

является эстетический аспект стиля, то миф представляет собой идеологический аспект стиля (социальную детерминанту «вещи»).

3) Онтологическим основанием процесса конституирования (общим истоком эстетической дифференциации и феноменального генезиса) служит особая символическая (коммуникативно-выразительная) субстанция – «энергема». Выполняя функцию не метафизического, но феноменологического Единого, «энергема» выступает в качестве субстанциального начала фундирующего сенситивное априорное единство не-трансцендентального типа. В рамках последнего происходит восприятие интенциональной предметности, вещи и наблюдателя как интегральной целостности (тотальности).

Источники и литература

1. Бычков В.В. Выражение как главный принцип эстетики А.Ф. Лосева // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. – М.: Наука, 1991. – с.29-37.
2. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – С.114–182.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа // Голосовкер Я. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – с.8-76.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с.21-168.
5. Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 768с.
7. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – с.405-602.
8. Лосев А.Ф. Некоторые вопросы из истории учений о стиле // Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К.: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – с.1-168.
9. Лосев А.Ф. Строение художественного мироощущения // Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – с.297-320.
10. Лосев А.Ф. Теория художественного стиля // Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К.: Collegium, Киевская Академия Евробизнеса, 1994. – С.169–274.
11. Мамардашвили М. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 416с.
12. Мерло-Понти М. В защиту философии // Мерло-Понти М. В защиту философии. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. – С.6-47.

Троїцька Т.С.

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ОСВІТНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІСТОРИЧНОСТІ

*Філософ як клініцист цивілізації, який в очевидний образ акцентує необхідність взаємопов'язування "одвічних" філософських питань і "нагальних" потреб сучасності...
О. Погребняк*

У контексті зазначеної проблеми варто погодитися з автором епіграфу в тому, що для філософії освіти є важливим завданням те, що вона "має знищити цю примарну (симуляційну) вічність, яка робить теперішнє безглуздим або нестерпним..., оскільки до філософії звертаються, щоб виділити в сучасності дещо таке, що Ніцше визначив як несвоєчасне, що хоча й присутнє нашому часу, але має також "обернутися" проти цього часу" задля майбутнього [6]. Інтерпретація історичності, як власне й історії потребує ґрунтовних досліджень саме в методологічній площині, яка сьогодні вагомо представлена роботами В. Андрушенка, В. Беха, І. Бичка, В. Горського, В. Кременя, В. Ляха, В. Табачковського та багатьох інших вчених. Суттєвим доповненням цих розробок слід вважати роботу А. Мельника, який розглядає основні тлумачення історії в українській філософсько-освітній думці XIX століття. У цілому погоджуючись із загальною оцінкою філософської думки зазначеного часу, яку вчений пов'язує із "актуалізацією в освітній діяльності екзистенціально-гуманістичного розуміння свободи і новою методологією пізнання людства, основу якої утворює геополітика, яка надає істотність принципу етноцентризму і національно-культурного плюралізму..." [5, с. 159], є необхідність, на нашу думку, визначити конкретні методологічні твердження філософів XIX століття. Це століття більшість дослідників пов'язують із початком національного відродження на Україні. Саме завдання обґрунтування антропологічних положень щодо розуміння історичності людини, яка навчає і навчається, покладено в основу статті.

У XIX столітті в Україні філософсько-антропологічне розуміння кореляції "людина і природа" доповнюється іншою – "людина та історія" і виникає багато історіософських концепцій, які відзначаються антропологічною спрямованістю й орієнтацією на буття людей та їхній добробут. На відміну від тих напрямів історичного дослідження, у яких переважали опис і аналіз видатних політичних і культурних діячів, державних устроїв, у цих дослідженнях увага була зосереджена на народів як рушійній силі суспільного поступу: життя народу, його побут, духовність, способи вияву радощів і смутку, а також специфіка життя різних народів, перш за все українського та російського, стають найважливішим об'єктом досліджень. З цього приво-

ду М. Костомаров (1817-1885 рр.) написав статтю "Дві російські народності", яка, на думку В. Табачковського, є яскравим прикладом етнічної історичної антропології, як і всі твори цього вченого [7].

Історія народу має, як вважає М. Костомаров, пізнавати "народний дух", який є першоосновою історичного розвитку. На цих засадах вчений започатковує наукову школу, яка в основу історичних явищ поклала психологію народу, а в підвалини вивчення цих явищ – етнографію. В історичних та етнографічних працях ученого провідною стала думка про народне життя та його історичну долю [3, 4].

Інтерес до історії як вияву духу народу зумовлює й етизацію історичного поступу, яку вчений розцінює з погляду відповідності моральному закону. З цієї точки зору, вважає він, людські вчинки, з яких складається реальний перебіг історії народу, треба оцінювати не лише за метою, в ім'я якої вони здійснювались, а й за засобами, що використовувались для досягнення цієї мети. Не задовольняючись формально-описовим методом зображення історичного процесу, М. Костомаров закликає "усвідомлювати смисл подій, давати їм розумний зв'язок і чіткий вигляд". Але не менш важливим при цьому, на його думку, є суворе дотримання істориком об'єктивної істини, щоб "праці мали на меті сувору, невмолиму істину й не погоджувалися б національним чванством"[4].

Отже, М. Костомаров на рівні методології історичного дослідження здійснив органічний синтез романтичного пафосу минулого, романтичних емоцій з витриманим у душі раціоналістичних підходів культом фактів, що базується на критичному аналізі історичних документів. Виходячи з цього, він засобами історичної, етнографічної науки обґрунтував погляд на Україну, її долю й історичне призначення. Передовсім йшлося про утвердження самості українського народу, неповторності рис, що визначають його характер, мову. На той час це завдання було чи не найважливішим для відродження національної самосвідомості українського народу [3,4].

Вагомий внесок в історію філософської думки України зробив Михайло Петрович Драгоманов (1841–1895 рр.), видатний український учений і громадський діяч. Талановитий публіцист, професійний історик, літературознавець, фольклорист, економіст, філософ, він в історії української культури XIX ст. посідає місце, яке дослідники зіставляють за значенням із місцем Т. Шевченка. Проте оцінка внеску М. Драгоманова в історію української суспільної думки не є однозначною. Якщо для І. Франка він був правдивим учителем [8], то для громадського і політичного діяча, знаного в діаспорі українознавця XX ст. Д. Донцова немає гіршої лайки, ніж "драгоманівщина". Оцінюючи добу XIX ст. в історії українського духовного життя, як "добу упадку", він вважав, що цим вона великою мірою "завдячує" "демоліберальній, космополітичній, братерсько-народній, соціалістичній, федералістичній пропаганді" М. Драгоманова [1]. Але й критики, і послідовники М. Драгоманова були однакостанні в оцінці його визначної ролі в історії українського духовного життя другої половини XIX ст.

Характеризуючи загальнофілософську позицію М. Драгоманова, необхідно зважати на те, що витоки її слід шукати біля тих самих джерел, з яких брав "поштовх" до творчості М. Костомаров. Народжене романтизмом прагнення збагнути сутність національного духу спочатку стимулює творчу зацікавленість М. Драгоманова в українському фольклорі та етнографії, але подальша еволюція позначається більш рішучим розривом з ідеями романтизму й переходом на позиції тодішнього європейського позитивізму та раціоналізму. Цим пояснюється й коло авторитетів, на ідеї яких спирається вчений. За його власною заявою, зробленою у творі "Шевченко, українофіли й соціалізм", – це представники французького й англійського позитивізму і соціалізму: Сен-Сімон, Прудон, Кант, а згодом і Л. Фейєрбах. Цим пояснюється й властиве позиції М. Драгоманова визнання детермінізму єдиною надійним способом наукового тлумачення явищ. І все-таки духовні потенції, характерні для української традиції філософування, проявляються й тут. На відміну від тих європейських позитивістів, яких віра в наукову істину вела до етичного скептицизму та релятивізму, на нашу думку, М. Драгоманов зберігає підкреслену антропологічну зорієнтованість своєї філософії. Вищою цінністю, на його думку, є людина, а вищим критерієм оцінки міжлюдських та міжнаціональних взаємин – ідея справедливості, якої може досягти вільна особистість. Шлях до цього – поширення про-світи, зміна інституцій, що має привести людину до усвідомлення себе вільною і до розуміння свого земного покликання – служіння принципу справедливості [2].

Програмними орієнтирами, за М. Драгомановим, повинні бути ті заходи, які забезпечать:

- українськість, яка прямує до загальнолюдськості;
- поступовість та загальність соціальних змін;
- оновлення наукових підходів та методів;
- діалектичне поєднання теорії і практики перебудови, емпіричного, конкретного й абстрактного, загального в науці;
- лібералізм тощо.

Квінтесенцією антропологічних роздумів великого громадівця стали його думки щодо принципу історичності, зокрема, і природовідповідності всього, що існує довкола людини, яку слід сформулювати як антропологему: «над усім (навіть над церквами) треба поставити людськість...» [2, с. 471]. Отже, і соціальні погляди, і філософія історії М. Драгоманова є висновком з антропологічних ідей про людину як самоцінну, в ідеалі вільну істоту, як рушійну силу суспільного життя та його вдосконалення.

Сам М. Драгоманов надавав антропології першорядного значення в історичній науці і в науці взагалі. Аналізуючи стан науки давньої історії, М. Драгоманов вказує на суто методологічну помилку, якої припустилися історики і про яку ми можемо з впевненістю говорити й сьогодні: "...Осмислення фактів спирається на дуже сильний авторитет давніх думок, хоча давно вже не відповідає тієї новій кількості фактів... велика частина самих нових дослідників ще зайнята більш накопиченням нового матеріалу науки, чим обробкою його відповідно до нових ідей і систем; багато хто із них якщо і вносить поправки в конкретні висновки... то

все ж таки знаходяться під впливом загальних давніх ідей... Замість того, щоб визнати якесь уявлення звичайним міфом, який характеризує того, хто розповідає, а не те, про що розповідається, його намагаються раціоналізувати..." [2, с. 71].

Ми, погоджуючись з думкою М. Драгоманова, наголошуємо на тому, що сьогодні дійсно не можна без філософсько-світоглядних, методологічних орієнтирів зорієнтуватися в науці, щоб відтворити справжню наукову картину світу, і тому ті вимоги, які вчений екстраполював на істориків, варто висувати і до теоретичної і практичної діяльності педагогів: "Таким чином, ставлення нових учених до тенденцій давніх письменників залежить у більшості випадків від тих чи інших соціальних, політичних, національних і філософських тенденцій нових учених. Така боротьба суб'єктивних тенденційностей, хоча б і рівноважних, була би нескінченна і мало корисна для науки, яка звичайно, має на меті об'єктивно точні висновки" [2, с. 77].

Не менш значущою для системи теорії і практики є вимога, яку М. Драгоманов називає не новою: "...це вимога від науки про людську діяльність, щоб вона надавала висновки, які мають таке ж саме практичне значення, як висновки інших наук... для цього потрібне нове мислення, яке на відміну від старого, звертаючи увагу на сучасність явищ, зовнішню послідовність, прагне, передусім, схопити суттєві ознаки явищ і згрупувати їх за цими ознаками. В історії дуже часто здійснюються явища, які пов'язані між собою рівно стільки, як політ птахів під час збирання війська на війну або той чи інший стан погоди під час замислу відомої політичної реформи" [2, с. 78–79]. Саме тому М. Драгоманов запропонував нову класифікацію наук про людину в історичному поступі. Він виділив такі "систематичні рамки" явищ, що висвітлюються в історичних творах: а) матеріал, з якого складаються суспільства: індивідууми і народності; б) форми суспільств: сім'я, клас, союз державний, союз міждержавний; в) продукти суспільної діяльності – матеріальні й моральні. На думку вченого, все те, що належить до першого відділу, розпадається на дві науки: антропологію та етнологію, які зв'язують науки суспільні й природничі [2, с. 80].

Отже, принцип історичності М. Драгоманов пропонує суттєво доповнити за рахунок нового мислення, сучасного досвіду, розумною інтерпретацією, яка стосується не лише явищ, а й оцінки тієї чи іншої постаті: "Кожного чоловіка, кожного писателя тоді тільки можна оцінити як слід, коли роздивимось на нього власне історичним, об'єктивним поглядом, та ще й на ґрунті тієї громади, в якій він виріс і працював [2, с. 342].

Принцип історичності, що слід переглянути з позицій антропологізму, ми пропонуємо доповнити також міжінтегральним синтезом, про що М. Драгоманов пише, коли аргументує, "що соціологічна класифікація фактів слугує самій історичній критиці і хронологічно фактичній історії, без яких, звичайно, неможлива соціальна наука, як неможлива була би біологія без колекцій і без описово-топографічного вивчення тварин і рослин" [2, с. 82].

У концентрованому вигляді про моральність, духовність, природовідповідність, індивідуальність та про ті принципи навчання і виховання, що гідні людини, М. Драгоманов пише у праці "Два учителі", де він, аналізуючи "...теперішній стан гімназій і констатує, які зовсім холодні і навіть часто ворожі там тепер відносини між учениками і учителями," – пригадає "...образи моїх двох учителів, із яких перший служив навіть у "миколаївські" часи, а вмів так гуманно, так тепло жити з учениками і піднімати їх інтелект і мораль" [2, с. 575].

Ця методологічна засада, на нашу думку, спроможна здійснити справжній переворот у технологіях навчання і виховання, у системі педагогічної теорії і практики за рахунок переходу від стратегії навчання спочатку абстрактних соціальних (часто ідеологізованих) істин до суттєво важливих для людини онтологічних питань розвитку її тіла, душі, світу і зробити це, на нашу думку, педагог не зможе, якщо він не опанував філософську методологію взагалі і історичність зокрема.

До речі, стосовно завдань історичної науки суттєві міркування ми знаходимо в І. Франка (1856-1916 рр.): "Кожне сторонництво (партія) має свій світогляд, своє поняття всесвітньої історії. Правда, нас іще морочать по школах німецькою метафізичною фразою: історія – наука безстороння, вона не може мішатися в спори сторонників, вона мусить стояти понад сторонництвами. Як коли б це було можливе, як коли б історик не був чоловіком, сином певного часу, певного народу, вихованим в певних поняттях і поглядах, від котрих впливу ще ніхто на світі не увільнився. Як коли б метафізик, абстрагуючи поняття від предметів, а слово від поняття, міг абстрагувати й себе від себе самого" [8, с. 63].

Саме тому І. Франко на рівні вимог пропонує такі позиції щодо наук, зокрема історії і просвітництва:

- єдність теорії і практики;
- діалектичне поєднання прагнень людини до освіти і науки, без яких вона не може досягти щастя, і намагає науковців і освітян зробити освіту і науку найбільш корисними для людини на цьому шляху;
- міжінтегральний синтез наук, що вивчають не тільки людину, а й весь світ (цей синтез, на думку І. Франка, має принципове значення для педагогічної теорії і практики. Він пише з цього приводу: "А між тим, хто тільки що-небудь знає з педагогіки, той поперед усього знає, що головною основою розумного виховання є певний розумний лад і зв'язок в науках, котрі подаються ученикові; безладне і незв'язане подання йому раз уривка з тої, то знов з другої науки томить пам'ять, нівечить охоту та й затемнює характер самої науки, котра перещінь є не що друге, як відбиток дійсності і живої природи в мислячій умі чоловіка і в ній, отже, так як і в природі, все раз у раз движеться, змінюється, все в'яжеться одно з другим і впливає одно з другого. Правда, навіть наші вчені люди далекі ще від того, щоб так поглядати на науку і дійсність: у них і дійсність і наука поділена на "фахи", немов ті камінці в мінералогічному кабінеті, розташовані по полицках: одна полицка різко відділена від другої, і вчений чоловік потребує запхатися в одну таку полицку і ритися в ній довіку, і сього, по його думці, досить для

- вченості [8, с. 113–114]);
- об'єктивність (правдивість) науки і знання та повна відсутність зневажливого ставлення тих, хто володіє цим знанням, до тих, кого він навчає;
 - необхідність дотримання в освіті принципів гуманізму, культуро-й-природовідповідності, розумного навчання і виховання дітей;
 - принцип народності й правдивості просвіти, яка безпосередньо має бути пов'язаною із суто антропологічною вимогою звернення вихователів і пропагандистів до онтологічних основ повсякденного життя народу, його життєвого досвіду;
 - етика толерантності тощо.

Підсумовуючи, можна сказати, що усі ці напрацювання можна визначити як антропологію, що ґрунтується на аналізі сутнісних особливостей буття людей, більшість з яких пов'язана із етнічністю. Слід погодитися з В. Табачковським, що дійсно, кожен з етносів має свої неповторні характерологічні особливості. "Вони зумовлюються й культурними традиціями, й географічним розташуванням, кліматом, і антропологічною своєрідністю, особливостями темпераменту суб'єкта історичної дії тощо" [7, с. 68]. Зрозуміло, що етнонаціональне як "ансамбль" із власним унікальним обличчям є результатом комунікації між особистостями. Воно є результатом такої комунікації, в ході якої виникають архетипи національної культури як її вихідні ознаки. Ці архетипи надають комунікації буттєвої повноти, без якої неможливе етнічне і національне буття. Етноантропологія не може не вивчати такі архетипи. Ці онтологічні основи, які можна орієнтовно назвати архетипами національної культури, окреслюють місце людини не тільки у просторі, але й у часі всесвітньої історії, відображують її залученість у той чи інший тип етнонаціонального спілкування, на що і звертає увагу вітчизняна філософська думка і що потрібно використовувати в системі педагогічної теорії і практики.

Таким чином, філософія українського національного відродження щодо історичності людини, яка має інтегруватися в зміст педагогічної теорії і практики, якраз є тим культуровідповідним антропологічним компонентом навчання і виховання. На основі обґрунтування нелінійності, поступовості, народності й моральності, звернення до загальнолюдського досвіду і повсякденного життя кожної людини в тлумаченні історії можна сформулювати доцільні в наш час методологічні настанови: процес національного відродження не може бути перерваний за якоїсь вказівкою "зверху", він може лише набувати інших форм; засвоєння загальнолюдських норм і цінностей не може бути повноцінним, якщо спочатку не засвоєні власні, етноментальні, духовні правила; зростання особистості повинно здійснюватися в культурно-природовідповідних умовах, які певним чином впливають на мотивацію навчання і виховання, а історичний етнокультурний матеріал є чинником активізації діяльності того, хто навчається, а також позитивним збудником емоційного піднесення; визначення характерних рис буття людини не повинне спиратися на чинники, які діють лише в соціально-історичній площині; до того ж, загальнолюдський поступ має бути значущим для особистісного переживання історії кожною людиною.

Джерела та література

1. Донцов Д.І. Дух нашої давнини. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 342 с.
2. Драгоманов М.П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – 686 с.
3. Костомаров М. І. Книга буття українського народу. – К.: Либідь, 1991. – 216 с.
4. Костомаров М.І. Твори: У 2 т. – К.: Либідь, 1990. – Т. 2.
5. Мельник А.І. Інтерпретація історії в українській філософсько-освітній думці XIX століття // Філософія освіти. – 2005. - №2. – С. 152-161.
6. Погребняк А.А. Філософія образования / Сб. м-лов конф. – Серия «Symposium». – Вып. 23. –СПб: Санктпетербургское философское общество, 2002. – С. 65-90.
7. Філософія: Світ людини / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Н.В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
8. Франко І. Я. Мислі о еволюції в історії людськості // Твори: В 20 т. – Т. 19. – К., 1956. - С. 65–66.

Хриенко Т.В.

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ В МИРОВОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Социализация молодежи являлась одной из ключевых проблем в течении всей истории социологических учений. Данная проблема широко представлена в трудах исследователей Древнего Востока, Античности, Средневековья, Нового и Новейшего времени. С середины XIX века социальные воззрения на социализацию молодежи обобщены в достаточно цельную научную систему.

В учении О. Конта, основателя социологической науки, впервые социализация представлена концептуально и базируется на законе "трех состояний". Ум человека в своем развитии проходит три последовательные фазы. На первой он объясняет явления, на второй – формирует абстрактные сущности в органической связи с природой. На третьей – человек ограничивается наблюдениями за феноменами и установлением регулярных связей, которые могут существовать между ними либо в данный момент, либо в ретроспективе времени. Так формируется позитивное мышление [1]. В соответствии с этим, по мнению автора, необходимо осуществлять весь процесс подготовки подрастающего поколения к самостоятельной жизни, с одной стороны, а с другой – необходим жесточайший контроль за состоянием общественного мнения молодежи с