

Щодо показника середнього рівня поведінкового критерію, то він становить 61,9% підлітків середньої групи, та 50,6% в старших за віком підлітків. Це свідчить про відповідний взаємозв'язок тренера з бойових мистецтв з учасниками секції. Учасники секції охоче підтримують контакти з тренером, виконують поставлені завдання та настанови, але при цьому не виявляють власної ініціативи.

Під час діагностики респондентів підліткової середньої групи показників з низьким рівнем поведінкового компоненту в основному не виявлено. Хоча з даних гістограм ми можемо характеризувати низький рівень поведінкового компоненту в старшій групі, що складає 2,8 % підлітків, які час від часу не сприймають настанови тренера, а вказівки виконують формально виявляючи дратівливість. З даних опитувальника, підлітки вважають, що тренер мало приділяє уваги, карає за найменші провини, ніколи не вислуховує думку інших.

На нашу думку, тренер з будь-якого виду спортивної діяльності має бути психологом та вміти підвищувати рівень саморегуляції поведінки. Необхідний фахівець спортивної діяльності із знаннями саморегуляції зможе тривало перебувати на учбово-тренувальних зборах, жити із спортсменами, організувати колектив і настрій у ньому. Особливо в підлітковому віці тренер повинен створювати потрібні психічні стани, знімати наслідки моногонії, проводити сеанси гіпнозу, гетеро тренінгу, групового психотренінгу. Він може навчати спортсменів засобам саморегуляції не нав'язуючи проводити зі спортсменами бесіди про тренування і змагання. Повинен вміти залагоджувати конфлікти, приймати участь у тренувальних змаганнях, організовувати відпочинок спортсменів, створювати й підтримувати традиції колективу та інше.

Висновки: 1. Проаналізований навчально-тренувальний процес з панкратіону, як виду бойового мистецтва; 2. Охарактеризовані основні шляхи взаємозв'язку саморегуляції поведінки з тренувальними заняттями. 3. Визначений взаємозв'язок особистості тренера з підлітками у бойових мистецтв. Отже, з проаналізованих результатів і варіативності показників гностичного, емоційного та поведінкового критеріїв, отриманих з методики «Тренер-спортсмен», можна зробити висновок, що взаємовідносини тренера з учасниками секції з бойових мистецтв мають бути кращими. Враховуючи початковий етап підготовки бойовим мистецтвом і недостатність часу на адаптацію підлітків до навантажень та особистості тренера, можемо констатувати про потребу в спеціальній корегувальній програмі психологічного супроводу, яка значно підвищить відносини та саморегуляцію поведінки підлітків у цілому.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гогонов Е.Н., Мартянов Б.И. Психология физического воспитания и спорта. – Москва, 2000. – С. 67-73.
2. Джемгаров Т. И., Румянцев В.И. Лидерство в спорте. - М.: Физкультура и спорт, 1983.- 81 с.
3. Куренков И. А. Психологические проблемы целостного анализа личности и её базовых свойств.// В сб. науч. трудов: Развитие самооценки активности учащихся.Т.2/. Под. ред. А. В. Тимушкина.- Балашова, 1999.- С. 53-57.
4. Озолин Н. Г. Путь к успеху. -М.: «Физкультура и спорт», 1980. — 95 с.
5. Пуни А.Ц. Волевая подготовка юных спортсменов.- М.,1961.- 20с.

УДК 930.1

Немчинов І.Г.

ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ КИЄВА ЯК ЕЛЕМЕНТ РОСІЙСЬКОГО ВЕЛИКОГО ІСТОРИЧНОГО НАРАТИВУ

Немчинов І. Г. «Десакрализация Киева как элемент российского большого исторического нарратива».

Автор анализирует процесс десакрализации Киева как древнерусского центра в пользу Владимира-на-Клязьме и Москвы. Автор доказывает, что лишение Киева сакрального значения является необходимым элементом построения российского большого исторического нарратива, обеспечивающим «преемственность» центров Российского государства.

Механізм позбавлення Києва сакрального значення було «запущено» ще Андрієм Боголюбським, коли його військо у 1169 році фізично позбавило Київ харизми, що була властива «Матері міст руських».

Далі тенденція «витискування» Києва на периферію історіософського дискурсу була продовжена у північно-східних літописах. Якщо для руської свідомості Київ був «надмістом» у координатах Русі, то північно-східні літописці намагаються усіляко підірвати цей його статус на користь Володимира-на-Клязьмі.

Так, Суздальський та Никонівський літописи вказують під 1300 роком на те, що «весь Киев разбежался», а митрополит Максим, «не терпя татарского насилия, остави митрополию и збежа из Киева» [2, с. 182]. У 1354 році патріарший собор ухвалив рішення про перенесення митрополічної кафедри з Києва до Володимира-на-Клязьмі. У документі зазначено, що мотивом перенесення є мала чисельність пастви, а отже – недостатнє матеріальне забезпечення. Однак, як зазначає Ф. Шабельдо у праці «Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского», справжня причина перенесення митрополічної кафедри з Києва до столиці Володимирського великого князівства полягала не у зменшенні її доходів, викликаних розоренням, а у виникненні після 1300 р. нової розстановки політичних сил у Східній Європі [див.: 4]. Тобто життя у Середньому Подніпров'ї тривало, а довге мовчання у північних літописах відносно його подій можна пояснити виключенням цих земель з-під впливу Володимира-на-Клязьмі.

Ще перед смертю Андрія у Володимирі-на-Клязьмі розпочинається праця над власним літописом, яка доводиться до логічного закінчення Всеволодом у 1177 році, коли з'являється літописне зведення, яке цілком відповідає політичним цілям місцевої влади. Замість Ростова на перше місце висувається Володимир-на-Клязьмі, який був вільний від будь-яких «давніх» традицій. Згідно намірам володимирських книжників Володимир мав замінити не лише Ростов, але й Київ.

Як зазначали Варвара Адріанова-Перетц та Василь Комарович, «політична тенденція цього зведення 1177 р. полягала у прагненні виправдати політику ростовсько-суздальських князів, розпочату Андрієм: висунення ним першості Володимира над старими містами – Ростовом та Суздалем – як міста, вільного від старих традицій та впливу місцевого боярства, й такої ж першості Володимира над Києвом як розпоряджого центру у феодальній спілці руських князівств» [1, с. 300].

У який саме спосіб це робилося, видно на деяких прикладах. Так, володимирський звідчик 1177 р. не тільки обмежує відомості про події на Півдні повідомленнями про боротьбу між князями за Київ, але й ставить їх на другий план навіть після незначних повідомлень володимирського Літописця. «Коли ж, – пише Михайло Присьолков, – звідчик 1177 р. виклав під 1168 р. похід князів, яких надіслав Андрій Боголюбський взяти Київ, то після цього про подальші київські справи він починає говорити як про справи, що підлягають веденню й підпадають під владу володимирсько-суздальського князя Андрія: так, у 1169 р. Мстислав Андрійович, що стояв за розпорядженням батька на чолі походу на Київ, посадив на стіл Києва свого дядька Гліба; після смерті цього Гліба (1172) Андрій посилав до Києва княжити Романа Ростиславовича. Тепер боротьбу князів за Київ володимирський звідчик 1177 р. поспішає викласти як нескорення цих князів володимирсько-суздальському князеві, як небажання їх *“ходить в волю его”* (1174 р.). Навіть, у викладі нашого звідчика, найбільш розсудливі південні князі, наче відмовляючись від боротьби за Київ, посилають тепер до Андрія у Володимир, *“просяще Роману Ростиславичю Києва княжить”* (1175 р.)» [3, с. 118]. «Отже, – робить далі висновок Присьолков, – політичний центр життя російських князівств, керівна роль, що належала від часу віщого Олега Києву й київському князеві, – тепер переходить до Володимира-на-Клязьмі, до рук володимирського князя. У цьому і є головна політична настанова Володимирського зведення 1177 р.» [3, с. 118].

У 1212 році у Володимирі з'являється княже літописне зведення, яке наслідуює ідеологію зведення 1177 року. Фактичний столичний статус Володимира-на-Клязьмі воно обґрунтовує церковним авторитетом Володимира, іконою Богородиці *«чюдотворной Володимерьской»*. «Гасло Київського літопису – *«за Русскую землю»* й *«за отчину отец и дед своих»* у володимирців замінюється обіцянкою: *«голови свое положим за святую богородицу и за тые князи»* (тобто за володимирських князів)» [1, с. 305].

У другій половині XV ст. Московська держава відчувала себе самотньою в оточенні іншівців та «зрадників» істинної віри після Флорентійської унії 1439 року та падіння Костянтинополя у 1453 році. Остаточне падіння двох Римів (папського та грецького) різко актуалізувало у Московщині проблему встановлення власного історичного коріння, причому – незалежного від Візантії.

Для підкріплення ідеї про свою винятковість Москва мала ідентифікувати себе як останнє православне царство, але це потребувало не просто більш заглибленої у минуле історії, але й вимагало ретельного конструювання «взірця» який відповідав би уявленням московської еліти про те, як саме має бути облаштоване це «останнє православне царство».

«Взірцева» культура мала б відповідати низці вимог: володіти правом давнини, бути православною, користуватися повагою сучасників як могутня державно-військова сила. Й такий «взірець» був знайдений в культурі Київської Русі, яка цілком відповідала означеним вимогам. Якщо дотепер Москва ніби дивилася «крізь» Київ на Візантію, то з другої половини XV ст. вона уже не потребувала Візантії, а її погляди було зосереджено на т. зв. «київській спадщині».

Хоча головними ідеологами залучення «київської спадщини» до московської традиції були церковні кола, вкрай зацікавлені у збереженні єдності київської митрополії, Київ також цілком вписувався у політичні плани московської княжої влади взяти під контроль усі землі, які могли бути віднесені до *«вотчинь»* московського князя.

Підкреслимо, що йдеться не про бажання оточення московського князя відновлювати (чи імітувати) славу Києва й не про подовження життя давніх київських ідей та традицій. Йдеться, перш за все, про надання Москові статусу «останнього царства» у релігійних категоріях та обґрунтування права московського князя бути єдиним володарем усіх руських земель через доведення його прав як нащадка київських князів. Іншим завданням було забезпечення династії права давнини, що дозволяє долучити до власної, що тільки формується, традиції київську. Як зазначає Ярослав Пеленський, «Іван III почав висувати свої права на всі землі Русі, спираючись на концепцію безперервної династичної наступності Рюриковичів, на московську теорію спадкоємності від Київської Русі через Ростово-Суздальсько-Володимирську державу до Московщини, та на традиційне патримоніальне право...» [5, р. 171].

Для Москви вдале виконання окреслених вище завдань важило багато, адже мало не тільки сприяти консолідації суспільства навколо московського князя, що було вкрай необхідно для держави, яка переживала болісний процес об'єднання, але й дозволяло «вмонтувати» московську історію до загальноруського історичного контексту, а опосередковано – й до загальносвітового християнського.

Не менш важливими виглядають ці завдання й у зворотньому напрямку: «вмонтувати» до московської історії у якості невід'ємної частини чи передісторії як «давньоруську», тобто київську історію, так й опосередковано – давньохристиянську, яка у московській середньовічній свідомості збігається з православною. Саме у цей період закладаються підвалини російського великого історичного наративу, ключовою ланкою якого є «київська спадщина».

Як відомо, наратив у якості добре укладеної історії повинен мати кінцеву мету, його мають складати події, що ведуть до цієї мети, а самий наратив мусить мати чітко впорядкований вигляд. Кінцевою метою у наративі про «київську спадщину» є Московська держава як сакральне – єдине у світі православне царство. Тож події у ньому вибудовуються відповідно до їхньої вагомості для становлення Москви. Й першим кроком є позбавлення сакральності Києва, адже Візантія свою вже стратила, «відпавши у латинство».

Російський наратив не є спробою подовження київської традиції шляхом її усебічного та плідного засвоєння. Тут йдеться про своєрідну спробу «успадкування» через «заміщення» спадкодавця.

У той час, як дослідники шукають у російській думці наступність, найбільшу цікавість становлять моменти розриву, розколу російської свідомості, які пов'язані передусім із зовнішніми її контактами. Більше того, можна сказати, що російська історія уся складається з низки розривів. Це призводить до певної її фрагментарності, мозаїчності, що, у свою чергу, дозволяє кожному знайти в історії підтвердження своїй думці, а сама історія не втрачає своєї актуальності, її події постійно обертаються в колі сучасних суперечок про майбутнє. Шукаючи можливості опертися на традицію, учасники цих суперечок продукують постійне відновлення розірваності традиції й сучасності. Наступність та розірваність складають діалектичну пару категорій російського мислення.

Так, ідеологи «збирання земель» уводять Московщину до контексту Русі. Але вони ж мають сформулювати ідею розриву – розриву з Києвом. Адже, по-перше, Київ у цей час належить Литві, по-друге, він став жертвою татарської навали, чим засвідчив свою «несправжність» у якості сакрального центру як православ'я, так й Руської землі.

Звідси й походить прагнення московських ідеологів XV ст. не стільки продовжити справу попередника, скільки замінити його, яке ми називаємо «успадкуванням» через «заміщення».

Разом з XV ст. закінчується перший етап «заміщення» Києва. Упродовж наступного століття московські ідеологи намагаються дивитися «крізь» київську давнину, хоча про Київ згадує автор «Казанской истории» (1564–1565 рр.). Причому, робить він це за тим самим принципом «оволодіння спадщиною»: Москва відтепер стала «Києвом», а старий Київ перестав ним бути. «Десакралізація» Києва як «смерть спадкодавця» – підмурак для піднесення Москви, власне, підстава для оволодіння спадщиною.

У XVII ст. Москва знову звертається до «київської спадщини», причому, не без допомоги українських інтелектуалів. У «Синописі» (1674) закріплено концепцію двох частин Русі – Великої й Малої, колись єдиних, згодом розділених, а тепер знову об'єднаних разом в єдиному православному царстві. «Синопис» закріплював у свідомості українців нове становище їхньої батьківщини як «Малої Русі» у складі православного світу, який на той час уже був локалізований у кордонах Московщини. Твір доводив, що ґрунтом для перебування малоросіян у складі Московської держави є спільне з великоросами киево-руське минуле.

Історична концепція автора «Синопису» надала Московському царству, яке поступово набувало імперського характеру, не тільки ідеологічне обґрунтування політичних кроків, але й сприяло закріпленню у російській самосвідомості тих рис, які й сьогодні залишаються домінуючими. Зокрема, це стосується включення Малоросії (як Україну почали називати у 1670-х – 1680-х рр.) до широкого «общерусского контекста». Росія як територія нащадків Рюрика, обіймала Московщину та Малоросію як землі, населені єдиним «православним славено-російським народом». Відтак, Київ визнавався молодшим партнером Москви, який мав велике минуле, але його сьогодення та майбутнє пов'язані виключно з Москвою.

Для авторів петровської та післяпетровської доби релігійні аргументи уже були нецікавими та й непотрібними. Політична складова історичного наративу вийшла на перше місце. «История государства Российского» М. Карамзіна починається з «київського періоду» (Київ), переходить до північно-східних земель (Володимир-на-Клязьмі, Москва), а звідти – до Санкт-Петербургу. Хоча й з модифікаціями, але цілком сприймають карамзінську схему історичного наративу М. Устрялов та М. Погодін. А включення кістяка цього наративу до творів С. Соловйова та В. Ключевського робить його канонічним й зумовлює усі наступні «Історії Росії» включно із сьогоднішніми.

Такий стан речей дозволив М. Присьолкову писати, що «цікава доля випала цій політичній конструкції володимирського звідника 1177 р. у наступні часи. Її, звичайно, беззаперечно засвоюють володимирське й ростовське літописання XII та XIII ст.; вона після загибелі Києва й переїзду митрополії з Києва на північ лягає в основу загальноруського літописання митрополичої кафедри XV ст.; вона, звичайно, перейшла до загальноруського великокняжого літописання Москви XV та XVI ст. З подивом бачимо, що схему цю було сприйнято як основу вченої побудови ходи російської історії...» [3, с. 118].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Адрианова-Перетц В. П. *Областные летописные своды XI – начала XIII века* / В. П. Адрианова-Перетц, В. Л. Комарович // *История русской литературы: В 10 тт. Т. I. Литература XI – начала XIII века.* / АН СССР. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1941. – С. 298-314.
2. *Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею. Т. 7. Ч. VII. Летопись по Воскресенскому списку* – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1856. – X, 345, 2 с.
3. Приселков М. Д. *История русского летописания XI – XV вв.* // М. Д. Приселков. [Предисл., примеч. Я. С. Лурье] – СПб. : Дмитрий Буланин : Petropolis, 1996. – 325 с.
4. Шабульдо Ф. М. *Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского* / Ф. М. Шабульдо; АН УССР, Ин-т истории. – К. : Наукова думка, 1987 – 181, [2] с.
5. Pelenski J. *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*. Boulder: East European Monographs, No. 337 / Jaroslaw Pelenski. – N. Y. : Columbia University Press, 1998. – XXIII, 325 p.

Никитченко О. Е.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ

В тезисах рассматривается антропологическая составляющая одного из конвергентных процессов современной религиозной жизни – «актуализация эсхатологии».

З 2001 року науково-дослідний центр «Компаративістських досліджень релігії» філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова сформулював як своє головне завдання дослідження сучасних тенденцій в релігійному житті світу. Аналіз цих тенденцій дозволив сформулювати загальну концепцію та вжити відповідну термінологію для подальшого виокремлення та визначення конкретних трендів у релігійному розвої (та їх антропологічних вимірів) сьогодення під назвою «Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини XX – початку XXI сторіччя». Саме поняття «конвергентні процеси в релігійному житті другої половини XX сторіччя» для широкого наукового загалу ми почали вживати ще з середини останнього десятиріччя століття, що вже минуло з метою теоретичного виокремлення сучасних тенденцій на тлі сталих характеристик релігійного феномену, що й досі впливають на його відтворення у суспільстві, але здавна вивчаються на науковому рівні і вже позначені в широкому філософському дискурсі.

За роки, що минули, зміст визначених тенденцій не змінився, хоча постійно відбуваються деякі зміни в їх значенні, чи то в тому, яке місце вони займають у повсякденні релігійного життя. Кожен з цих конвергентних процесів відіграє особливу роль у відтворенні сучасної релігійної сфери суспільного буття, тому прискрипливо аналізуючи один з них, ми маємо повсякчас відчувати його зв'язок з іншими. У цьому сенсі ми розглядаємо й «актуалізацію есхатології», та її антропологічні виміри.

Зрозуміло, що усі ці конвергентні процеси не є породженням лише, чи саме релігійного життя, бо тільки в теоретичному сенсі його можна вивести за межі усього загалу форм розвою сучасного суспільства. По-перше, тому що абсолютна більшість населення планети ідентифікує себе як прихильники тієї, чи іншої релігії. Отже віруюча людина, принаймні за кількістю, є головним