навіть зверталася до Папи Римського за допомогою[35].

Майбутня діяльність єзуїтів зустрічала все більше перепон. З кінця XVII століття Китаєм проходить хвиля антихристиянських виступів, але імператор нової династії Цинь запрошував на роботу багатьох ченців-вчених, використовуючи їхні знання і досягнення європейської культури для розвитку своєї держави. Із монахами-єзуїтами до Китаю прийшли європейські астрономія, математика, політична риторика, живопис, годинникове ремесло і хірургія. Цілком зрозуміло, що популярність наук та релігії охоплювала лише вищі верстви населення, або культурну еліту. У християнстві знаходили притулок і представники бідноти. Папа Римський рішуче висловився проти китайської практики підношення дарів предкам і будівництво родинних вівтарів [5, с. 39]. Проте навіть папське оточення не мало загальної думки щодо синтезу християнства та конфуціанства. Імператор у листі до Папи наголошував, що діючі конфуціанські обряди мають не релігійний, а цілком світський характер [4, с. 39].

Загалом місіонери поділилися на два табори: ті, хто підкоряються Ватикану, та ті, хто вступив із ним у конфлікт. Перших вислали з території імперії, іншим — імператор надав своє заступництво. Папа Римський, у свою чергу, під страхом відлучення від церкви, підтвердив заборону для християн поклонятися Конфуцію і душам предків [4, с. 39].

Рубіжними подіями в історії християнства в Китаї були опіумні війни XIX століття. Унаслідок цих воєн Китай частково втратив політичний суверенітет. Християнство, як релігія Англії та Америки (країн-переможниць), набувало сили. Це сприяло поширенню та розквіту релігії в регіоні. Більша ж частина населення почала сприймати християнство як релігію ворогів колонізаторів [4, с. 99, 58; 8]. У цей час робота християнських місій знову законодавчо дозволяється (із територіальними обмеженнями на окупованих територіях). Із середини XIX століття імператорським указом християнам була дозволена відправлення усіх релігійних обрядів [4, с. 59].

Незважаючи на поразку у війні, дипломатичні поступки, Китай деякий час намагався протистояти західній експансії. Це призвело до нової війни, в якій Англію підтримала Франція. Військові перемоги дозволили європейцям домогтися від китайської влади свободи для іноземної християнської місіонерської діяльності. Незважаючи на велику

кількість духовних місій, що представляли різні країни та ордени, католики в Китаї зберігали організаційну єдність. Країну було розподілено на вікаріати, на чолі яких стояли єпископи. Зберігалося і підпорядкування єдиному духовному центрові — Ватикану. Раз на п'ять років проходив з'їзд єпископів [16].

Таким чином, можна зробити висновок, що католицькі місіонери, у першу чергу єзуїти, внесли помітний вклад у розвиток китайської держави та культури, а також стали основними посередниками у взаєминах між Заходом і Китаєм.

Як було зазначено вище, православна церква з'явилася в Китаї біля XIV століття. Після цього близько 300 років жодного документального свідчення про православ'я немає [6; 8; 4, с. 46]. Отже, точкою відліку дослідники вважають XVII століття, коли полонені солдати російської армії потрапили до Китаю. Частина з них погодилася служити в імператорський армії (навіть сформувався особливий військовий підрозділ, до складу якого входили «албазинці»). Албазинцями китайці називали всіх росіян за назвою прикордонного міста Албазин [23; 4, с. 47]. Росія першою зі східних держав отримала право на вільне віросповідання християнства та місіонерську діяльність у Китаї [4, с. 75; 9].

Церковні дослідники відзначили специфіку російського місіонерства. Якщо англійські та американські місії надавали перевагу проповідям, учительству, організації шкіл, поширенню серед населення книг, то російські — головним уважали церковне богослужіння, відправлення таїнств. Проте завдяки роботі православних місій були виконані переклади православних релігійних текстів, розпочато богослужіння китайською мовою. Перший китаєць був висвячений у сан священика, а місіонерські стани і православні церкви розпочали працювати в різних районах країни [8]. Однак у силу різних причин, активної місіонерської роботи серед китайців російська духовна місія не проводила, а чисельність православної китайської громади не перевищували декількох сотень людей [4, с. 80].

Кінець XIX століття стає знаменним для китайського православ'я. Це пов'язано з ім'ям архімандрита Інокентія [16; 4, с. 81]. Він розумів, що без друкованого слова та знання мови місіонерство неможливе. Інокентій одразу ж організував друкарню, уклав словник, зробив переклади православної літератури. Під час важкої хвороби Інокентій лікувався в Японії, де спілкується з архієпископом Миколою Японським — другою знаковою постаттю православ'я на Сході [8].

Під час повстання «іхетуанів» православна місія практично припинила своє існування [4, с. 87; 6; 8]. Архімандрита Інокентія викликали до Москви, де його висвятили у сан єпископа. Після

повернення до Китаю він активно і плідно працював: відкрив школу, Успенський монастир біля Бойдахе, почав розбудову собору в Пекіні. Не зовсім зрозуміло, чому російські дипломати чинили опір роботі православної церкви, але, наприклад, вони були категорично не згодні допомагати відкриттю школи в Тяньцзині [4, с. 155]. У цей період Росія розпочинає будувати залізницю. Імператор Микола II відкрив відділення банку Росії в Китаї, а до Китаю прибула велика кількість православних, якими опікувався єпископ Інокентій. Із початком війни між Японією та Росією православна місія звузила географію своєї діяльності (внаслідок окупації Манчжурії японцями). До сумних обов'язків священиків додалося піклування за російськими похованнями [4, с. 99]. Таким чином, можна зробити висновок, що православна церква у досить складних умовах змогла закріпитися в Китаї.

Найвпливовішою гілкою християнства в Китаї з початку XIX століття був протестантизм. Перемога англійців у Першій опіумній війні відкрила Серединну імперію для нової релігійної експансії. Саме в XIX столітті в Китаї з'являються церкви: Єсу цзяо (Вчення Ісуса), Цзиду цзяо (Вчення Христа), Сінь цзяо.(Нове вчення) [16].

Початок протестантської місіонерської діяльності розпочинається з 1807 року, коли англійський місіонер-пресвітеріанин Р. Моррісон прибув до Китаю як перекладач американського консула [4, с. 65; 16; 19]. На той час місіонерська діяльність у Китаї офіційно була під забороною, тому метою Моррісона була не масова християнізація китайців, а попередня просвітницька діяльність. Це включало: переклад і видання Біблії китайською мовою. Цікаво зазначити, що в боротьбі за нових парафіян англійські місіонери через Китай потрапили до Монголії та прикордонних територій Росії [17]. У 1813 році англійською методистською церквою була видана книга «Розмова двох друзів» [12]. Кількість екземплярів перевершила мільйон. У книзі обґрунтовувалися основні підходи до місіонерської діяльності в Китаї, але складніші питання, протистояння між християнством і китайською культурою майже не розглядалися. Християнство зображувалося у спрощеному, адаптованому для простої людини варіанті. Дослідники зазначають, що, незважаючи на багаторічну працю протестантів у Китаї, до 1840 року баптистами стало лише 16 осіб [4, с. 70;12].

Інтереси щодо розширення пастви в Азії спонукали німецькі протестантські організації відкрити громади в Китаї. У другій половині XIX століття значно зміцніли 4 протестантські німецькі громади: Рейнське місіонерське товариство (найбільше), Берлінське товариство євангелічної місії, Загальний євангелічний союз та Берлінський жіночий місіонерський союз. Загальна кількість віруючих через кілька років сягала

1500-1800 осіб [12]. Досить цікавою була історична роль саме німецьких місіонерів. Під час Першої опіумної війни відомий німецький місіонер Карл Гюцлаф організовував оборону м. Нанкін, бо циньська влада залишила місто напризволяще. Саме Гюцлаф вів переговори китайської влади з аглійськими дипломатами. Не забував Гюцлаф про свої прямі місіонерські обов'язки: він написав багато релігійних трактатів, переклав Біблію, яка понад 100 років користувалася найбільшим попитом [4, с. 64].

Після перемоги Англії в опіумній війні місто Сянган (сучасний Гонконг) на півдні Китаю стало британською колонією. Це відкрило простір для місіонерської діяльності протестантів. Із цього моменту вона не переслідувалася владою, відкривалися навчальні заклади теологічного профілю (наприклад, відомий шотландський місіонер Дж. Легг відкрив теологічну семінарію). У Шанхаї з 1874 року Південна методистська єпископальна церква видає релігійну газету «Ваньго гунбао» [15].

Загалом, у Китаї в 1877 році працювало біля 500 протестантських місіонерів, а загальна кількість парафіян досягла 14 тисяч [20]. Проте така різноманітність християнських напрямів створила суперечливі стосунки між місіонерами в питанні взаємин християнства та традиційної китайської культури. Частина місіонерів уважала китайські культурні цінності «язичництвом», з яким необхідно боротися, спираючись на цінності європейської культури. Інші місіонери називали автентичні народні вірування «ідолопоклонством», подолати яке можливо, приділяючи увагу роботі з найнижчими верствами населення у внутрішніх районах імперії [16].

Серед протестантів було коло місіонерів, які шукали шлях наближення християнства до традиційних для Китаю релігійно-філософських систем. Серед таких слід згадати пресвітеріанина з Америки У. Мартіна, який багато років працював в Нінбо та Пекіні і вважав, що буддизм — це проміжна величина, яка створила передумови для майбутньої християнізації суспільства. Проте його позиція щодо збереження обряду поклоніння предкам, китайцями була засуджена Конференцією місіонерів [16]. Ще радикальніший варіант адаптації християнського вчення запропонували англійські баптисти, які були відомі як прихильники британської колоніальної експансії. Наприкінці XIX століття місія відкрила в Пекіні «Міжнародний інститут Китаю», який був офіційно схвалений Циньскою владою [4, с. 72; 16]. В інституті були місіонери, які паралельно співпрацювали з китайською владою. У цей час, за підтримки місіонерської діяльності, у Пекіні відкрили декілька християнських громад і лікарень.

Таким чином, можна чітко прослідкувати несхожість протестантського місіонерства з католицьким. Місіонери працювали не

серед християн, носили європейський одяг, навчали китайців іноземним мовам. Основними сферами діяльності протестантських місіонерів були, насамперед, політика, медицина та педагогіка. А проповідницька діяльність була незначною. Такий стан місіонерської діяльності продовжувався майже до кінця століття, і лише у 1890-х роках, на загальному з'їзді було розглянуто питання щодо основних завдань. Насамперед це були хрещення та навернення китайців до християнської віри, а не лише просвітницька та науково-педагогічна діяльність [4, с. 64].

У цілому, до кінця XIX століття спостерігається значне зростання протестантських місіонерів у Китаї (майже 3,5 тисячі, що в 4 рази більше, ніж католиків). Проте, кількість пастви в протестантів складала лише 100 000 китайців (що в 7 разів менше, ніж у католиків). Цікаво, що влада у сучасній КНР формально використовує назву «християнство» лише щодо протестантизму [14, 18].

Таким чином, християнство є важливим чинником в історії розвитку Китаю. Воно, хоча й не стало органічною частиною китайского релігійного синкретизму, але суттєво вплинуло на розвиток народної духовної культури у всіх її виявах. Історія християнства в Китаї — це приклад взаємодії між найкрупнішою етнокультурою і найбільшою релігійною системою. Поширення християнства тут було зумовлене потребами розвитку китайської цивілізації. Поступова втрата зацікавленості до «високого знання» гальмувала прогрес. Китайська традиційна культура, у цілому довела свою універсальність і самодостатність, а християнство залишилося хоча й помітною, але не значною її частиною.

Католицизм пройшов складний шлях становлення, і, завдяки гнучкості політики місіонерів, зміг пристосуватися до суспільних потреб. У різні часи офіційна влада ставилася до нього неоднаково: від прийняття суті християнства як істини, до повної заборони та переслідувань віруючих. Папські заборони, на наш погляд, не допомогли, а навпаки, створили серйозні перешкоди для поширення християнства в Китаї. Ще Конфуцій говорив: «Шанування сьогоднішньої старості — повага до себе в майбутньому житті» [13]. Століттями культ поваги до предків підтримував культурну цілісність китайського етносу. Навіть у сучасному Китаї повага до предків — один із наріжних постулатів виховання. Заборона ритуалів, пов'язаних із шануванням Конфуція, для християн була серйозною перешкодою для наукової та світської кар'єри. Така активна боротьба папства проти «язичництва», навіть тиск на імператора, викликали у відповідь антихристиянські настрої, особливо серед керівництва держави [16].

Наприкінці XIX століття католицизм, перш за все був адаптований до китайської культури, що знайшло своїх прихильників серед різних верств населення: приймали християнство як представники еліти, так і найбільш знедолені верстви. Перших вабило знання, а других — шлях духовного очищення. Щодо кількості пастви, то цифри у різних джерелах дуже сильно різняться: від 700 000 до 1 092 813 парафіян. Кількість католицьких ченців сягала 900 [16].

Життєздатність китайського католицизму була підтверджена його стійкістю до репресій. Вартий уваги китайський суспільний феномен: християнська релігія не зникла зовсім у період повної відсутності європейських місіонерів, а знайшла нові, «підпільні» та «домашні» форми.

Протестантські християнські місії почали активну роботу в Китаї з початку XIX століття. Протестантське місіонерство у Китаї за своїми принципами та методами роботи значно відрізнялося від католицького. Протестантські місіонери не йшли на компроміси в боротьбі з автентичними релігіями, давали спрощені теологічні визначення і вважали, що за допомогою грошей можна досягти своєї мети. Упродовж значного часу діяльність місіонерів зводилася до просвітницької діяльності та відкриття гуманітарних закладів: лікарень, університетів і шкіл. Така ненав'язлива політика християнізації вплинула на незначне збільшення кількості пастви. Проте, з іншого боку, терпимість протестантів дала можливість християнству, як релігії в цілому, отримати суспільний статус і підтримку влади.

У Новітній час, після Другої світової війни, у Китаї спостерігалося небачене зростання чисельності християнської пастви. Аналіз китайської преси довів, що все більша кількість освічених і досить заможних людей ставали християнами. На початку 1970-их років загальна кількість християн у Китаї складала біля 1 млн. віруючих. На сьогодні їх чисельність — понад 23 млн. осіб (за офіційною статистикою) [19].

Після приходу до влади комуністів та утворення КНР розпочався новітній етап історії християнства в Китаї [8]. Атеїстичні та патріотичні настанови нової влади створювали некомфортні умови для релігійного життя в країні. Проте гуманістичні складові ідеології та традиційна для китайської культури релігійна толерантність були важливим чинником збереження християнства. Релігійні питання розглядав спеціальний відділ уряду, який узгоджував усі призначення і пересування священиків.

За нових умов існування протестантські місії вкотре довели гнучкість своїх моральних цінностей. Союз християнських церков з 1950 року офіційно визнається китайським урядом і проводить активну діяльність. Він вів досить активну політичну роботу проти уряду США, а саме проти

агресії у Кореї та В'єтнамі. Саме в цей час протестанти у Китаї вперше озвучили ідею незалежності китайської церкви. Багато конфесій у цей період було вигнано з країни (наприклад, церква п'ятидесятників «Істинна Церква Ісуса» — «Чжень Єсу Цзяохуей») [8].

Аналогічні процеси відбулися і в католицькій церкві. Після 1949 року китайські католики опинилися в складній ситуації: Ватикан відмовився визнати уряд КНР, а останній, у свою чергу, прагнув не допустити, щоб хтось у державі підкорявся Папі Римському [18]. Це призвело до того, що у 1950 році китайські католики проголосили свою незалежність від Ватикану. Відтоді уряд дозволив католикам створювати різноманітні організації. Китайські католицькі священики почали без узгодження з Ватиканом обирати та висвячувати єпископів. Частина китайських католиків, які зберегли вірність Риму, згуртувалися у так звану «катакомбну» церкву, яка підтримувалася Ватиканом. У такому вигляді католицька церква проіснувала майже 20 років [18].

Незважаючи на те, що офіційно влада визнала протестантизм і католицизм, загальна політика атеїзму призвела до різкого скорочення християнських інститутів. Релігійним лідерам і простим віруючим довелося зазнати переслідувань. Деякі священики, не витримавши знущань, покінчили життя самогубством, інших — вбили, або заслали до трудових таборів на примусове перевиховання. У другій половині 1960-х років релігійна діяльність у КНР фактично була заборонена, а церковна власність більшою мірою націоналізована [8]. Варто зазначити, що ці процеси синхронно аналогічні подіям в СРСР (маємо на увазі хрущовську антирелігійну кампанію).

Сьогодні влада Китаю прагне не утискати церкви до того часу, поки не зустрічається з відкритим викликом для своїх інтересів. Керівництво країни усвідомлює, наскільки важлива роль релігії в розвитку гармонійних взаємин у суспільстві. Уряд продовжує ліберально ставитися до діяльності офіційно зареєстрованих церков, але іноді він організовує кампанії проти християн, які відвідують незареєстровані домашні «катакомбні» церкви.

У 2 розділі Конституції КНР 1982 року (остання редакція — 2004 рік) у статті 36 говориться: «Громадяни КНР мають право на свободу віросповідання. Ніяким державним органам, громадським організаціям і окремим особам не дозволяється примушувати громадян сповідати або не сповідати будь яку релігію, не дозволяється також дискримінувати їх за сповідування або не сповідування будь-якої релігії... Держава охороняє нормальне відправлення релігійної діяльності» [14].

Із 1971 року розпочалося відродження християнства [11]. У цьому році в Пекіні було відкрито протестантський і католицький храми для

дипломатів. Проте поступальний розвиток християнства розпочався на початку 1980-х років, коли Ден Сяо Пін заявив про реформи політичної та економічної системи КНР. На сьогодні велика кількість молоді звертається до християнства — це і мода на європейську культуру, і прагнення до чогось нового, і захоплення красивими обрядами, а також потреба духовного самопізнання. Участь великої кількості молоді суттєво відрізняє китайське християнство від західного. Прикладом молодіжного інтересу до християнства у Китаї є демонстрація у 2006 році в Пекіні шовкового сувою довжиною більш ніж 5 км із каліграфічним текстом Біблії (900 000 ієрогліфів) [4, с. 8].

Китайське православ'я у XX столітті пройшло свій особливий шлях. Із одного боку, православ'я — релігія «братнього» народу (якщо згадувати популярний в часи Й. Сталіна лозунг «русский с китайцем братья навек»); із іншого — його сповідували емігранти з царської Росії, вороже налаштовані проти радянського уряду. Проте, Друга світова війна зблизила антирадянські та прорадянські сили. Православні служителі одразу визначили напрями діяльності: місіонерство (проповіді серед китайців), монастирська робота, культурний обмін, благодійність. Варто зазначити, що господарські суперечки в Китайській Православній церкві (яка офіційно підпорядковувалася Московському патріархату) на чолі з владикою Алексієм досить негативно відобразилися на кількості пастви. За різними джерелами, кількість китайців, прийнятих у лоно православ'я в період до 1970 року сягає від 301 до 510 [24].

Внутрішні чвари серед духовенства, спроба організації Православної автокефальної церкви Китаю, заграванння з владою КНР владики шанхайського Сімеона призвели до того, що влада почала активно перешкоджати роботі православної місії. Крім того, з боку китайського уряду була зроблена спроба націоналізувати ікони з православних храмів, накладена заборона на будь які пересування служителів культу. У середині 1960-х років радянський та китайський уряди домовилися закрити православну місію (крім Пекіна), а все нерухоме майно передати у державну власність [4, с. 189]. Тобто склалася ситуація, коли Православна церква у Китаї юридично припинила своє існування. Фактично ж вона працювала у режимі автокефалії. У цей час китайський уряд починає активно руйнувати православні християнські храми та цвинтарі. Останнім осередком православ'я у Китаї залишився прихід протоієрея Димитрія в Гонконзі, але з його смертю у 1970 році і його діяльність занепала [4, с. 189].

Справжнім відродженням Православної церкви стало відкриття приходу у Гонконзі, яким опікується протоієрей Діонісій (Поздняєв). За його свідченнями, кількість православних віруючих за останні роки

зросла до 2000 (мова йде про віруючих 4 приходів: росіяни, американці, європейці, китайці). [6] Крім богослужінь Діонісій перекладає православну літературу на китайську мову, активно спілкується з молоддю, бере участь в офіційних заходах Російської Федерації у КНР. У грудні 2012 року він був запрошений на урочисте богослужіння в Інокентієвському храмі (розташованому на території посольства РФ в Пекіні) із нагоди святкування 300-річчя Православної церкви в Китаї та 40-річчя отримання автономії від РПЦ [5].

Таким чином, можна зробити висновок, що християнство в Китаї у XX столітті пережило досить драматичний період становлення, що було пов'язано зі зміною соціального устрою, переорієнтацією цінностей. Цей період вніс специфічні особливості в розвиток суспільних відносин у державі, а також наклав відбиток на розвиток релігії. У католиків з'явився «катакомбний» напрямок китайського християнства, утворилася Католицька Церква Китаю (яка не підпорядковувалася Ватикану), протестанти об'єднали свої зусилля в християнізації китайців, православна церква отримала автономію від РПЦ. На сьогодні Китай є країною з найчисленнішим християнським населенням в Азії — понад 23 мільйона віруючих [4]. При цьому враховуються лише церкви, які офіційно визнані китайським урядом. Кількість «підпільних» християн може бути набагато більшою.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Академічне релігієзнавство: [підручник; за наук. ред. А.М. Колодного], — К.: Світ Знань, 2000. — 862 с.
2. Андреева С.Г. Политические события начала XX в. в Китае и судьба Российской (православной) духовной миссии в Пекине / [XXXVI научная конференция «Общество и государство в Китае»]. — М., — 2006. — С. 94 —100.
3. Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае / А.А. Волохова. (1901-1920 гг.). — М., — 1969. — 144 с.
4. Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. — М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007. — 240 с.
5. Дацышен В.Г. Новая история Китая: [учеб. пособ.] / В.Г. Дацышен. — Благовещенск, 2004. — 346 с.
6. Дионисий Поздняев. Китайская Православная Церковь: лекции [Електронний ресурс] — Режим доступу: http://www.facebook.com/events/188213074648621/ — Загл. с экрана.
7. Дионисий Поздняев, священник. Православие на пути к автономии [Електронний ресурс] / Режим доступу до статті: http://www.orthodox.cn/localchurch/pozdnyaev/4_ru.htm – Загл. с экрана.

8. Дионисий Поздняев. Краткая история Православной Церкви в Китае [Електронний ресурс]: лекції / Режим доступу до статті: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40028.htm – Загл. с экрана.
9. Дневники святого Николая Японского в период русско- японской войны [Електронний ресурс] / Ред. К. Накамура. – Режим доступу до статті: http://www.japantoday.ru/arch/jurnal/0506/08.html. – Загл. с экрана.
10. Иванов П. Из истории христианства в Китае/ Петр Иванов. — М.: И-т Востоковедения РАН, 2005. — 224 с.
11. Католицький часопис: [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://www.credo-ua.org/2010/08/32100 – Загл. с экрана.
12. Китайське християнство: [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://baike.baidu.com/view/6994.htm – Загл. с экрана.
13. Конфуціанство: [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://baike. baidu.com/view/65697. Html – Загл. с экрана.
14. Конституція КНР: [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.dov.cn./gongbao/content/2004/content_62714.htm – Загл. с экрана.
15. Костяева А.С. Тайные общества Китая в первой четверти XX века. — М.: Восточная литература, 1995. — 240 с.
16. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура [Електронний ресурс] / А.В.Ломанов. М: Восточная литература, 2002. — 446 с. – Режим доступу: http://predanie.ru/lib/book/120644/ – Загл. с экрана.
17. Образ «христианского царства» на крайнем Востоке в европейской картографии XIV-XVTII вв.: [Електронний ресурс] / Соколов В.Н. // Китайский Благовестник. — 2000. — № 2. – Режим доступа к журн.: http://arseniev.Org/files/31 .pdf – Загл. с экрана.
18. Релігія та свобода совісті у Китаї. «Біла книга Уряду» [Електронний ресурс] – Режим доступу: Міністерство Іноземних Справ Китайської Народної Республіки. http://www.fmprc.gov.cn/rus/ziliao/zt/zfbps/ t25320.htm – Загл. с экрана.
19. Сайт Энциклопедия Кругосвет [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.kru gosvet.ru/enc/istoriya/HUBILA.html – Загл. с экрана.
20. Сайт історії Сходу: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.osh.ru/pedia/history/east/china/china-din-ming.shtml – Загл. с экрана.
21. Сайт історії китайського православ'я: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/History.htm. – Загл. с экрана.
22. Сайт історії Китаю: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://shaolin.ru/Kitayhistory/Ki tayhistory.php?v=6. – Загл. с экрана.

23. Сайт католиків КНР: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.chinacath.org/ – Загл. с экрана.
24. Сайт Католицька Росія: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.catholic.ru/modules.php ?name=Encyclopedia&op=content&tid=1290 – Загл. с экрана.
25. Сайт Католицької Церкви: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://apologia.ru/artiicles/84 – Загл. с экрана.
26. Сайт православного порталу: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://logos.at.ua/publ/12-l-0-56 – Загл. с экрана.
27. Сайт православної енциклопедії: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pravenc.ru/text/64026.html – Загл. с экрана.
28. Сайт православ'я в Китаї: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.chinese.orthodoxy.ru/ – Загл. с экрана.
29. Сайт «Православ'я і світ»: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://pravmir.ru/onlajn-s-kitaem-gost-pravmira-protoierej-dionisij-pozdnyaev/ – Загл. с экрана.
30. Сайт синології: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://synologia.ru/a/%D0%A0%D0%B8%D1%87%D1%87%D0%B8
31. Современные проблемы православной церкви в Китае: [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://www.synologia.ni/a/ – Загл. с экрана.
32. Токарев С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. — М.: Издательство политической литературы, 1965. — 622 с.
33. Тертицкий К.М. Китайцы: традиционные ценности в современном мире. / К.М. Тертицкий. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 347 с.
34. Тихвинский С.Л. Китай и всемирная история / С.Л. Тихвинский. — М.:Наука, 1987. — 454 с.
35. «Эхо веков». Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому удельному правителю Сартаку: [Електронний ресурс] — Режим доступу: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/ magazine/ go/anonymous/main?/path=mg:/number s/2012_1_ 2/02/03/. – Загл. с экрана.

* * *

**О. В. Лук'яненко**
**(м. Полтава)**

## «АТЕЇСТИЧНА ВАРТА» ОСВІТЯН ДОБИ «ВІДЛИГИ»

Віра та освіта важко уживалися в радянському суспільстві. У нашій статті ми вдамося до опису аналізу того, як вища школа впливала на релігійність населення, з'ясуємо, де знаходилися точки супротиву науки та релігії та виявимо, чи існувала проблема віри у закритому педагогічному колективі часів відлиги.

У лабіринтах «істинної», радянської демократії, декларувалося дотримання багатьох демократичних свобод, однією з яких була свобода віросповідання. Однак, як зауважували полтавці шістдесятих років, «свобода совісті – це насамперед свобода антирелігійної пропаганди» [1]. Чим, власне, і користувалися, владні та партійні органи, контролюючи особисте життя людей. Освітяни країни, яких педагогічні виші УРСР виховували на атеїстичних началах, були форпостом у боротьбі за чистоту радянської свідомості від «релігійних пережитків». Так, повсякдення Полтавського державного педагогічного інституту імені В. Г. Короленка (ПДПІ) було тісно пов'язане з релігією. Точніше, з боротьбою з нею. Головним козирем у цій грі було атеїстичне виховання молоді. Самостійний курс основ атеїзму в педагогічних вишах УРСР з'явився доволі пізно. Так, у Сумському педінституті про нього заговорили лише у зв'язку з постановою ЦК КПРС «Про помилки проведення науково-атеїстичної пропаганди серед населення» від 10.02.1956 року [2]. А в Харківському педінституті імені Г. С. Сковороди у 1958 році доцент Й. Непомнящий ще тільки апробував на молодих учителях курс, насичений місцевими прикладами [3]. У стінах же ПДПІ з 1957 року уже діяв постійний атеїстичний семінар для «короленківців» [4].

Такий цілеспрямований наступ на релігійну свідомість молоді не дивний. Майбутні педагоги в основному приїздили до вишу з сіл і містечок, де віра не вважалася чимось екстраординарним та ретроградним. Напроти, як визнавали самі викладачі вищої школи, релігійність була невід'ємною частиною їхнього повсякденного життя до того, як молоді люди переступали поріг вишів [5]. Про це під час нової хвилі антирелігійної кампанії просив колег не забувати директор ПДПІ М. Семиволос [6]. Поглянемо на те, із якого духовного середовища потрапляла молодь Полтавщини до лав студентів педінституту.

Партійна документація відлиги рясніє прикладами «ганебної» та «недалекої релігійності населення області чи не віх регіонів, з яких приїздили до Полтави студенти. Обком партії тримав освітянську

інтелігенцію у постійній «бойовій готовності», повідомляючи про чергові факти залучення молоді до різних релігійних організацій [7]. Завідувача облвно С. Самсоненко повідомляв, що попри цифри, що вказували на зменшення кількості віруючих серед учнів та освітян області, «по фактичних діях є прояви далеко неблагополучні» [8]. До переліку таких «неблагонадійних фактів» секретар обкому М. Кириченко відніс те, що в області 45% дітей хрестили після народження (у самій лише Полтаві в 1960 році «піддали хрещенню» [9] 1 тис. 153 дітей [10]). На думку партійного діяча, полтавській інтелігенції варто було б виплекати радянський замінник святкування народження людини, аби вижити факти того, коли «дитину на світ благословляє батюшка» [11].

Освітяни педінституту проводили і свої «антирелігійні розслідування». За даними, що їх наводив колегам педагог М. Ляхов, 1/10 учнів області знаходилася під впливом релігійних вірувань. Багато учителів були причетними «до вінчання, хрещення, крашання яєць» [12]. Полтава за таких умов мала відігравати роль форпосту релігійної протидії. Педагоги вишу часто не приховували свого обурення, слухаючи, як, наприклад, у Лохвицькому районі «буйно» проходили релігійні свята, чи про те, як у Пирятинському районі діти в піонерських краватках святили яблука у церквах [9, арк. 31-32]. У Кобеляцькому районі одного дня усі учні навіть прийшли з прорелігійними листівками в руках, що додало зайвого клопоту їхнім учителям [13]. У полтавському селі у 1950-х роках усе ще шукали своїх відьом. Один із таких випадків мав місце у колгоспі імені Жданова містечка Василівка на Полтавщини. У 1955 році доярку Аксиню Приходько звинуватили в чаклунстві через те, що вона мала занадто високі надої молока. Односельці пліткували, нібито дівчина була відьмою, мала хвіст, перекидалася на звіра та пила молоко у корів уночі. Справа, як і годиться, закінчилась судом. Правда, цього разу не середньовічним судилищем для «відьми», а народним судом для обвинувачів: у радянській країні «державна інквізиція» діяла проти «релігійних забобонів» [9].

Як бачимо, колектив вишу жив на межі безбожництва і віри, пошуку Бога та пошуку шляхів його знищення. Освітяни докладали до останнього максимум зусиль, особливо враховуючи те, що у самій Полтаві поволі відроджувалося релігійне життя. Ченці з Полтавського монастиря до його ліквідації в 1960 році вели активні проповіді серед населення, що дуже турбувало колектив ПДПІ: гуртожитки інституту та й сама педагогічна обитель знаходилися прямо на шляху до обителі духовної [14].

Більш-менш зрозуміло, що віра не оминала порогу ПДПІ. Якщо релігійні студенти потрапляли до лав майбутніх учителів, система повинна була «форматувати» їхню свідомість. Саме тому в нас виникло

питання: яке місце за рейтингом популярних тем займала антирелігійна пропаганда у стінах ПДПІ? Контент-аналіз протоколів партзборів інституту за 12 років виявив, що атеїстичне виховання згадувалося партійцями майже в 100% тоді, коли розмова заходила про виховання політичне. Ми проаналізували 5 тис. 380 виступів педагогів і студентів інституту. Проблемам антирелігійної боротьби у стінах вишу за добу десталінізації освітяни присвятили 13% партійного часу (707 виступів). Причому щорічний показник «популярності» питання про «найвищий радянський атеїзм» був доволі стабільним і не опускався нижче 10% з 1956 року [15].

Як бачимо, у такій атмосфері важко було залишитися байдужим до переконань більшості. Спробуємо розібратися, де було джерело наступу на молодь і як вона сама підключалась до боротьби проти віри?

Безперечним лідером із втручання в духовне життя молоді була кафедра історії СРСР. Її завідувач Г. Кулик розробляв і широко пропагував тему атеїстичного виховання на уроках історії, даючи її чи не усім своїм курсовикам [16]. Його колега Степан Данішев систематично дописував до «Зорі Полтавщини» статті на антирелігійну тематику [17], ніби риторично запитуючи читацькі маси: «Кому потрібен міф про Христа?» [18].

Осторонь не могла стояти і найідеологічніша кафедра інституту. Самого лише 1957-1958 н. р. під керівництвом кафедри марксизму-ленінізму студенти вишу прочитали серед населення Полтави 134 лекції на атеїстичні теми на кшталт «Чи був початок і чи буде кінець світу?» чи «Штучні супутники Землі і релігійні казки про небо» [19]. Студенти фізико-математичного факультету, залучені до читання лекції у місті за дорученням міськкому партії [20], за плідну роботу навіть отримували подяки партійних органів [21]. Нехитрі підрахунки демонструють, що протягом навчального року молоді люди щомісяця переконували мешканців обласного центру у хибності релігійних вірувань.

Атеїстичну пропаганду запроваджували до, здавалося б, непоєднуваних із релігією курсів. Так, мовник М. Безкишкіна особливо

наголошувала студентам, що за новим правописом української мови назви релігійних свят (Різдво, Покрова) варто писати з малої літери [22]. Для переконання молоді в абсурдності віри до ряду найпередовіших атеїстів викладачі зараховували Т. Шевченка [15], П. Тичину [23] і, навіть, народних співців України [24], зачитуючи їхні вірші. Атеїстами презентувалися студентам російські письменники та поети «Срібної доби». У лекціях викладачки Міщенко наголошувалося, що творчість С. Єсеніна поставала насиченою «релігійною архаїкою» лише через дитячі спогади автора: «ісуси, божі матері та миколи» – це казкові образи, спадок дитячих років, тому вони не личили свідомим радянським громадянам [23, арк. 152]. Тим паче, що за глибоким переконанням іншого лектора, Лісового, «у комуністичному суспільстві не буде релігії» [23, арк. 155].

Однак, всюдисуща боротьба проти віруючих часом набридала навіть педагогам. Так, історик Л. Медведовська в 1959 році декілька разів наголошувала колективу вишу, що атеїстична пропаганда не була варта тієї уваги, яку їй приділяли. Проте, усі «розмови в строю» були припинені директором М. Семиволосом, який дав чітко зрозуміти: антирелігійна кампанія, розгорнута інститутом, заслуговувала всілякого схвалення [24].

Окреме місце в «стосунках» релігії та студентсько-викладацького колективу ПДПІ займає діяльність освітян у лавах Товариства поширення політичного та наукового знання області. Педагоги вишу стояли за кермом організації, планували роботу відділів, часто виїздили в райони та самі долучалися до активних пропагандистських заходів, залучаючи із собою підростаюче покоління освітян. Голова товариства, завідувач кафедри марксизму-ленінізму ПДПІ Д. Степанов ще на зорі періоду десталінізації першочерговим завданням уважав боротьбу з антинауковим релігійним світоглядом. Проте, значних успіхів одразу досягти було важко: голова прикро констатував, що з 1953 по 1954 року. лише 10% усіх лекцій по місту стосувалися атеїзму [25].

Серед усіх релігійних рухів найбільше негативних висловлювань із вуст педагогів лунало у бік адвентистів (суботників), п'ятидесятників (трясунів), баптистів та євістів [26]. Найголовнішим завданням було показати гнилість релігії, а вже потім обґрунтувати ці нападки з точки зору права та логіки. «Козирем» у цій боротьбі педагоги мали життєві історії, які мали б переконувати населення у брехливості релігії. Ще з 1953 року викладачі Б. Лозовський та П. Сосін отримали «спецзамовлення» наповнити свої виступи яскравим місцевим матеріалом, який би відвертав полтавців від Бога [27]. Та викладачам не треба було ходити далеко, шукаючи своїх «героїв». Із 1959 року атеїстичні семінари у ПДПІ почав відвідувати… колишній перший

протодиякон Полтавського кафедрального собору М. Уваров [28]. Він був просто знахідкою для борців з релігією. Його образ у лекціях освітян став символом пробудження від «релігійного забуття». До того ж Уваров сам отримав гарну «теоретичну» підготовку від викладачів інституту. Згодом він пішов у маси і проповідував… реакційність релігії та моральний розклад церкви. Напевне, із вуст колишнього священика особливо переконливо звучали оповідки про реакційну сутність Великодня на лекціях у міському будинку атеїста чи у районних клубах [29].

Найактивнішими борцями з релігією освітяни ПДПІ були не лише за лекційними кафедрами аудиторій, але й у своєму, Жовтневому, районі міста. Вони були причетні до розхитування позицій не лише «ненависного сектантства», але й православної церкви. Особливо відзначилися «короленківці» на новій агітаційні площадці біля молитовного будинку баптистів та Макаріївської церкви. Після їхніх «антирелігійних проповідей» містом навіть пішли чутки, що саме так починається закриття молитовних будинків, а на їхньому місці будуть відкривати кінотеатри для виступів акторів і співаків [30].

Напевне, «найближчими» до розвінчання «забобон віруючих» були фізики та математики ПДПІ. Так, Д. Мазуренко часто читав лекції по місту про те, як радянська астрономія спростовувала релігію [31]. Ці ж лекції стали особливо успішними, коли на допомогу прийшла передова радянська наука та запустила першу космічну ракету. Уже у жовтні 1959 року ця «карта» була вдало розіграна освітянами. Про колег Д. Мазуренка тоді говорили: «ракета відправилася на місяць, а члени секції у віддалене село». Під час одного з таких «просвітницьких» візитів хтось із набожних селян запитав у педагогів, де можливо було знайти Каїна та Авеля на місяці [31].

Багато викладачів інституту виїздили до населених пунктів області, розповідаючи про шкідливість вірувань. У 1954 році ними було прочитано 903 лекції на Полтавщині. Так, історик С. Данішев був у Диканському, а його колега М. Каплун – у Машівському районі. Це не дивно, адже навіть секретар обкому М. Кириченко закликав освітян придбати церковний календар, аби в день релігійних свят організовувати невблаганні десанти лекторів у села та містечка Полтавщини [32].

Проте, констатуючи таку заповзятість педагогів у наступі на віру, мусимо визнати, що вони виступали і проти перегинів цієї політики. Так, філософ Д. Степанов у керованому ним Товаристві поширення наукового та політичного знання на щотижневих атеїстичних лекціях для молоді швидко згорнув ініціативу по змалюванню Христа як комуніста [33].

Ми познайомилися із тим, яким чином педагогічний колектив впливав на релігійність краю. Однак, чи були випадки прямого впливу на

членів колективу інституту, якщо за ними помічали «гріх віри»? Виявилося, що поки педагоги оповідали татусям і матерям міста про шкідливість віри для розвитку їхніх дітей [34], у стінах релігійний пієтет студента міг йому дорого коштувати. Так, у 1956 році сусіди по гуртожитку студентки Харитонової написали доповідну до партійної організації вишу, звинувачуючи дівчину у проявах релігійності. Студентку звинуватили у вечірній молитві перед сном. Справа затяглася, проте, партбюро змилувалося над віруючою, постановивши, що «підстав для обвинувачення (!) товаришки Харитонової у релігійності немає» [35].

Із цього огляду видно, що місця Богу в житті педагогів часів десталінізації залишалось все менше. До того ж, освітяни самі сприяли тому, що портрети партійних діячів ставали ріднішими та важливішими за ікони святих, а запал бойових пісень комунізму поступово забивав мелодійність церковних хорів.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бардик Г. Програма КПРС і атеїстичне виховання трудящих / Г. Бардик // Зоря Полтавщини. – 6 січня 1962. – №4. – С.1.
2. Держархів Сумської області, ф.Р-2817, оп. 3, спр. 196, арк. 39-40.
3. Держархів Харківської області, ф. Р-4293, оп. 2, спр. 740, арк. 30.
4. Держархів Полтавської області, ф. П-251, оп. 1, спр. 4830, арк. 122
5. Держархів Полтавської області, ф. П-15, оп. 2, спр. 1717, 213 арк.
6. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 440, арк.152.
7. Держархів Полтавської області, ф. П-15, оп. 2, спр. 1650, арк. 74.
8. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 100, арк. 38.
9. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 50, арк. 31-34.
10. Держархів Полтавської області, ф. П-15, оп. 2, спр. 1900, арк. 2.
11. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 115, арк. 45.
12. Ляхов М. Атеїстичне виховання дітей / Микола Ляхов // Зоря Полтавщини – 15 червня 1958. – №117. – С.3.
13. Держархів Полтавської області, ф. П-251, оп. 1, спр. 5057, арк.2.
14. Держархів Полтавської області, ф. П-244, оп. 1, спр. 3925, арк.48.
15. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 681, арк.82.
16. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 541, арк.12.
17. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 713, арк.23.
18. Данішев С. Кому потрібен міф про Христа? / Степан Данішев // Зоря Полтавщини. – 6 січня 1960. – С.3.
19. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 633, арк.3.
20. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 700, арк.156.
21. Держархів Полтавської області, ф. П-12, оп.1, спр. 751, арк. 64.
22. М. Безкишкіна. Друге видання українського правопису / Марія Безкишкіна // Зоря Полтавщини – 30 березня 1960. – №64. – С.2.

23. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 741, арк.67.
24. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 37, арк. 143.
25. Держархів Полтавської області, ф. Р – 1507, оп. 1, спр. 680, арк.65; 70.
26. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 38, арк. 11.
27. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 109, арк. 40-43.
28. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 25, арк. 121.
29. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 106, арк. 89-90.
30. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 111, арк. 51-52
31. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 116, арк. 28
32. Держархів Полтавської області, ф. Р-6829, оп. 1, спр. 97, арк. 54.
33. Держархів Полтавської області , ф. П-251, оп.1, спр. 5719, арк.18.
34. Держархів Полтавської області ф. П-251, оп.1, спр. 45, арк. 151.
35. Держархів Полтавської області ф. П-251, оп.1, спр. 4829, арк. 128.

* * *

**І. В. Цебрій**
**(м. Полтава)**

## ЗНАЧЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ СИМВОЛІВ У ДУХОВНОМУ ЖИТТІ СУЧАСНОГО ЗАХІДНОГО СУСПІЛЬСТВА

Проблема збереження духовних цінностей попередніх епох у сучасній постіндустріальній цивілізації не є такою простою проблемою. Відомо, що ціннісні орієнтири змінюються з плином історії, в зв'язку з еволюційними змінами в суспільстві й іноді здається, що певні ідеали та пов'язані з ними поняття вже ніколи не відродяться, бо не представляють інтересу для прийдешніх поколінь. Проте людина має глибинний пласт підсвідомості, завдяки якому вона не може відтворити навколишній світ об'єктивно, а лише через власну призму сприйняття. І так було в усі часи. Значення середньовічних символів у духовному житті сучасного західного суспільства сьогодні цікавить багатьох науковців – істориків, філософів, філологів. Так, Олександр Бурьяк в роботі „Середньовічні символи в еволюціонуючій культурі Заходу" намагається показати їхню життєвість, та водночас суттєву зміну ціннісних характеристик кожного символу [1]. Франко-іспанський учений кінця XIX – першої половини XX століття Фулканеллі вважав, людина на цьому світі може відкрити для себе безліч прекрасних речей, якщо навчиться уважно розбирати символи,

розбивати оболонку і вивільняти їхній справжній смисл. Цьому питанню він присвітив працю„Таємниця готичних соборів“ [3].

Й. Хейзінга в творі „Осінь Середньовіччя“, навпаки, показав виключне значення символів для людини тієї далекої епохи, для всього укладу її життя й довів неможливість подібного світосприйняття сучасною людиною [4]. А. Шандор Лавей, на відміну від Й. Хейзінги, стверджував, що символи й міфи в усі часи необхідні людині, як і катастрофи, улаштовані нею ж самою, бо природні катастрофи зближують людей без вагомої потреби щось вигадувати [6]. Таким чином, єдиної думки з цього приводу немає, та ніхто не заперечує важливість символу в історії.

Автор статті ставив за мету показати, що присутність середньовічних культурних символів у сучасному суспільстві пояснюється не обмеженістю мислення певних соціальних груп людей, а підсвідомим потягом до них.

Отже, „…культурні символи – фактор, що істотно впливає на поведінку людей, хоча і діє малопомітно. Культурні символи можна створювати, підтримувати, руйнувати та змінювати. Для сучасного життя буде краще, якщо кількість позитивних символів збільшиться“ [1, с. 15].

Досить часто буває важливим не те, що є насправді, а те, що ми про це думаємо і наскільки самі впевнені в правильності власних уявлень. Наші уявлення завжди певною мірою розходяться з дійсністю, хоча ми й намагаємося зробити їх адекватними. Ця розбіжність не завжди є шкідливою, а іноді навіть приносить велику користь. Мистецтво керувати людьми – і навіть мистецтво жити взагалі –є, у першу чергу, здатністю створювати корисні ілюзії (для себе й для інших) і вчасно відмовлятися від них, коли вони перестають бути потрібними.

Ілюзії приносять задоволення, мобілізують сили. Люди ділять інших людей на своїх і чужих в залежності від того, які ілюзії ті приймають. „Скажи мені, які в тебе ілюзії, і я скажу тобі, як будеш ти жити, які перенесеш хвороби й від чого помреш. Якщо міф – це конкретна історія, яка переповідається в різних варіантах, то символ не локалізується в конкретному тексті або предметі. Його образ розосереджений у великій кількості текстів і предметів та виявляється у різноманітних сутностях. Символи утворюють глибинну, духовно витончену основу людських уявлень. Вони впливають на свідомість людини, але їхній вплив опосередкований і визначається не відразу“ [6, с. 22]. Розкрити їх науковцю – означає зрозуміти дуже багато проявів людської ірраціональності.

Якщо людина відкидає деякі символи, та це зовсім не означає, що вона сама обходиться без символів узагалі: вона може просто користуватися іншими символами.

Символи складаються поступово і малопомітно, поступово і малопомітно змінюються, поступово і малопомітно руйнуються. Вони є "сухим залишком", підсумком тривалої психічної діяльності поколінь, своєрідною „підсвідомою філософією“. Через культурні символи можна впливати на підсвідомість. Люди відзиваються на символи, не віддаючи собі звіту про причини своїх симпатій чи антипатій. На сучасному Заході є безліч людей, яким подобається вивчати Середньовіччя. Вони читають відповідну літературу, відвідують фортеці, об'єднуються в клуби любителів Середньовіччя, виготовляють мечі і обладунки, вчаться мистецтву бою. Такі заняття не завжди пояснюється прагненням незвично виглядати або способом відійти від сучасної реальності: найчастіше вони є підсвідомим пориванням до ірраціональності.

Франко-іспанський учений Фульканеллі так про це писав: "Те, що ми відкриваємо зусиллям свого інтелекту, вже колись існувало. Часто ми зустрічаємося з дивом, і через власну сліпоту не помічаємо його. Скільки чудових речей ми відкриємо, якщо навчимося уважно розбирати слова, розбивати оболонку і вивільняти істинний смисл, божественний смисл, який в них уклали! Ісус говорив притчами: чи можемо ми заперечувати істинність того, чому він навчав?“ [3, с. 41].

Тому сьогодні науковці поділяють символи на позитивні, негативні та невизначені. Прикладом позитивних символів Середньовіччя виступають меч і лицар, прикладом негативних символів – дракон і відьма. прикладом невизначених – король і замок. Символ є невизначеним, коли його вживають протилежних контекстах. Символ із позитивного чи негативного з часом стає невизначеним, якщо його починають вживати в чужому контексті.

Привабливістю світогляду молодого (середньовічного) європейського світу з його міфологічною символікою відзначав і Й. Хейзінга у названій книзі стверджує, що світ, коли він був на п'ять століть молодшим, усі життєві події вдягалися у виразніші форми, ніж у наш час. Страждання і радість, безталання й удача розрізнялися набагато відчутніше; людські переживання зберігали той рівень повноти й безпосередності, з яким донині горе і радість сприймає душа дитини. Усяка дія, всякий вчинок відбувалися відповідно розробленому і виразному ритуалу; зведення ритуалів призводило до незмінного стилю життя. Важливі події – народження, шлюб, смерть – завдяки церковним таїнствам досягали блиску містерії. Навіть такі другорядні для того часу речі, як робота, ділові або дружні зустрічі, також супроводжувалися благословеннями,

церемоніями й супроводжувалися обрядами. Хворобам і стражданням у ті часи не могли протистояти. Тому вони сприймалися болісніше й страшніше. Хвороби, лякаюча темрява, страшні уособлювали справжнє зло. Знатність і багатство символізували походження; вони яскравіше протистояли злидням. Підшитий хутром плащ, вогонь каміну, вино та жарти, м'яке і зручне ложе приносили ту величезну насолоду, яку ми відтворюємо лише завдяки англійським романам.

Усі сторони життя виставлялися напоказ. Хворі на виразку тріщали своїми приладами й збиралися в процесії, бідняки волали на папертях, нерідко оголюючи своє потворне тіло. Стани,, звання та професії розрізнялися за стилем одягу. Відомі добродії з'являлися на конях, виблискуючи пишністю зброї всім на страх і заздрість. Процедура правосуддя, поява купців із товаром, весілля й похорони супроводжувалися гучними криками, процесіями, плачем і музикою. Закохані носили кольори своєї дами, члени братства – свою емблему.

Місто й село виступали символами суспільного життя. У їхньому зовнішньому виглядітакож переважали строкатість та контрасти. Середньовічне місто не переходило в неохайні околиці з нехитрими будиночками та фабриками, подібно нашим містам, а виступало як єдине ціле, оперезане кількома стінами й наїжачене грізними баштами" [1, с. 17].

У середньовічних міфах вигадане часто несе більше інформації про суспільний устрій, його загальний стан, його історичну "траєкторію", ніж документальні факти. У Європи є міф про Середньовіччя (символ Середньовіччя). Навіть два міфи: один культивувався переважно від початку епохи Відродження (коли з'явилося слово "готика", в яке вкладали негативний смисл) до кінця XVIII століття; інший, що частково витіснив перший, народився в епоху романтизму, пізніше – в жанрі "фентезі". Суть перший міфу можна коротко розкрити словом "мракобісся", суть іншого – словом привабливий героїзмом — "романтизм".

"Міфи необхідні. Так само, як і катастрофи, улаштовані людиною. Природні катастрофи зближують людей без вагомої потреби щось вигадувати. Катастрофи, улаштовані людиною – війни, змови, епідемії, інквізиції, дилеми будь-якого сорту, як і міфи, повинні бути винайденими, підживленими, бо вони просто необхідні для емоційних потреб людини. Вони – своєрідні наркотики. Натовпу потрібні регулярні дози скандалу, параної і дилем, щоб уникнути нудьги безглуздого існування" [6, с. 98].

Містичне почуття – це суміш цікавості, страху й передчуття. Переживання можливості долучитися до важливих таємниць, які роблять людину сильною, мудрою і щасливою. Відхід у фантазії є завжди

приємним, особливо в кризових умовах сучасного суспільства. Містичне почуття породжується недомовленістю, недопоказаністю, знаками і поштовхами з невідомого. Для деяких людей воно стає настільки приємним, що вони прагнуть захистити його: вони схильні бачити таємниче навіть там, де можливі вичерпні та досить правдиві пояснення.

Готовність визнавати існування таємничого (і навіть переживати завмирання серця за одної думки про нього) не несе в собі негативу. Вона свідчить про здатність людини звертати увагу на незвичайне і робить її потенційним автором великих відкриттів. Вона негативна лише тоді, коли стає домінуючою характерною рисою особистості – рисою, не врівноваженою здоровим скептицизмом.

Культ – це відношення до певного символу, який сприяє формуванню навколо цього символу міфу, ритуалу, правил поведінки. Немає символу без культу, немає культу без символу. Буває, що символ переживає свій культ і залишається пам'ятником чогось важливого, але такого, що вже відійшло в минуле. Одні культи з їхніми символами руйнують інші. Так, поява доброго дракона у фільмі чи книзі – це руйнування символічного змісту поняття "Дракон". Поява доброї відьми – це руйнування символічного змісту поняття "Відьма".

Можна навести приклад, де руйнується символіка лицаря із книги Жоржа Дюбі "Європа в Середні віки": "Реальністю Європи тисячного року було те, що ми називаємо феодалізмом. Це був спосіб правління, який найбільше підходив для того часу. У тому світі все знаходилося в русі, однак були відсутні дороги і не існувало справжніх грошей – хто ж міг змусити виконувати свої накази далеко від місця, де він сам знаходився? На підпорядкування міг розраховувати лише такий вождь, якого можна побачити, почути, відчувати, із яким можна розділити стіл і дах. Загроза навали варварів і раніше змушувала відчувати постійну небезпеку. Страх перед нею зберігається навіть тоді, коли небезпека відступила.[2, с. 65].

Скрізь знаходилися незліченні фортеці – земляні, дерев'яні, на півдні – із каменю. Вони ще дуже примітивні: прямокутна вежа, доповнена кріпосною стіною, це символ безпеки. Та тут знаходилася й загроза. У кожному замку гніздився загін воїнів, майстрів жорстоких битв. Феодальна верхівка стверджувала своє панування над усіма іншими станами. Лицарі – а їх всього два-три десятки, – по черзі несли сторожову вахту в вежі замку, виходили за його ворота з мечем в руках і вимагали в обмін на захист від чужоземців, щоб їх годували й утримували. Лицарство панувало у Європі. Воно оббирало й тероризувало народ. Це справжня окупаційна армія"[2, с. 66].

Прихильники еволюційного погляду на історію прагнуть представити середньовічне суспільство як крок вперед у порівнянні з античним, феодальний лад –крок вперед у порівнянні з рабовласницьким: якщо не в багатьох відношеннях, то хоча б в основних. Та насправді це було не зовсім так. Уклад середньовічного суспільства ніким не проектувався: воно сформувалося завдяки своїм внутрішнім ресурсам і було досить стійким. І хоча цей уклад певною мірою був не таким якісним, як античний, зате був життєздатнішим.

Основу укладу середньовічного суспільства склала його військова організація. Військова ієрархія не закінчувалася внизу на "простих" лицарях: зброєносці теж билися, хоча й розглядалися як допоміжна сила. Крім того, лицарі могли озброювати своїх "вірних сквайрів" і надійних слуг. У розвиненому Середньовіччі з'явилися солдати – професійні воїни, які не були лицарями і знаходилися нижче їх у суспільній ієрархії. Солдати склали піхоту, а слово "вершник" до кінця Середньовіччя означало приналежність до шляхетного стану.

Середньовічне суспільство було становим. Походження людини визначало її життя. Перехід в інший стан був явищем рідкісним, особливо перехід із нижчого стану у вищий або навпаки. Проте, не слід робити висновків, що "вертикальна" соціальна мобільність у середньовічному суспільстві була нижчою, ніж у сучасному ліберальному. Можливість середньовічного селянина стати графом або навіть королем була тою ж мірою вірогідною, що й можливість сучасного пересічного громадянина стати мільярдером або президентом. Різниця полягає в тому, що середньовічній людині не навіювали думки про те, що вона живе в суспільстві рівних можливостей [1, с. 38].

Тоді верхівка середньовічного суспільства, яка сформувалася на початку його становлення, надалі оновлювалася мало. Та й верхівка сучасного західного суспільства рідко поповнюється новими людьми. Правда, середньовічне суспільство декларувало себе як станове, а в сучасному західному суспільстві проголошується відсутність формальних перешкод для просування "наверх".

Чи відчував себе звичайний середньовічний селянин чи городянин не таким вільним, як громадянин сучасного Заходу – пригноблений податками, наглядом поліції, принижений чиновниками? Однозначну відповідь дати важко. Можна впевнено стверджувати лише те, що в сучасному західному суспільстві для людини значно зменшилася загроза стати жертвою насильства або хвороби і що смертність суттєво знизилася, особливо дитяча [4, с. 123].

Сучасне "індустріальне суспільство" – епоха індивідуалізму, Середньовіччя – епоха колективізму, але можливостей для творчої

самореалізації в середньовічному суспільстві було набагато більше: багато відкриттів чекало людину всюди. Середньовіччя зазвичай характеризувалося недостатністю людей: для всіх знаходилася справа (правда не для всякої справи знаходилися вмільці). Безробіття, "зайві люди" – це породження наступної епохи.

Середньовічна модель суспільного устрою чесніше і природніше, ніж сучасна західна модель: станові відмінності в ньому не маскувалися, агресивність майже не придушувалася, люди вільніше віддавалися своїм почуттям і витрачали власні емоції в реальному житті, а не біля телевізора. Перевагу отримували здорові й кмітливі люди. Людина могла стати щирим і навіть „блаженним“ праведником – і бути підтриманою й прийнятою суспільством [1, с. 39].

Не можна звичайно сказати, що середньовічний світ був чарівно простий (вже були адвокати, нотаріуси, податкові інспектори й нудні лекції в університетах) і все-таки, він був значно простішим, ніж став в епоху капіталізму: не було паспортів, довідок, правил дорожнього руху, зброї масового винищення, СНІДу, Гонконгського грипу, коров'ячого сказу, кислотних дощів й іншого, що отруює життя сучасній людині. Звичайно, іноді траплялися чума, холера й проказа, але вони були нічим порівняно з загрозою "ядерної зими". Люди тієї епохи були пристосовані до бруду і навряд чи хворіли частіше сучасних людей. Вони всього лише частіше умирали від своїх хвороб, проте кожна така смерть зміцнювала генофонд людства.

Із точки зору сучасних людей, середньовічне життя виступало символом майже суцільного взаємного страждання, а для "низів" це життя заповнювала щоденна виснажлива примусова праця. Проте, яким було це життя насправді, дізнатися складно. Дійсно, люди більше воювали і раніше вмирали, але це було звично. Тому навряд чи це так сильно їх пригноблювало. А чи було це добре – інше питання.

Час від часу кожна країна переживала дуже важкі періоди (іноді вони тривали десятиліттями). Кошмарні подробиці таких періодів потрапляли до літератури, і потім на підставі цієї літератури нащадки, починаючи від епохи Відродження, лякали один одного жахами Середньовіччя, уважаючи, що знають про нього якщо й не всю правду, то основну її частину. Сьогодні ж ми дізнаємося про цікаві речі, коли оприлюднюємо середньовічні документи, на зразок наступного повідомлення ЗМІ: "Ватикан опублікував сотні документів зі своїх секретних архівів, що мають відношення до судових процесів у справах єретиків та іновірців. Як стверджують представники Ватикану, злочини іспанської інквізиції, яка, на думку істориків, з XIII по XVII століття знищила, за різними

підрахунками, від 30 до 300 тисяч чоловік, були якщо не вигаданими, то, принаймні, значно перебільшеними" [6, с. 113].

Епоха Просвітництва першою заперечила здобуткиСередньовіччя. Слово „середньовічний“ стає негативною характеристикою: воно асоціюється з насиллям, переслідуванням вільнодумства, кривавими тортурами, становою нерівністю, примітивністю в освіті, грубістю смаків. Слово „середньовічний“ стає синонімом відсталості, обмеженості та ретроградства.

Освічені й витончені представники шляхетного стану в панчохах і напомаджених перуках уважали символом Середньовіччя камери тортур інквізиції і багаття, на яких спалювали відьом і єретиків. Однак символом їхнього власного „просвітницького“ століття стала гільйотина Великої Французької революції – інструмент знищення деградуючої аристократії [7, с. 88].

У 30-ті роки XIX століття ставлення до Середньовіччя суттєво змінюється. Нарешті з’являється усвідомлення того, що з відходом у минуле Середньовіччя щось надзвичайно значиме. Що обмеженість, жорстокість і відсутність свободи, які безумовно мали місце в Середньовіччі, мали й свої переваги і були відносно природними наслідками достоїнств середньовічного суспільства. Середньовіччя – це епоха, коли природне середовище булопросторнішим, прекраснішим і чистішим, люди – відвертішими, здоровішими, духовнішими, мораль закликала до дотримання загальнолюдських норм спільного життя в соціумі, в освіті узгоджувалися наука й релігія настільки це було можливим.

Як у сучасній Європі люди сумують за епохою Середньовіччя, так і в пізньому Середньовіччі люди сумували за раннім, бо воно було не таким зіпсованим: лицарі суворо дотримувалися кодексу честі, церква виявляла більше поривань до благочестя, освіта була збалансованою і сакральною і багато її таємниць відійшло разом із раннім Середньовіччям.

Таким чином, відродження символіки минулих епох провокує пробудження інтересу до середньовічних цінностей. В свою чергу, ці цінності змушують час від часу переглядати зміст і форми сучасного життя, правильність оцінки середньовічної культури колишніми авторитетами епохи Відродження та Просвітництва. Люди прагнуть якимось чином пояснити своє невдоволення сучасністю. Виявлення "золотого століття" з його символікою в минулому є варіантом такого пояснення. Ця тема виразно прозвучала в епоху романтизму XIX століття й набрала нової якості в сучасних формах символіко-фентезійного західного мистецтва.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бурьяк А. Средневековые символы в культуре Запада / Александр Бурьяк. – М. : МГУ, 2006. – 180 с.
2. Дюби Дж. Европа в средние века / Джорж Дюби ; [пер. с англ. А. Бузиловой]. – М. : Художественная литература, 1987. — 134 с.
3. Фулканелли. Тайны готических соборов / Фулканелли. – М.: Современное слово, 2007. – Разд. I.III. – С. 39-51.
4. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Йоханнес Хейзинга. – СПб.: Алтея, 2002. – 566 с.
5. Цебрий И.В. Средневековые символы в наследии раннехристианских педагогов Западной Европы / И.В. Цебрий // Жевержеевские чтения: материалы международной научной конференции. – СПб.: СПГМ ТМИ, 2008. – С. 52-61.
6. Шандор Лавей А. Записная книжка дьявола / Антон Шандор Лавей. – СПб : Знак, 2006. – 312 с.
7. Colish M. L. The Mirror of Language : A study in the medoaval theory of Knowledge / M. L. Colish. – L. : Univ. nebr press, 1983. — 339 p.

* * *

**С. П. Сагатчук**
**(м. Волоколамськ Московської області,**
**Російська Федерація)**

## НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЁЖИ В РОССИИ: ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ

***Без Бога нация — толпа, объединённая пороком;***
***или слепа, или глуха, иль, что ещё страшней — жестока.***
***И пусть на трон взойдёт любой, глаголющий высоким слогом, —***
***Толпа останется толпой, пока не обратится к Богу.***
*Иеромонах Роман*

Актуальность темы обусловлена рядом «открытых» проблем современного российского общества, решение которых зависит как от каждого гражданина, так и от государства в целом.

Пройдёт не так много лет, и пути развития человеческого общества будут определять сегодняшние студенты и школьники. Какие внутренние принципы будут диктовать их поступки? Чем они будут

руководствоваться при принятии важных решений? Ответы на эти вопросы волнуют многих, ведь от них зависит наше завтра.

К несчастью, в современном мире мы слишком часто видим, как молодёжь подвергается массированной пропаганде безнравственности и бездуховности. Религия, Русское Православие не может не противостоять этим разрушительным тенденциям. Поэтому сегодня необычайно важное значение приобретает тема помощи молодёжи в её поисках высшей справедливости, собственного «я» и вечных, непреходящих идеалов.

Жизнь без Бога, без веры, без предельных смыслов в таком напряжённом режиме немыслима. Никакое мировоззрение не может быть усвоено сознанием молодого человека, если не пройдёт самоотождествления с ним. Социальные смыслы бытия должны обрести правильное соответствие в мотивации личности. Рано или поздно человек убеждается, что нравственные постулаты имеют такую же неотвратимую силу, как законы физики. Если это происходит на пороге вступления во взрослую жизнь, то выигрывает всё общество.

Чтобы занять достойное место в мире, наша страна нуждается как в инновационном развитии, так и в нравственном обновлении. Нынешнему молодому поколению предстоит решать эти задачи одновременно. Именно поэтому ему равно необходима как материальная, так и духовная поддержка.

Лишь достигнув гармонии между общенациональными идеалами, личными и семейными интересами, оно сможет войти в историю как новое поколение победителей, с которого станут брать пример.

Кризис нашего общества носит не столько экономический, сколько культурный и духовный характер. Среди не допускающих никакого отлагательства проблем, именно культурная, духовная проблема приобрела наиболее острый характер. Тем более, что и другие проблемы часто порождены утратой людьми своей культурной идентичности и сопряжённых с ней высоких идеалов. Чтобы остановить духовную деградацию, следует обратиться к тем ценностям, коими на протяжении тысячелетия жили люди, благодаря которым они преодолевали все проблемы, как экономического, так и духовного характера. Новые поколения усваивали их прежде всего в семье и школе, которые бережно хранили их.

Роль семьи в становлении личности молодого человека уникальна. Её не могут подменить другие социальные институты. Опыт семейного общения способствует развитию самосознания молодых и закладывает основы здоровой гражданственности.

Гармоничная и благополучная семья, построенная на традиционном, освящённом поколениями наших предков духовно-нравственном

основании, есть фундамент, на котором закладывается будущее всего общества, откуда берёт начало общественное благополучие. Испокон веков в России, будучи нравственно здоровыми и духовно укреплёнными, люди видели в семье безусловную ценность и, не смотря на трудности, рождали много детей и ответственно подходили к их воспитанию.

Не стоит забывать, что именно семья на протяжении столетий хранила и передавала те качества и достоинства — правдивость, милосердие, мужество, храбрость, верность, честь, благородство, душевную открытость, которыми отличались наши люди.

Задача родителей — дать достойное воспитание и образование своему ребёнку, помочь школе вырастить его нравственным человеком, помочь школе дать ему качественное образование.

Как писал академик Д. Лихачёв: «любовь к родному краю, к родной культуре, к родному селу или городу, к родной речи начинается с малого — с любви к своей семье, к своему жилищу, к своей школе. Постепенно расширяясь, эта любовь к родному переходит в любовь к своей стране, к её истории, её прошлому и настоящему, а затем ко всему человечеству, к человеческой культуре» [3, с. 143].

Однако в наше время семейная жизнь перестала являться базовой ценностью для многих молодых людей. Построение семьи перестало рассматриваться как вдохновляющий мотив, слилось с повседневной рутиной.

Между тем разрушение традиционных связей родителей с детьми, принижение значимости материнства и отцовства по сравнению с успехами в построении карьеры ведут к взаимному отчуждению, росту антагонизма между поколениями.

Семья предполагает ответственное отношение людей друг к другу. Можно без сомнения сказать, что созидание семьи — это особый вид духовного и социального творчества, предполагающий многолетний труд во имя достижения взаимопонимания, взаимопомощи и совместного счастья.

Семейный союз не достигает своей полноты без детей. Дети являются не только биологическим, но и духовным продолжением мужа и жены. Задача всех, кто привержен сегодня традиционным духовным ценностям, состоит в том, чтобы отстоять образ чистоты и нравственной красоты отношений между мужчиной и женщиной.

Народ, решивший, что многодетность ведёт к нищете, а отказ от рождения детей к материальной обеспеченности, рано или поздно не сможет сохранять свою самобытность и культуру, эффективно хозяйствовать на своей территории и защищать её, обеспечивать нужды детей и стариков. Но не смотря на это, «…по данным официальной

статистики, Россия за последние 12 лет потеряла убитыми столько же, сколько за всю Вторую Мировую войну. Речь здесь идёт о нерождённых детях, убитых в результате абортов. Как следствие этого серьёзный демографический кризис. Но даже не смотря на катастрофическую ситуацию, некоторые «философы» продолжают рассуждать о том, в какой момент начинается человеческая жизнь, а следовательно, считать ли аборт убийством. На наш взгляд, данная позиция присуща людям пытающимся отстоять совершение абортов, как официальную и вполне нормальную отрасль медицины.

Упомянув о духовной, экзистенциальной ценности отцовства и материнства, не меньшее внимание следует обратить на материальные условия, требуемые для полного развития детей. Жизнь, даруемая родителями их детям, не должна ограничиваться физическим появлением на свет. Нельзя мириться с тем, что сложности в вопросах трудоустройства, отсутствие квалифицированного ухода за ребёнком во многих дошкольных учреждениях, трудности в получении качественной медицинской помощи детям становятся непреодолимым препятствием для многих молодых супругов.

Общество, власть, религиозные объединения должны создать стратегическую коалицию во имя защиты семьи. Невозможно убеждать молодёжь в высочайшей ценности семьи и почётности родительского служения, не препятствуя при этом пропаганде порока…» [10, с. 15].

Защита семьи — это борьба за будущее нашей страны в истории. Главным действующими этого будущего должны стать не массы потребителей, не одиночки, а семьями, созданными на основе жертвенной любви. Именно в семье, там где отец, мать и дети получают первый опыт любви, развиваются нравственные качества личности.

Вторым важным этапом формирования «молодой личности» является школа, в самом широком смысле этого слова.

Молодость — это возраст, когда перед человеком впервые встают вечные вопросы: «Кто я?», «Зачем живу?», «Что нужно сделать, чтобы мир стал лучше?». Отсутствие ответа на любой из них равносильно отказу от созидательного построения жизни.

Система образования — это важнейший государственно-общественный институт, формирующий единое культурное, интеллектуальное и духовное пространство социума и, вместе с тем, призванный обеспечить каждому гражданину возможность самоопределения в контексте национальной культуры. Образование — это один из важнейших факторов, обеспечивающих не только экономический, а, главным образом, духовный, культурный рост человека.

Именно в юном возрасте, когда жизненная программа ещё не закрепилась в сознании окончательно, молодой человек остро ощущает разрыв между реальностью и идеалом. Молодые часто не готовы ждать и учиться на ошибках. В поисках правды и ответов на жгучие вопросы жизни они обращаются туда, где чувствуют заинтересованность в себе, где ощущают присутствие истины и находят вкус духовной подлинности.

Вот почему так важно предложить молодым целостный мировоззренческий инструмент, с помощью которого они могли бы разобраться в окружающей действительности. В нашей отечественной культуре таким инструментом всегда была религия, а именно Православие. Обращение к религии позволяет сформировать структурно-целостный подход к реальности, когда каждый жизненный вопрос рассматривается не по отдельности, но в духовно-нравственной связи со всем остальными. Подобный подход актуален не только для последователей традиционных религий, но и для любого современного человека, стремящегося выработать у себя целостное нравственное мировоззрение.

Духовный и нравственный кризис, переживаемый нашим обществом, особенно остро затрагивает молодёжную среду. Именно, поэтому вопрос о духовном здоровье молодых людей становится сегодня в главу угла. Без решения этого вопроса невозможно совершенствование образования, прогресс науки, развитие культуры.

Воспитание нравственности должно стать столь же важной задачей, как передача знаний. В идеале вся система образования молодёжи должна исходить из традиционных духовно-нравственных координат. Соотнося этот идеал со сложившимся к настоящему моменту положением дел, можно констатировать, что во многих гуманитарных науках роль духовных ценностей в формировании общенациональной культуры народа явно недооценивается.

Задачи совместной работы по воспитанию молодёжи должны определяться и решаться через системный диалог религиозных организаций, государства и общества. Сегодня в России уже широко распространилась и получила поддержку со стороны родителей практика преподавания в школах основ религиозной культуры.

По мысли Святейшего Патриарха Кирилла, у традиционных религиозных организаций России и светской педагогики одна задача — воспитать не только знающего, работоспособного человека, но и полноценную личность, обладающую этическим измерением своих слов и дел, живущую осмысленно и одухотворённо, приносящую пользу не только себе, но и ближним, равно как и Отечеству [5, с. 23].

Попытки оторвать процесс получения знаний молодым человеком от формирования его этических ориентиров препятствует формированию духовной зрелости, гармонически развитой личности.

Формированием личности, в полном смысле этого слова, светское образование должно заниматься наравне с духовным. Это относится к преподаванию гуманитарных предметов, таких как: философия, филология, литература, искусство. Можно смело говорить о том, что только исказив и искалечив данные предметы можно отстранить их от религиозной составляющей.

Известный отечественный ученый академик Сергей Сергеевич Аверинцев, сказал: «Передача в семье и школе религиозных и культурных традиций наталкивается на небывалые трудности. Таких острых противоречий между юношеской субкультурой и культурным наследием мир ещё не видел». Это действительно так, ведь споры о преподавании «Основ Православной Культуры» не утихают до сих пор. Но на наш взгляд, нельзя всесторонне сформировать человека, не учитывая его духовного склада и нравственного настроения, религиозных убеждений его семьи.

Можно без сомнения утверждать, что если наша молодёжь будет расти вне ценностей Православия, то находясь под воздействием общедоступной информации, она легко утратит связь и сродной культурой, а затем и с Родиной.

Без Православия не может быть культуры России — сегодня это научно доказанный тезис. Опираясь на данный тезис, будет совершенно уместным задать вопрос: как можно вырастить культурного человека, любящего свою Родину, но не знающего даже формально ни обычаев, ни традиций, ни Духа своего народа и не знающего культуру своей страны? Здесь кроется прямая опасность получить в лице нашей молодёжи нигилистов, как в культурном, так и в религиозном отношении[8].

Отсутствие духовного и культурного формирования личности современного молодого человека ведёт к ещё одной из самых серьёзных проблем — духовной опустошённости, подмены идеалов. А как известно, «свято место пусто не бывает». Духовная пустота угнетает человека и заставляет восполнять себя алкоголем и наркотиками, которые создают лишь иллюзию заполненности. Является это, как можно видеть, итогом культурной и духовной непросвещённости молодёжи, не сформированному понятию о свободе, которое заменено лозунгом «бери от жизни всё».

Неоспоримым и общепризнанным фактом является то, что неизбежными следствиями алкоголизма и наркомании являются нравственное разложение и физическая гибель.

Одной из основных причин глубокого демографического кризиса, угрожающего как территориальной целостности РФ, так и самому существованию её государственности, в настоящее время является сверхвысокое потребление алкоголя. Алкогольные проблемы современной России принимают масштабы гуманитарной катастрофы, приводя к высокому уровню смертности, заболеваемости, травматизма, преступности, сиротства, алкоголизма. Алкоголь в России является, согласно расчётам экспертов, причиной, по разным данным, от 550 тыс. до 700 тыс. смертей в год, или примерно четверти от их общего количества. Он занимает третье место в ряду причин смерти. Впереди лишь рак и сердечно- сосудистые заболевания, впрочем и к раку и к болезням сердца алкоголь имеет самое прямое отношение.

Возраст приобщения к алкоголю подростков за последние 20 лет снизился с 16 до 13 лет. Это подрывает физическое и психическое здоровье и умственное развитие подрастающего поколения, выбивает молодёжь из образовательной среды, лишает её жизненных перспектив. По данным Роспотребнадзора, ежедневно в России употребляют алкоголь 33% юношей и 20% девушек.

Справедливо пишет архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский, Владимир: «Нельзя развалить огромную страну, уничтожить её народ, не разрушив внутренних скреп, его соединяющих, не сломав его духовного стержня...» [12, с. 123]

Наркомания и алкоголизм — это одна духовная проблема. Без исцеления души практически не возможно надеяться на прочное избавление от этих смертоносных привычек. Корни этой проблемы находятся в искажении духовных основ жизни, в религиозной индифферентности современного общества, в отсутствие чётких моральных критериев.

Молодой человек, употребляющий алкоголь, а тем более наркотик не просто разрушает свое здоровье, но что самое страшное, он разрушает свою личность и не проживает той жизни, которую мог бы прожить. Лозунг «бери от жизни» всё понимается буквально, т. е. бери от жизни максимум удовольствий пока ты ещё молод. На фоне этого даже употребление «лёгких» наркотиков в молодёжной среде стало нормальным и вполне обыденным явлением, наряду с употреблением пива и коктейлей.

На вопрос, «почему вы употребляете алкоголь или курите?» молодые люди отвечают по разному: кто-то просто за компанию, кто-то просто, потому что нравиться, кто-то снимает таким образом эмоциональное напряжение и «отдыхает». Подобные ответы только подтверждают наш тезис о духовном корне проблемы.

Духовную опустошённость из дня в день пытаются заполнить алкоголем или наркотиками, но человек не находит здесь удовлетворения своей потребности, он погружается в иллюзию, которая мгновенно проходит, оставляя за собой чувство неудовлетворённости, пустоты и печали и всё повторяется заново. Через 3 — 5 лет человек, иногда сам того не подозревая, превращается в алкоголика, т. е. с виду вполне здоровым человеком, но внутренне мёртвым не способным вести нормальную жизнь в обществе. Такой человек уже не может получить образование, создать семью, т. к. получение полноценного образования требует духовных усилий, равно как и создание семьи требует максимума отдачи духовных сил, жертвенности по отношению к своему супругу. За духовной следует физическая смерть.

Выход из этой проблемы есть — поднятие духовного уровня молодёжи, за счёт культурного и религиозного просвещения, чтобы молодые люди, организовывая свой досуг, исходили из цели использования свободного времени с максимальной пользой.

Человек — «не постоянно работающий механизм». Ему нужно время для отдыха, духовной жизни, творческого развития. В особенности этот принцип применим к молодёжи, для который отдых является важнейшим ресурсом личностного развития.

Часто бывает так, что молодой человек ищет постоянной смены впечатлений, редко оставаясь наедине с собой. Это свойство в максимальной степени использует индустрия развлечений, которая не приумножает и не восстанавливает ресурсы личности. Свободное время — это всегда либо приобретение, либо растрата сил. Жажда развлечений — один из видов психологической зависимости. Но от голого потребления развлекающей масскультурной продукции ощущение душевной пустоты лишь нарастает.

Молодёжи полезен отдых, связанный с духовной и физической активностью, защищающий молодые умы от от соблазнов алкоголизма, наркомании, погружения в атмосферу разрушающих личность иллюзий. В молодости человек приучается испытывать тяжёлые нагрузки на тело и психику, поэтому нуждается в сознательном отношении к собственному организму.

Нельзя сводить цель отдыха к развлечению Основная задача досуга — развитие всех сторон личности, социализация молодых людей, приобретение ими навыков самостоятельной жизни.

Свободное время призвано не закабалять человека зависимостями и вредными пристрастиями, но восстанавливать и укреплять его духовные и физические силы. Такой отдых не разрушает, но созидает личность,

обновляя её путь к полноте гармонии бытия. Настоящее удовлетворение возникает лишь от досуга, проведённого с пользой и без суеты.

Свидетельством эффективности предложенного способа разрешения данной проблемы является факт, подтверждённый Министерством здравоохранения: «85% молодых людей, прежде страдавших наркоманией и алкоголизмом и проходивших реабилитацию в монастырях, в общинах Крутицкого центра, созданных в других областях по монастырскому типу, в самом центре, где открыт стационар дневного типа, вошли в состояние устойчивой ремиссии: кто год, кто два, а кто и три не употребляет наркотики».

В заключении можно сказать, что путь для духовного возрождения нашего народа, кроме как перевести религиозный фактор исключительно из сферы фольклора, культуры в сферу реальных размышлений, в сферу реального творчества, чтобы религиозные истины помогали человеку справляться в том числе и с кризисными явлениями, которые существуют в современной цивилизации. Другими словами, сегодня, чтобы сохранить себя, свою страну, свою культурную самобытность, чтобы нас не раздавил информационный поток, мы должны научиться сопрягать свои убеждения с реальностью.

Последствия кризисов острее всего ощущает на себе молодёжь. Именно она в наибольшей степени страдает от порождённой кризисами экономической нестабильности и социально-психологической неопределённости. В этой атмосфере многим трудно определиться с выбором профессии, принять решение о создании семьи и рождении детей, найти силы для участия в общественной деятельности.

В борьбе за души молодых особое значение имеет обращение к духовному и культурно-историческому наследию России, по праву считающей себя одним из центров христианской восточно-европейской цивилизации.

В нашем народе живёт вера, что, выйдя непобеждённой из тяжелейших испытаний XX века, восточнославянская православная цивилизация скажет своё весомое слово в диалоге мировых цивилизационных проектов, покажет пример преодоления трудностей на основе духовного единства, обращения к вечным нравственным идеалам, которые даны нам неизменным Богом и сохраняются в нашей многовековой традиции.

Одной из примет современной жизни России является развитие посреднической миссии церкви в вооруженных конфликтах, объединение светской и церковной властей в реставрации и восстановлении памятников России, взаимодействие церкви и государства в духовно-нравственном возрождении общества.

Главное сегодня – найти «площадку» для созидательного диалога государства и церкви. Это станет важным шагом на пути возрождения нашего Отечества и нашего народа. И тогда, пожалуй, каждому в нашей стране будет ясно: ***как искать свою дорогу к Храму…»***

ЛІТЕРАТУРА:


1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
2. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. — М.: Республика, 1993. — 432 с.
3. Костюк К. Н. Русская православная Церковь в гражданском обществе / К. Н. Костюк // Социально-политический журнал. — 1998. — №2. — С. 133-145.
4. Поссенти В. Демократия и христианство / В. Поссенти // Вопросы философии. — 1996. — №7. — С. 92-102.
5. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Русская православная Церковь в современной России: служение обществу, трудности возрождения // Вопросы экономики. — 2002. — №1. — С. 23-31.
6. Митрополит Волоколамский и Юрьевский Питирим. Церковь – государство: «Симфония отношений» // Наша власть. Дела и люди. – 2001. – №1. – С. 58-62.
7. Митрополит Питирим. Русская Православная Церковь в новых социальных условиях: Реферат. — Архив Иосифо-Волоцкого монастыря, 2005. — 39 с.
8. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. РОССИЯ. Духовное возрождение. — М.: Фонд содействия развитию социальных и политических наук, 1999. — 83 с.
9. Предстоятель / Под общей редакцией митрополита Калужского и Боровского Климента, управляющего делами Московской Патриархии. — М., 2006. — 245 с.
10. Сборник пленарных докладов / Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2005. — 39 с.
11. Служение делу христианского просвещения. — М.: [Б. и.], 2008. — 65 с.
12. Собиратель Русской Церкви / Под общей редакцией архиепископа Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. — М.: Изд. дом «Красная площадь», 2001. — 311 с.
13. Социальная концепция Русской Православной Церкви. — М.: Даниловский благовестник, 2001. — 123 с.


* * *

# ІІІ. МЕТОДИЧНІ АСПЕКТИ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ ТА ДУХОВНОГО ЖИТТЯ НАРОДІВ СВІТУ

**О. Ф. Турянська**
**(м. Луганськ)**

## ОСОБИСТІСНО ОРІЄНТОВАНЕ НАВЧАННЯ ІСТОРІЇ В СУЧАСНІЙ ШКОЛІ

Сучасна система шкільної історичної освіти в Україні вибудовується на основі компетентнісного підходу. Програми та підручники з історії спрямовані на формування й розвиток різних предметних компетенцій особистості. Перелік предметних компетенцій, обумовлений шкільною програмою, включає хронологічні, просторові, інформаційні, мовленнєві, логічні компетенції школярів. У цих умовах принципово важливим стає питання про те, як компетентнісний підхід співвідноситься з особистісно орієнтованим навчанням.

Ураховуючи все вище зазначене, слід дати визначення категорії „компетентність“. У роботах Грінспена (Greenspan, 1981), Грінспена і Дріскол (Greenspan & Driscol, 1997) персональна компетентність розглядається як конструкт, що узагальнює знання та навички, які задіяні в досягненні мети та вирішенні проблем. Учені розробили власну модель, що описує чотири області компетенцій людини: фізіологічну, емоційну, академічну, повсякденне (практичну). За їхніми твердженнями фізіологічна компетентність – це функціонування органів, систем організму, здатність рухатися (сила, координація, швидкість). Емоційна компетентність – це функціонування емоційної сфери, темперамент, характер, комунікабельність і соціальна зорієнтованість людини. Повсякденна (практична) компетентність – це практичний інтелект (здатність усвідомлювати й розуміти повсякденні проблеми) і соціальний інтелект (спроможність осмислювати, усвідомлювати і розуміти соціальні проблеми). Академічна компетентність містить у собі здатність осмислювати і сприймати завдання академічного, абстрактного характеру і мову (здатність розуміти та спілкуватися) [1, с. 91].

Таким чином, психологічна наука ясно вказує на зв'язок між рівнем розвитку компетенцій та психологічними якостями особистості. Так, за твердженням американських психологів компетентність – це не просто володіння знаннями, але і здатність до їх гнучкого застосування. Вчені

підкреслюють, що останнє залежить від аналітичних, творчих і практичних навичок індивіда. Водночас аналітичні, творчі та практичні здібності розглядаються як форми компетентності, яка знаходиться в стані розвитку [1, с. 19]. Як бачимо, компетентність в даному випадку розуміється і як навички, і як здібності. Зважаючи на це, Р. Стенберг визначає і види компетентності: аналітична, практична, творча. Він співвідносить їх із відповідними видами інтелекту особистості, а саме: аналітичним, практичним, творчим (креативним), а також – соціальним і емоційним, які також виділяються західними психологами.

Аналітичний інтелект обумовлює критичність мислення: аналіз, оцінку, рішення проблем. Практичний інтелект – це інструментальні ідеї, які необхідні, коли інтелект застосовується в реальних умовах, для вирішення побутових і практичних завдань. Креативний інтелект (творчі здібності) – це здатність вийти за рамки наявного досвіду з метою знайти нові цікаві ідеї чи способи рішення [1, с. 93]. Соціальний інтелект визначається американськими психологами (Thorndaike, 1920) як загальна здатність розуміти інших і діяти, або чинити мудро по відношенню до інших людей.

Так, Вернон визначає соціальний інтелект як здатність людини мати справу з оточуючими, легко сходитися з людьми, вміти ставити себе на їхнє місце, розуміти їхні почуття, настрій, мотивацію (Vernon, 1933). Селавей і Майєр (Salovey & Mayer, 1990) визначають поняття емоційного інтелекту як здатність людини усвідомлювати сенс емоцій і використовувати ці знання, щоб визначати причини виникнення проблем і вирішувати нагальні проблеми. Факторами, які визначають емоційний інтелект, є процеси сприйняття, розуміння та управління емоціями. Саме в тому, як людина здатна сприймати, розуміти емоції та керувати ними й проявляється емоційний інтелект. Головними якостями особистості, які співвідносяться з соціальним та емоційним інтелектом є відкритість та емоційне співпереживання. Ці якості учнів ясно виявляються в ході навчання історії та можуть стати основою розвитку соціальної та емоційної компетентності підлітків.

У сучасній педагогічній науці також розробляється теорія персональних компетенцій. Згідно теорії компетентнісного підходу важливим показником якості шкільної історичної освіти „є можливість використання та застосування індивідом всього накопиченого: знань, умінь, відносин, отриманого досвіду в навчальних або життєвих ситуаціях“ [1, с. 60].

За твердженням вченого і методиста О. Пометун, компетентнісний підхід „це спрямованість освітнього процесу на формування та розвиток ключових (базових) і предметних компетенцій особистості“ [3, с. 3].

Компетентністю є „певним чином структурований (організований) набір знань, умінь, навичок і відносин, який набувається індивідом у процесі навчання“ [3, с. 3]. Як бачимо, у сучасній шкільній історичній освіті в Україні панує та точка зору, згідно з якою показником кінцевих результатів навчального процесу є рівень сформованості предметних компетенцій школярів.

Так, наприклад, стверджується, що „саме оперування знаннями, способами діяльності має бути визнано показниками результативності навчання“ [3, с. 8.]. Відповідно до цієї наукової позиції визначаються так звані „предметні компетенції“, а саме: хронологічні, просторові, інформаційні, мовленнєві, логічні, аксіологічні, рівня яких учень „повинен досягти“ в процесі навчання [3].

На наш погляд, ця позиція досить чітко виявляє зв'язок перерахованих компетенцій із характером предметної інформації. Зазначені компетенції школярів визначаються особливостями шкільних курсів „історії“, але не повністю відображають у своєму переліку ту систему психологічних потреб і інтелектуальних здібностей, емоційно-ціннісних відносин учнів, на актуалізацію і розвиток яких спрямований особистісно орієнтований навчальний процес.

На нашу думку, перелік компетенцій учнів слід визначати не лише виходячи з особливостей шкільного предмета „історія“, але й з психологічних і духовних потреб особистості, пов'язуючи одне з іншим. Засобами шкільної історичної освіти духовні та психологічні потреби повинні актуалізуватися і розвиватися, спрямовуючи учнів на шлях власного особистісного становлення та духовного зростання.

У зв'язку з цим, метою даної статті є виявити місце компетентнісного підходу в системі особистісно орієнтованого навчання історії в школі.

Завдання полягає в тому, щоб компетентнісний підхід став умовою розвитку особистості, засобом її самовизначення й самореалізації, способом самовдосконалення в навчанні. У зв'язку з цим слід визначити зв'язок предметних компетенцій із духовними та психологічними потребами особистості, із механізмами її мислення, із видами інтелекту.

Проведений нами аналіз психолого-педагогічної літератури та педагогічної практики дозволив нам розробити модель особистості учня, яка б відображала ті психологічні якості, розвиток яких здійснюється засобами оптимально організованого навчального процесу.

*Таблиця 1*

**Модель психологічних якостей особистості школяра**

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ВИДИ ПОТРЕБ (в основі яких – базові потреби в самоактуалізації, саморозвитку, самоусвідомленні, самоповазі): | | | | |
| Пізнавальна (В орієнтації) | В активній дії, (Практична) | У творчості, в пошуковій активності (Креативна) | У власному відношенні (Емоційна) | У спілкуванні, визнання, (Соціальна) |
| СПОСОБИ розвитку: використання адекватних прийомів актуалізації психологічних і духовних потреб особистості засобами навчання | | | | |
| ВІДПОВІДНІ ПЛАНИ емоційно-ціннісного ставлення: | | | | |
| Пізнавальне, ціннісне до істини | Практичне, ціннісне до успіху в діяльності | Пошукове, ціннісне до творчості | Моральне, естетичне – ціннісне до прекрасного | Міжособові-ціннісне до інших людей до себе |
| СПОСОБИ розвитку: використання адекватних прийомів актуалізації емоційно-ціннісних відносин засобами навчання | | | | |
| ВІДПОВІДНІ ПЛАНИ ІНТЕЛЕКТУ: | | | | |
| Академічний інтелект | Практичний інтелект | Креативний інтелект | Емоційний інтелект | Соціальний інтелект |
| СПОСОБИ розвитку: використання відповідного (для кожного виду інтелекту) методу організації діяльності учнів | | | | |
| ВІДПОВІДНІ ПЛАНИ ОСОБИСТОГО ДОСВІДУ: | | | | |
| досвід пізнання | досвід практичної дії | досвід вирішення проблем | досвід визначення власного ставлення | досвід взаємодії спілкування |
| СПОСОБИ розвитку: організація відповідних видів навчальної діяльності учнів (пізнавальна, практична, творчо-пошукова, ціннісно-смислова, комунікативна) | | | | |
| Відповідні процеси ОБРАЗИ „Я“ | | | | |
| образ "Я – в пізнанні", "Я - історик" | образ "Я - в практичній дії" "Я - умілий" | образ "Я - в процесі вирішення проблем", "Я - здатний приймати рішення" | образ "Я - як носій певних цінностей " "Я - людина, Я? особистість" | образ "Я? в спілкуванні з іншими » "Я? партнер " |
| СПОСОБИ розвитку: використання механізмів самосвідомості, самооцінки, рефлексії і тощо | | | | |

Дана модель особистості учня, створена на основі теоретичних висновків психологічної науки, дає нам можливість визначити ті головні компетенції, які розвиваються в учнів у процесі навчання. А саме: академічна (рівень оволодіння і здатність оперування предметними знаннями); практична (рівень оволодіння і здатність оперування наочними вміннями); креативна (рівень оволодіння механізмами „мета-мислення", здатність до пошукової активності на уроках); аксеологічна (рівень розвитку здатності до усвідомлення та переживання цінностей і смислів людського життя, закладених в даній культурі, а відповідно – в історичному матеріалі); комунікативна (рівень розвитку здатності до взаємодії, спілкування; здатність використовувати норми й техніки спілкування для вирішення навчальних та життєвих проблем).

Як бачимо, зазначені компетенції відповідають тим психологічним і духовним потребам особистості, актуалізація та задоволення яких у навчанні забезпечують розвиток особистості. Так, психологічну основу формування академічної компетенції становить актуальна пізнавальна потреба особистості, яка проявляється в емоційно забарвленому переживанні пізнавального ставлення до дійсності й обумовлює ефективну пізнавальну діяльність учнів.

Психологічну основу формування практичної компетенції становить актуальна практична потреба (потреба в активних діях), яка проявляється в емоційно напруженому переживанні дієвого, активного, практичного ставлення до дійсності і обумовлює ефективну практичну діяльність учнів.

Психологічну основу розвитку творчої (креативної) компетенції становить цілеспрямовано актуалізована творчо-пошукова потреба, яка проявляється в переживанні учнями творчого, або пошукового ставлення до дійсності й обумовлює успішність у творчо-пошукової діяльності.

Комунікативна, або соціальна компетенція розвивається на основі актуалізації потреби в переживанні значущості себе для інших, й інших для себе. Коли ця потреба активізована, то вона забезпечує ефективність і комфортність спілкування.

Системне „включення" особистості в процес „переживання" того чи того емоційно-ціннісного ставлення до дійсності (пізнавальне, практичне, творчо-пошукове, моральне, естетичне, міжособистісне) є, за твердженням і філософа (Є. Нікітіна), і психолога (С. Рубінштейна), засобом становлення та розвитку особистості.

Розкриємо ширше компетенції особистості, що розвиваються засобами історичної освіти. Уявімо цю модель у вигляді таблиці.

*Таблиця 2*

**Компетенції особистості, що розвиваються засобами історичної освіти**

| Види предметних компетенцій | Освітянські галузі |
|---|---|
| | Шкільна та вузівська історична освіта |
| Академічна | Здатність до сприйняття історичної (наукової) інформації і створення на її основі власних історичних уявлень, здатність до абстрактного пізнання, до сприйняття і засвоєння інформації, до її розуміння, узагальнення, розпізнаванню та визначенню необхідної для вирішення пізнавальних завдань; систематизація інформації в єдину логічно вибудувану цілісність (розповідь), здатність до відтворення системної інформаційної по даній галузі науки;<br>На психологічному рівні позитивна „Я-концепція“ включає реальний образ: „Я“ в процесі пізнання минулого», а в кращому позитивному варіанті: „Я-знавець історії“ |
| Практична | Практична компетенція „відповідає“ за автоматичний спосіб дії в ситуаціях, пов'язаних з вирішенням практичних завдань. Вона включає хронологічні вміння (орієнтуватися в історичному часі, користуючись відповідними засобами); локальні вміння (орієнтуватися в історичному просторі); розумові або логічні уміння (аналіз, порівняння, зіставлення, виявлення головного, доказ, аналогія, синтез, узагальнення і т.п. на історичному матеріалі; конкретно-історичні уміння (представляти події минулого, визначати причини подій по їх наслідків, розуміти сутність історичних подій, явищ, процесів і т.д..); уміння мовні (описувати, розповідати, висловлювати думки і судження, давати характеристику на історичному матеріалі).<br>За твердженням П.В. Гори, практичні досягнення учнів повинні бути відображені в матеріалізованій формі (наприклад, результатом виконання хронологічних задач буде створення лінії часу, або заповнення хронологічних або синхронічних таблиць і т.п.). На психологічному рівні результат оволодіння цими вміннями представлений реальним образом Я: „Я-умілий“, а в кращому позитивному варіанті:„Я здатний працювати, вирішувати практичні завдання“. |

| | |
|---|---|
| Креативна: а) пошукова | Здатність в умовах проблемної ситуації проявити пошукову активність, а саме: розпізнати наявність проблеми, визначити способи і засоби її вирішення, сформулювати гіпотезу, відшукати підтверджують (спростовують) її факти, провести аналіз шляхів вирішення та отриманих результатів за допомогою рефлексії.<br>На психологічному рівні результатом є позитивний реальний образ Я: „Я – готовий (а) вирішувати проблеми“. |
| Креативна: б) творча | Здатність (готовність) учнів до створення «відтворень» історичних образів і подій у художній формі (малюнок, твір, макет споруди, скульптурна композиція з пластиліну чи глини, створення сценки, «документального фільму», фотомонтажу і т.п. на історичну тему) |
| Аксіологічна (емоційно-ціннісна) | Це здатність (готовність) особистості до адекватного емоційного переживання моральних та естетичних смислів історичних подій, здатність сприймати адекватно і толерантно різноманітність життєвих і ціннісних орієнтирів людей в минулому і в сьогоденні. Здатність (готовність) свідомо оцінювати події минулого з різних світоглядних (філософських, наукових, конкретно-історичних, моральних, естетичних, політичних, національних, релігійних і т.д.) позицій, у тому числі і з точки зору власної системи духовних, життєвих цінностей.<br>На психологічному рівні в якості позитивного результату процесу навчання виникає і зміцнюється реальний образ: «Я – людина, особистість, здатна зайняти власну позицію щодо фактів і подій минулого ». |
| Комунікативна (соціальна) | Комунікативна компетенція – це здатність (готовність) особистості до ефективної взаємодії, до толерантного спілкування, до застосування в процесі спілкування норм і технік взаємодії з іншими. Це здатність відчувати задоволення від взаємодії з людьми, добре відчувати себе в колі інших людей, легко впливати на них силою свого особистого позитивного ставлення до життя, до людей, здатність цінувати їх гідності, шанобливо ставитися до їх цінностям.<br>На психологічному рівні позитивний досвід взаємодії народжує в якості результату навчання реальний образ: „Я–партнер, особистість, яка здатна добре спілкуватися з іншими“. |

Учителеві слід враховувати, що кожна із зазначених компетенцій має закономірно відповідний їй спосіб (метод) формування. Цей метод характеризується єдністю мети, прийомів, засобів і результатів діяльності вчителя та учнів. Наприклад, методом розвитку академічної компетенції є пізнавальна діяльність, засобом – практичні завдання репродуктивного характеру, а результатом – отримані знання і досвід пізнання.

Методом розвитку практичної компетенції є практична діяльність школярів, засобом – практичні завдання репродуктивного характеру, а результатом – отримані вміння та досвід практичної діяльності.

Методом розвитку креативної компетенції є творчо-пошукова діяльність, засобом – проблемні завдання, а результатом – рішення творчо-пошукових завдань, і набуття учнями творчо-пошукового досвіду.

Методом розвитку аксіологічної (емоційної) компетенції є ціннісно-смислова або оціночна діяльність, засобом її організації – оцінні завдання, а результатом – оціночні судження, досвід переживання й усвідомлення власних і загальнолюдських духовних і життєвих цінностей.

Методом розвитку соціальної компетенції є інтерактивна (комунікативна) діяльність учнів, засобом – інтерактивні завдання, а результатом - купується учнями досвід спілкування і взаємодії [6; 7].

Таким чином, першою і головною умовою формування та розвитку предметних компетенцій є актуалізація психологічних і духовних потреб, емоційно-ціннісних відносин учнів у процесі навчання [1]. Це обумовлено тим, що без глибинного внутрішнього поштовху до пізнання, до успіху в практичній діяльності, до творчості як до способу самовираження, до самовизначення, або спілкування, без такого усвідомленого й емоційно насиченого прагнення не може бути й мови про те, що учень „повинен досягти“ до кінця навчального року [4, с. 57; 5.]. Інакше кажучи, якщо історична або будь-яка інша наукова інформація не „зустрілася“ з підлітком, не вразила його емоційно, не здивувала, не зацікавила, а пройшла стороною, то марно сподіватися, що ця предметна інформація стане засобом розвитку предметних компетенцій школярів.

Другою основною умовою формування компетенцій як інтегральних якостей особистості, є системна організація відповідних їм видів навчальної діяльності. Так, цілеспрямовано організовані різні види навчальної діяльності – пізнавальна, практична, творчо-пошукова, оцінна або ціннісно-смислова, комунікативна – є природними способами розвитку відповідних їм компетенцій [10, с. 27 – 32]. Це підтверджує положення психологічної науки, відповідно до яких усвідомлена практика індивіда є способом формування компетентності (Ericsson, 1996) [1, с. 17].

Третя важлива умова розвитку особистісних компетенцій спирається на той загально відомий в психології факт, що учні тривало,

цілеспрямовано і активно здатні займатися лише тією діяльністю, у якій вони досягають успіху. що й забезпечує їм досягнення високих результатів, дає можливість відчути повагу з боку однолітків і самоповагу. Ураховуючи, що види інтелекту, види здібностей, якими володіють учні – різні, то ефективним у напрямку розвитку компетенцій особистості ми можемо вважати лише той процес, який забезпечує можливість успішної самореалізації для учнів із різними здібностями. А саме той, який дає можливість проявити себе найкращим чином як учням із академічним інтелектом, так і школярам із практичним інтелектом. Тобто, якщо спосіб діяльності відповідає здібностям учня, то він досягає кращих результатів у навчанні. А учень, щоб підтвердити свій успіх, знову й знову докладає зусиль для досягнення цієї мети [1, с. 17; 8; 9].

При цьому психологи стверджують, що усвідомлена практика стає джерелом компетентності лише в тому випадку, за тих умов, що рівень труднощів відповідає рівню розвитку індивіда. Саме в цьому випадку забезпечується зворотний зв'язок інформації з індивідом, надається можливість її повторення та виправлення помилок [1, с. 17]. У зв’язку з цим ми робимо акцент в особистісно орієнтованому навчанні: рівень завдань повинен відповідати рівню розвитку індивіда. На тому, що цей рівень складності навчального завдання не йде „в зону найближчого розвитку“, тобто не завищувати штучно, але й не знижується, щоб забезпечити учневі активне просування по шляху особистісного зростання.

Таким чином, особистісно орієнтоване навчання спрямоване на забезпечення успішної самореалізації учням із різними здібностями, надаючи їм можливість вибирати для себе відповідний їхніх здібностей спосіб самореалізації. Досягаючи успіху в конкретному виді діяльності, а саме в тому вигляді усвідомленої практики, в якому, завдяки здібностям, без зайвих, зусиль, учень досягає успіху, пізнає свою силу. Замість того, щоб постійно стикатися зі своїми слабкостями і невдачами там, де його свідома практика далека від його психологічних можливостей і розумових здібностей [1, с. 18]. Таким чином, учням надається можливість компенсувати власні недоліки в одних видах діяльності за рахунок досягнення успіху в інших. При цьому учень стає суб'єктом навчального процесу, оскільки, маючи свободу вибору засобів самореалізації, він несе і всю повноту відповідальності за отриманий результат у навчанні.

Щоб забезпечити в організації навчального процесу ті умови, про які йшлося, викладач розробляє до кожного заняття систему навчальних завдань, яка є засобом організації різних видів навчальної діяльності. Так, пізнавальна діяльність організовується за допомогою пізнавальних завдань репродуктивного характеру, практична діяльність на уроках

історії організовується за допомогою практичних завдань репродуктивного характеру, творчо-пошукова діяльність – за допомогою проблемних і творчих завдань, ціннісно-смислова діяльність – за допомогою оціночних завдань, а комунікативна – інтерактивних завдань. Завдяки такому підходу учні з різними здібностями й видами інтелекту зможуть проявити себе на уроці історії успішними, продемонструвати певну компетенцію в тому чи іншому виді діяльності. Лише за таких умов, на нашу думку, можна впроваджувати в історичну освіту компетентнісний підхід, надавши йому особистісно орієнтовану спрямованість.

ЛІТЕРАТУРА:


1. Практический интеллект / Р. Дж. Стенберг, Дж. Б. Форсайт, Дж. Хедланд и др. – СПб.: Питер, 2002. – 272с.
2. Власов В.С. Методика тематического контроля знаний учащихся 5-7 классов по истории Украины: дис. ... кандидата пед. наук: 13.00.02 / Власов Виталий Сергеевич. – М. : Наука, 2007. – С. 60.
3. Пометун Е.И. Компетентностный подход в современной исторической образовании / Е.И. Пометун // История в школах Украины, 2007. – № 6. – С. 9.
4. Пометун Е.И. Методика обучения истории в школе / Е.И. Пометун, Г.А. Фрейман. – М. : Генезис, 2005. – С. 52 — 53.
5. Баханов К. Государственный стандарт исторического образования: в поисках оптимального варианта / К. Баханов // История в школах Украины – № 2. – 2003. – С. 15 — 22.
6. Турянская О.Ф. Теория и практика личностно-ориентированного обучения истории в школе: монография / О.Ф. Турянская, М-во образования и науки Украины, Гос.учреждение "Луган. нац. ун-т им. Тараса Шевченко". – Луганск: [Б. и.], 2008. – 496 с.
7. Турянская О.Ф. Технология духовного развития школьников в процессе обучения: (на примере истории) / О. Ф. Турянская // Вестн. Луган. гос. пед. ун-та им. Тараса Шевченко. – Луганск, 1999. — №1 (11): Пед. науки. – С. 91 — 100.
8. Турянская О.Ф. Условия эффективности обучения истории в школе / О.Ф. Ту-рянская // Вестн. Луган. гос. пед. ун-та им. Тараса Шевченко. – Луганск, 1999. – № 2: Пед. науки. – С. 130-133.
9. Турянская О.Ф. Технологические основы исторического образования / Ольга Турянская // История в школе. Украина. – 2000. – №3. – С. 11 — 14.
10. Турянская О. Ф. Методы личностно-ориентированного обучения в школе / Ольга Турянская // История в школе. Украина. – 2002. – №1. – С. 27 — 32.

**Т. П. Демиденко**
**(м. Полтава)**

## ДЕЯКІ МЕТОДИЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ ПИТАНЬ КУЛЬТУРИ У ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ

Досвід викладання шкільних курсів історії (як вітчизняної, так і всесвітньої) свідчить про загальний низький рівень інтересу сучасних школярів до вивчення питань культури. Причини цього явища вбачаються у низці обставин. Це, почасти, неготовність учителів історії до кваліфікованої характеристики всього багатства духовних надбань людства, невміння переконливо вмотивовувати необхідність володіння знаннями у цій царині, занадто академічний і відсторонено-байдужий стиль викладу історико-культурного матеріалу в підручниках (до того ж украй незначна питома вага культурно-історичної складової: так, у курсі нової історії першого періоду питання культури становлять трохи більше за три відсотки його змісту [8, с. 3]), і, на жаль, дискотечно-примітивні естетичні смаки й невибагливі культурні запити частини учнів.

Не можна визнати достатньою культурологічну складову і вищої історичної освіти: чи багато віднайдемо на історичних факультетах вищої педагогічної школи спецкурсів з історії культури, спецсемінарів із цієї сфери життя суспільства? Не виявляють студенти інтересу до дослідження проблем культури і у виборі тематики курсових, бакалаврських, дипломних та магістерських робіт.

Не ставлячи перед собою занадто амбітного завдання віднайти рецепт формування стійкого інтересу молоді до вивчення духовної культури як органічної частини загального курсу історії, автор пропонує звернути увагу на один із реальних чинників розв'язання цієї проблеми – її методичну складову. Спонукою до цього слугує не лише занепокоєння ситуацією, коли учні й студенти демонструють дедалі нижчий рівень орієнтації в проблемах гуманітарної аури людського суспільства, не володіють бодай мінімальним обсягом інформації культурно-історичного характеру, але й обережний оптимізм автора з приводу можливості позитивних зрушень у розв'язанні цього питання передовсім за допомогою методики. Значення цього чинника навчального процесу переконливо обґрунтував відомий популяризатор передового педагогічного досвіду, філософ і журналіст С. Соловейчик: «Цариця-методика, королева-методика! Успіх учня визначається особистістю вчителя, методикою і програмою. Не відразу і не швидко змінюється особистість, не вчительства справа – змінювати програму, залишається – методика. Ось та складова, котра вирішує успіх справи» [7, с. 72].

Першим із низки методичних засобів, здатних посприяти позитивним зрушенням у вивченні культурно-історичного матеріалу, варто, на наш погляд, назвати забезпечення його мотиваційної сфери.

Як свідчать практика і спеціальні дослідження, активна пізнавальна діяльність учнів у процесі навчання значною мірою залежить від наявності внутрішніх спонукальних сил до навчання. Такими силами є мотиви. Саме вони зумовлюють цілеспрямовану діяльність людини. Шляхом зміни мотивації можна досягти абсолютно різних результатів як у самому процесі виконання певних завдань, так і в тому, що досягається у підсумку. Це підтверджує і широко ведома притча про грецького філософа, котрий зустрів трьох подорожніх, зайнятих абсолютно тотожною справою (вони штовхали перед собою візки, ущерть навантажені камінням) і звернувся до кожного із запитанням: «Що ти робиш?» Перший з подорожніх відказав: «Хіба не бачиш, я штовхаю цей клятий візок!». Відповідь другого – «Я заробляю собі на хліб!». Третій же промовив: «Я будую прекрасний храм!». Як бачимо, мотиви, що ними керувалися у зовні однаковій діяльності три особи, були різними і відтак різним було їхнє ставлення до неї та результати докладених зусиль. Якщо перший із подорожніх сприймав свою роботу як осоружну і виснажливу, позбавлену будь-якого сенсу, другий – як джерело заробітку, то третій вбачав у ній інструмент втілення красивої мрії – побудови величного храму.

Навчання – один із основних видів діяльності, що нею займається людина, і, як будь-який з них, воно потребує переконливої мотивації – спонуки, під дією якої людина б зацікавлено і усвідомлено опановувала знання.

Це розуміє кожний учитель, проте в звичайних умовах організації навчальної діяльності мотиваційному моменту приділяється, на жаль, найменша увага. Керуючись стереотипом «учитель зобов'язаний вчити, а учні –вчитися», педагоги зводять мотиваційний компонент діяльності школярів до буденної фрази: «А тепер перейдемо до нової теми», не надто замислюючись над тим, як відповісти учням на запитання, що стоїть у їхніх очах або й артикулюється: «А навіщо нам це потрібно?». Причому, якщо доцільність і необхідність вивчення певних шкільних предметів сприймається школярами через прагматичні мотиви (уміння грамотно писати, рахувати, спілкуватися іноземною тощо), то корисність оволодіння знаннями з історії, а надто з питань культури, часто видається учням досить сумнівною (навіщо знати, хто такі Гейне і Байрон, чим відрізняється бароко від рококо, якими були досягнення культури доби еллінізму, чи, зрештою, як оцінювали сучасники творчість Пабло

Пікассо?). Практика показує, що недооцінка мотиваційного чинника у викладанні історії в школі призводить до погіршення його результатів.

У фахових методиках загалом і методиці навчання історії зокрема застосовується поряд із поділом мотивації на зовнішню та внутрішню виокремлення її на академічному (навчальному) та екологічному (життєвому) рівнях [1, с. 82]. Якщо перший варіант не виходить за межі навчального предмету, то другий – життєвий, екологічний – чітко реалізує специфічну функцію мотивації – втягнення учнів у навчальний предмет «із життя», апеляцію до певних життєвих ситуацій, здатних розкрити цінність історичних знань, викликати апріорі живий інтерес до їх здобуття.

Йдучи на кожний урок, учитель має бути готовим до відповіді на запитання: а навіщо нам потрібні ці знання? Труднощі поурочної мотивації обумовлюються тим, що навчальний матеріал курсу містить дуже різні за ступенем складності, рівнем попереднього інтересу до них теми. Одні з них важкі для засвоєння, що пояснюється змістовими, психологічними чи іншими чинниками, не надто популярні у дітей, інші – очікувані, інтригуючи, апріорі цікаві. На жаль, питання культури традиційно не викликають захвату. Відповідно, ці уроки потребують від учителя більших зусиль для забезпечення екологічної мотивації пізнання, адже, як показує досвід, навіть не популярні в учнівському загалі теми вчитель-майстер може вмотивувати у такий спосіб, що школярі відчують до них особистісний, життєвий інтерес.

Ось, скажімо, приклад життєвої (екологічної) мотивації, до якої може вдатися вчитель історії, приступаючи до вивчення теми «Культура Стародавнього Китаю» (6 клас), хронологічно, географічно й цивілізаційно доволі віддаленої від сучасних школярів. Та варто нагадати шестикласникам, що саме китайським культурним надбанням ми завдячуємо наявністю у нашому житті таких звичних й необхідних речей, як папір, термос, глобус, компас, що, за свідченням американських астронавтів, єдине творіння людських рук, котре неозброєним оком можна побачити з космосу, є включена до переліку світової спадщини ЮНЕСКО Велика китайська стіна, як тема уроку сприйматиметься ними зовсім по-іншому, як цікава й сучасна, важлива й потрібна.

Відштовхуючись від реальної життєвої ситуації (відвідування шестикласниками театру), можна зацікавити учнів і цілком переконливо вмотивувати і вивчення теми «Побут, традиції і господарювання греків. Грецька культура» [2, с. 84]. Поставивши школярам низку запитань: «Чи сподобалося вам в театрі?», «Чи бачили ви зблизька оркестр, сцену?», «До якого жанру можна віднести виставу – трагедія, комедія?», учитель пояснює, що всі вжиті ним слова – театр, оркестр, сцена, комедія,

трагедія – мають грецьке походження. Так, театр (театрон) перекладається з грецької як місце для видовищ; оркестр (орхестра) – місце перед сценою для музикантів; сцена (скена) – майданчик, де відбуваються вистави; трагедія (козлина пісня) – драматичний жанр, для якого характерні гострота й непримиренність конфліктів і тощо. Ці терміни потрапили до нашої мови з грецької, бо Греція – батьківщина театру. Саме цій країні завдячуємо народженням популярного і донині виду мистецтва, який греки винайшли ще у VI столітті до н.е. «То ж давайте, — завершує вчитель, — докладніше дізнаємося про давньогрецьку культуру V-IV століть до н.е.».

На основі проведення культурно-історичних паралелей (давньогрецька архітектура – пам'ятки градобудівництва початку XIX століття, архітектурний ансамбль Круглої площі в Полтаві) можна вмотивувати важливість вивчення таких архітектурних стилів Давньої Греції, як доричний, іонічний та коринфський, дати учням завдання визначити, здійснивши прогулянку навколо Корпусного парку, стильові особливості зведених тут на початку XIX століття будівель, підготувати коротку уявну екскурсію, в якій використати здобуті на уроці знання. У такий спосіб маємо можливість продемонструвати застосування навчальної культурно-історичної інформації в реальних життєвих ситуаціях.

Одним із варіантів мотивації вивчення теми «Духовне життя народів Європи і Америки у XVIII – наприкінці XIX століття» (9 клас) може бути наведення вчителем тези про нерозривний зв'язок мистецтва й історичних умов його створення, про духовну культуру як дзеркало суспільного буття [2, с. 116]. Для ілюстрації цієї тези можна почати урок із прослуховування учнями всесвітньо відомого полонезу ля-мінор польського композитора Михайла-Клеофаса Огінського, але без оприлюднення імені автора. Зазвичай більшості учнів ця мелодія знайома, і на запитання вчителя щодо назви музичного твору вони дають відповідь: «Полонез Огінського». Похваливши дев'ятикласників за правильно визначений твір, учитель знову звертається до школярів: «Так, цей найвідоміший у світі полонез дійсно написав польський патріот, політичний діяч і композитор Михайло-Клеофас Огінський, але первинна, оригінальна назва п'єси – «Прощання з батьківщиною». Автор написав її в 1795 році. Знаючи події кінця XVIII століття в Речі Посполитій, давайте спробуємо пояснити, чому Огінський назвав свій полонез «Прощання з батьківщиною»? – запитує вчитель.

У ході бесіди з класом учитель підводить учнів до висновку, що 1795 рік був роком третього, останнього з поділів Польщі наприкінці XVIII століття. Чи не цю драматичну подію мав на увазі композитор,

давши назву своєму полонезу? Крім того, Михайло Огінський був учасником придушеного російськими військами польського повстання під проводом Тадеуша Костюшка, поразка якого й спричинила виїзд композитора з Польщі до Італії – прощання з батьківщиною. Як бачимо, — підсумовує вчитель, — твори мистецтва здатні віддзеркалювати як особисті, так і події історичного масштабу, розширюючи наші уявлення про них, а знання історії дозволяє, в свою чергу, краще зрозуміти сучасне їй мистецтво.

Доцільним у сенсі екологічної (життєвої) мотивації є момент здивування, наведення незвичної деталі, факту, котрий би заінтригував учнів та викликав у них попередній інтерес до теми, що вивчатиметься. Історія багата на такі «цікавинки», здатні забезпечити ситуацію небайдужого очікування нових знань. Ось як, наприклад, можна забезпечити життєву мотивацію при вивченні в 11 класі теми «СРСР в умовах хрущовської «відлиги» [5, с. 98], в межах якої розглядаються й питання духовного розвитку суспільства. Звертаючись до учнів, учитель може запитати, чи доводилося їм бувати в Москві на Новодівочому кладовищі – головному некрополі столиці колишнього СРСР. Там поховані люди, котрі лишили глибокий слід в історії Росії та Радянського Союзу. Багато із встановлених на цвинтарі пам'ятників можна без перебільшення назвати шедеврами меморіальної скульптури. Серед них – і легендарний надгробний пам'ятник Микити Сергійовича Хрущова роботи знаменитого скульптора Ернста Неізвєстного. Історію створення цього монумента можна вважати «Історією» з великої літери – так складно й суперечливо переплелися в ній людські долі й реальні події 60–70-х років XX століття.

Історії відомі приклади, коли виконання надгробних скульптур доручали митцям, які мали особистий зв'язок з небіжчиком: згадаймо «Гробницю Лоренцо Медічі» у Флоренції – мармуровий шедевр Мікеланджело, створений ним на знак щирої вдячності великому покровителю мистецтва.

Натомість взаємини Микити Хрущова та Ернста Неізвєстного за своїм драматизмом гідні пера письменника-романіста. Докладно про ці перипетії ми дізнаємося, вивчаючи оголошену тему. Зараз же лише зауважимо, що саме до Ернста Неізвєстного звернулася сім'я Хрущова після його смерті з несподіваним для скульптора проханням зробити надгробний пам'ятник своєму ідейному супротивнику.

Син М. Хрущова Сергій згадував, що філософська ідея пам'ятника виникла у скульптора відразу: він намалював конструкцію з двох кам'яних брил чорного й білого кольорів. Невдовзі з'явився й пам'ятник, створений, як і замислив скульптор, сміливо, незвично й радикально, з

двох природних каменів контрастних кольорів – білого мармуру і чорного граніту.

«Як ви гадаєте, — запитує далі вчитель, — чому саме таке художнє рішення обрав Ернст Неізвєстний для втілення образу Хрущова? Сподіваюсь, ми знайдемо відповідь на це й низку інших запитань, вивчивши тему, присвячену добі хрущовської «відлиги» — 1953-1964 рокам».

Можна сподіватися, що за такої мотивації старшокласники сприйматимуть події середини минулого століття не як припалу пилом минувшину, а як драму людських відносин – цікаву й повчальну.

Мотивація, попри різні її форми й варіанти, має на меті запобігти вивченню історії культури як сухого переліку імен та мистецьких творів, натомість зробити його захоплюючим дослідженням минулого з позицій багатоперспективності й полікультурності, в центрі якого – Людина: далека і близька, видатна і пересічна, різна, що розв'язує «вічні» проблеми морально-етичного характеру.

Подібний підхід дозволяє встановити тісний зв'язок школярів з історико-культурним матеріалом, зробити його ближчим і зрозумілішим для учнів. За всіх обставин спонукальний потенціал несе в собі такий зміст мотивації, який виходить за межі предметно-академічної ситуації і входить до сфери їхніх особистісних інтересів.

Не менш важливим, ніж забезпечення мотивації навчальної діяльності при вивченні культурно-історичного матеріалу, є пошук учителем адекватних форм уроку, здатних якнайповніше занурити школярів у атмосферу мистецького середовища певної країни, певної доби, апріорі викликати інтерес класу до вивчення теми. Методика навчання історії володіє широким арсеналом як традиційних, так і нетрадиційних організаційних форм діяльності, котрі страхують учителів від стереотипів і знеособлення, дозволяють їм створити або скорегувати власний методичний почерк, посилити мотиваційну сферу учнів, залучити їх до процесу творчого, самостійного осмислення інформації, виокремити уроки з історико-культурних тем з низки інших навчальних занять.

З-поміж поширених у практиці навчання історії нетрадиційних форм уроків (аукціони знань, дипломатичні суперечки, бінарні уроки, урок-експеримент, урок-дегустація і т.д.) особливо суголосною вивченню питань духовного життя, культури народів світу є, на думку автора, урок-салон.

Ця цікава інтерактивна форма здебільшого використовується у 8-11 класах. Вона дозволяє розвивати в учнів уміння творчо застосовувати набуті знання, дає можливість виявити мистецькі здібності школярів, викликати в них позитивні емоції. Як і будь-яка інші нетрадиційна форма

уроку, урок-салон потребує ретельної попередньої підготовки. За два-три тижні до його проведення варто дати школярам необхідну попередню інформацію про форму уроку, варіанти участі в ньому самих учнів, рекомендувати літературу з теми, подбати про обладнання класу, обрати господиню салону. Так, учні мають знати, що салон – слово французького походження, в перекладі означає «вітальня», «кімната для прийомів» [6, с. 597]. У Франції кінця XVII століття цим терміном послуговувалися для назви офіційних мистецьких виставок, на яких демонструвалися твори членів французької Академії художників. Поступово в салонах почали влаштовувати не лише виставки картин, але й інших творів мистецтва. Відтоді салон набув ширшого значення як витончена й складна форма культурного життя, в якій поєднуються серйозні інтереси з розвагами, особисте з громадським.

Уміння тримати салон відомий російський поет Г. Державін називав справжнім мистецтвом. Він відзначав як головну особливість салону те, що керувати ним мала лише жінка. Варто нагадати школярам, що типовий зразок поширеного в Російській імперії у XIX столітті аристократичного салону – петербурзький салон Анни Павлівни Шерер – блискуче змалював Л. Толстой у романі «Війна і мир». Не меншу славу мав і московський салон Зінаїди Олександрівни Волконської в 1824-1829 роках, господиня якого радо приймала в ньому польського поета Адама Міцкевича, російського генія Олександра Пушкіна, бував тут і наш земляк Микола Гоголь. До речі, Полтава теж мала «справжній український салон» — осередок культурницької діяльності місцевої громади, господинею якого була Єлизавета Іванівна Милорадович (1832-1890 роки). Дім її та чоловіка – Лева Григоровича – був на вулиці Остроградського, 3 (нині на цьому місці розташована гімназія №6). Доброта і привітність цього подружжя зробила його серед тодішнього полтавського громадянства дуже популярним. У освічених колах міста він вважався знаним мистецьким осередком [3, с. 47].

Познайомивши учнів з історією виникнення салонів і особливостями їх функціонування, учитель пропонує в залежності від теми розподілити ролі гостей зібрання, підібрати візуальний та аудіовізуальний супровід. Скажімо, якщо тема уроку-салону «Культура нового часу» (9 клас), то серед його завсідників можуть бути композитори Вольфганг-Амадей Моцарт, Фредерік Шопен, Людвіг ван Бетховен, літератори Йоган-Вольфганг Гете, Фрідріх Шиллер, Вальтер Скотт, Віктор Гюго, П'єр Бомарше, Жан Батист Мольєр, художники Жак-Луї Давид, Ежен Делакруа, Теодор Жеріко, Джон Констебл та Джозеф-Меллорд-Уільям Тернер і багато інших відомих діячів культури [4, с. 83-96].

Обравши за бажанням роль того чи того гостя мистецького салону, учні, опрацьовуючи рекомендовану вчителем історії літературу, готують представлення митця та його творчості від першої особи, супроводжуючи свою розповідь фонограмами творів композиторів, демонстрацією репродукцій картин художників, декламацією уривків із поетичних чи прозових творів літераторів. У межах салону можуть бути розіграні фрагменти драматургічних шедеврів (скажімо, «Дон Жуан» Жана Батиста Мольєра чи «Севільський цирульник» П'єра Бомарше).

Аби максимально наблизити урок до атмосфери салону, у шкільному кабінеті історії вивішуються портрети діячів культури відповідного періоду, репродукції картин, фотоілюстрації, звучить музика, запалюються свічки, а учні можуть використати бодай символічні елементи традиційного для певної доби одягу, зачісок.

Господиня салону, проінструктована вчителем, по черзі надає слово гостям, знайомить їх між собою, ставить запитання, покликані розкрити найсуттєвіші сторони їхньої творчості, важливі віхи біографії. Учні, які навчаються музиці, виступають у ролі виконавців згадуваних музичних творів, декламатори знайомлять присутніх з надбаннями культури в жанрі поезії, прози. Закінчується урок, як і має бути в салоні, частуванням, під час якого учні демонструють знання етикету, обмінюються враженнями.

Така форма уроку, присвяченого вивченню культури певної доби, дозволяє наблизити до учнів її діячів, познайомитися з їхньою творчістю, зробити виучувану тему емоційно досяжною, непроминальною, і через особисту участь у її засвоєнні школярів спонукати їх до глибшого пізнання духовного життя людей різних країн і часів.

У разі дефіциту часу для проведення уроку-салону в межах інваріантного компоненту навчального плану вчитель історії може успішно застосувати цю форму за рахунок резервного часу програми, в позакласній роботі з предмету, в межах традиційних тижнів історії.

Звичайно, наведені автором поради далеко не вичерпують потенціалу шкільного курсу історії та методики його навчання, що його може задіяти учитель для забезпечення високої ефективності вивчення питань культури. Потребують окремого розгляду прийоми використання різнопланових наочних засобів як обов'язкової умови міцного засвоєння культурно-історичного матеріалу, способи реалізації міжпредметних зв'язків – інтеграції історії, музики, образотворчого мистецтва, світової літератури задля формування в школярів цілісного сприйняття духовного життя народів світу і багато інших методичних проблем. Однак маємо надію, що постановка бодай деяких з них у межах пропонованої статті приверне увагу освітян до однієї з найважливіших складових історії – її культурних надбань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Баханов К.О. Професійний довідник вчителя історії / К. Баханов. – Х.: Вид. група «Основа», 2011. – 239 с.
2. Історія України. Всесвітня історія. Програми для загальноосвітніх навчальних закладів. – К.: Ірпінь, 2005. – 142 с.
3. Петренко І.М. Єлизавета Милорадович (1832-1890) в українському суспільно-політичному русі: [монографія] / І.М.Петренко. – Полтава: ПУЕТ, 2013. – 151 с.
4. Предтеченская Л.М. Изучение художественной культуры в курсах новой и новейшей истории / Л.М.Предтеченская. – М.: Просвещение, 1978. – 168 с.
5. Програма для загальноосвітніх навчальних закладів. 10-11 класи. Історія України. Всесвітня історія. – К., 2010. – 124 с.
6. Словник іншомовних слів. – К.: Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1974. – 776 с.
7. Соловейчик С.Л. Вечная радость: очерки жизни и школы / С.Л.Соловейчик. – М.: Педагогика, 1986. – 370 с.
8. Цвікальська Г.О. Література і мистецтво в шкільному курсі нової історії / Г.О. Цвікальська. – К.: Радянська школа, 1978 . – 110 с.

* * *

**В. П. Андрієвська**
**(м. Київ)**

## ЗАСТОСУВАННЯ МЕТОДІВ НАВЧАННЯ ПРИ СТРУКТУРУВАННІ НАВЧАЛЬНОГО МАТЕРІАЛУ ДИСЦИПЛІНИ «ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ» У ВИЩИХ НАВЧАЛЬНИХ ЗАКЛАДАХ І-ІІ РІВНЯ АКРЕДИТАЦІЇ

Проблема структурування, або структурного аналізу знань, сьогодні набуває особливої актуальності з огляду на необхідність їх моделювання з метою аналізу і практичного використання, особливо у процесі здобування історичних знань у студентів вищих навчальних закладів І-ІІ рівня акредитації. Зміст професійної підготовки молодшого спеціаліста найповніше відбивається та реалізується у навчальній документації, розробка якої має здійснюватися відповідно до дидактичних принципів, що визначають відбір навчальної інформації, її структуру, зміст, взаємозв'язки між елементами під час створення навчальних планів, програм, підручників і навчальних посібників.

Це зумовлює визначення нових підходів до змістовно — структурних та організаційно — дидактичних основ професійної підготовки фахівців, спрямованих, на розвиток творчої особистості, формування її цінностей, культури діяльності.

Висвітленню основних підходів до відбору та структурування змісту навчального матеріалу дисципліни, присвячені дослідження Ю. Бабанського, І. Лернера, Б. Ліхачова, В. Краєвського, М. Скаткіна, В. Ситарова, Н. Гупана, О. Пометун, Г. Фреймана, В. Шаталова, С. Шевченко, Н. Мірошниченко, Ю. Латишева, Т. Ладиченко, О. Желіба та В. Сотниченко.

Однак однозначного підходу до висвітлення цієї проблеми у працях означених дослідників немає. Проте всі вони сходяться на думці про те, що при виборі змісту навчального матеріалу необхідно враховувати вікові можливості тих, хто навчається; логіку їхнього розвитку; забезпечити соціальну й особистісно орієнтовану спрямованість навчального матеріалу. Для того, щоб навчити студента рухатись у просторі ідей, фактів, понять, допомогти виробити цілісний погляд на світ, сформувати функціональні, мотиваційні та соціальні компетентності потрібно ущільнити та провести структурування великого обсягу навчального матеріалу.

Сьогодні в освіті України спостерігаються тенденції до удосконалення традиційних методик і методів роботи з студентами та пошуки й розробка нових альтернативних технологій, більше ефективних, оптимальних, результативних ніж ті, що існували в минулому.

У пропонованій статті досліджено та визначено методи навчання при структуруванні навчального матеріалу з дисципліни «Всесвітня історія» у вищих навчальних закладах I – II рівня акредитації.

Сучасні освітні реформи в Україні, прийняття нових документів, спрямовані на формування компетентних фахівців, здатних до постійного навчання та оновлення своїх знань і вмінь протягом життя. Найважливішою педагогічною проблемою нині стало впровадження в навчальний процес нових освітніх технологій, прийомів, засобів і методик, що допомагають студентам «відкривати» себе, розкривати свою особистість. Критерієм успішності молодої людини стає не стільки результативність у вивченні загальноосвітніх предметів, скільки ставлення людини до можливостей власного пізнання й перетворення природи, історії, самого себе. Вищі навчальні заклади I-II рівня акредитації допомагають молодим людям обрати життєві орієнтири, усвідомити сутність і перспективу динамічних, багатокультурних, глобальних змін, освоїти їх і знайти своє місце в соціумі.

Однією з важливих умов входження України до єдиного, європейського освітнього простору є формування готовності викладачів і студентів вищих навчальних закладів до інноваційної діяльності [6, с.15]. Нині в освіті України спостерігаються тенденції до удосконалення традиційних методик і методів роботи зі студентами та пошуки й розробка нових альтернативних технологій, ефективніших, оптимальніших, результативніших на відміну від тих, що діяли в минулому.

Два роки тому була затверджена програма з всесвітньої історії для вищих навчальних закладів І-ІІ рівня акредитації, що здійснюють підготовку кадрів на основі базової загальної середньої освіти відповідно до Державного стандарту базової і повної загальної середньої освіти. Головним завданням вивчення предмета, сказано в програмі, є перехід до особистісно-зорієнтованих технологій навчання. Ще одним завданням у вивченні курсу всесвітньої історії в коледжах є засвоєння і використання студентами нових політичних, економічних, культурологічних термінів, що ввійшли в повсякденне життя [ 9, с. 32].

Студент знайомиться з ними коли читає підручники, книги, дивиться по телебаченню історичні фільми, передачі чи використовує Інтернет. Викладач має пояснювати, уточнювати, тлумачити нові поняття, терміни, розвивати історичне мовлення студентів щоб у майбутньому він/вона стали конкурентоспроможними спеціалістами. Також він повинен учити студента логічно мислити, з'ясовувати причинно-наслідкові зв'язки, узагальнювати вивчений матеріал та підвищити у майбутніх спеціалістів інтерес до історичної науки в цілому.

Всесвітня історія відіграє важливу роль у навчально-виховному процесі кожного навчального закладу І-ІІ рівня акредитації. Програма дисципліни «Всесвітня історія» розрахована на 104 години. Це загальний обсяг годин на аудиторні заняття. На самостійну роботу дається 10-15% матеріалу. Отже, навчальну програму з «Всесвітньої історії» для 10-11 класів студенти коледжів мають засвоїти за один навчальний рік. Вивчення історії ХХ — початку ХХІ століття є складним для розуміння студентами, тому структурування матеріалу допоможе краще осмислити єдність і взаємопов'язаність історичних процесів, визначити головні події та дати, виробити цілісний погляд на світ.

Україна чітко визначила орієнтир на входження в освітній і науковий простір Європи, здійснює модернізацію освітньої діяльності в контексті європейських вимог, наполегливо працює над практичним Приєднанням до Болонського процесу. Навчання — безперервний процес. Він не закінчується на лекції чи на семінарському занятті, а має спільні методи та прийоми, і цей процес не завершується лише організаційними

формами. Студент, який прагне якомога краще оволодіти професією, має добре розуміти: на занятті викладач подає основи знань, навчає, як учити, виділяє ті ключові істини дисципліни, що пробуджують у молодої людини потяг до поглиблення й удосконалення усіх знань.

Отже, методи викладання і навчання є важливою складовою предмета методики викладання історичних дисциплін. Від методів навчання значною мірою залежать не тільки обсяг та глибина набутих студентами знань, сформованість у них професійних умінь і навичок, а й розвиток їхнього творчого мислення, інтелектуальний розвиток загалом.

Значення методів навчання і викладання як його складової у навчально-виховному процесі зумовлене тим, що вони є засобами реалізацій педагогічних цілей. Коли йдеться про шляхи удосконалення освіти, звертають увагу передусім на зміст і методи навчання. Зміст навчання і педагогічні цілі є визначальними чинниками щодо методів навчання. Зв'язок між методами, змістом і цілями полягає в тому, що методи навчання — засоби розкриття змісту навчання задля реалізації педагогічних цілей. Визначеність методів змістом навчання означає, що кожній навчальній дисципліні притаманні певні методи навчання, навіть викладання різних розділів і тем навчальної дисципліни може потребувати використання неоднакових методів. На методи навчання, передусім викладання, покладено також завдання мотивації навчання студентів, активізації їхньої пізнавальної діяльності, розвитку потреби в оволодінні знаннями, уміннями і навичками.

Методи навчання виконують і виховну функцію. Вони сприяють перетворенню набутих студентами знань на їхні особисті переконання, формують науковий світогляд студентів. Крім педагогічних цілей і змісту навчання, на обрання методів навчання впливають методи дослідження, що використовують у відповідній науці. В історії переважає конкретно-історичний підхід в аналізі суспільних явищ і процесів, що відбувалися в минулому.

Відомо що методи навчання — упорядковані системи взаємопов'язані діяльності вчителя та студентів, спрямовані на розв'язання навчально-виховних завдань. При цьому зазначимо правильний добір методів відповідно до цілей і змісту навчання та вікових особливостей сприяє розвитку пізнавальних здібностей студентів, формуванню умінь і навичок використовувати одержані знання на практиці, готує їх до самостійного здобуття знань, формує світогляд.

Існує кілька класифікацій методів навчання.

1. За джерелом знань (Н. Верзілін, Є. Голант, Є. Перовський):

а) словесні (розповідь, лекція, бесіда, інструктаж, робота з книгою);

б) наочні (демонстрування, ілюстрації);

в) практичні (вправи, лабораторно-практичні роботи).

2. За основною дидактичною метою (М. Данилов, Б. Єсипов): набуття нових знань, формування вмінь і навичок, закріплення, застосування, перевірка.

3. За ступенем активності (Є. Голант):

а) пасивні;

б) активні;

4. За логікою засвоєння знань (С. Шаповаленко):

а) аналогічні;

б) синтетичні;

в) аналітико-синтетичні;

г) порівняльні;

д) індуктивні, дедуктивні, індуктивно-дедуктивні;

е) аналогії;

5. За характером пізнавальної діяльності (І. Лернер, М. Скаткін):

а) пояснювально-ілюстративні;

б) репродуктивні;

в) проблемні;

г) частково-пошукові, або евристичні;

д) дослідницькі;

6. За компонентами (мотиваційні, організаційно-дієві, контрольно-оцінні) діяльності (Ю. Бабанський):

а) стимулювання і мотивації — формування інтересу (ігри, дискусії, створення ситуації учіння), розвитку відповідальності (заохочення, осуд);

б) організації та здійснення навчання:

аспект передачі і сприймання (словесні, наочні, практичні);

логічний аспект (індуктивний, дедуктивний); аспект мислення (репродуктивний, проблемно-пошуковий);

аспект управління (самостійна робота, робота під керівництвом учителя).

Бінарні методи — поєднання методів за джерелом знань методами за характером пізнавальної діяльності (Н. Верзілін, А. Алексюк).

Триаспектна модель — подання аспекту джерела інформації, характеру діяльності і ступеня керівництва (В. Паламарчук) [2, с. 120].

Наявність різних класифікацій засвідчує, що методи як дидактична категорія — багатовимірне поняття, що може розглядатися з різних точок зору.

Особливості викладання дисципліни «Всесвітня історія» у вищих навчальних закладах І-ІІ рівня акредитації вимагає іншого підходу до структурування навчального матеріалу. Широко відомі та використовуються в педагогічній практиці методи логічного

структурування навчального матеріалу, що дозволяють наочно уявити собі як всю сукупність дидактичних одиниць,так і їхній взаємозв'язок та ієрархію. Один із них — опорно-логічні схеми, що представляють структуру матеріалу в образно-символічно-текстовому вигляді.

У 80-і роки минулого століття відбувався бурхливий сплеск інтересу до методики застосування опорних конспектів В. Шаталова. Також він розробив методику використання опорних сигналів у навчальному процесі. Опорний сигнал — це засіб наочності (схема, малюнок, креслення, піктограма), що містить необхідну для дострокового запам'ятовування навчальну інформацію, оформлену за правилами мнемоніки (мистецтво запам'ятовування), опорно-графічна схема — це сукупність асоціативних графічних зображень,символів,ключових слів та інших розумових опор (опорних сигналів), що відображають необхідну для засвоєння інформацію. Робота з опорними конспектам описана в працях багатьох учених-методистів і вчителів-новаторів: Н. Гупана, О. Пометун, Г. Фреймана, В. Шаталова, С. Шевченко, Н. Мірошниченко, Ю. Латишева, Т. Ладиченко, та інші. Основними принципами побудови навчальних знань на основі опорних схем є: смисловий акцент (оригінальне розташування смислових одиниць — графічних об'єктів, тексту), асоціативність, доступність сприйняття, колірна наочність, образність [16,с.2].

Систему умовних позначень становлять формули, діаграми та графіки, таблиці. Слід звернути увагу на те, що діаграми і графіки, що використовуються для створення опорних схем, повинні бути вільні від зайвих деталей і містити тільки необхідну (іноді мінімальну) інформацію, оскільки значний обсяг інформації може тільки ускладнити сприйняття.

Зображеннями є малюнки, фотографії тощо, що відображають досліджувані об'єкти в натурі або перетворені у відповідності з цілями та завданнями навчання. Особливе місце в підготовці графічних опорних сигналів відводиться малюнку, тому що малюнок, як правило, несе мінімум необхідних для розуміння відомостей, легко сприймається і запам'ятовується. Саме предметні зображення в поєднанні з іншими компонентами складають основу опорних схем.

На наш погляд робота буде успішною, при структуруванні навчального матеріалу, якщо викладач буде дотримуватися такого порядку дій: викладач уважно прочитає текст, призначений для опрацювання на черговому занятті. Читаючи цей текст, він виділяє ключові положення, факти, події; розробляє або підбирає вже готові умовні позначки до кожного важливого положення тексту; розташовує умовні позначки за схемою на форматі А4 за допомогою редактора Word, уміщує його в папку із позначенням досліджуваного курсу.

Такі опорні схеми завжди можна роздрукувати або доповнити новими відомостями. Структурно-логічні схеми, представлені на заняттях, можуть слугувати прикладами цікавої й доступної подачі відносно складного матеріалу з всесвітньої історії для студентів першого курсу. Використання мінімізованих у плані змісту структурно-логічних схем і конспектів дає змогу зекономити час зайняття. Перш за все викладачу необхідно добре знати зміст навчальної програми та підручник [15,с.12]. Читаючи теми, викладач проводить структурно-функціональний аналіз тексту, разом із тим визначаючи, які теми підручника можна об'єднати для вивчення на одному занятті дисципліни «Всесвітня історія». Структуризацію навчального матеріалу викладач проводить по-різному.

Так при блоково-модульній структурі тематичного планування базові формальні знання засвоюються студентами системніше, ґрунтовніше, зекономлений начальний час використовується для розвитку методологічних і процесуальних умінь студентів. Наприклад, використання блок-схеми: «Розвиток культури у перші десятиріччя XX століття» допомагає зробити наочним процес розвитку досягнень в освіті, науці в різних країнах: у Великій Британії, США, Франції, Німеччині та інших.

Наступна блок-схема, яку доцільно використати в цій темі, має назву: «Основні напрямки світової літератури у першій половині XX століття». Вона дає можливість наочно і чітко сформулювати основні напрямки та течії в мистецтві й літературі та вказати найвпливовіших представників цих напрямків з різних країн світу.

Також, цей матеріал можна подати за допомогою великої кількості яскраво оформлених таблиць, схем і графіків. Можна використовувати растрові зображення, застосовувати географічні карти, використовувати відеофрагменти.

Зрозуміло, що кожний студент віддає перевагу власному способу навчання, використовуючи спосіб, який засвоює інформацію краще. Якщо ж студент вимушено засвоює інформацію іншим способом, процес навчання утруднюється, уповільнюється і викликає відривання від цього процесу. Багато студентів-першокурсників шукають найлегший шлях, прагнуть механічно й некритично завчити лише те, що повідомив викладач на лекції, або те, що написано в конспектах чи підручниках, тому що багато хто зі студентів стають відстаючими зовсім не через те, що лінуються або нездібні, а тому, що викладач використовує лише одну, найкращу для себе технологію навчання, яка підходить тільки деяким студентам.

У книзі «Як швидко вивчити будь-який предмет» Р. Лінксман зробив висновок, що кожна людина, опрацьовуючи інформацію, більшою мірою,

використовує або ліву, або праву півкулю мозку. Засвоюючи інформацію переважно лівою півкулею, людина міркує логічно, аналізує, йде від часткового до загального, звертає увагу на деталі, проходить послідовно пункт за пунктом, може висловити власні думки, орієнтується в часі. Але переважно умовивідний процес – це лише опрацювання готового матеріалу. Такій людині важко дійти суті, вона не здатна в цілому побачити картину і створити щось нове.

Засвоюючи інформацію правою півкулею, людина використовує інтуїцію, бачить картину в цілому, синтезує деталі й доходить суті, при цьому використовує почуття, важко сприймає часові межі, не любить заглиблюватися у деталі. Але завдяки цьому здатна створити нове, проявити творчість і креативність. Крім переважного використання правої чи лівої півкулі, більшість людей застосовують один із чотирьох способів навчання:

• візуальний — використовують очі; розуміють тільки те, що бачать;

• аудіальний — використовують вуха; розуміють тільки те, що чують;

• тактильний — використовують пальці рук і почуття; сприймають тільки те, що можна помацати чи відчути;

• кінестетичний — використовують м'язи; сприймають інформацію в русі.

Таким чином, щоб усі студенти засвоїли головну інформацію, викладачеві необхідно:

1) задіяти ліву півкулю студентів, розклавши навчальний матеріал по поличках, тобто:

а) подати план вивчення;

б) упорядковано викласти матеріал; в) сформулювати висновки,

2) задіяти праву півкулю, подавши цілісний погляд на досліджуваний об'єкт:

а) донести суть, показати картину в цілому;

б) викласти деталі;

в) показати взаємозв'язки у досліджуваному матеріалі.

Для того щоб задіяти чотири способи засвоєння інформації, необхідно, використовуючи логіку й позитивні емоції:

• проілюструвати матеріал як символами, так і образами;

• озвучити матеріал як словами, так і звуками (музикою);

• задіяти почуття і пальці рук студентів: дати студентам можливість конспектувати на занятті;

• задіяти м'язи: дати можливість рухатися [3, с. 35].

Отже, у засвоєнні базових знань студентам суттєво допомагає зорова опора. Згідно з дослідженнями, зорове спостереження предмета, явища залишають у пам'яті студентів у середньому 90% сприйнятого. Графічна

ж схема дає можливість розбити складне запитання на кілька детальних пунктів, зобразити їх у мовній формі з метою сконцентрувати увагу слухачів на суттєві проблеми, допомогти охопити всі зазначені моменти в цілісності. Ці дані цілком підтверджуються дослідженнями сучасних російських психологів. За їхніми оцінками старший учень і студент може, читаючи очима, запам'ятати 10% інформації, слухаючи – 26%, розглядаючи – 30%, слухаючи і розглядаючи – 50%, обговорюючи – 70%, особистий досвід – 80%, спільна діяльність з обговоренням – 90%, навчання інших – 95%.

Отже, процес навчання — не автоматичне вкладання навчального матеріалу в голову учня. Він потребує напруженої розумової роботи дитини і її власної активної участі в цьому процесі. Пояснення й демонстрація, самі по собі, ніколи не дадуть справжніх, стійких знань. Цього можна досягти тільки за допомогою активного (інтерактивного) навчання.

Використання засобів умовної наочності структурно-логічних схем, ущільнення змісту програмного матеріалу і його мінімізації без втрати науковості повинна більше сприяти засвоєнню дисципліни «Всесвітня історія», підвищуватиме якість знань на історичних олімпіадах, на залікових іспитах з даної дисципліни.

Як бачимо, використання структурно-логічних схем, растрових зображень, застосування географічних карт, використання відеофрагментів і кольорових рішень концентрує інформацію в замкнутому просторі. Завдяки цим методам студенти здійснюють логічні операції аналізу, синтезу,порівняння, у них формується уміння переробляти й узагальнювати навчальний матеріал, приводити його в систему та графічно відображати. Це допоможе цікаво та доступно подати відносно складний матеріал з дисципліни «Всесвітня історія» у вищих навчальних закладах І-ІІ рівня акредитації.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бабанський Ю.К. Проблемы повышения эффективности педагогического исследования: дидактический аспект. — М.: Педагогіка, 1982. — 192 с.
2. Баханов К.О. Професійний довідник учителя історії. — Харків, 2011. – 238 с.
3. Величко С.А. Технологія пришвидшеного навчання: суперканали сприйняття інформації // Педагогічна майстерня. — Жовтень, 2012. — №10 (22).
4. Вітвицька С.С. Основи педагогіки вищої школи. — К., 2011. — 222 с.
5. Гончаренко С.І. Український педагогічний словник. — К.: Либідь, 1997. — 367 с.

6. Вища освіта України і Болонський процес. [навч. Посіб. за ред. В.Т. Кременя]. – Тернопіль, 2006.
7. Євтушенко Р. Методичні рекомендації щодо вивчення предметів суспільно-гуманітарного спрямування // Історія України/всесвітня історія. — серпень, 2012. — №31 (767).
8. Желіба О.В., Кропив'янський С.М. Новітня історія в запитаннях, завданнях, документах, графіках, діаграмах, схемах, таблицях. 10-11 кл. – Ніжин: Ред. НДПУ ім. М. Гоголя, 2001. — 166 с.
9. Закони України. Освіта в Україні: збірник законодавчих і нормативних актів. – К., 2009. – 176 с.
10. Крижко В., Мамаєва І. Аксіологічний потенціал державного управління освітою. — К., 2005. — 148 с.
11. Решетов С. Засоби умовної наочності як ефективний чинник засвоєння базового змісту програм з історії // Історія України. — жовтень, 2005. — №38 (438).
12. Пометун О., Фрейман Г. Методика навчання історії в школі. — К., 2005. — 318 с.
13. Скаткин М.Н. Совершенствование процесса обучения. – М.: Высшая школа., 1971. — 149 с.
14. Сотниченко В.М. Дидактичні основи структурування знань з історії в загальноосвітній школі: автореферат дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук. — К., 2000. — 20 с.
15. Худобець О. Схеми і таблиці на уроках історії // Історія України. — січень, 2009. — №2 – 3 (594-595).
16. Худобець О. Опорні графічні схеми на мультимедійному уроці // Історія України/всесвітня історія. — травень 2011. — №19 (707).
17. Фуртак Б.Л. Структуризація змісту в сучасних австрійських і українських підручниках з математики і фізики для середньої школи: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. пед. наук. — К., 2010. — 20 с.

* * *

**Г. В. Буткалюк**
**(м. Київ)**

# ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТАРШОКЛАСНИКІВ У ПРОЦЕСІ НАВЧАННЯ ІСТОРІЇ

Сучасна система вищої освіти в Україні переживає кризу, їй важко позбутися радянських рудиментів. Одним із її проявів є низька ефективність загальнокультурного компонента освіти, відсутність чіткої орієнтації на цілісне сприйняття світу. Окрім цього виявився розрив між фактичними вимогами ринку праці та знаннями і вміннями людей. Здобуті ними раніше знання і вміння майже миттєво знецінилися. Існує відмінність між навченістю та освіченістю. Під навченістю розуміють уміння, що належать до конкретної, вузькофахової діяльності. Освіченість – це насамперед загальна культура, розуміння суті процесів, що відбуваються, глибокі знання, що виходять за вузькі професійні рамки. В ідеалі людина має бути й навченою, і освіченою. Це важливо з урахуванням сучасних вимог до фахівців, бо насамперед цінується кваліфікована особистість. Новим орієнтиром української вищої освіти, на думку Міністра освіти та науки України Д. Табачника, стає компетентність, тобто здатність орієнтуватися в певному колі знань [2, с. 2].

Завдання історичної освіти мають чітко визначену особистісну спрямованість та можуть бути поєднані з оволодінням особистістю ключовими компетентностями (компетентність — від лат. *competentia* — належність за правом, коло питань, із яких дана особа має обізнаність, досвід і розуміє свою відповідальність за їхнє вирішення). Під компетентністю людини педагоги розуміють спеціальним шляхом структуровані (організовані) набори знань, умінь, навичок і ставлень, що набуваються у процесі навчання. Вони дозволяють людині визначати, тобто ідентифікувати та розв'язувати незалежно від контексту (від ситуації) проблеми, що є характерними для певної сфери діяльності.

Систему компетентностей в освіті складають: *ключові, загальногалузеві* — вони набуваються учнем впродовж засвоєння змісту тієї чи тієї освітньої галузі у всіх класах середньої школи та *предметні компетентності* — вони набуваються учнем впродовж вивчення того чи іншого предмета у всіх класах середньої школи [10, с. 37-38].

На даний час однією з умов гуманізації освітнього процесу є його конструювання з позицій гендерного підходу, який передбачає розвиток індивідуальних здібностей та інтересів незалежно від статі. Тому виділяємо серед інших компетентностей — гендерну, яку відносимо до

ключових. Гендерна компетентність визначається особливою системою гендерних знань і практик, релевантних принципам паритетності статей. Гендерна компетентність набувається учнями в процесі формування гендерної ідентичності.

Гендерна ідентичність – ідентичність, яка характеризує людину з точки зору її належності до чоловічої чи жіночої статі, усвідомлене прийняття нею взірців мужності та жіночності в культурі. Гендерна ідентичність є ширшим поняттям, ніж статево-рольова ідентичність, оскільки включає в себе рольовий аспект і образ людини загалом [6, с. 108].

Останнім часом проблема формування гендерної ідентичності старшокласників під час вивчення суспільно-гуманітарних дисциплін перебуває в центрі уваги дослідників.

В Україні значно активізувалася наукова думка й діяльність, спрямовані на гендерні перетворення, зокрема, й у системі національної освіти. Цьому сприяли проведені наукові дослідження з проблем: теорії та методології гендеру (О. Вороніна, І. Горошко, І. Жеребкіна, Г. Тьомкіна та ін.); упровадження принципів гендерної рівності й демократії у сферу освітнього простору сучасної вищої школи (В. Агеєв, Т. Булавіна, Л. Бут, Т. Говорун, Я. Кічук та ін.); гендерної диференціації (Д. Батлер, О. де Бовуар, О. Здравомислова, А. Тьомкіна та ін.); участі жінок у суспільному житті та професійній діяльності (О. Гвоздьова, В. Герчикова, А. Чірікова та ін.); гендерної психології та педагогіки (Т. Говорун, О. Кікінежді, І. Кльоціна, І. Кін, В. Кравець та ін.); інтеграції гендерного підходу у систему вищої професійної освіти (М. Букач, О. Булатова, І. Іванова, І.Луценко, І. Мунтян, О. Цокур та ін.); гендерній ідентичності як складовій професійної компетентності фахівця (О. Болотська, Т. Голованова, С. Гришак, Т. Дороніна, І. Загайнов, О. Каменська, І. Кльоціна, І. Мунтян, М. Раздвилова, С. Рожкова та ін.).

Родоначальником постановки проблеми з дослідження поняття ідентичності вважають У. Джемса, який вперше говорив про два аспекти осмислення людиною своєї тотожності: особистісної та соціальної. Якщо особистісна ідентичність – це самовизначення в термінах фізичних, інтелектуальних і моральних рис особистості, то соціальна ідентичність – це самовизначення в термінах співвіднесення себе до певної соціальної групи.

Поняття „ідентичність” вперше детально було представлено Е. Еріксоном. З його точки зору, ідентичність спирається на усвідомлення часової протяжності особистого існування, передбачає сприйняття особистої цілісності, дозволяє людині визначати ступінь своєї подібності з

різними людьми при одночасному баченні своєї унікальності та неповторності.

Володіти ідентичністю, на думку Е. Еріксона, означає:

1) відчувати себе, своє буття як особистості незмінним, не залежно від ситуації, ролі, самосприйняття;

2) відчувати минуле, сьогодення та майбутнє як єдине ціле;

3) відчувати зв'язок між власною безперервністю та визнанням цієї безперервності іншими людьми.

Слід відмітити, що розуміння терміна „гендерна ідентичність" для багатьох дослідників є неоднозначним. Так, Н. Радіна визначає її як приналежність до тієї чи тієї соціальної групи на основі статевої ознаки [8, с. 51]. Т. Бендас розглядає гендерну ідентичність як ототожнення себе із певною статтю, ставлення до себе як до представника певної статі, освоєння відповідних форм поведінки та формування особистісних характеристик [1, с. 9]. І. Кльоцина розуміє під гендерною ідентичністю аспект самосвідомості, який описує переживання людиною себе як представника певної статі [7, с. 72].

Мета статті полягає у вивченні процесу формування гендерної ідентичності та гендерної чутливості у старшокласників шляхом розробки, теоретичного обґрунтування та визначення напрямів створення моделей і практичного забезпечення педагогічних умов реалізації гендерного підходу при вивченні історії.

Сьогодні у світі існують понад двісті держав, у кожної – своє минуле, що нараховує не одне століття або тисячоліття й сповнене безліччю подій, у яких діяли мільярди людей, серед яких декілька десятків тисяч залишили свої імена в історії. Перед учнями не стоїть і не може стояти завдання знати їх усіх. Важливо скласти цілісне загальне уявлення про історію. У викладанні історії потрібно виокремлювати основні тенденції історичного розвитку, які так чи інакше впливали, впливають і будуть впливати на буття людини в тій чи іншій частині світу.

Піонер жіночої історії Герда Лернер зазначала, що творіння історії – це творчий проект, за допомогою якого ми моделюємо з фрагментів людських спогадів ментальну конструкцію минулого, що має сенс для сучасності.

Протягом значної частини XX століття історію на академічному рівні майже виняткова писали чоловіки. Їх головним інтересом була політична історія. «Історія – це колишня політика», — сказав британський історик XIX століття Е. Фрімен. Загальновизнаною була думка про те, що жінки не приймають політичних рішень, а тому не цікаві в цьому контексті, якщо це, звичайно, не королеви, такі як Єлизавета I, або Катерина Велика.

Проте з 50-х до 70-х років XX століття виокремилася соціальна історія як історична дисципліна. Соціальні історики цікавилися ширшим історичним контекстом, наближаючись до пересічних людей, стежачи за суспільними рухами та виявляючи структури громадянського суспільства. У соціальній історії головною метою стало дослідження життя групи людей, яку історики доти ігнорували. Це були робітники, селяни, етнічні меншини та жінки тощо. Невдовзі могутнім джерелом натхнення стала й культурна історія. Тоді історики зосередилися на приватному житті жінок, їхньому соціальному досвіді, знаннях і традиціях.

На академічному рівні у 90-ті роки XX століття відбулися зміни й у політичній історії. У той час історики-феміністки почали використовувати гендер як знаряддя аналізу відносин між чоловіками і жінками, їхнє ставлення одне до одного, пов'язуючи це з іншими категоріями, такими як клас або етнічне походження. Аналізуючи політичні процеси, історики показують, що гендер відігравав важливу роль і в таких питаннях, як війна, мир, створення національних держав і розвиток демократії або автократії. Американський історик Джоан У. Скотт була однією з піонерів цієї зміни в стратегії історичних досліджень.

Використання гендеру відповідає концепції багато перспективності. Остання добре відома тим, хто спостерігає за дискусіями з викладання історії в рамках Ради Європи та Єврокліо, Європейської асоціації вчителів історії. На думку д-ра Роберта Страдлінга, багатоперспективність вимагає, щоб традиційні поняття піддавалися сумніву. Знання як про відомих, так про більш пересічних жінок в історії дасть молоді можливість позитивної ідентифікації, до того ж зробить навчальний процес цікавішим [5, с. 8].

Твердження про те, що в українській історії нема відповідного фактологічного матеріалу, заперечує сам факт існування жіночого руху та його традицій, що збереглись до сьогодні. Ця фактологія відклалася на полицях спеціальних установ – архівів, бібліотек. Звернувшись до окремих зразків цих джерел, з'ясуємо на їхній підставі сутність одного з головних компонентів поняття гендеру — гендерної ідентичності. Гендерна ідентичність – як усвідомлення своєї належності до певної статі та готовність дотримуватися відповідних суспільних гендерних норм — є одним із вирішальних чинників у становленні соціальних відносин. Вона залежить від способів виховання, наслідування взірців, впливу соціуму тощо[4, с. 9].

Зрештою, розвиток гендерної ідентичності – це історія становлення психологічних основ тих суперечностей, конфліктів і деформацій, що пронизують наше суспільство протягом усього буття людства.

Сьогодні гендерна освіта є особливою формою, в якій мають існувати конструктивні взаємодії різних навчальних галузей. У межах цієї

конструктивної взаємодії питома вага належить питанням змісту освіти та методик навчання. Освіта не припиняється зі здобуттям остаточного, завершеного знання. Вона рефлексивна, оскільки завершується з усвідомленням особою процесу своєї діяльності, розглядом та оцінкою її форм.

Гендерне освітнє поле не досить структуроване за напрямами. Тому поширення гендерних знань, яке почалося в Україні, не розподіляється рівномірно, а його успішність значною мірою залежить від зусиль окремих фахівців. Системність гендерної освіти має формуватися не лише шляхом введення окремих курсів з гендерної проблематики в навчальні стандарти загальноосвітньої школи, а й за рахунок впровадження гендерної методології в дисципліни гуманітарного циклу загалом, зокрема історії.

Попри показану зацікавленість гендерною проблематикою в різних колах українського суспільства та наукових колах, найскладніше просувається гендерний підхід в історії. Очевидно це пов'язано з різними чинниками і чи не в першу чергу – традиційною консервативністю історичної науки в цілому та низьким рівнем гендерної компетенції у вчителів історії.

Необхідність впровадження гендерного підходу в навчально-виховний процес зумовлена відсутністю гендерної культури вчителя і використанням гендерно незбалансованого матеріалу під час вивчення шкільних дисциплін, зокрема історії. Водночас реалізація сучасних технологій навчання потребує супровідної методичної підготовки та еволюції технологічного потенціалу вчителя [9, с. 12].

Шкільна історія, високий рівень її викладання та авторитет у суспільстві є чинником мобілізації населення (народ охоче виступає на підтримку славних – переможних і трагічних моментів історії), ствердження тяглості національно-державних традицій. Потенціал в шкільній історії закладений величезний, але є й нерозв'язані проблеми. Усі останні майже 17 років науковці й освітяни (автори підручників, видавці, учителі) ведуть справжню боротьбу за «право на власну історію»[12, с. 4].

Аналізуючи вищевикладене, важливо звернути особливу увагу на подачу гендерно збалансованого матеріалу при вивченні історії.

**Теми уроків історії України, на яких використовуватиметься гендерно збалансований матеріал** [3, 31, 32]

| № з/п | Клас | Тема уроку | Питання, яке буде представлене гендерно збалансованим матеріалом | Гендерно збалансований матеріал (у вигляді ключового питання) |
|---|---|---|---|---|
| 1. | 10 | Західноукраїнські землі на початку XX століття | Розвиток кооперативного руху | Виробничі і торгові кооперативи на базі жіночих громадських організацій |
| 2. | 10 | | Ріст українського політичного руху (діяльність національних і спортивно-фізкультурних організацій „Сокіл", „Січ") | Діяльність „Жіночої громади", 1908 рік |
| 3. | 10 | Україна у Першій Світовій війні | Формування легіону Українських Січових Стрільців | Участь Жіночої Чоти УСС у війні. Відгуки іноземних авторів про українок-членкинь УСС |
| 4. | 10 | Українська революція | Утворення Центральної Ради, її склад | Жінки-члени УЦР |
| 5. | 10 | Західно-Українська Народна Республіка | Проголошення ЗУНР | Участь жінок в організаційних заходах проголошення ЗУНР |
| 6. | 10 | Голодомор 1932-1933 років в Україні | Голодомор 1932-1933 років в Україні | Членкині Союзу Українок Західної України – захисниці голодуючих на міжнародній арені. Мілена Рудницька і Ліга Націй |
| 7. | 11 | Україна у Другій Світовій війні | Розгортання руху Опору. Оунівське підпілля. Створення Української Повстанської Армії. | Діяльність жіночих організацій: Дружина Княгині Ольги, Жіноча Служба Україні. Участь жінок в ОУН, УПА, УЧС |

Питання про роль історичної освіти в сучасному українському суспільстві не раз розглядалося як на поважних наукових форумах, так і за участі влади та держави. Інтерес до цієї проблеми є зрозумілим і закономірним. Їхнім перспективним вирішенням є розгляд і розв'язання, тобто вироблення рекомендацій та їхнього впровадження зусиллями громадських інституцій, що разом із представницькими органами влади можуть уособлювати соціальне замовлення на зміст історичної освіти. Метою таких дій має бути досягнення ідеальної (оптимальної) взаємодії професійної історіографії та масової історичної свідомості, тобто уявлень про історичне минуле, що формується у людини в суспільстві і відповідає як її індивідуально-психологічним потребам, так і потребам функціонування суспільства як цілісної системи.

Актуальною для сучасної ситуації в Україні є також нагальна потреба ствердити в суспільстві високий статус шкільної історії, подолати відставання її змісту від рівня розвитку академічної науки та засад офіційної політики пам'яті [12, с. 4].

Усе багатство матеріального і духовного світу людини (чоловіка і жінки) — результати власної праці і саморозвитку. Історія — літопис саморозвитку суспільства, його перемог і поразок, успіхів і невдач, важкого, болісного просування від щабля до щабля історичного прогресу. У самих себе, своїх знаннях і вміннях, цілеспрямованості й волі, у розвитку створеного людським розумом духовного і матеріального світу ми повинні бачити причини й етапи історичного процесу, злетів і падінь в історії народів і всього людства.

Головна продуктивна сила суспільства — це сама людина (чоловік і жінка) у сукупності її іпостасей: потреб і можливостей, знань і навичок, бажань й інтересів. Незадоволені потреби спонукають людину мобілізувати свій розум для нелегкого перетворення навколишнього світу, породжують прагнення до знань і розуміння необхідності активної діяльності. Стрімке зростання потреб кожного наступного покоління людей є імпульсом до пошуку нових шляхів повнішого їх задоволення на основі кардинальних перетворень у матеріальному і духовному виробництві.

Такий підхід до аналізу історичного процесу виходить із першості (примату) усвідомлених потреб, що спонукають людей оволодівати новими знаннями і навичками, перетворювати навколишній світ, здійснювати виробництво й обмін матеріальних благ і послуг, змінювати способи присвоєння засобів і результатів виробництва, форми соціально-політичних і державних відносин, етичні та юридичні норми [11, с. 35].

Зрілою, або досягнутою, гендерну ідентичність можна назвати тоді, коли вона є наслідком самостійно прийнятого рішення та самостійно

зроблених висновків. Коли особистість досягла стабільного визначення себе або як чоловіка, або як жінки, прийняла себе цілком та відповідає своєю гендерною поведінкою власній біологічній статі.

Таким чином, сама історія є процесом розвитку і самореалізації людства в цілому і кожної конкретної людини, незалежно від статі, зокрема. При цьому об'єктом і орієнтиром такої самореалізації, у кінцевому результаті, виступають загальнолюдські, гуманітарні цінності, передусім морально-етичні, релігійні, естетичні та гендерні. Отже, навчання історії покликане не тільки ознайомити школярів із загальнолюдським досвідом пошуку та знаходження цих цінностей, а й дати їм можливість самим знаходити крихти цього досвіду, виробляючи свої оцінки, особистісне ставлення і емоційно-ціннісні орієнтації до подій навколишнього громадського життя. Уявлення і сформовані на їх основі теоретико-філософські знання про загальнолюдські та інші духовні цінності оточуючого суспільства дають змогу розвивати вміння й індивідуальні якості школяра, сприяють його максимальній самореалізації у ході засвоєння історичних знань [11, с. 9].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бендас Т.В. Гендерная психология: [учеб. пособ.] / Т.В. Бендас. — СПб.: Питер, 2005. — 431с.
2. Дмитрий Табачник. Как избавить школу от советских традиций // Аргументы и факты — Украина. — 2010. — № 35.
3. До питання гендерного підходу в історії. Автори-розробники О. Кобельська, В.Ханас, Вас. Ханас) // Гендерний підхід у викладанні суспільно-гуманітарних дисциплін // http://www.ippo.edu.te.ua/ index.php/ 2009-02-16-09-17-03/2009-03-17-14-43-59/222-08-10-2011-03
4. Дядюк М.С. Український жіночий рух у міжвоєнній Галичині: між гендерною ідентичністю та національною заангажованістю: [монографія]. – Львів: Астралябія, 2011. — 368 с.
5. Е. Лонна. Як відобразити роль жінок в історії // Історія України. — №38(726), жовтень, 2011. —С. 8).
6. Кікінежді О.М., Кізь О.Б. Формування гендерної культури молоді: [науково-метод. матер. до тренінгової програми; навч. посіб.]. — Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2006. — 160 с.
7. Клецина И.С. От психологии пола — к гендерным исследованиям в психологии / И.С. Клецина // Вопросы психологии. — 2003. — №1.
8. Кон И.С. Психология половых различий / И.С.Кон // Вопросы психологии. — 1981. — №2.
9. Михайлович Г.І. Вплив професійних компетентностей педагогів на формування предметних історичних компетенцій учнівської молоді: [методичний лист] / Г.І. Михайлович. – Миколаїв: ОІППО, 2012. – 20 с.

10. Пометун О. Методика навчання історії в школі / О.І. Пометун, Г.О. Фрейман. – К.: Генеза, 2009. – 328 с.
11. Пометун О., Фрейман Г. Сучасні цілі та завдання шкільної історичної освіти в Україні // Історія України. — №19 (467), травень, 2006.
12. Удод О. Про роль і значення шкільної історії у процесі творення національних ідентичностей // Історія України. — №37 (677), жовтень, 2010.

* * *

**С. В. Расулова**
**(м. Амвросіївка Донецької області)**

## РОЗВИТОК НАУКИ І ТЕХНІКИ. ДУХОВНЕ ЖИТТЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ ТА АМЕРИКИ НАПРИКІНЦІ XVIII — У XIX СТОЛІТТЯХ (ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ, 9 КЛАС)

**Мета:** сформувати поняття про основні досягнення науки і техніки цього періоду і суспільної думки; продовжити розвивати вміння та навички аналізу, синтезу, узагальнення, побудови схем, роботи в групі; виховувати інтерес до наукового пізнання, доброзичливу атмосферу змагання.

**Тип уроку:** урок комплексного застосування вмінь і навичок.

**Обладнання:** підручник, зошит із домашньою таблицею, табло для ігор, мультимедійна дошка.

**Очікувані результати**

Після уроку учні зможуть: називати основні досягнення в різних галузях науки, прізвища видатних учених; виокремлювати й узагальнювати навчальну інформацію; давати власну оцінку досягненням науки і техніки XIX століття.

**Епіграф:**

О, сколько нам открытий чудных
Готовит просвещения дух
И опыт, сын ошибок трудных,
И гений, парадоксов друг,
И случай — бог изобретатель.

*О. Пушкін*

ХІД УРОКУ:

I. ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ МОМЕНТ УРОКУ

**Гра «Ти — мені, я — тобі»**

Учні сідають один навпроти одного. Вони мають по черзі називати ім’я науковця, щоб з’ясувати, у якій галузі він уславився.

II. АКТУАЛІЗАЦІЯ ОПОРНИХ ЗНАНЬ

**Робота в групах**

Клас ділиться на дві команди і по черзі запитують один одного про досягнення культури кінця XVIII — XIX століття, використовуючи таблицю, яку вони повинні були скласти під час опрацювання домашнього завдання.

III. МОТИВАЦІЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Капітани команд мають підготуватися до короткої дискусії, щоб надати відповідь на проблемне питання уроку: «Що первинне: наука (ідея) або техніка (матерія)?»

IV. ВИВЧЕННЯ НОВОГО МАТЕРІАЛУ

**1 тур**

**Метод «Чому зайвий?»**

Знайти і пояснити зайвий пункт у стовпчику: (див. табл. 1).

Підбиття підсумків.

**2 тур**

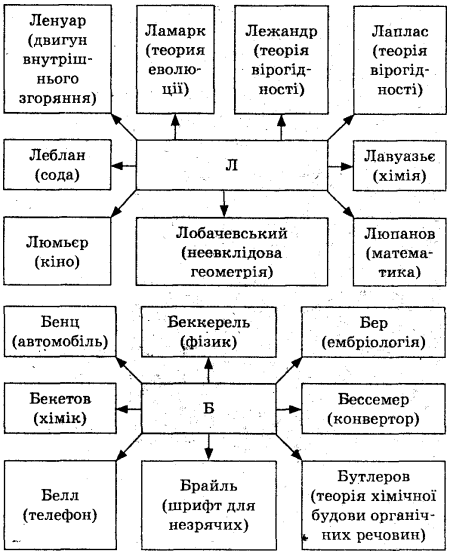
**Конкурс «Найуважніший»**

**Метод «Ґронування»**

Звернувшись до таблиці, яку учні склали вдома, визначити, яка буква переважає серед прізвищ учених, і скласти «ґроно», у центрі якого має бути ця буква. Дев'ять балів заробить перша і вісім балів друга команда. Поряд із прізвищем необхідно зазначити основні досягнення цього діяча.

*Таблиця 1*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **А** Гаусс | **Б** Остроградський | **В** Люм'єр | **Г** Лаплас |
| **А** Ламарк | **Б** Едіссон | **В** Мартен | **Г** Бенц |
| **А** Мендель | **Б** Дарвін | **В** Ламарк | **Г** Карно |
| **А** Лавуазье | **Б** Чебишев | **В** Авогадро | **Г** Менделєєв |
| **А** Нобель | **Б** Фейєрбах | **В** Кант | **Г** Гегель |
| **А** Метро | **Б** Пароплав | **В** Трамвай | **Г** Тролейбус |
| **А** Телефон | **Б** Телескоп | **В** Радіо | **Г** Кіноапарат |
| **А** Радіоактивність | **Б** Можливість польоту в космос | **В** Телебачення | **Г** Конвеєр |
| **А** Антибіотики | **Б** Кулькова ручка | **В** Водонепроник-на тканина | **Г** Телеграф |
| **А** Велосипед | **Б** Шрифт Брайля | **В** Пластмаса | **Г** Азбука Морзе |




**3 тур**

**Гра «5+бонус»**

Представники команд мають на вибір відкрити 2 клітинки у горизонтальному рядку й назвати критерій узагальнення, зафіксований у полі «бонуса», а також додатково назвати прізвища науковців, щоб доповнити перелік у цьому рядку. У разі правильного визначення критерію узагальнення після відкриття двох клітинок — 4 бали, трьох клітинок — 3 бали, чотирьох клітинок — 2 бали, п'яти — 1 бал: (див. табл. 2).

*Таблиця 2*

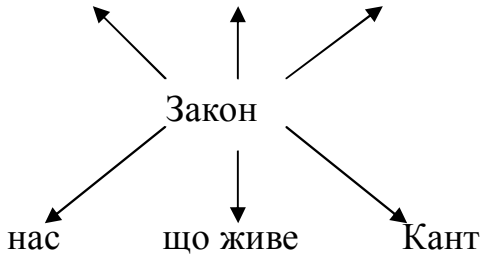
| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. Фуко | 2. Карно | 3. Джоуль | 4. Гальвані | 5. Фарадей | Фізики |
| 6. Лавуазьє | 7. Ламарк | 8. Люм'єр | 9. Ленуар | 10. Лаплас | Прізвища на букву «Л» |
| 11. Мечників | 12. Гамалія | 13. Ковальовський | 14. Бекетов | 15. Умов | Українські вчені |
| 16. Стефенсон | 17. Фултон | 18. Шилінг | 19. Морзе | 20. Якобі | Винахідники засобів зв'язку і транспорту |
| 21. Макінтош | 22. Зауербронн | 23. Ньєпс | 24. Істмен | 25. Брайль | Побутові винаходи |
| 26. Анілін | 27. Сода | 28. Каучук | 29. Конвертор | 30. Мартен | Хімічна пром-сть |

**4 тур**

**Метод «Сніп»**

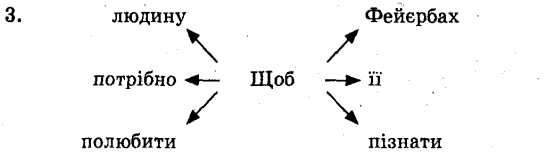
За допомогою інформації, наведеної у схемі, необхідно відтворити висловлювання, що належать, відповідно, видатним філософам І. Канту та Л. Фейєрбаху.

1. називається в совістю

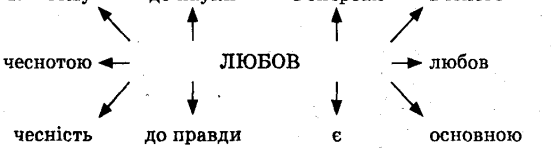



2. Кант і необхідна питання розумні

3.




4. тому до науки Фейєрбах вченого




*Відповіді:*

1. Закон, що живе в нас, називається совістю (Кант).

2. Уміння ставити розумні питання є важлива і необхідна ознака розуму і проникливості (Кант).

3. Щоб пізнати людину, потрібно її полюбити (Фейербах).

4. Любов до науки — любов до правди, тому чесність є основною чеснотою вченого (Фейєрбах).

**5 тур**

**Конкурс капітанів**

Дискусія з проблеми питання: «Що первинно: наука (ідея) або техніка (матерія)?». Аргументи повинні бути як конкретними, так і загальними, наприклад:

Ця проблема — основне питання філософії і вона розділила людство на 2 частини: ідеалістів і матеріалістів, розбурхуючи розум людей вже понад 2 тисячі років. Але однозначної відповіді так і немає. Кожний вирішує його для себе самостійно. У XIX столітті ідеалістом був Гегель, матеріалістом — Фейєрбах. Кант же заснував науку гносеологію, яка розв'язує і не може розв'язати другу частину основного питання філософії: «Чи пізнаваний світ?». Кант вирішив, що — ні, він був агностиком і стверджував: «Справа у собі, і пізнати цього ніхто не може».

**V. РЕФЛЕКСІЯ**

**Метод «Прес»**

Сформулювати й висловити аргументовану думку в короткій формі: «Я вважаю, що...; тому що...; наприклад...; тому я вважаю, що...» про основне питання філософії:

1. Що є первинним: ідея чи матерія?
2. Чи можна пізнати світ?

**VI. ПІДСУМКИ УРОКУ**

**Метод «Мікрофон»**

1. Яке завдання було найцікавішим, а яке — найважчим?
2. Чия робота на уроці сподобалася найбільше?

**VII. ДОМАШНЄ ЗАВДАННЯ**

1. Скласти таблицю «Література кінця XVIII — XIX століття».

| Напрями і суть літературних течій | Представник, країна | Твір або жанр |
|---|---|---|
| | | |

2. Для «Літературної хвилинки» вивчити вірші, підготувати уривки прозових творів для коментованого читання, презентації з образотворчого мистецтва про представників романтичного і класичного стилів.

*Передрук з видання:*
***Історія та правознавство. — Січень 2013 р. — №3 (319). — С. 10-12.***

* * *

# ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Аляєв Геннадій Євгенович** — завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка, доктор філософських наук, професор (м. Полтава)

**Андрієвська Віта Петрівна** — аспірантка Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова (м. Київ)

**Бесєдіна Наталія Василівна** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка (далі ПНПУ), кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Буткалюк Галина Василівна** — аспірантка Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова (м. Київ)

**Вільховий Юрій Віталійович** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Год Борис Васильович** — проректор із науково-педагогічної роботи, завідувач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, доктор педагогічних, кандидат історичних наук, професор, заслужений працівник освіти України (м. Полтава)

**Год Наталія Володимирівна** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат педагогічних наук (м. Полтава)

**Головіна Наталя Ігорівна** — доцент кафедри філософії ПНПУ, кандидат філософських наук (м. Полтава)

**Демиденко Тетяна Прокопівна** — доцент кафедри історії України ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Каріков Сергій Анатолійович** — доцент кафедри гуманітарних дисциплін Університету цивільного захисту України, кандидат історичних наук (м. Харків)

**Кулікова Лілія Борисівна** — перший проректор Херсонської державної морської академії, доктор педагогічних наук, професор (м. Херсон)

**Лахно Олександр Петрович** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Левченко Юрій Миколайович** — старший викладач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава)

**Лук'яненко Олександр Вікторович** — асистент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава)

**Расулова Світлана Вікторівна** — учитель історії та суспільних наук Амвросіївської школи-інтернату №4 (м. Амвросіївка Донецької області)

**Рашковська Валентина Іванівна** — завідувач кафедри образотворчого мистецтва РВНЗ «Кримський інженерно-педагогічний університет», доктор педагогічних наук, доцент, член Спілки архітекторів України (м. Сімферополь)

**Рибачук Віктор Олексійович** — старший викладач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ (м. Полтава)

**Сагатчук Світлана Петрівна** — доцент кафедри природничо-наукових і гуманітарних дисциплін філії державної освітньої установи вищої професійної освіти «Московський державний відкритий університет імені В. С. Черномирдіна», кандидат філософських наук (м. Волоколамськ Московської області, Російська Федерація)

**Ставнюк Віктор Володимирович** — завідувач кафедри історії Стародавнього світу та Середніх віків Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор історичних наук, професор, відмінник освіти України (м. Київ)

**Тронько Тетяна Володимирівна** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Турянська Ольга Федорівна** — професор кафедри історії України Луганського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор педагогічних наук (м. Луганськ)

**Цебрій Ірина Василівна** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат педагогічних наук (м. Полтава)

**Цехмістро Ніна Яківна** — доцент кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

**Швець Леонід Миколайович** — старший викладач кафедри всесвітньої історії та методики викладання історії ПНПУ, кандидат історичних наук (м. Полтава)

*Наукове видання*

**Актуальні питання всесвітньої історії та методика їх викладання: Збірник наукових праць за матеріалами Восьмого Всеукраїнського науково-практичного семінару (28 — 29 березня 2013 року)**

Комп'ютерний набір — Домненко В. В.
Макет, верстка — Лахно О. П.
Художнє оформлення — Лахно О. П.

Здано в набір 21.02.2013 р.
Підписано до друку 28.02.2013 р.
Формат 60x84/16. Гарнітура Times New Roman.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 14,75. Наклад 300 прим.

**Видавець: ПНПУ імені В. Г. Короленка, вул. Остроградського, 2, м. Полтава, 36003**
**Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК №3817 від 01.07.2010 р.**

Видрукувано: ПП Шевченко Р. В.
вул. Остроградського, 2, м. Полтава, 36003,
тел. (0532) 502-708