

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Людмила Маслюк, Марина Столяр



ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Пам'яті В.С. Горського

В.С.Горському належить особливе місце в українській філософії, етиці та культурології. В усі часи своєї творчої діяльності, за умов панування будь-якої ідеологічної доктрини Вілен Сергійович завжди залишався справжнім науковцем, який не спокушається ідеологічно перевтіленою, примарною актуальністю, а досліджує той чи інший феномен, глибоко осягнувши його справжнє коріння, конкретний контекст, його складну та суперечливу природу. Коли ж говорити про тему святості, до якої звернувся Вілен Сергійович ще за радянські часи, то йому вдалося на шляху дослідження цієї теми подолати не тільки численні забобони атеїстично заангажованих марксистської та постмарксистської парадигм, але й певні кліше європейської філософії в цілому. *У цій статті ми маємо на меті продемонструвати внесок В.С.Горського в розкриття теми святості в контексті європейського філософського дискурсу.*

Для порівняння почнемо з оцінки феномену святості видатним російським релігійним філософом М.Бердяєвим. Бердяєв досліджував святість через зіставлення її, з одного боку, з феноменом геніальності (преп. Серафим Саровський і О.С. Пушкін) [2, 163-180], а з іншого боку, - з ідеалом чесності, порядності [1, 74-80]. При цьому Бердяєв (услід за К.Леонтьєвим) вважав, що святість є одвічним руським етичним ідеалом, якому в західно-європейській культурі відповідає ідеал порядності. Бердяєв вважає, що корелятом святості в православній традиції є вкрай негативна стихія тотальної аморальності, тоді як в західній культурі він вбачає більш-менш рівномірну моральність, яка орієнтується на ідеал порядності. Важко сказати, чи спирається Бердяєв на конкретний історичний матеріал, чи вибудовує абстрактну схему, але цю тезу В.Горський ніколи не використовував, досліджуючи феномен святості часів Київської Русі. Реальна історія, на знання якої спирається український філософ, свідчить про те, що святість завжди сягає глибин віковичного народного благочестя. Інше вже питання, що через святих компенсується і той занепад духовності, який ми спостерігаємо за певних історичних умов. Наприклад, саме в ХІХ сторіччі, яке зазнало поширення атеїзму та нігілізму, в Росії розквітає духовна культура старчества, найяскравішим прикладом якої є оптинські старці. А ХХ сторіччя, період найстрашніших гонінь на християнство, відзначалося таким сплеском святості, якого не знає жодна попередня доба.

Що ж до розкриття опозиції «святість – геніальність», то треба відмітити, що Бердяєв є достатньо непослідовним і суперечливим. З одного боку, він відзначає, що світську діяльність Пушкіна *не можна порівняти* з духовною роботою святого Серафима Саровського. Філософ пише, що творчість генія є лише зворотною стороною гріха і релігійної немочі. Для справи ж спасіння не потрібно творчості і геніальності, а потрібна лише святість. Святість він називає творчістю, що спрямована людиною на себе. Преподобний Серафим Саровський нічого не творив, окрім самого себе, і цим преобразав світ навколо себе. Пушкін творив велике та цінне для Росії і для світу, але себе не творив. Та творення світських цінностей, на думку Бердяєва, може і занепасти людину.

Проте філософ від думки про непорівнюваність святості і геніальності (на користь святості) переходить до прямо протилежної думки. Спочатку він пише, що в творчості генія є теж щось подібне до жертви [Див.: 2, 173], і припускає, що в жертві генія, в його творчому екстазі є *інша святість* перед Богом, інше релігійне діяння, *рівнодостойне* святості. А вже від тези про рівнодостойність святості і геніальності Бердяєв переходить до твердження, за яким геніальність визнається більш жертвною, більш цінною. По суті, Бердяєв приходить до того, що *геніальність вища за святість*. Цей висновок безпосередньо впливає з його концепції творчості, згідно з якою саме творчість є актом прориву до трансцендентного буття, до Бога.

Своєрідною калькою бердяєвського розгляду поняття святості є позиція болгарського етика Ц.Тодорова, який зіставляє поняття святості і героїзму [Див.: 11]. Розкриваючи момент спільного між героями і святими, автор звертається до постаті Сократа. Останній, на думку Тодорова, об'єднує обидві іпостасі: героїзм і святість. Етик стверджує, що святий (як і герой) є непересічною фігурою, яка не підкоряється законам суспільства. Автор виділяє такі достатньо абстрактні характеристики святого, як самотність (не всі святі брали на себе подвиг усамітнення), відсутність турботи про вплив своїх вчинків на інших людей (але ж молитва святого якраз і є вищою формою відповідальності за людей). Однією з провідних рис святого та героя Тодоров називає оригінальність, хоча така характеристика є свідченням повного нерозуміння сутності святості з боку автора, бо святий прагне до Істини, а не до оригінальності. При цьому Тодоров абсолютно некоректно стверджує, що святий не переживає ані внутрішньої боротьби, ані страждання чи співчуття до людей. Складається враження, що етик пише не про християнську святість, а про буддистський антропологічний ідеал.

На протизагаду позиції Тодорова ми знаходимо в Горського таке: «протиставити себе світові цьому зовсім не означає зречтись людей, які в ньому живуть». Етика святих «передбачає дорогу, що веде до очищення душі не через відокремлення від людей, не через відособлення власного буття, а через покладення центру свого внутрішнього буття в світі благодатної реальності» спілкування з Богом і з іншими людьми [5, 124]. Якщо Тодоров протиставляє любов до Бога любові до людей, вважаючи ці різновиди любові несумісними, то В.С.Горський, який досліджує подвиг святих Київської Русі, пише: «Любов до ближнього не відкидається заради любові до Бога, а зливається з нею в органічну єдність. Закон любові до Бога через любов до ближнього свого» – ось та максима життя, яка визначає весь життєвий шлях православних святих [5, 135].

На відміну від традиції, що порівнює ідеал святості з ідеалами інших моральних систем та традицій, В.С.Горський аналізує ідеал святості, виходячи з його глибинного *внутрішнього* змісту, не домішуючи до свого дослідження зовнішніх оцінок та цінностей. Вілен Сергійович не відкидає методологію визначення сутності феномену через протиставлення протилежного йому за змістом морального ідеалу, але він визначає це протиставлення в межах однієї культурної, духовної традиції, що дозволяє уникнути змістовних спрощень та викривлень. *Основна антитеза, через яку філософ розкриває феномен святості, – це антитеза погорди та смиренномудрості.* Горський вважає, що в Києво-Печерському патернику

відмінність між зазначеними моральними позиціями проводиться свідомо та послідовно [3, 123-124]. Патерик розпочинається з послання Симона та відповіді на це послання Полікарпа. В діалозі Симона та Полікарпа, на перший погляд, зіставляються дві принципово різні настанови – настанови ченця, який шукає чинів та бажає легшого життя, і протилежного прагнення божественної слави, яке цурається слави мирської. Та оскільки цей діалог передається словами того ченця, який нібито дотримується першої точки зору, В.Горський (на відміну від інших дослідників тексту Патерика) прекрасно розуміє, що виставити *себе* грішником на тлі свого опонента могла тільки смиренномудра людина, для якої *негативний приклад є завжди прикладом із власного життя, а не ілюстрацією чужих вад*. При цьому Вілен Сергійович підкреслює, що мова йде про заперечення погорди, а не високої достоїнності людини.

Спільним у Горського з відомим культурологом Тойнбі в розумінні феномену святості є те, що обидва дослідники підкреслюють *виняткове значення цієї духовної компоненти для культурного розвитку*. Але якщо Тойнбі це робить цілком вільно, без будь-яких перешкод з боку певної ідеологічної традиції, то Горський працює в досить складній історичній ситуації, коли будь-яке твердження, що фактично суперечить марксистській парадигмі, можна висловити тільки спираючись на складний для розуміння та маловідомий для широкого наукового загалу культурологічний матеріал.

А.Дж. Тойнбі підкреслює, що “духовний прогрес індивідуальних душ у цьому житті фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, ніж який-небудь інший процес” [10, 515]. Автор приходить до висновку, що для досягнення певної мети слід прагнути не до самої цієї мети, але до чогось ще більш піднесеного, що знаходиться за межами даної мети. Тойнбі стверджує можливість вищого гармонійного поєднання відчуття обов’язку перед Богом і обов’язку перед людьми на прикладі життій св. Антонія, котрий віддалився в єгипетську пустелю, і сиріянина св. Симеона Стовпника, який усамітнився у вежі, в ту добу, коли Римська імперія вступала в епоху остаточного розпаду. Святі, полишаючи своїх ближніх, вступали в активні відносини із значно більшим колом осіб, - пише Тойнбі. Святі “справляли на світ сильнішу дію, ніж імператор або командувач військ, бо їх спрямованість до святості через пошуки єднання з Богом була соціальною дією, привабливішою для людей, ніж будь-яке секулярне соціальне служіння” [10, 516].

Проте, незважаючи на це, достатньо адекватне розуміння святості А.Дж.Тойнбі закінчує висновком, який суперечить вищевикладеному матеріалу: “зробити духовний вихід із миру значно простіше, ніж нести у миру тягар божественної любові і брати участь у справах переображення” [10, 517]. Тобто земні справи людини визнаються більш значущими та цінними. І така теза є аксіомою в межах сучасної етичної думки. Та Вілен Сергійович не побоявся протиставити їй цілком протилежну тезу як аксіому іншої етичної парадигми. Замість безглуздої нескінченності існування Всесвіту, в якому людина виглядає нікчемною піщинкою, що мчить на страшній швидкості до смерті як остаточного пункту призначення, замість безлічі прямих ліній як слідів людських доль, що не перетинаються, Горський констатує реальність, в якій паралельні людські долі мають точку перетину – Бога. *Фактично філософ заперечує найглибшу настанову титанічного гуманізму, якою просякнута вся новітня філософія, – настанову на зовнішнє самоствердження людини*.

Якщо Тойнбі подібно до Бердяєва, починаючи з неупередженого розгляду святості, не утримується на цьому рівні, а повертається до загальноприйнятої в секуляризованій культурі схеми, що занижує сенс святості, то В.Горський розкриває глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості, є поняття *смиренномудрості*. Філософ визначає смиренномудрство, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самостверженню бездуховної істоти); при цьому славолюбство розглядається як основна форма погорди. По-друге, смирення

є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що «подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості» [5, 156]. В останній характеристиці В.С.Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обоження [Див.: 5, 140 – 156].

Робота В.С.Горського перегукується з поглядами відомого грецького мислителя Х. Яннараса, який розглядає проблему святості в контексті «православного екзистенціалізму». Поняття святості цей етик і богослов також виводить з духовно-аскетичної практики обоження. При цьому сенс *обоження* докорінним чином протиставляється сенсу *обожнювання*. У акті обожнювання “...перед людиною провокативно покладається екзистенціальна можливість... природньої самодостатності і автономності особи, можливість силами власної природи неодмінно визначити факт свого існування. Але таке “обожнювання” людської природи протистоїть самій істині: воно є “екзистенціональною неправдою”, фіктивною життєвою можливістю. Адже природа людини тварна і смертна. Вона бере співучасть у бутті, в “дійсному житті” лише в тій мірі, в якій виходить за власні межі, складаючи екзистенціональний факт власної неповторності. Людина отримує буття, утворює іпостась життя і долає смертність своєї природи лише тоді, коли реалізує особовий модус існування Бога” [16, 22-23]. Обоження є наближенням людини до Бога шляхом очищення від пристрастей. “Участь в боголюдському тілі Христовому, в екзистенціональній єдності спілкування святих тримається не на індивідуальних заслугах або “чеснотах”, які об’єктивно властиві індивідуі, а на покаянні, на новій позиції – довіри до Бога, - коли через Церкву християни ввіряють Христу все своє життя, хоч би яким невдалим і грішним воно не було” [16, 32].

Антитезу обоження та обоження В.Горський розглядає так само, як і Яннарас, та на відміну від останнього Вілен Сергійович не залучає до аналізу православної святості ніяких зовнішніх щодо неї філософських характеристик на кшталт «екзистенційної єдності» тощо. Яннарас намагається своєрідним чином «виправдати» православну духовність за допомогою перекладу найконцептуальніших положень цієї богословської та аскетичної традиції на мову сучасної екзистенційної філософії. Горський, навпаки, вважає духовний сенс православної етики настільки глибшим та мудрішим за сучасні філософські «дискурси», що він залишається в контексті православної мудрості як самодостатньої. Фактично він відхиляє можливість редукції вчення святих отців Києво-печерських до рівня понять сучасної філософії, які виражають пристрасне життя сучасної людини, далеке від ідеалу смиренномудрості.

Відомий західний медієвіст, автор філософської концепції гри Й.Хейзинга вважає, що впродовж усієї історії християнства: “ідеал святості не зазнав змін” [14, 198]. Крім того, “святим робили не церковно-соціальні заслуги... але дивовижне благочестя. Людина великої духовної енергії лише в тому разі знаходила славу святого, якщо діяння її були пройняті сяйвом надприродного життя” [14, 199]. Таким чином, *для Хейзинги святість є прояв надприродного в житті людини, це явище трансцендентного порядку, зміст якого не залежить від конкретного культурного контексту.*

Якщо прийняти цю тезу, то її наслідком буде досить категорична вимога розглядати феномен святості виключно як предмет богословського осмислення. Що ж до Горського, то він *розглядає святість як взаємодію трансцендентного та культурного, духовного та морального, відстоюючи можливість культурологічного та етичного дослідження певних аспектів святості.* Хоча моральність, за Горським, не входить до складу поняття святості, вона мислиться, з одного боку, як сприятлива передумова, а з іншого – як наслідок святості. Богоподібність, пише Вілен Сергійович, «передбачає максимально можливу в допустимих людині

межах повноту Божественних якостей, добродітності» [5, 164]. Отже, систему моральних чеснот Горський розглядає як наслідок обожнення. В свою чергу, обожнення досягається тільки шляхом смирення, яке передбачає «усвідомлення своєї гріховності та безсилої власної природи окремо від Бога» (Там само). Філософ додає, що обов'язковими, поряд зі смиренномудрістю, якостями є безкорисливість та послух. ... якщо покора, скромність протистоять погорді, то вдоволення малим, безкорисливість – срібололюбству, а послух – владолюбству» (Там само).

Своєрідним взаємодоповненням різних аспектів святості виступають дослідження цього феномену Павлом Флоренським та Віленом Горським.

Святість є богоподібність, пише Павло Флоренський. І в цьому сенсі вона – духовна краса, яка, на думку автора, розкривається тільки за умов правильного аскетичного життя. Аскетичну, писав Павло Флоренський, ... святі отці називали “мистецтвом з мистецтв”, “художеством з художеств”.., яке створює не “добру” людину, а “прекрасну”. І відмінна особливість святих подвижників – зовсім не їх “доброта”, яка буває і у плотських людей, навіть у вельми грішних, а краса духовна, сліпуча краса променистої, світлоносної особи, дебелий і плотській людині ніяк недоступна” [13, 99]. Отець Павло Флоренський вважає, що перша, негативна грань поняття святості – це її “невідсвітність”, вона - в світі, але не від світу. І тому, коли услід за тайнствами ми іменуємо святим багато що інше, то маємо на увазі саме особливість, відірваність від світу, від повсякденного, від життєвого, від звичайного того, що називаємо святим ... Позитивна ж сторона святості відкриває в святому реальність іншого світу...” [12].

Таким чином, якщо отець Павло Флоренський пише про святість як досконалість не етичну, а онтологічну, оскільки природа святості Божественна, то В.Горський розглядає святість саме в етичному аспекті як етику смиренномудрості, що має духовне підґрунтя.

Якщо говорити про розуміння феномену святості в європейській традиції в цілому, то треба зазначити, що основним методологічним недоліком цієї традиції є ототожнення неоплатоністичного розуміння духовності з християнською православною позицією. Боротьбу святого проти внутрішнього зла, проти пристрастей переважна більшість сучасних етиків сприймає як боротьбу проти тіла, матерії. Горський і тут дає приклад глибокого розуміння справжнього сенсу проблеми в контексті православної аскетичної. Він пише: «Тілесна краса та дужість зовсім не сприймаються як чужі образів святості. Розповідь про сповнене невсипущої праці життя Феодосія малює його як такого, що був «крепок телом и силен». Святість не заперечує тіла, плоті. Святий перемагає плотські пристрасті не заради погублення плоті, а задля її перетворення та обожнення, піднесення до Божого стану» [5,161-162].

Вілен Сергійович Горський стверджував, що «образ святості великою мірою визначав духовний розвиток українського народу впродовж усієї його історії» [5, 169]. Якщо вплив святості можна прослідкувати на всіх рівнях діяльності і спілкування (політика, освіта, наука, мистецтво), то найбільший вплив святі мали на широкі соціальні прошарки православного народу. Тому *святість, на наш погляд, саме Горський вперше розглянув як фундаментальну категорію етнетики, котра в цьому аспекті практично не досліджена.*

У сучасній етичній літературі практично відсутні імена і духовний досвід православних святих. Особливо це стосується святих ХХ століття (треба підкреслити, що за числом канонізованих святих цей час можна порівняти хіба що тільки з часом святого митрополита Московського Макарія (1542-1563). Проте відмінність цих двох найбільших епох полягає в тому, що у наш час канонізовано не близько ста (як за часів Макарія), а більше тисячі святих [7, 198]. Закріпленню такої ситуації значною мірою сприяє пострадянська академічна етика, яка аналізує переважно ті типи моральної свідомості, які не суперечать принципу плюралізму. Оскільки ж християнське розуміння святості, сенсу життя, духовної боротьби,

добра, зла та ін. неможливо адекватно зрозуміти в межах плюралістичної етики, оскільки православний ідеал святості або залишається за межами етичних досліджень, або редукується до принципово інших за сенсом духовно-етичних феноменів [Див.: 9, 9-10].

Та сьогодні вже можна сказати про певні напрацювання в тому напрямку, що був закладений Віленом Сергійовичем. Наприклад, розгляду поняття святості в контексті ісіхастської традиції присвячено багато виступів учасників міжнародної наукової конференції «Богословське і філософське осмислення ісіхастської традиції» (Київ, 21–25 вересня 2006 р.), організованої Київським релігійно-філософським товариством [Див.: 15].

Таким чином, в українській літературі пострадянського періоду вперше адекватно до предмета феномен святості з філософської точки зору досліджував саме В.Горський. Святість, на його думку, – це вищий моральний ідеал поведінки, особлива життєва позиція, що розуміється як жертвовність, що надихається цінностями “не від світу цього” [4, 13]. Автор виділяє дві найважливіші ознаки святості: це моральна досконалість і чудотворення. Основою святості В.Горський вважає смиренномудрість.

Джерела та література:

1. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 1990. – 256 с.
2. Бердяев Н.А. Творчество и аскетизм. Гениальность и святость. //Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – М., 1989. – Т.1. – Ч. 1. – С. 163-180.
3. Горський В.С. Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрості. // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 119-126.
4. Горський В.С. Нариси з історії культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.). – К., 1993. – 163 с.
5. Горський В.С. Святі Київської Русі. – К., 1994. – 176 с.
6. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. – М., 1990. – 396 с.
7. Макарий (Веретенников), архимандрит. Эпоха митрополита Макария // Испытания наших дней. В защиту единства. – М., 2003. – С. 197-200.
8. Словарь по этике / Под ред. А.А. Гусейнова, И.С.Кона. – 6-е изд. – М., 1989. – С. 306-307.
9. Столяр М.Б. Пошуки сенсу життя в європейській культурі: дві парадигми // Вісник ЧГПУ. – Вип. 32. Філософ. науки. – Ч., 2005, С. 5-10.
10. Тойнби А. Дж. Постигание истории. - М., 1991. - С. 515-517.
11. Тодоров Ц. Героїзм і святість. // Тодоров Ц. Обличчям до екстремі. – Львів, 2000. – С.61-77.
12. Флоренский П., свящ. Освящение реальности. // [http:// pravbeseda.org/library](http://pravbeseda.org/library).
13. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т. 1. – 490 с.
14. Хейзинга Й. Осень средневековья. – М., 1988. – 539 с.
15. Христианская мысль. Киевское Религиозно-философское общество. Вып. III. – К., 2006. – 287 с.
16. Христос Яннарас. Свобода етосу. – К., 2003. – 251 с.

Наталія Баранова



ГРА ТА МИСТЕЦТВО ЯК ЗАСОБИ ЕСТЕТИЗАЦІЇ ОБРЯДУ

Обряд у специфічній формі відображає та відтворює буття народу, властиві йому матеріальні й духовні цінності. Переважно на конкретно-чуттєвому й емоційно-естетичному рівнях він закріплює та переносить у майбутнє все краще, що накопичено дійсностію. «Без такого оформлення («обряження») духовні цінності, особливо естетичні, які існують, як правило, в абстрактному, понятійному

вигляді, не можуть стати об'єктами засвоєння, їх не можна чуттєво сприйняти й усвідомити настільки, щоб вони стали нормою поведінки людей» [4, с. 92].

Естетична значущість обрядів зумовлена присутнім у них ігровим фактором. Синкретизм гри, єдність чуттєвих образів, уява, емоції, вольові імпульси, фізичні рухи та звуки, які виражають ігровий стан, мова, яка великою мірою зобов'язана грі й у свою чергу розвиває її, – усе це і є ті підстави, з яких виникає естетичність обрядів.

А.Леонтьєв пише, що «гра не є продуктивною діяльністю, її мотив полягає не в результаті, а в змісті самої дії. Тому ігрова дія вільна від того обов'язкового боку її, який визначається реальними умовами даної дії, тобто вільна від обов'язкових способів дії, операцій» [5, с. 475].

Гра, таким чином, протиставляється дійсності, реальному життю. Межі гри й реальності, свого «Я» та ігрової ролі, правди й вигадки розмиваються.

Спираючись на дані психології, М.Марков [7], на наш погляд, переконливо довів, що гра за своїми мотивами збігається з естетичною діяльністю. Цей збіг полягає передусім у тому, що й для гри, і для естетичної діяльності спонукальним мотивом є насолода, тобто людина бере участь у ігрових діях не тому, що їй потрібно, а тому, що їй хочеться це робити. А для утилітарної та пізнавальної діяльності мотив полягає в прагненні досягти певних життєвих результатів.

Для розуміння сутності гри важливо розрізнити її суб'єктивне та об'єктивне значення. Суб'єктивне значення гри визначається її мотивом, безпосереднім спонукуванням до гри, яким є отримання задоволення в самому процесі ігрової діяльності. Якщо судити про природу гри тільки за цим значенням, то легко прийти до висновку, що вона не що інше, як марна розвага.

Крім того, і в грі, і в естетичній діяльності наслідки є не поза процесом, а в самому процесі, людина отримує насолоду тому, що бавиться, а не тому, що вона, скажімо, буде мати якусь користь від цієї гри. Але об'єктивне значення гри суттєво інше, ніж суб'єктивне. Гра сприяє формуванню фізичних і духовних здібностей людини, її пізнавальної діяльності, уяви, волі, уміння володіти собою. Гра – це школа спілкування.

Ці функціональні значення гри виступають разом, дані в комплексі, пронизуючи один одного й посилюючи одне через інше.

«Отже, гра – невимушена діяльність в уявній ситуації за певними правилами. І якщо суб'єктивна ціль гри, її мотив знаходяться в самому процесі діяльності, який приносить задоволення, то об'єктивне значення ігрової діяльності заключається у формуванні й тренуванні фізичних і духовних здібностей, необхідних для здійснення інших видів діяльності й життя особистості в суспільстві» [8, с. 28].

Існує багато різноманітних концепцій ігрової діяльності. Їх чисельність зумовлена як різницею методологічних позицій, з точки зору яких визначається гра (наприклад, позитивізм чи фрейдизм), так і складністю та багатогранністю самого феномена гри та її функціональних значень.

Однією з домінуючих функцій гри є розважальна. І хоча розвага як форма поведінки інша, ніж гра (людина може розважатися й спілкуванням з іншими людьми, і спортом, і мистецтвом тощо), але в розвагах також зберігається ігрове начало. Це начало у вищій мірі зберігається й у мистецтві як вільній і творчій діяльності.

Внутрішній зв'язок між грою та мистецтвом існує вже тому, що гра являє собою естетичне явище, притому естетичне відношення втілюється в грі в незвичайній мірі як об'єктивно, так і суб'єктивно. Естетичний характер гри зумовлений тим, що ігрова діяльність є діяльністю непримусово-вільною та творчою, яка охоплює всі основні духовні здібності в їх цілісності та єдності – чуттєві сприйняття та образне мислення, емоції та інтелект, волю та уяву. У грі людина духовно стверджує себе у світі, відчуває силу своїх духовних здібностей. Тому гра приносить особливу насолоду вже самим процесом своєї дії. Ця насолода споріднена з естетичним переживанням.

Гра є естетичною для того, хто за нею спостерігає. Естетична привабливість багата в чому зумовлена ігровим началом. Гра може бути прекрасна, красива, у ній є гумор, вона викликає усмішку. Але гра естетична й для тих, хто в ній бере участь. Переживання, які виникають під час гри, не тільки естетичні, але й обов'язково естетичні. Гра формує такі духовні здібності, без яких не існує естетичного світосприйняття, а саме: одухотворення неживого, здатність перевтілення в інше, віра у вигадку, – не втрачаючи при цьому відчуття реальності, бачення в речі багатства її відношень.

Гра як естетичне явище включена в естетичне переживання. «І.Кант не дарма естетичне переживання людини визначав як гру її духовних сил і здібностей» [8, с. 31]. Гра має естетичний характер тому, що естетичне відношення має характер ігровий.

Головним для людини в грі є те, що вона сама діє в цій грі, а не спостерігає її збоку. Незважаючи на умовність ігрового середовища, вона переноситься в ситуацію ігрових обставин, вірить у справжність штучної ситуації, бурхливо реагує на ігрові обставини, переживаючи та радіючи так, ніби то була сама дійсність.

Аналогічне перенесення відбувається і з читачем, глядачем, які сприймають твір мистецтва, хоча художній твір завжди має умовний характер.

Проте, як і в грі, переживання читача, слухача, що виникають під час перенесення, мають інший характер, ніж ті, що відбуваються в процесі реальних людських стосунків. Ці переживання, як показав П.Якобсон, супроводжуються усвідомленням того, що сприймається не саме життя, а його відображення. Тому під час сприйняття та відображення життя до нього не прилучаються утилітарні міркування про користь. Ось чому кожен «має можливість цілком віддатися безкорисливій насолоді... творами» [10, с. 223]. Це ж саме, як ми бачимо, характерне й для гри.

Ще одним елемент естетичної діяльності є наслідування. Воно взагалі відіграє велику роль у житті людини. Завдяки йому особистість отримує велику кількість знань, необхідних їй для життєвої орієнтації. «Наслідування, – писав Аристотель, – притаманне людям із дитинства, і вони тим відрізняються від інших тварин, що найбільш здатні до наслідування, завдяки якому набувають і перших знань» [1, с. 48]. Завдяки наслідуванню в людини формується уявлення про естетичний ідеал.

Отже, для гри важливий не лише такий психічний механізм, як перенесення, а ще й наслідування. Закріплення цих узагальнених психічних механізмів, що виникають під час гри, дає основу для формування естетичних здібностей людини. Перенесення для людини означає, що поруч із справжнім світом існує фантастичний світ, який захоплює її тим, що в ньому діяльність людського «я» не обмежена ніякими умовностями й перепонами. Наслідування, навпаки, пов'язане з пошуками якогось певного реального об'єкта або дії, відтворення яких не вимагає фантазування, але також приносить утіху тим, що пов'язане з реальною дією. Ця втіха – наслідок не лише витрачення енергії, накопиченої в організмі, а й успіху в досягненні результативної дії. Тому така дія не лишається безслідною для свідомості. Наслідки гри, дії цілеспрямовано впливають на емоційну сферу людини, породжують такі позитивні почуття, як оптимізм, веселий настрій, радість і т.п.

Отже, наслідування та фантазування – це такі процеси психічного життя людини, які є протилежними за своєю спрямованістю. Наслідування звернене до реального світу людини та приносить їй утіху від доцільного використання духовних і фізичних сил. Фантазування, навпаки, спрямоване у сферу уявлень, переносить у світ нереальний і приносить задоволення від переживання уявних подій і самозаглиблення.

Ігрова поведінка властива не тільки окремим людям, але й цілим етапам розвитку суспільства. Вона надає їм своєрідного естетичного відтінку. «Естетична, ігрова сутність поведінки, – зауважує Ю.Лотман, – полягає в тому, що стаючи Катюхою, Брутом, Пожарським, Демоном чи Мельмотом і поводячи себе у

відповідності з цією взятою на себе роллю, російський дворянин не перестав одночасно бути саме російським дворянином своєї епохи» [6, с. 54].

Ігрова поведінка не випадково переплітається з мистецтвом. Вони мають дещо спільне, особливо гра й театральне мистецтво, основним елементом якого є мистецтво актора, що прямо називається грою. Художні образи часто виступають як зразки ігрової поведінки, а ця поведінка споріднена з акторським мистецтвом. Мистецтво в грі посилює її естетичні можливості, й ігрова поведінка створює нову естетичну реальність.

Ігрове начало властиве художній творчості з часів її виникнення. Але це не означає, що у філогенезі, тобто у виникненні людського роду, мистецтво виникає з гри. Відрізняючись від гри як своєрідної, якісно іншої діяльності, мистецтво за своєю природою наділене ігровим началом, яке виявляється в художній творчості.

Дійсність, яку відображає мистецтво, пронизана різноманітними проявами гри. Це перш за все ігри дітей, народні ігри, ігровий елемент обрядів. Народні форми мистецтва виростають із гри. У цей час формується ігрове ставлення до них із боку тих, хто спостерігає. «Всякий істинний культ завжди співається, танцюється і розігрується. Ми, люди нового часу, втратили чуття обряду й священної гри. Наша культура стара, зношена й надто мудрована. Та коли ми хочемо повернути собі оте чуття, ніщо так не допомагає нам у цьому, як музична чутливість. Переживаючи музику, ми переживаємо ритуал. Коли ми насолоджуємося музикою – байдуже, чи вона покликана виражати релігійні ідеї, чи ні, – сприйняття прекрасного й почуття священного зливаються в одно, і в тому злитті долається різниця між грою і серйозним» [3, с. 181].

Обряд містить такі запозичені в мистецтві моменти, які можуть служити узагальненою формою висловлювання почуттів. Сприйняття творів мистецтва, які входять до обряду, має під собою благодійне підґрунтя – почуття, які викликані певними подіями. Ці почуття, різні за глибиною та силою в різних людей, знаходять спільну для них форму вираження у творах мистецтва, які належать обряду.

Обряд, безумовно, не може ввібрати в себе твори будь-якого жанру мистецтва. Як обмежене в часі дійство він може містити музичні, хореографічні й літературні твори малих розмірів, декоративно-оформлювальні елементи.

Історія опредметнення естетичного в обряді – це постійний відбір народом кращих творів свого мистецтва. Причому ці твори, увійшовши в обряд, не залишаються незмінними, вони шліфуються від покоління до покоління в напрямку найповнішої відповідності їх тим почуттям, зовнішньою формою вираження яких вони є.

Діалектика взаємодії естетичного аспекту обряду й почуттів, які в ньому виражені, історично вела до удосконалення обох цих моментів обрядовості. «Естетичний бік обряду, поглиблюючи й посилюючи почуття, сам же викликав невідповідність між собою та почуттями, які він розвинув; єдиним шляхом, який би виправив цю невідповідність, було удосконалення естетики обряду» [9, с. 56]. Останнє приводило або до покращення художніх якостей творів мистецтва, котрі входили в обряд, або до заміни їх іншими, такими, що більше відповідають культурі почуттів, яка зростає. Велика частина народного мистецтва народилася та розвинулася саме таким шляхом. В обряді народ виступав і як творець художньої культури, і як виконавець її творів, і як її критик.

Найважливішою особливістю опредметнення естетичного в обряді було те, що воно завжди перебувало під контролем суспільного художнього смаку. «Оцінка пісні, яка входить до обряду, мало залежала від того, що комусь ця пісня не подобалася. Колективність переживань, які породжував обряд, завжди викликала засудження з боку тих, хто без достатніх на те причин не поділяв загальних почуттів» [9, с. 57]. Естетика обряду постійно вимагала спільності переживань багатьох людей, висувала цю спільність у ранг загальноприйнятого еталону художнього смаку, відтісняла на задній план суб'єктивність смаків окремих людей.

Завдяки тому, що твори мистецтва, які входять до обряду, постійно, протягом

багатьох віків шліфувалися народом у напрямку їх найповнішої відповідності почуттям, що викликані реальними подіями життя, народ зумів створити мистецтво, яке вражає силою свого реалізму, ступенем типізації та загальнодоступності емоційного сприйняття. Безумовно, усе народне мистецтво не можна звести тільки до обрядового, але витoki народного естетичного смаку ховаються саме там. Без перебільшення можна стверджувати, що включення народом творів художника-професіонала до обряду – найвища його нагорода.

Роль естетичного аспекту обряду у формуванні художнього смаку дуже велика. Обряд не тільки посилює та поглиблює емоції, але й тісно поєднує їх із тими творами мистецтва, які служать їх вираженням. Обряд немовби репрезентує людині норму прекрасного. Примхи естетичного смаку окремої людини помітно слабшають у колективному переживанні витвору мистецтва. Тут неодмінно набуває чинності «емоційне зараження», під час якого не тільки поглиблюються та стають яскравішими почуття окремої людини, але й відбувається підкорення їх загальній емоційній тональності.

«Разом із тим не можна випускати з поля зору самостійність емоцій, які викликає життя, їх здатність забарвлювати у свої тони все, що пов'язане з ними. Це створює можливість збочення естетичного смаку. Еталоном прекрасного в мистецтві для людини може стати не тільки високохудожній твір мистецтва» [9, с. 58].

Витoki естетичного смаку завжди ведуть до глибинних зв'язків життєвих переживань із творами мистецтва, які їх виражають.

Специфічна роль обряду у формуванні художнього смаку полягає в тому, що в ньому якраз і відбуваються ці зв'язки. Етапи розвитку суспільного та власного життя, визначні події в житті країни, зміни пір року – усе це моменти встановлення нових відношень особистості до соціального й природного середовища. У ці моменти почуття людей загострені. Включення до обрядів, які оформлюють становлення кожного нового для людини відношення, творів мистецтва дає підстави для формування стійкості естетичного смаку, робить сформовані ними естетичні емоції засобом довільної оцінної реакції людини на все, що створено художниками. Естетичний смак, вихований на творах, які мають високу художню цінність, створює строгий відбір творів мистецтва, приймаючи ті з них, які співзвучні почуттям, що склалися, і відкидаючи не відповідні йому; тим самим він оберігає людину від перенасиченості її враженнями, які породжують і підтримують психологію моди в ній.

Використовуючи в обряді мистецтво як засіб формування емоцій і почуттів людини, народ емпіричним шляхом відкрив принципи цього формування, які мають неперерічне значення. У процесі предметнення естетичного звертає на себе увагу органічний зв'язок залучених до обряду творів мистецтва з реальними життєвими переживаннями людей. Цей зв'язок відбувається не тільки шляхом виконання творів мистецтва, які прямо й безпосередньо розкривають смисл події, яка переживається, але й включенням в обряд символіки, яка підкреслює його тотожність.

Суттєву роль у структурі обряду відіграють «ефекти посилення», за допомогою яких обрядовим символам і діям надається соціальна значущість, створюється емоційно-психологічна тональність. Потрібно підкреслити, що соціальною значущістю наділяються не символи й обрядові дії, а ті об'єкти суспільних і міжособистісних відносин, які отримують обрядове оформлення. Основними засобами такого «посилення» в обряді виступають: урочистість ритуалу з певною його емоційно-психологічною тональністю (святковою, веселою, офіційною, траурною). І роль мистецтва при цьому дуже важлива. Воно створює певний емоційний настрій та естетичне піднесення [4, с. 104 – 105].

Люди завжди ретельно пильнували за тим, щоб естетичний аспект обряду не став засобом повсякденних розваг, що послабило б силу його емоційного впливу. Усе було підкорено місцю та часу. За такого ставлення людей сила емоційного

впливу обряду надзвичайно зростала, що приносило максимум вражень.

Мистецтво, як один із головних елементів обряду й основний засіб естетичного виховання, оспівує красу людини, її творчу роль в історії, стверджує істинну людську сутність. Мистецтво в структурі обряду є своєрідним будівельним матеріалом, за допомогою якого досягається святкова емоційно-психологічна тональність, створюється певний художній фон, який відтіняє та доповнює соціальну значущість обрядового дійства. Відіграючи в цьому дійстві практичну роль, твори мистецтва сприймаються як самостійна естетична цінність.

Значного впливу на естетичну функцію обряду набуває естетичний ідеал. «Формуючи яскравими засобами мистецтва високі суспільні ідеали, допомагаючи пізнавати та сприймати навколишній світ за «законами краси»... обрядовість здійснює потужний вплив на людину, стверджуючи в ній справжню людську сутність» [4, с. 96].

Перехід обряду в гру, а обрядової поезії – у художньо-загальний процес спостерігається як на окремих творах, так і на цілісних обрядових комплексах. Складні святкові й сімейні ритуали – обряди новорічні, купальські, весільні та ін. – були своєрідними театральними виставами, які мали певний сценарій і містили в собі велику кількість поетичних творів, що здійснювали не тільки магічну, але й ігрову, розважальну функцію. Із послабленням, а потім і майже повним забуттям магійного смислу обрядів ці елементи виступали на перший план, поповнюючися за рахунок необрядових творів. Домінантною функцією всього дійства ставала естетична, і воно сприймалося вже як розвага, веселе святкове гуляння. Велику художню цінність представляли різні пісні, ігри, гумор, що входили в ці обряди. Багато чого з цього може бути використане під час проведення масових свят і гулянь, і в наш час надає їм різноманітності й особливого колориту.

Обряди завжди виконують одночасно дві ролі. З одного боку, вони є специфічним способом відображення, закріплення та відтворення соціальних і духовних цінностей, світосприйняття; з іншого – це святковий, надбудований емоційно-естетичний бік самої життєдіяльності певного народу, своєрідна соціально-культурна форма його спілкування. І тим-то обряд і відрізняється від усіх інших форм спілкування, що він найкраще віддзеркалює почуття та емоції людей.

Соціальна типологія обряду істотно відрізняється від будь-якого іншого театралізованого дійства. Завдання обряду не полягає в суто розважальності або повчанні. Його мета – сформувати спільне почуття.

Смислове ядро обряду міститься не в його сценарії, а в тому емоційному переживанні, яке він викликає. Важливою є не єдність смислу, а єдність переживання, що формується в процесі обрядових дій.

Символічна репрезентація історії, пропонована обрядом, намагається трансформуватися в якість універсально-космічне дійство. Сама історична подія має постати як утілення космічних сил, що у своїй стихійній несвідомості зумовлюють появу нової космічної субстанції. Ця субстанція має чуттєво-надчуттєвий характер, вона утворюється з мільйонів розрізнених “Я”, що зливаються в єдине “Ми”. Таке перетворення окремого “Я” в космічне “Ми” викликає ілюзію душевного піднесення, почуття причетності кожного індивіда до космічного витвору.

“Ми” виступає основою кожної символічної репрезентації, причому не як якась проста єдність, а “Ми” організоване, творче, активне [2, с. 153].

Отже, обряд як безпосередній спадкоємець найдавніших форм людської культури доніс до наших днів естетичні уявлення минулих поколінь. Виражаючи рівень свідомості й світовідчуття людей, він зберігає в кожному історичному епоху значення первинної художньої переробки сукупного чуттєво-практичного досвіду та є складним естетичним і соціальним явищем. До нього входять твори, різні за часом і за жанром, починаючи з найпростіших мовних формул і закінчуючи складними поетичними формами. Об’єднує всі ці твори спільна, основна для них

ознака: усі вони тісно пов'язані з магічними діями, складала з ними єдиний ритуальний комплекс, виконували єдину функцію.

Обряд – утілення єдності минулих і теперішніх генерацій. Він дає можливість відчутти час як єдине ціле, побачити переддень історії в його ціннісному вимірі.

Обряд, відображаючи певні моральні норми та естетичні ідеали народу, виховує, передає від покоління до покоління зібраний і художньо узагальнений досвід.

Обряд покликаний відтворювати й підсилювати почуття колективної ідентичності, надавати набір значущих символів. Він робить традицію видимою, відчутною, живою, оскільки служить засобом опредметнення естетичного, яке формується як аксіологічне відношення, що виникає з практично-утилітарного, але не зводиться до нього, а становить новий рівень взаємовідношення людини й навколишнього світу.

Джерела та література:

1. *Аристотель*. Об искусстве поэзии. – М.: Гослитиздат, 1957. – 183 с.
2. *Бурлачук В.* Традиція, ритуал, свято як система соціального відчуження. // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С. 147 – 164.
3. *Гейзінга Й.* Homo Ludens: Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
4. *Зоц В.А.* Эстетическая функция обрядности и ее атеистическое значение // Традиции. Обряды. Современность. – К.: Изд-во полит. лит-ры Украины, 1983. – С. 92 – 106.
5. *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. – Изд. 3-е. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. – 576 с.
6. *Лотман Ю.* Статьи по типологии культуры. – Тарту: Тарт. ун-т, 1973. – 95 с.
7. *Марков М.* О некоторых закономерностях процессов эстетической деятельности. // Вопросы эстетики. Вып. 1. – М.: Искусство, 1958. – С. 9 – 16.
8. *Столович Л.Н.* Искусство и игра. Сер. “Эстетика”. – № 6. – М.: Знание, 1987. – 63 с.
9. *Суханов И.В.* Обычай, традиции и преемственность поколений. – М.: Политиздат, 1976. – 216 с.
10. *Яковлев Е.Г.* Эстетическое как совершенное // Филос. науки. – 1987. – №5. – С. 46 – 56.

Олександр Чорний



ОНТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТНЬОГО МЕНЕДЖМЕНТУ В УКРАЇНІ

Сьогодні філософія освітнього менеджменту в Україні, на нашу думку, залежить від ґрунтовної підготовки і перепідготовки вчителів українських шкіл, які є рушійною силою всього педагогічного процесу. Саме вчителі закладають у молодих людей любов до освіти і науки та допомагають зробити перший крок у науково-дослідній роботі. Проблема підготовки майбутнього вчителя завше була ключовою в науково-педагогічних та суспільно-політичних дискусіях. Вона є однією з головних і для сучасної України. Нині модною стає теза про те, що у нас забагато педагогічних вузів. Ця теза напряму пов'язана з Чернігівщиною, де працюють два державних університети, котрі теж готують педагогів.

Серйозність проблеми підтверджується і тим фактом, що школи міста Чернігова повністю забезпечені педагогами, а тому більшість випускників вузів поповнюють ряди безробітних на біржі праці. Проте всупереч даному твердженню в сільських школах Чернігівської області відчутна нестача педагогічних кадрів. Розглянемо проблеми, котрі хвилюють усіх викладачів: професорів, доцентів, асистентів, вчителів шкіл, а також студентів педагогічних вузів у різних площинах. Адже всі ми, викладачі і студенти, – це перш за все люди зі своїми долями, плюсами й мінусами, позитивними та негативними рисами, але, незважаючи на це, повинні якісно забезпечувати педагогічний процес і заохочувати в учнів та студентів любов

до науки. Кожен викладач, як і кожен студент, відчуває потребу в увазі до своєї роботи державного керівництва, саме підтримка держави та допомога ділом і словом прискорить вирішення проблем в освітянській галузі.

В Україні здійснюються кроки щодо забезпечення прискореного, випереджального інноваційного розвитку освіти, а також створюються умови для самоствердження та самореалізації особистості протягом життя. Систему концептуальних ідей і поглядів на стратегію та основні напрями розвитку освіти визначає Концепція розвитку освіти в Україні на 2006-2010 роки. Стан справ у галузі освіти, темпи та глибина перетворень не задовольняють потреби суспільства. Актуальними завданнями залишаються збереження і поширення кращих традицій національної системи освіти, забезпечення доступності здобуття якісної освіти для всіх громадян та входження вітчизняної системи освіти в освітній і науковий простір Європи[1, 7].

В умовах, коли ми адаптуємо свою філософію освіти до кращих західноєвропейських зразків, рухаючись до Болонського вектора освіти, необхідно розробити систему моніторингу теперішніх і майбутніх потреб педагогів і науковців та окреслити їм чіткі завдання для подальшої праці в умовах цього процесу. Детальний аналіз стану та план головних напрямків розвитку шкіл, ліцеїв, училищ, технікумів та вузів Чернігівщини дозволяє нам зробити висновок, що наші навчальні заклади сьогодні перебувають у стані боротьби за виживання, як і більшість навчальних закладів України. Тому головним завданням, яке гостро стоїть сьогодні перед навчальними закладами, є перехід з режиму виживання в режим системного розвитку. Для цього необхідно зробити все можливе не лише для ресурсного забезпечення та розвитку матеріально-технічної бази шкіл, ліцеїв, училищ, технікумів та вузів, а й для матеріального заохочення вчителів шкіл і викладачів училищ, технікумів та вузів. Саме через посилення державної та соціальної підтримки вчителів шкіл та викладачів училищ, технікумів та вузів можна досягти вищої якості середньої, спеціальної, технічної та вищої освіти. Адже за низької заробітної плати знижується престиж педагога на всіх рівнях його педагогічної діяльності.

Ми не ставимо завдання виявити недоліки в підготовці українського педагога та його слабкі сторони, а хочемо прослідкувати позитивні та негативні фактори в площині переходу вищої школи України до підготовки бакалаврів, спеціалістів та магістрів.

Проблема диференціації рівнів підготовки педагогічних кадрів хвилює багатьох абітурієнтів, також ця проблема зачіпає і тих спеціалістів-педагогів, які працюють сьогодні в школах України. Адже нині не розроблено закону, який би регламентував оплату праці згідно з дипломами (бакалавра, спеціаліста, магістра).

Власники даних дипломів належать до категорії людей з вищою освітою, тому формально є "рівними". Хоча реально на бакалавра треба вчитися чотири роки, на спеціаліста – п'ять, а на магістра – шість років. Саме через це про "рівність" освіти в даному випадку дискутувати немає сенсу, залишається лише "чекати рішення" Міністерства освіти і науки України.

Центральною проблемою громадян з вищою освітою в Україні сьогодні є суперечність між оплатою праці. Адже нині люди з середньою та вищою освітою отримують, як правило, однакову заробітну плату. Тут доцільно звернутися до досвіду інших країн. Згідно з твердженням міністра освіти США Річарда У.Райлі: "Вища освіта в США сьогодні дає більше переваг, ніж будь-коли. У 1970 році прибуток середньостатистичного молодого американця з дипломом бакалавра був на двадцять чотири відсотки вищий, ніж у того, хто мав лише диплом середньої школи. Станом на 1998 рік "премія за вищу освіту" виросла до п'ятдесяти шести відсотків. Для молодих американок вона збільшилася від вісімдесяти двох відсотків до ста у 1998 році. Це означає, що у Сполучених Штатах молоді жінки з вищою освітою заробляють удвічі більше, ніж їхні ровесниці, які ніколи не відвідували коледж. До того ж усе більше студентів приходять прямо із середньої

школи в коледж. Лише за період 1992-1998 років їх відсоток виріс з 62 до 66 відсотків”. [2,5]

Україна сьогодні сповідує дещо інший підхід до проблеми оплати праці громадян з вищою освітою, особливо це стосується вчителів, лікарів, працівників культури, котрі отримують заробітну плату з державного бюджету і на оплату праці яких депутати Верховної Ради кожного року забувають “закласти” в бюджет відповідну суму. Повчальним у даному випадку є західний досвід. Адміністрація Клінтона в 1998 р. запропонувала інвестувати один мільярд доларів для освіти з метою підвищення якості підготовки вчителів Сполучених Штатів Америки та забезпечення учням і вчителям всіх необхідних можливостей для успіху.

Тут можна зауважити, що Україна - не Америка, і ми дуже бідні у фінансовому відношенні, проте сьогодні українська освіта не може керуватися певними мотивами, які вже є відсталими для ХХІ століття. Початок ХХІ століття як для західної системи вищої освіти, так і для української характерний тим, що у світогляді наших і зарубіжних науковців та студентів головну роль грають чотири напрямки:

1. Збільшення кількості міжнародних обмінів;
2. Розширення застосування навчальних технологій та дистанційної освіти;
3. Створення умов для вивчення студентами хоча б однієї іноземної мови та ознайомлення з іноземними культурами;
4. Обмін з іншими країнами інформацією про досягнення у сфері освіти.

Викладачі і студенти всієї планети саме в цих напрямках вбачають інтернаціональність знання. Тому очевидно, що прийняття розумних рішень у галузі освіти сьогодні допоможе нам побудувати цивілізоване суспільство.

Система вищої освіти України безпосередньо пов’язана з ціннісними орієнтирами, визначеними у суспільному житті, через це ми орієнтуємося на західний тип вищої школи. Але кожне оновлення у вищій школі (бакалавр, магістр), звичайно, супроводжується, як зауважує Е.Помиткін, “болісними процесами руйнування стереотипів мислення, і, можливо, з цих причин упровадження інноваційних технологій спочатку викликає негативну реакцію, яка теж є похідною консервативної частини людської психіки. Проте подібна реакція має свій корисний аспект, оскільки дозволяє новому, прогресивному практично довести своє право на існування”[3,3].

Система вищої освіти, яка склалася в нашій країні, потребує суттєвого аналізу з метою підвищення значущості громадян, котрі мають дипломи бакалавра, спеціаліста, магістра. Українська держава повинна провести диференціацію в оплаті праці, власників даних дипломів. Саме така постанова питання допоможе студентам сконцентрувати свої зусилля для досягнення вищого ступеня вищої освіти (магістра) як ціннісно-сміслової та фінансової орієнтації людини.

Для вищої освіти України ще з ХVІІ століття (Києво-Могилянська колегія) завжди була характерна відкритість, поліфонічність культури, що значно збагачувало скарбницю її багатовікових надбань. Тому ми повинні поєднати у вищій школі України західний підхід та адаптувати його до наших умов і традицій. Тоді для нас актуальним буде побажання Е.Помиткіна про те, що перехід до освіти майбутнього – це перш за все перехід до прогресивної філософії, основні положення якої стануть головним орієнтиром на шляху наповнення нової системи освіти справді новим змістом. [3,4]

Для філософії освіти в Україні характерний екзистенційний підхід до становлення особистості і отримання нею вищої освіти. Тому наступною проблемою, яка потребує вирішення, є реформа системи підвищення кваліфікації вчителів. Вона повинна працювати на розвиток системи освіти, саме через це наша держава мусить ставитись до вузів, які працюють у даній галузі, не за залишковим принципом.

Сьогодні більшість інститутів підвищення кваліфікації вчителів перебуває у скрутному фінансовому стані і через це не можуть повною мірою надати допомогу

педагогу, щоб він міг творчо працювати в школі. У зв'язку з цим системі підвищення кваліфікації важко проводити перепідготовку працівників освіти, які мають дипломи магістра, спеціаліста, бакалавра. Специфічні труднощі у вузах з підвищення кваліфікації виникають при підготовці вчителя як менеджера освіти. Адже в майбутньому, коли кожна школа буде боротися за те, щоб саме до неї батьки віддавали своїх дітей, кожен вчитель повинен проявляти якості менеджера освіти.

Система підвищення кваліфікації вчителів може виконати свої функції лише за дієвої підтримки Міністерства освіти і науки України, рішення якого повинні бути спрямовані на підвищення соціальної значущості праці вчителя. Сьогодні низька суспільна оцінка праці вчителя пов'язана з такими чинниками, як низька оплата праці, соціальна незахищеність, перевантаженість навчальною та виховною роботою, мізерна кількість вільного часу. Координальне вирішення цих проблем забезпечить авторитет вчителя і педагогічної професії загалом, як це було в 80-х роках ХХ століття. У педагогічні вузи йтимуть найпідготовленіші випускники шкіл, бо престиж професії вчителя є важливим орієнтиром під час вибору її кращими учнями школи. Хоча зараз авторитет професії, зокрема професії вчителя, визначається не стільки змістом праці, скільки соціальним становищем осіб, які володіють нею.

Джерела та література:

1. Ніколаєнко С.М. Стратегія розвитку освіти України: початок ХХІ століття. – К. Знання, 2006. – 253с.
2. Річард У.Райлі. Нарис сучасного стану освіти в США.// США:Суспільство та цінності (електронний журнал держдепартаменту США). Червень 2000 р. – 72 с.
3. Помиткін Е.О. Духовний розвиток учнів у системі шкільної освіти. – К.: ІЗМН, 1996.– 164 с.

