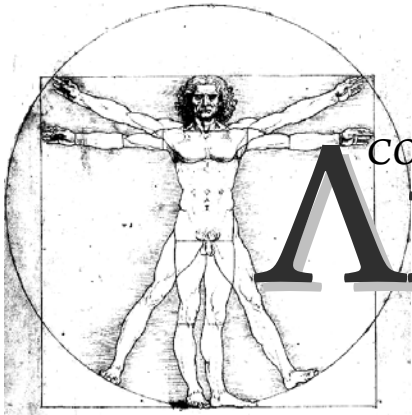


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ

*Філософсько-світоглядні засади
буття людини*

*Філософсько-культурологічні виміри
буття людини*

Політичні виміри свободи людини

Психологічне здоров'я особи й суспільства

Рецензії

№4 | 2010

Редакційна рада:

- В. Андрущенко** – академік Академії педагогічних наук України
Ю. Бобало – доктор технічних наук, професор, ректор Національного університету “Львівська політехніка”
А. Бокотей – академік Академії мистецтв України
М. Голубець – академік Національної академії наук України
Б. Зіменковський – доктор фармацевтичних наук, професор
В. Кремень – президент Національної академії педагогічних наук України
Ю. Левенець – академік Національної академії наук України
В. Козявкін – доктор медичних наук, професор
С. Максименко – академік Академії педагогічних наук України
М. Михальченко – член-кореспондент Національної академії наук України
З. Назарчук – академік Національної академії наук України
О. Онищенко – академік Національної академії наук України
С. Павлюк – член-кореспондент Національної академії наук України
Ю. Туниця – академік Національної академії наук України

Редакційна колегія:

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

Головний редактор –
професор Мельник В.П.

Свідоцтво про реєстрацію: КВ № 11107 від 28.02.06

Адреса редакції: вул. Матейка, 4, Львів 79000;

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

Рекомендовано до друку виконкомом Ради Західного наукового центру НАН України та МОН України (Протокол № 4 від 25.06.2010 р.)

Літературні редактори: Л. Баран, Н. Дудко

Редактор (англійських анотацій): О. Висоцька

Комп’ютерний макет: Н. Лобач, Н. Буряк

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

ЗМІСТ

Філософсько-світоглядні засади буття людини

Володимир Мельник. Соціоантропологічні запити наукового поступу техногенного суспільства.....	7
Віктор Петрушенко. Предметність знання в епістемологічному окресленні.....	18
Неллі Карамішева. “Істинність” та “доцільність” як смислоутворюючі характеристики теоретико-пізнавальних та практичних міркувань	27
Микола Кравець. Філософія формування інформаційного суспільства у європросторі	37
Валерій Стеценко. Екзистенціалізм як “філософія людини” XX ст.	44
Павло Содомора. Соціальна природа людини в Аристотеля, Августина і Томи	55

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

Олена Андрієнко, Тетяна Андрєєва. Філософська інтерпретація базових біблійних образів у контексті християнського світогляду	63
Олександра Кендус. Саморефлексія особистості у філософсько-релігійному світогляді представників українського кліру	71
Ада Бичко. Національна ідентичність у колі українських соціально-правових ідей.....	80
Віра Мовчан. Джерела людського зла	96
Ростислав Якуц. Міфологічний час-простір у повісті М. Гоголя “Вій”	107

Політичні виміри свободи людини

Валерій Денисенко. Проблема свободи людини: конотації у філософських теоріях Нового часу	115
Юрій Левенець. Політична антропологія як парадигма політико-філософської рефлексії.....	129
Валерій Бебик. Політична діяльність в умовах соціально-правової держави	143
Оксана Шурко, Анна Новик. Співвідношення іміджу та психологічного профілю політичного лідера	155

Світлана Коврига. Детермінанти політичного простору	164
Наталія Мельникова. Порівняльний аналіз утопії та міфу	172

Психологічне здоров'я особи і суспільства

Надія Гапон. Соціально-психологічні погляди Якіма Яреми (до 125-річчя з дня народження)	181
Софія Грабовська, Мар'яна Єсип. Проблема копіngu в сучасних психологічних дослідженнях	188
Тетяна Партико. Основні проблеми діагностики психічного розвитку людини	200
Вікторія Гупаловська. Гендерні детермінанти суб'єктивного благополуччя жінок: теоретичний аналіз	208
Олена Штепа. Самоменеджмент: процесуальна та диспозиційна характеристика	224
Юрій Вінтюк. Особливості мотивації до громадянської активності у студентів у сучасних умовах	236

Рецензії

Володимир Волошин. Дух філософії та філософія духу	246
До відома авторів	249

CONTENTS

Philosophical and World-View Bases of a Person's Existence

Volodymyr Melnyk. Socio-anthropological requests of the scientific development of a technogenic society	7
Victor Petrushenko. Epistemological digression of intellectual objectivity of science	18
Nelly Karamysheva. "Truth" and "expediency" as sense-creating features of cognitive-theoretical and practical reflections	27
Mykola Kravets. A philosophy of formation of an informative society in Europe.....	37
Valeriy Stetsenko. Existentialism as the "philosophy of a man" of the 20 th century	44
Pavlo Sodomora. The social nature of a man in works of Aristotle, St. Augustine and St. Thomas.....	55

Philosophico-culturological dimensions of a person's existence

Olena Andriyenko, Tetyana Andreyeva. The Philosophical interpretation of the main biblical images in the context of Christian world-view	63
Olexandra Kendus. A self-reflection of a personality in philosopho-religious outlook of representatives of Ukrainian clergy	71
Ada Bychko. A national identity in the circle of the Ukrainian social-legal ideas	80
Vira Movchan. Sources of human evil	96
Rostyslav Yakuts. Mythological "time-space" in the story "Viy" by M. Hohol ...	117

Political Dimensions of Freedom of a Personality

Valeriy Denysenko. A problem of freedom of a man: connotations in the philosophical theories of New time.....	115
Yuriy Levenets. A political anthropology as a paradigm of political philosophy reflection	129
Valeriy Bebyk. A political activity in the condition of a social-legal state	143
Oksana Shurko, Anna Novyk. A correlation of image and psychological profile of a political leader.....	155

Svitlana Kovryha. Determinations of a political space	164
Natalia Melnykova. Comparative analysis of utopia and myth	172

Psychological Health of a Person and Society

Nadiya Hapon. Social and psychological views of Yakym Yarema (to the 125th anniversary)	181
Sofiya Hrabowska, Mariana Yesyp. A copings' problem in the present psychological studies	188
Tetiana Partyko. The main diagnostics' problems of a person's mental development	200
Viktoriya Hupalovska. Gender determinants of women's subjective prosperity: a theoretical analysis	208
Olena Shtepa. A self-management: remedial and dispositional characteristics	224
Yuriy Vintyuk. Peculiarities of motivation to public activity of students in modern conditions	236

Reviews

Volodymyr Voloshyn. A spirit of a philosophy and the philosophy of the spirit	246
---	-----

Філософсько-світоглядні засади буття людини

УДК 165.74:316.422.44

СОЦІОАНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАПИТИ НАУКОВОГО ПОСТУПУ ТЕХНОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА

Володимир Мельник

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

Розкрито роль науки та техніки у формуванні й розвитку європейської цивілізації. Розглянуто особливості філософсько-методологічних проблем сучасної науки у контексті методологічних та науково-дослідних програм. Проаналізовано сучасні тенденції технізації, обґрунтовано синтетичну природу технікознавства як теоретичної основи предметно-перетворювальної діяльності. Акцентується на виявленні та важливій ролі соціоантропологічного виміру науки і техніки.

Ключові слова: філософія, наука, техніка, технікознавство, гуманізація науки.

Європейська культура (і це продемонструвало ХХ ст.), зробила ставку на науку, будь-яка діяльність будується відповідно до принципів строгої раціональності. Проте абсолютно очевидно вже сьогодні, що вони (ці принципові засади) не є самодостатніми. Можливо, у зв'язку з цим інтерес до філософського аналізу науки суттєво зріс в останній час. Вочевидь, по-перше, зацікавлення наукою, філософським осмисленням тенденцій її розвитку, особливостями пізнання ніколи не згасало. Однак сьогодні, коли наука прагне “достукатися” до відповідей на питання про першооснови життя чи виникнення Всесвіту, коли обсяг науково-технічної інформації подвоюється кожні 5–7 років, осмислення сутності такої духовної діяльності як наука є вкрай актуальним завданням. Це не лише суто науковий, абстрактний інтерес, а духовно-інтелектуальна потреба нашого часу. По-друге, треба мати на увазі, що роль науки у формуванні нашої цивілізації надзвичайно велика, тобто визначальна. Без перебільшення: європейська культура – це витвір науково-технічної раціональності; саме тому філософська рефлексія над наукою як формою самоутвердження людини сьогодні має об'єднати не лише філософів, а й представників найрізноманітніших її напрямів.

Філософія – джерело й опорна точка неспокою людської духовності як основи для продукування сенсожиттєвих питань, а головне – “шукає метафізичну оселю дому Буття людства” [1, с. 17]. Філософія є інтелектуально-духовним гумусом (чорноземом), мудрим моральним розумом, на котрому, і завдяки котрому, людина може себе ідентифікувати та визначити, власне, питання, що становлять

сутність її вибору, долі. Водночас філософія, а точніше філософування, утверджує віру і можливості досягнення істини як антропної точки та виміру буття. “Народивши” науку, філософія подарувала їй фаустівський дух нескореності й непокірності на складному шляху досягнення істини та служіння її принципам – своєрідний гносеологічний оптимізм.

Філософія акумулювала історичний досвід людства у плані освоєння світу, можливостей його пізнання та перетворення, завдяки чому і виростає будинок буття людини з фундаментально-визначальними метафізично-граничними його основами.

Роль науки і техніки (або науково-технічної раціональності) сьогоднішнього стану розвитку європейської цивілізації, без перебільшення, визначально вагома. Вона отримала назву техногенної цивілізації саме завдяки ролі наукотехніки у формуванні її сутнісно-парадигмальних засад і перспектив розвитку. Йдеться не лише про досі небачені пізнавальні й предметно-перетворювальні можливості сучасної людини, якщо стали реальністю, власне, завдяки досягненням науково-технічного прогресу. На це зазвичай і звертають увагу дослідники цієї проблематики. Варто, однак, звернути увагу, що сьогодні науку як таку і “вибудуваний” на ній соціально-технологічний поступ доцільно розглядати винаходом людства, який, по суті, дорівнює йому. Оскільки саме завдяки йому та науці виявляються риси самототожності сучасності – тобто її ідентичності. Тому, розкриваючи особливості наукової раціональності, ми, по суті, виявляємо не стільки сутнісні риси процесу наукового пізнання істини, а розкриваємо ще і ще одну нез’ясовану і невичерпну за багатством природу людини з її атрибутивно-визначальною рисою – прагненням до пізнання істини. Сьогодні ми можемо розглядати також питання про співтворчість людини і природи не просто у виявленні законів природи як об’єктивних імперативів її саморозвитку, а, радше, про те, що людина бере участь у конструюванні сутнісних визначеностей реальності. Це особливо чітко виявилось у квантовій механіці, а зараз такий підхід отримує все більше підтверджувальних аргументів стосовно пізнання у соціально-гуманітарній сфері. Рушійна сила наукового поступу вкорінюється у природній сутності людини і лише згодом починає “оформлятися” як соціокультурний чинник наукового пізнання. Одночасно наголосимо на вагомості впливу раціональності – як методу та цінності – на різні сторони життєдіяльності людини і суспільства. Риси раціональності – пошук істини, прагнення до чіткої обґрунтованості висунутих положень, відкритість до критики і “незакритість” до різноманітних гіпотез та сфери ірраціонального тощо, – по суті, сформували сучасні прийоми і технології організації життєдіяльності людини та колективів різного масштабу й характеру (аж до держав). Діяти раціонально – означає діяти згідно з набутим масивом наукового знання та чітким визначенням перспектив діяльності й етапів досягнення цілі. Водночас раціональність передбачає поєднання традиційності, тобто збереження і використання набутого позитивного досвіду, а також відкритість до асиміляції нових ідей, котрі нерідко вороже сприймаються науковим співтовариством – аж до оцінок них як божевільних.

Аналогічно можна провести паралелі з виникненням і вдосконаленням технічних засобів як унікальної і, власне, суто людської здатності експлікувати свої суб’єктивні установки у вигляді об’єктивної цілі та досягати її через опред-

метнення у процесі діяльності, завдяки чому відбувається синтез суб'єктивної цілі й об'єктивного знання про зовнішній світ. Техніка породжується людиною, але нерідко стає суттю людини, визначаючи її сенсожиттєві цілі та визначальні цінності буття.

Як засвідчив методолого-світоглядний аналіз, наука і техніка є не лише похідним елементом еволюції людини, а дещо більше – у своїх іманентно-парадигмальних внутрішніх вимірах вони є соціально-антропологічно означеними. Тому, звертаючись до проблем, породжених науково-технічним розвитком (вони становлять також загрозу існуванню людства), шукаючи шляхи виходу із кризових ситуацій та прагнучи намітити реально-наукову й оптимістичну траєкторію цивілізаційних змін, необхідно звернутись до суто соціально-антропологічної природи науки і техніки, а не створювати міфів і шукати віртуально примарливі зовнішньо цивілізаційні чинники, які, мов у казці, розглянуть проблеми і принесуть стабільність, комфорт, впевненість у незворотності гуманізаційного вектора розвитку європейської цивілізації.

Як видається, невідзначена повністю, але визначальна за впливом на формування європейського культурницького материка роль трьох скромних гігантів, котрі заклали раціоналістично-гуманістичний генотип європейської цивілізації. Йдеться про Галілея, Паскаля та Пуанкаре. Галілей, за висловлюванням Н. Бора, запропонував божевільну ідею – досліджувати не природні об'єкти, а у штучно сконструйованих системах моделювати природні процеси, а отже, і в експерименті виявляти приховані природні сутності – закони. Тим паче, Галілей заклав основи мисленнєвого експерименту, а саме – математичного експериментування.

Р. Пуанкаре не тільки бачив, а, радше, відчував і передбачав наприкінці XIX ст.. актуальні й потенційні можливі негативні наслідки досягнень науки та неконтрольованого впровадження її результатів у виробництво. Проте він зазначив, що подолати їх без науки, наукового розуму неможливо. І, нарешті, відповідь на питання про можливі шляхи подолання цивілізаційних викликів дає Б. Паскаль, багатозначно зауваживши: "... Вся наша гідність – у здатності мислити. Тільки думка звеличує нас, а не простір і час, в яких ми – ніщо. Будемо старатися мислити гідно. У цьому – основа моральності" [3, с. 137]. Саме тому нова науково-технічна раціональність і має відповісти на світоглядно-цивілізаційний запит Б. Паскаля.

Інтенсивний розвиток науки у XX ст. та посилення методологічного інтересу до процесів приросту наукового знання, критичне осмислення стандартів науковості стосовно різних галузей науки, входження у поле активних досліджень соціокультурних чинників детермінації наукового пізнання спричинили постання питання про евристичні обмеженості домінуючих методологічних підходів, з одного боку, з іншого – формування нових методологічних програм і підходів. Саме тому в сучасній філософії та методології науки поширились концепції, в яких науку сучасного етапу розвитку розглядають не як цілісність, а як сукупність різноманітних парадигм (Т. Кун), епістем (М.Фуко), ідеалів природного порядку (С. Тулмін), дослідницьких програм (І. Лакатош), а також трихотомічна концепція (Ю. Хабермас), тематична модель розвитку науки (Д. Холтон).

Пізнавальні стандарти виявили залежність не лише від типу об'єктів пізнання, а й від розвинутості самого суб'єкта пізнання; в основах методології науки

встановлені соціокультурні, антропні й історичні її “виміри”. Мозаїчність філософсько-методологічних підходів у сучасній науці як вираз тенденції плюралізації тлумачення сутності наукового поступу та її методологічних основ крайне виражені в концепції “епістемологічного анархізму” П. Фейєрабенда.

Плюралістична тенденція у філософії та методології науки має чинники, які можна поділити на чинники логіко-гносеологічного та соціокультурного характеру. До перших належать процеси всеохоплюючої диференціації науки та необхідності наближення методології до реальної практики наукового пошуку, вихід на специфічні об’єкти дослідження (квантова механіка), прагнення подолати абсолютизований фундаменталізм (обґрунтування можливості встановити завершене обґрунтування й уніфіковане організоване знання).

До інших причин варто зарахувати передусім увагу до ролі персоналістських, психологічних чинників у науковому пізнанні й ціннісної вагомості науки, вирішення конкретних, вагомих за соціальною значущістю наукотехнічних проблем. Поворот до соціокультурних та історичних вимірів динаміки наукового пізнання, його людська вимірність дали змогу по-іншому розглянути фундаментальні проблеми гносеології, зокрема проблему об’єктивності науки, аксіологічні виміри наукового знання, спрямованість розвитку науки й особливості взаємодії конкуруючих теорій.

Загалом плюралізм у сфері методології науки відображає позитивну тенденцію до поглиблення і, як це не звучить парадоксально, до об’єктивності наукових досліджень. Водночас, межі цього процесу визначають не суб’єктивно – вони окреслюються насамперед, тенденцією теоретизації всього корпусу науки, для якої визначальними залишаються проблеми об’єктивності, релевантності, простоти, точності теоретичних конструктів. Плюралізація й антропологізація науки не означає її суб’єктивізації. Універсальність принципу об’єктивності й у цих умовах визначальна. Крім цього, особливої вагомості набуває розвиток, поширення лінгвістичної парадигми гуманітарних наук на все пізнання загалом, що розглядають як лінгвістичний поворот у методологічній свідомості науки. “Такий підхід висуває на передній план наукового пізнання процедури інтерпретації, які розкривають предмет дослідження множиною моделей та плюралізмом припущень. Тим самим затверджується новий стиль та режим пізнавальної діяльності в її полілінійності, поліваріантності, комунікативній артикуляції” [1, с. 180].

Яка програма та пріоритети наукових досліджень? Вони передусім мають визначатися процесами коеволюції, співмірності й взаємозалежності розвитку природи та людини. Введення розуму до складу природи – своєрідний об’єктивно-необхідний чинник не просто її збереження, а забезпечення цілісності буття людини та природи відповідно до нових загальних синергетичних закономірностей.

Як у такому контексті варто інтерпретувати наукове пізнання? Насамперед таким, що прагне не просто з’ясувати у своєму лінійному вимірі об’єктивну істину, а, за словами Б. Кримського, виявляє і конститує множинність її гносеологічних образів, множинність істинного результату. Тому пізнання набуває ознак діагностування характеристик потенційних світів, що і становить гносеологічні засади тенденції плюралізації наукового пізнання. Різні методологічні системи існують не ізольовано одна від одної як взаємовиключні, а навпаки – як взаємо-

доповнювальні в загальному процесі та прагненні різними засобами зафіксувати багатоліку сутність істини.

Процес конструювання все нових і нових, нерідко взаємовиключних методологічних програм, виявляє приховані потенції об'єднання, інтеграції різних підходів у прагненні встановити цілісний образ науки на основі виявлених різних її сутнісних особливостей. Причому науку розглядають як систему, що постійно розвивається. Цінністю стає не пошук уніфікованих стандартів і засобів науковості як такої, а конструювання на засадах існуючих методологічних підходів ефективних наукових методів дослідження.

Особливого значення набуває розвиток методологічних принципів технічного і соціального проектування. Їх особливістю є те, що пізнання як таке – не є самоціль, а пізнання процесу перетворення (точніше – творення).

Сучасний образ науки втратив цілісність і монолітність декартівського часу, який характеризував науку ще у XX ст. (принаймні, ще у першій половині). Наукове поле зоране тотально домінуючою диференціацією. Межа XX–XXI ст. породила низку явищ цього процесу – нові науки, понятійні структури, комплексування наукових дисциплін і комплексних програм. Безумовно, сьогодні значного поширення набули концепції розвитку науки, де її розглядають сукупністю парадигм, науково-дослідницьких програм, комплексів наукових дисциплін і напрямків та ін. Цілком логічно, що таке “вавилонське стовпотворіння” в науці стимулювало розвиток різних теоретико-методологічних конструктів (підходів, специфічних понять, методів), які визначаються різними пізнавальними ситуаціями та цінностями. Різноманітні стандарти науковості – загальнонаукові, міждисциплінарні й конкретнаукові – фіксують плюралістичність наукового пізнання, прагнення обґрунтувати єдині методологічні норми в певних регіонах науки. Джерелом поліметодологічної ситуації в науці є передусім домінуюча концепція в принциповій гіпотетичності наукового знання та визнанні його відносності. Очевидно, є підстави стверджувати про домінування специфічно-парадигмального підходу – синтезу ідей фаллібалізму, конвенціоналізму та релятивізму.

Нова місія науки, або її постнекласична інтерпретація, полягає не тільки (а, можливо, і не стільки) у тому, щоби пояснити сутність досліджуваного явища і зафіксувати його як даність істинного знання. Так постає питання у варіанті класичного природознавства. Сьогодні ж йдеться про те, що в кожній науці (не лише в гуманітарній) завдання полягає не тільки в поясненні, а й у розумінні того, що відбувається, яка сутність предмета дослідження. Останній дається вже не як відчужена реальність, а як таке, що проблематизується і виокремлюється з погляду особи дослідника, його ціннісних установок.

Для гуманітарного пізнання один і той самий об'єкт (а ним постає текст як такий) може мати різні інтерпретації та пояснення з погляду парадигмально-ціннісних засад дослідника. По суті, те ж саме ми маємо у квантовій механіці, коли позиція спостерігача є визначальною стосовно результату дослідження. І в першому, і в другому випадку йдеться не про суб'єктивізм – а радше ми бачимо предметно-активну роль людини як суб'єкта пізнання у виборі стратегії та методології дослідження, що і становить сутність плюралізму у сфері наукової методології. Це дає змогу у поліфонії різних підходів зафіксувати невичерпну гаму сутнісних вимірів об'єктивного світу та творчого потенціалу людини як до-

слідника і, по суті, співтворця тих смислів. У такий спосіб виявляється глибинна об'єктивна характеристика наукового пізнання, яка полягає в його гуманітарно-антропологічному вимірі.

Згадана тенденція особливо чітко виявляється в розвитку лише науково-орієнтованих видів практичної діяльності, передусім технічної науки, яка не лише “передає” теоретичне значення у сферу практики, а й забезпечує як практичне знання певне розуміння (відображення) людиною світу, розкриває одночасно перспективи його перетворення, умови перетворювального буття людини. Тобто, технічне знання варто розуміти не тільки як знання про уречевлені засоби діяльності, а й як атрибутивну характеристику людського буття, своєрідний вимір людської сутності, та переводити пізнавальний план діяльності в конструктивно-перетворювальний. Тому цілком справедливий підхід до технічного знання не лише з позицій власне технологічності, а й з характеристики фактичності (наявності та суті) людського буття.

Отже, сутність технікознавства, його специфіка можуть бути адекватно з'ясовані лише в широкому науковому і соціально-культурному контексті. Еволюція технікознавства, його об'єкта детерміновані всією суспільно-історичною практикою, насамперед – розвитком матеріального виробництва. Звернемо увагу на ще один напрям аналізу: в контексті руху від абстрактно-теоретичних конструктів до їх предметної реалізації у процесі практичної діяльності, що, на відміну від гносеологічного підходу, розкриває власне онтологічні підвалини наукового знання, передусім – технічного.

У технікознавстві як теоретичному узагальненні способу даності природи для людини і водночас даності людині її соціальної сутності предметно здійснюється синтез теоретичного та практичного. Аналіз категорій теоретичне (пізнавальне) і практичне (перетворювальне) засвідчує наявність не лише протилежності, а й об'єктивних, реальних форм їхнього синтезу. Такий синтез можливий вже тому, що він у “зародковому” вигляді міститься в теоретичній і практичній діяльності суб'єкта, узятих нарізно. Практика за суттю є такою формою діяльності, в процесі якої відбувається трансформація дійсності з метою перетворення її на предмети життєдіяльності людини. Однак саме через ці зміни розкривається істинна сутність матеріального світу, пізнається об'єктивна істина, що засвідчує наявність теоретичного моменту в практичному відношенні людини до світу. Тобто, вже у межах самої практики існує єдність пізнавального та перетворювального, їхній синтез.

Це – з одного боку, з іншого – теоретична діяльність є не лише пізнавальною. У процесі такої діяльності, тобто в пізнанні, відбувається зміна дійсності. Пізнання є ідеальною реконструкцією предмета, його відтворенням у формі потреби, цілі й мотиву. Відтак, у теоретичному відношенні наявний практичний (перетворювальний) момент.

Отже, можливість синтезу теоретичного і практичного об'єктивно зумовлена їхньою внутрішньо роздвоєною сутністю та предметно реалізується в духовно-практичній діяльності, де дійсність відображується з позицій корінних потреб і цілей людини, сутнісне відображається через призму соціально необхідного. Саме тут протилежність теоретичного та практичного, по суті, знімається, оскільки в цій сфері відбувається своєрідне “сходження”, фокусування теоретичного і практичного, їхній предметний синтез.

Сфера наукової діяльності та знання, в якій теоретичними засобами відтворюється синтез згаданих форм відношення людини до світу, де, по суті, формуються ідеальні моделі нової реальності, і становить зміст технікознавства.

Аналіз змістовних особливостей технічного об'єкта, технічного знаряддя, котрі є визначальними елементами технічної діяльності, дає змогу повніше з'ясувати своєрідність технікознавства. У філософському розумінні технічний об'єкт – це не застигле матеріальне утворення, обмежене й локалізоване в просторово-часовому континуумі. Такий об'єкт передусім характеризує процесуальність людської діяльності, момент становлення матеріальних властивостей об'єкта предметами людської праці, їхнього опредметнення за допомогою знарядь і подальший перехід синтезованих властивостей у живу форму доцільної діяльності. Тобто, технічний об'єкт – своєрідне поєднання властивостей речовини природи із властивостями людської праці, утворює в підсумку всезагальний спосіб технологічної діяльності.

Технічний об'єкт є необхідним, універсальним елементом діяльності, без чого вона неможлива саме як людська діяльність. Технічний об'єкт, будучи всезагальним та універсальним, потенційно спроможний спеціалізуватись до різних конкретних видів і форм діяльності. Він відображає в собі, що і як людина реалізує в процесі перетворення світу.

В контексті наведеного розуміння теоретичного й практичного, їхнього синтезу й особливостей технічного об'єкта можна з'ясувати синтетичну природу технікознавства, причому водночас у різних аспектах. Насамперед, пізнання світу в ньому органічно злите з перетворенням дійсності, фундаментальні дослідження інтегровані з прикладними (соціально-функціональний аспект синтетичної природи технічної науки); мета технічної науки – пізнання перетворювального процесу. Саме тому й забезпечується "адсорбція" теоретичного знання і трансформування його у предметні структури діяльності. Причому завдяки власному теоретичному полю й органічному введенню у свої конструкції емпірично-досвідного матеріалу в технічних науках усвідомлюються та формуються практичні завдання дослідження, а фундаментальна теорія слугує скеровуючим чинником пошуку.

За змістом технічне знання ґрунтується на результатах суспільних і природничих наук, органічно охоплюючи в себе у "переплавленому" гуманітарне та природничо-наукове знання, моральні імперативи, практичний (інженерний) досвід винахідництва (змістовний аспект). Інтегративна взаємодія пізнавальних компонентів є визначально-домінуючою сферою не лише приросту нового технознання, але й удосконалення існуючих та формування принципово нових пізнавальних засобів технічної науки. Причому йдеться не тільки про міждисциплінарну інтегративну взаємодію технікознавства з іншими сферами науки, а й про так званий внутрішньодисциплінарний синтез у сфері технічної науки як галузі пізнавальної діяльності. Вищою формою інтеграції є синтез – виникнення у процесі взаємодії компонентів нової якості, яку неможливо звести до визначеностей взаємодіючих елементів. Саме тому інтегративно-синтетичним процесам у контексті нашого розгляду приділялась особлива увага. Незважаючи на дедалі наростаючу диференціацію всім фронтом технічної науки, спеціалізацію пізнавальних засобів і навіть дисциплін, визначальною тенденцією

їхнього розвитку (що помітно і своєрідно впливає на посилення гносеологічних потенцій і вдосконалення конструктивно-перетворювальних можливостей) є інтегративно-консолідуючі процеси. Особливий інтерес у методологічному сенсі викликає вищий (з можливих у межах технікознавства) ешелон пізнавальних засобів інтегративної природи. Йдеться про загальнотехнічні форми та засоби пізнання – поняття (в тому числі категоріальні), проблеми, методи, підходи, принципи, концепції, теорії, навіть окремі дисципліни. Такі феномени існували й раніше, але їх питома вага та роль у загальному арсеналі пізнавальних засобів технічних наук сьогодні значно зросла.

Зазначимо, що “піднесення” науки до стану усвідомлення самого пізнавального процесу (поряд із виявом автономного об’єкта пізнання, формуванням своєрідних пізнавальних засобів та ін.) належить до визначальних рис фундаментальності науки як такої.

Тому часто вживане поняття фундаменталізації інженерно-технічної освіти не варто зводити до розширення викладання фундаментальних дисциплін, або навіть до насичення фундаментальним знанням усіх складових інженерної підготовки. Провідну роль у цьому процесі має зайняти з’ясування теоретико-методологічних проблем технікознавства як фундаментальної галузі наукового пізнання, що не зводиться до комплексу нормативно-регламентуючого знання про уречевлені засоби та предмети людської життєдіяльності, а слугує ідейно-методологічним каркасом, основою всієї сукупності науково-технічних дисциплін і конструктивно-перетворювальної діяльності творення нового.

Загалом усе помітнішим стає процес технізації наукового пізнання, який доцільно розглядати не лише як насичення науково-пізнавальної діяльності технічними засобами (що також дуже важливо). Технізація науки означає, насамперед, підвищення ролі всіляких пізнавальних засобів технічного походження і характеру (в тому числі суто теоретичні, ідеальні інструменти пізнання) у сфері нетехнічного знання. Тобто, технізація науки загалом – це зростання ваги техніко-знання та його пізнавальних засобів у всьому організмі науки. Водночас усе відчутніше відбувається процес гуманізації технічного знання – наповнення його “особистісним”, залежним від людини змістом – соціальним та психолого-індивідуальним, що не властиве традиційному технікознавству. В наш час технічна наука виявляє дедалі більшу сприйнятливість до гуманітарного, соціологічного, біологічного знання – це становить своєрідні моральні, екологічні й інші імперативи технічної діяльності.

В умовах технізації практично усіх сторін людської життєдіяльності надзвичайно гостро виявилась проблема з’ясування самої природи технократизму як своєрідного способу ціннісного сприйняття світу. Технізація не є “випадковим” явищем у людській історії. Вона, по суті – невід’ємна форма людського буття. Хоча технократизм як форма світовідношення виявляється у різних сферах життєдіяльності своєрідно; сутнісною ознакою є те, що штучно створені предметні структури перестають бути опосередковуючою ланкою, засобами діяльності, а стають самоціллю. Така метаморфоза засобу та цілі має згубні наслідки у сфері духовності, створюючи умови й водночас постаючи причиною деградації людських ідеалів, моральних засад.

Знайти механізми, стратегічний керунок гуманізації технологічного процесу в самих структурах предметно-практичної діяльності, очевидно, неможливо,

оскільки технологічний процес передбачає використання людини як засобу, а не цілі. Перший і абсолютно необхідний крок гуманізації техніки, технологічної діяльності – фундаменталізація цієї проблеми. Мається на увазі, що гуманізація науково-технічного розвитку постає, ґрунтуючись на шляху фундаментального, теоретико-концептуального підходу до аналізу не лише техніки і технічного як такого, а всебічного, системного дослідження наукотехносфери – нової, багатокomпонентної реальності (людина – природа – наука – технологія), що розвивається за внутрішньо властивими їй закономірностями. Вони формуються як синтетичні, інтегральні стосовно законів складових елементів техносфери, але не зводяться до них. Зокрема, розум не тільки “співпрацює” із природою, а вводиться як елемент ноосферної системи до складу живої природи і в такому сенсі він – “не господар буття, а його репрезентант, необхідна розрядка, за своєю функцією – сила, яка діє не сама собою, а в контексті загальних космопланетних закономірностей існуючого” [1, с. 170].

Технологія як об’єктивно-предметний спосіб діяльності, сутнісна сила суспільної людини в її абсолютно-гуманістичному масштабі, у гранично широкому культурному вимірі означає, що “освоєна людською діяльністю зовнішня необхідність перетворюється на доцільність творчих результатів цієї діяльності адекватно до краси, моральної досконалості (добра) та розумності (істини) буття людини. Абсолютне у такому розумінні розкривається як всезагальна міра людяності в її історичному розвитку” [2, с. 254].

Технікознавство, технологія, технічне загалом як атрибутивно притаманне людині, її діяльності має стати не антиподом людському, а засобом розвитку природного середовища для людини, способом реалізації творчих можливостей особистості.. Таке розуміння й оптимізація технічної діяльності, техносфери, коли самоціллю, метою та вищою вартістю проголошується людина, а технологічна діяльність стає формою виразу сутності, творчих сил людини, відкриває перспективи, з одного боку – духовного оволодіння технізацією, технологією, з іншого – суспільно-практична природа людини адекватно відображається в технології та стає джерелом її розвитку.

Загалом, зауважимо: великий парадокс існування та сутності техніки, технічної діяльності полягає в тому, що вони постійно постають допоміжними засобами для людини у досягненні людиновимірних цілей, реалізації творчого та перетворювального потенціалу. По суті, так воно і є у тому розумінні, що техніка повсякчас присутня у долі людини, виборі її сенсожиттєвих пріоритетів.

Однак, незаперечний об’єктивний факт: техніка (система наукотехніка) із залізною закономірністю “підносить” людину до атрибутивного чинника досягнення не стільки гуманно-цивілізаційних, скільки технічних цілей. У прискорювальній гонитві за новими, ефективнішими технікою та технологіями, які забезпечують досягнення нових цілей, нових стандартів функціонування європейської спільноти, остання загубила на цій дорозі не когось (чи щось), а саме людину. Людина розпалась та редукувалась на певні соціальні функції, на трансцендентного суб’єкта, робочу силу, безособовий потік свідомості... З іншого погляду, людина як зникаюча мала величина у природній тотальності завдяки природній визначеності – здатності породжувати духовно-ментальні й інтелектуально-раціональні світи – очевидно, несе і призначення бути своєрід-

ним чинником саморозвитку природи. У такому парадигмальному вимірі ідея призначення людини – підкорювача природи – не є переконливою, а, найголовніше, зумовлює цікаву (негуманістично орієнтовану) метаморфозу. Маючи на меті підкорити природу, людина попадає в “пастку” – стає заручником власних, суб’єктивно мотивованих цілей, тобто реалізація ідеї підкорення природи веде до підкорення самої людини.

Розглядаючи людину та природу не як взаємообумовлювальні коеволюційні елементи єдиної ноосферної системи, дещо по-іншому, нетрадиційно варто оцінити сутність процесів, що відбуваються у природній сфері. Річ у тому, що з позиції одного з елементів системи – людини, визначаються позитивність або катастрофічність (деструктивність природних процесів). На яких засадах, за якими критеріями? Загальновизначено, що такими є: універсальність і загальнозначущість, сталість медико-біологічних характеристик людини. Тобто антропні критерії поширюються не лише на елементи системи “людина – природа”, а й на всю систему, якісні означення якої не зводяться до її частин. Окрім того, природа як така, а тим паче під техногенним тиском, змінюється (ймовірно, еволюціонує) не завжди адекватно до антропних вимог. До речі, це засвідчує вся доантропогенна історія природної дійсності. Природні ж катаклізми в жодному випадку не треба оцінювати як екологічні катастрофи. Вони стають такими внаслідок техногенної діяльності людини, у зв’язку з чим порушується система зв’язків (прямих і зворотних). Як результат – деструктуються процеси самовідновлення і самоорганізації природних екосистем. За такою (“природною”) логікою розвитку системи “людина – природа”, людина та породжена нею науково-технічна реальність можуть розглядатися важливими, але не вічними (не такими, що існують достатньо тривалий час, навіть із наряду історії еволюції природи). Хоча людство, поставивши собі на службу досягнення науково-технічної думки, технологічного прогресу, водночас потрапило в залежність від них. Майбутнє проектується, “оглядаючись” на науково-технічний потенціал соціуму, а в своїх сутнісних вимірах визначається ним. Логічно постає запитання: чи не змінилася медико-біологічна природа самої людини під тиском техногенних змін та соціальної динаміки європейської спільноти, коли людина не знає, за яким годинником їй жити, коли ця соціальна динаміка стає неспівмірною до біологічної природи людини?

Очевидно, існує достатньо емпіричного історико-антропологічного й етнографічного матеріалу, який засвідчує наявність змін природи людини. Інше питання: чи ці зміни приводять до змін психологічно-психічного стану людини як такої, чи адекватно і співмірно відтворюють зовнішню дійсність людина ХХІ ст. і людина античного світу, або, бодай, епохи Відродження?

У контексті такого постановлення питання та розгляду динаміки системи “людина – науково-технічна раціональність – природа” важливо зауважити, що стабілізуючо-універсальна, поєднувально-цементуюча функція належить людино-природному феномену, культури як такої. Саме від її генотипу, внутрішньо означених цінностей як ментальних сутностей у підсумку залежить динаміка та спрямованість розвитку і наукотехніки, і соціоприродної системи, “сутінкова” чи оптимістична перспективи європейської цивілізації.

Література

1. Кримський С. Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003.
2. Крымский С. Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры // С. Крымский. Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. К.: Наук. думка, 1981. С. 234–254.
3. Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994.

SOCIO-ANTHROPOLOGICAL QUERIES OF SCIENTIFIC ADVANCEMENT OF A TECHNOGENIC SOCIETY

Volodymyr Melnyk

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

The role of science and technique is exposed in forming and development of the European civilization. The features of philosophico-methodological problems of modern science are considered in the context of the methodological and research programmes. Modern tendencies of technizing (technologization) are analysed and the synthetic nature of techniques science as a theoretical basis of subject-converting activity are substantiated. Special attention is paid to the manifestation and important role of the socioanthropological dimension of science and techniques.

Keywords: philosophy, science, technique, techniques science, humanization of science.

*Стаття надійшла до редколегії 21.09.2009
Прийнята до друку 20.01.2010*

УДК 100.7

ПРЕДМЕТНІСТЬ ЗНАННЯ В ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОМУ ОКРЕСЛЕННІ

Віктор Петрушенко

*Національний університет “Львівська політехніка”,
вул. С. Бандери, 12, м. Львів, 79013, Україна,
e-mail: polyfil@rambler.ru*

Доведено, що для належного осмислення й розв’язання таких традиційних проблем філософії, як співвідношення теорії та емпірії, природи судження і ролі мовної складової в діяльності людського інтелекту, потрібно здійснити епістемологічний аналіз явища предметності знання й пізнання. Предметність – проміжна ланка між сприйняттям та інтелектуальними актами, тому її аналіз дає змогу осмислити механізми взаємодії одного й іншого.

Ключові слова: теорія, емпірія, інтелектуальні акти, предметність.

Поняття предметності не є ні провідним, ні активно досліджуваним у сучасній філософії загалом й епістемології зокрема. І це попри те, що один з найчастіше згадуваних у філософських працях мислителів – Імануїл Кант – не лише запровадив це поняття, доводячи, що зміст знання безпосередньо пов’язаний не з “річчю-в-собі” (об’єктом), а з предметом, а й започаткував такими твердженнями відповідну історико-філософську проблематику. Відокремлення предмета й об’єкта в подальшій традиції німецької класики зумовило активне опрацювання проблематики трансцендентальної філософії, згідно з вихідними постулатами якої надійні знання можуть базуватися лише на тих “чистих” визначеннях, що їх зможе продукувати розум (свідомість) із себе самого (або наодинці з собою). Класична демонстрація того, як розум, що пізнає, працює з предметом, а також чому потрібно розрізняти об’єкт (річ) і предмет, – “Вступ” до фундаментальної праці Г. Гегеля “Феноменологія духу” [2, с. 41–50]. На хвилі обговорень цієї проблеми у філософії виокремилася низка інтелектуальних альтернатив, які так і не розв’язано на належному рівні. Ідеться про співвідношення емпірії й теорії, логіки й наочності, апіоризму й апостеріоризму, психологізму й логіцизму та ін.

Сьогодні філософи майже не вивчають означених проблем або принаймні не виявляють зацікавлення до їх актуалізації. Хвиля некласичних і постмодерністських експериментів у філософії призвела до того, що тематичні альтернативи традиційної філософії вміщено у зовсім інший текст і контекст: як відмінності в межах відповідних мовно-інтерпретативних побудов, але відмінності динамічні, їх легко можна трансформувати в інші форми вияву – уже не як реальні проблеми, а лише як ракурси суб’єктивних підходів і трактувань [5, с. 327]. Проте від

того, що ми не помічаємо наявності й гостроти філософсько-світоглядних проблем, що набувають альтернативних форм вияву, вони навряд чи зникнуть або притупляться. Як так звані “вічні проблеми”, вони знову виникають на кожному повороті історичного розвитку філософії, своєю альтернативністю окреслюючи дистанцію наших інтелектуальних експериментів і ту “топографію” нашого руху, яку ми здатні вибудовувати, виборюючи простір свободи. **Мета статті** – довести, що осмислення такого виду альтернативних виявів деяких традиційних проблем філософії може бути продуктивним у контексті епістемологічного аналізу явища предметності людського знання й пізнання. На жаль, у сучасній українській філософській літературі це явище, як уже зазначено вище, спеціально не аналізують. Про те, що традиційні філософські проблеми не втратили актуальності, свідчать численні приклади; розглянемо деякі з них.

У своїх знаменитих “Логічних дослідженнях” Е. Гусерль свого часу висловився проти двох позицій, схвалення яких, на його думку, знецінювало науку і навіть загрожувало її знищити: психологізму та емпіризму. Психологізм так чи інакше узалежнював наукове пізнання (і пізнання загалом) від психічних станів людини, що, звісно, неприйнятно. Унаслідок емпіризму, на думку Е. Гусерля, будь-яке знання розчинялося в нескінченних змінах і варіаціях виявів реальності, а деякі знання поставали як неможливі. Точність, однозначність і бездоганність наукових положень, на думку філософа, могла забезпечити лише логіка з її жорсткими й однозначними вимогами до руху думки. На чому базуються переваги логіки? Чи можна узалежнювати логічні принципи і закони від реальності? У жодному разі, стверджував Е. Гусерль, спираючись на вже наведені аргументи; логіка ґрунтується на безпосередній внутрішній самоочевидності думки. Думка, що обернена на саму себе, засвідчує, наприклад, неприпустимість порушення її ж тотожності в процесі розумових актів. Е. Гусерль готовий був визнати близькість своїх тверджень до платонізму, оскільки говорив про “чисті” утворення думки як про вирішальну умову пізнання речей. Але яким чином ці “чисті” утворення потім поєднуються з “нечистими” речами, що їх ми пізнаємо? Відповідь на це запитання Е. Гусерль шукав, докладно заглиблюючись у “механіку” людського сприйняття дійсності, в якому важлива роль належить поняттям предмета й предметності. За Е. Гусерлем, найнадійніший тип пізнання, що його він означив як “пізнання, що дає із самого першоджерела”, вже початково структуроване так, що в ньому наявні інтенційні переживання та інтенційні предмети, інтенційні акти і їх “гілетична” (матеріальна) складова. Якщо цього не визнати, стверджував Е. Гусерль, тоді нам не уникнути божевілья, над чим удосталось іронізував Л. Шестов. Хай там як, але без поняття предметності гусерлівська концепція неможлива, проте філософ окреслив його дуже складно й туманно, суперечливо, не запропонувавши чіткого формулювання.

Проте питання, яке порушив Е. Гусерль, і порушив категорично, вимагає конкретної відповіді. Це питання має також альтернативний вияв, і його можна сформулювати так: якщо логіка орієнтується виключно на внутрішню очевидність свідомості, то не допоможе в пізнанні речей; якщо ж вона зважає на реальний стан справ, то перестане бути імперативно обов’язковою для будь-яких актів мислення.

Означена таким чином одна з пізнавальних альтернатив частково нагадує ті проблеми, з якими зіткнувся Платон і платоніки, запроваджуючи так звану

“теорію ідей”. Ідеї, як запорука непорушності та єдності буття, постають, однак, не універсальним світовим монолітом, а подрібнюються відповідно до реальних розрядів чи класів речей. Отже, окреслилася альтернатива: якщо саме ідеї, як чисті непорушні сутності, є в основі буття речей, то вони не можуть залежати від речей, проте їх змістові характеристики потребують, щоб ідеї залежали від речей, оскільки їхня кількість відповідає кількості різновидів речей.

Наступний приклад. Західний філософський світ досі перебуває під завоювальним впливом ідей Л. Вітгенштайна, який продемонстрував, що більшість філософських проблем можна обмежити до критики мови [1, с. 19]. Але водночас Л. Вітгенштайн вибудовує й своєрідну онтологію. Він стверджує, що світ – сукупність фактів, які утворюють події, а структура подій – інваріантна логічній структурі мислення, яка, зі свого боку, інваріантна структурам мови [1, с. 20]. Мислитель без жодних вагань оперує такими надскладними поняттями, як світ, структура, подібність, тотожність та ін., які принципово не можна обмежити ні до окремих “атомарних фактів”, ні до їх сукупності; отже, за його власними рекомендаціями, тут йому слід було б мовчати. Здавалося, мовні одиниці можна замкнути на системі мови, але це, як відомо, неможливо.

Ще один приклад. У цікавих та аналітично проникливих лекціях про примітивні релігії Е. Еванса-Причарда, які він прочитав в Оксфорді, наскрізним рефреном проходить мотив: вивчаючи примітивні релігії, потрібно враховувати лише факти. Е. Еванс-Причард аналізує здебільшого й насамперед такі підходи до примітивних релігій, які він називає “інтелектуалістськими” (таку саму назву Г. Райл дає концепціям, що визнають реальність існування свідомості [9, с. 39]), тобто створеними на основі теоретичних міркувань. Як правило, аналіз будь-якої позиції з такого погляду він завершує схожими пасажами: усе це може бути цікавим і навіть повчальним, але... От характерні цитати з цих лекцій: “Ідеї душі та духу могли виникнути тим шляхом, який припускає Тайлер, але про це немає жодних доказів” [11, с. 31]. “Очевидно, попри оригінальність і вишуканість такого типу пояснень, вони не були й не могли бути підтверджені адекватними історичними свідченнями і приречені в кращому разі на статус здогадок ерудитів” [11, с. 29]. “Тотемізм міг виникнути із стадного почуття, але немає доказів, що це так” [11, с. 69]. Кілька разів автор повторює загальний висновок про ті концепції примітивної релігії, які розглядав: “Щодо всіх цих теорій, які в широкому значенні можна назвати інтелектуалістськими, то їх не можна ні визнати, ні відкинути з простої причини – немає жодних відомостей про те, як виникла релігія” [11, с. 35; також с. 69 та с. 111]. У цих міркуваннях Е. Еванса-Причарда досить очевидно сформульована класична проблема співвідношення фактів (емпірії) і теорії, подана з окремими елементами альтернативності. Автор розв’язує цю проблему на користь фактів, хоча текст його лекцій засвідчує: не можна стверджувати, що він надто затятий емпірик – мислитель визнає значення узагальнень, але тільки на базі фактів [11, с. 111]. Доцільно було б і його запитати: *що*, власне, і *за якими ознаками* ви фіксуєте *як факти*, що мають стосунок до релігії (у цьому разі – примітивної); на яких саме підставах деякі події зараховуєте до фактів релігії і тільки релігії? Адже на спостережуваних явищах немає наліпок, що сповіщали б нас про їх предметний клас (різновид). І далі: а де дослідник загалом бере такі слова, як світ, реальність, свідомість, релігія, адже будь-які

узагальнення будь-яких фактів ніколи самі не подарують нам цих термінів із їх значеннями. Отже, незаперечно те, що добираючи факти в процесі досліджень, учений враховує попередні орієнтири, зафіксовані в поняттях, які навряд чи можна подати як опис фактів, інакше опинимось в “зачарованому колі”: шукаємо факти, які раніше вже якимось чином розпізнано саме як факти цього типу (не кажучи вже про те, що наукові факти завжди теоретично “навантажені”). Більшість філософів або мислячих науковців, найімовірніше, розуміє: людське пізнання принаймні *двополюсне*, воно передбачає інтелектуальну (розумову, теоретичну) діяльність, а також використання наочно наданого, фактів. Проблемою є не визнання такого стану, а конкретний, виправданий і осмислений перехід від одного полюсу когнітивного процесу до іншого, тобто проблема – поєднати, синтезувати означені полюси. Навряд чи хтось заперечуватиме, що розкриття ланок і особливостей такого поєднання сприяло б кращому розумінню діяльності людського інтелекту, а отже, дало б змогу її оптимізувати. Методологічні промахи достатньо відчутні тоді, коли хтось намагається повністю охопити означене двополюсне поле когнітивного процесу однією з його складових: подати поле або як суто теоретичне, інтелектуально-споглядальне, або як емпіричне, наповнене лише фактами. Інакше кажучи, методологічно недоцільним є намагання прямо поєднати між собою інтелектуальні акти й емпірію, інтелектуальне споглядання і чуттєво спостережуване. Тому потрібно визнати також неможливість прямого переходу від одного до іншого; треба віднайти й окреслити в цьому переході проміжні ланки.

На мою думку, такою проміжною між теорією та емпірією ланкою когнітивного процесу є *предметність*. Урахування її природи і характеристик дає нам змогу окреслити раціональне розв’язання не лише питання поєднання теорії та емпірії, а й деяких інших проблем філософії. Марксистські філософи вважали, що предметність – зіставлення якогось когнітивного (знаттєвого) утворення з предметом, що реально існує. Якщо прийняти таке розуміння предметності, потрібно визнати, що існують предметні й безпредметні знання. Наприклад, знаємо дещо про сфінкса, однак таке знання в контексті окресленого підходу є безпредметним, оскільки не існує реального предмета, з яким можна було б зіставити це знання. Щобільше, нам довелося б стверджувати, що такі когнітивні утворення не можуть існувати, оскільки їх неможливо підтвердити жодними реальними спостереженнями (відчуваєте схожість із деякими положеннями Е. Еванса-Причарда?). Окрім того, предметність надає когнітивного визначення будь-яким чуттєвостям нашого сприйняття, а тому безпредметне знання має бути воістину незнанням, оскільки не може мати когнітивної, прийнятної для інтелекту визначеності. Зрештою, явище предметності зумовлене тим, що всі межі та визначення у сфері чуттєвості, пов’язані з діяльністю органів чуттів, є умовними і відносними; ніколи й з допомогою жодної кількості спостережень нереально виявити тотожності чуттєвих вражень, бо вони значною мірою миттєві, плінні й неповторні. Лише коли відповідне чуттєве враження зіставити з межами, які приймаємо за *розмежування у сфері буття, буттєвості загалом або способу (чи статусу) буття*, це враження можна ідентифікувати, фіксувати, вводити в когнітивний процес. Важливо наголосити на такому принциповому аспекті: предметність фіксує не межі чуттєвого, хоча вона з ним пов’язана, а бут-

теві межі, тобто розмежування в рамках того, що для нас має статус буття. Тому це розмежування реалізують не органи чуттів (аж ніяк не все те, що фіксують органи чуттів, стає явищем знання; щоби́льше, доступне чуттєвому спостереженню зовсім не обов'язково доступне знанню), а схематизми інтелектуальної діяльності (інтелектуальних актів) у сфері інтелектуального споглядання або інтелектуальної уяви, які в епістемології називають "екраном свідомості".

Щоб краще відчувти особливості предметності, наведу два приклади. Перший приклад. Коли лікарі знайшли спосіб відновлювати зір людям, що народилися незрячими, з'ясувалося, що отримавши здоровий орган зору, пацієнти деякий час нічого не бачать, оскільки не мають досвіду предметних визначень та ідентифікацій чуттєво доступного тепер для них матеріалу [4, с. 38–39]. Другий приклад. Як засвідчують сучасні дослідження нейрофізіологічних процесів, сприйняття не є результатом діяльності органів чуттів як таких; воно передбачає надсилання відповідних нервових імпульсів від вищих відділів мозку до органів чуттів [6, с. 162]. Тобто відбувається своєрідне "налаштування" процесів відчуття на основі психічної діяльності вищого рівня. Тому з погляду епістемології потрібно розрізняти відмінні між собою вияви відчуттів, хоча традиційно вважаємо відчуття чимось простим.

Передусім відчуття – явище *нейрофізіологічне*, тобто реальний процес, що відбувається в організмі і представлений нервовими сигналами, збудженнями відповідних ділянок нервової системи та ін. Така якість відчуттів може залишитися для наших когнітивних процесів явищем закритим, невідомим, адже в організмі людини відбувається чимало нервових сигналів, не фіксованих на рівні свідомості. Крім того, відчуття – явище *психологічне*: беруть участь у складній діяльності психіки, яка регулює процеси життєдіяльності розвиненого живого організму; долучаються до рухів і реакцій організму, які можуть бути досить складними. Ця якість відчуттів значною мірою закрыта, невідома для нашого пізнання: адже коли бачимо, то не сприймаємо й не фіксуємо механізмів бачення, тобто не бачимо свого бачення. У межах двох означених якостей людські відчуття постають насамперед і здебільшого як явище *екологічне*: відомий американський психолог і нейрофізіолог Дж. Гібсон досить переконливо довів, що з фізіологічного й психічного погляду наші відчуття – результат еволюції форм життя, тому вони чудово пристосовані до умов функціонування живих організмів і виживання [див. 3]. Але водночас відчуття не є явищами *когнітивними*. Пізнавального значення вони набувають лише тоді й настільки, коли й наскільки їх фіксують інтелектуальні акти нашої свідомості, наділеної унікальною здатністю до саморефлексії (думаю, це цілком зрозуміло й незаперечно). Інтелектуальні акти мають якість, принципово відмінну від якості психічних і нейрофізіологічних процесів, тому, коли фіксуємо такими актами факт сприйняття якогось кольору, наш інтелект і його акти не забарвлюються в цей колір, а коли фіксуємо той чи інший смак, інтелект його також не набуває (доречно зазначити, що вперше цей факт усвідомив і окреслив Анаксагор [10, с. 529]). З іншого боку, навряд чи хтось сумніватиметься в тому, що людський інтелект, розум, свідомість не мають особливих і додаткових органів чуттів порівняно з тими, що притаманні людському організмові. Тому розум не сприймає чуттєвості в її автентичних виявах. У яких же формах зафіксовано в діях інтелекту ту чут-

теву інформацію, яка в ньому виявляється, входить із ним у зв'язок? Зрозуміло, що лише у формах, іманентних діяльності інтелекту в полі його споглядання, тобто у формах інтелектуальних актів, а врешті – у формах схематизму таких актів. Або, як сформулювали б ми сьогодні, – у формі алгоритмів інтелектуальних дій. Оскільки такі дії “промальовуються” на екрані свідомості, то вони і їх результати мають ідеальний, тобто щодо наочно, чуттєво наданого – умовний характер. У цій сфері, інтелектуальній, немає субстратів, немає матеріальних одиниць – носіїв цих актів; вони вільні від матеріально-фізичного та всіх його характеристик. Тому в полі зору свідомості такі алгоритми або інтелектуальні схеми мають стає, надійне значення, які фіксовані у своїх якостях також стало, остаточно, завершено, а їх параметри не підпадають під довільні зміни.

Сутність таких форм давно й плідно опрацьовано в історії європейської філософії: починаючи від Парменіда та Платона, доведено, що незаперечними внутрішніми орієнтирами для дій свідомості можуть бути лише ідеалізовані, еталонні форми, тобто форми, в яких конкретні відношення, властивості, параметри доведено до гранично можливих вимірів. Для свідомої інтелектуальної рефлексії саме уявлення про ідеально пряму лінію дає змогу визначати й ідентифікувати явище прямизни. Але водночас з'ясовується, що для цих еталонних вимірів дійсності також характерна максимальна, а тому – істинна буттєвість, бо ж саме ідеальна пряма демонструє нам спосіб “бути прямим” найбільшою повнотою [8, с. 59–64]. Це означає, що продукуючи форми визначеності будь-чого, людський інтелект працює не в сфері сущого, наданого, *онтичного*, а в сфері буття, сфері *онтологічного*. Для людського інтелекту тільки те може набути статусу буття, що він може засвоїти через зіставлення відповідного “дещо” із *системою визначень, які створила свідомість у сфері чистих предметних форм*. Якщо ж ми навіть перебуваємо у чуттєвому контакті з окремими явищами, але не маємо для них відповідних предметних форм, що дали б змогу їх буттєво визначити, тоді такі речі для нас когнітивно не визначені й буттєво не ідентифіковані (ми кажемо: щось непевне, невиразне, незрозуміле...).

Отже, між тим, що я можу вибудувати у своїй свідомості як буттєву одиницю, і тим, що можу сприймати, немає і не може бути прямої тотожності; сприйняття потрібно відразу ж зіставити з двома принципово відмінними рядами явищ: явища наочно наданого через чуттєвий контакт (1) та явища предметно визначеного через ідеалізаційну саморефлексивну діяльність інтелекту (2). Людський інтелект, людський розум працює у власному особливому режимі чи статусі, який не редукується до діяльності органів чуттів. Заперечувати наявність у людського інтелекту іманентних йому властивостей чи способу функціонування означало б загалом перетворити його на ніщо, а потім відкинути через те, що від нього нема реальної пізнавальної користі. Так можна оцінити позицію Г. Райла та деяких інших представників аналітичної філософії, які заперечують реальність існування свідомості, оскільки не бачать у ній нічого принципово відмінного [9, с. 124, 129 та ін.], так можна оцінити й марксистський підхід до людського розуму, якому надавали функції відображення й тасування наданого чуттями. Тим, хто приймає такі позиції, навіть не спадає на думку вдатися до елементарного самоспостереження й помітити, що коли людина, обдарована розумом, дивиться на просту річ, наприклад на квітку, то бачить у ній не лише чуттєві “елементи”

чи барви, а й колосальний культурно-історичний зміст і контекст, зокрема те, що квітка – рослина, у клітинах якої відбувається обмін речовин, що її, наприклад, зображували на gobеленах XVII ст.; адже ні рослини як такої, ні обміну речовин, ні, тим більше, старовини в цю мить людині чуттєво не надано, і загалом чуттєво надати неможливо. Якщо від людського ества відрізати те, що називаємо розумом, свідомістю, тоді потрібно або принципово не визнавати можливості досвіду такого змісту, або вважати, що його причина – в окремих органах тіла, а це нонсенс.

Коли сформована, нормально розвинена людина сприймає дійсність, вона здатна сприйняти щось як конкретне, визначне лише тоді, коли зможе зіставити чуттєве враження з якоюсь предметно-буттєвою сферою; наприклад, це рослина, це квітка та ін. Коли чуттєві враження предметно не ідентифіковано, можемо говорити тільки про непевні, невизначені, безпредметні враження (наприклад, безпредметна тривога та ін.). Е. Гуссерль вважав, що сам потік феноменів містить відмінні складові, поза єдністю яких феномени не виявляються як феномени. Загальні предметні орієнтири він окреслив терміном “регіони буття”. Пізніше М. Гайдеґер назвав одним із суттєвих досягнень феноменології так зване “категоріальне апіорі”, тобто здатність людини сприймати будь-що із буттєвим, тобто предметним визначенням цього “щось”. Щоправда, і той, і той філософи не пов’язували ці аспекти з діяльністю свідомості чи інтелекту.

Коли явище предметності випадає з аналізу людського знання й пізнання, виникає дивна позиція зіштовхування між собою “сирої” чуттєвої інформації і вишуканих інтелектуальних конструкцій, що, очевидно, спонукає до думки про їх повну несумісність і виникнення різних варіантів “силового” розв’язання проблеми, тобто – насилля над інтелектуальними процесами. Поза визнанням сутності і ролі предметності важко пояснити динаміку людського пізнання (яка є значною мірою процесом предметного вичерпування об’єктивно-речового змісту дійсності), а також таке, наприклад, явище, як членування реальних речей на їх певні “зрізи” або проекції задля пізнання: адже ні чуття, ні “моделювання” дійсності такого не дає.

Тому й підвищувати пізнавальну цінність будь-яких предметів нашого пізнання можна лише поглиблюючи ретельність спостережень і підсилюючи витонченість наших інтелектуальних побудов. Одні вивчає наукова емпірія, інші – теорія й теоретичні розмірковування. Об’єднати їх можна тільки тоді, коли зможемо зрозуміти і чітко сформулювати запитання про те, як саме й наскільки коректно сформульовано предметні визначення, якими ми в цьому виді пізнання користуємося. Але зіштовхувати між собою теоретичні конструкції й емпіричні спостереження – річ невдячна. Факти потребують зіставлення їх і їхніх характеристик з конкретними предметними визначеннями. Предметні визначення, зі свого боку, не можна розглядати як саму дійсність, а лише як її конструювання інтелектуальними засобами, які, звісно, потрібно корелювати з фактами; але плутати ці речі – значить прагнути в явищах, що мають два аспекти, бачити тільки один із них. Реальний процес пізнання тому й становить своєрідну інтригу та мистецтво, бо вимагає занепокоєного руху розмежування й поєднання означених органічних складників знання.

Класична проблема природи судження в логіці також потребує врахування предметності знання та свідомості. Позиції, що окреслилися в суперечці про те,

що позначає судження: факт реального існування чогось (Ф. Brentano), зміст наших уявлень (К. Твардовський), відношення всередині дійсності (Б. Бозанкет, Г. Стаут), – можна примирити, якщо визнати, що судження фіксує відношення в межах предметного змісту нашої свідомості, тобто фіксує межі, характер відношень не речей і не термінів, а тих визначень, з якими наш інтелект зіставляє і може зіставити відповідні реальні явища, речі, терміни.

Отже, врахування епістемологічного окреслення явища предметності свідомості, знання та пізнання може слугувати надійним методологічним орієнтиром для розв'язання таких традиційних і фундаментальних проблем філософії, як співвідношення емпірії та практики, природи суджень і особливостей функціонування мовно-термінологічної складової людської ментальності.

Література

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. I. С. 1–73.
2. *Гегель Г.* Феноменология духа // Система наук. Часть первая. М.: Созьгиз, 1959.
3. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.
4. *Голдстейн М.* Как мы познаем. Исследование процессов научного познания. М.: Знание, 1984.
5. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2003.
6. Механизмы деятельности мозга человека. Ч. I. Нейрофизиология человека. Л.: Наука, 1988.
7. *Никоненко С.* Английская философия XX века. СПб.: Наука, 2003.
8. *Петрушенко В.* Епістемологія як філософська теорія знання. Львів: Вид-во держ. ун-ту “Львівська політехніка”, 2000.
9. *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс; Дом интеллект. книги, 1999.
10. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомизма. М.: Наука, 1989.
11. *Эванс-Причард Э.* Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.

EPISTEMOLOGICAL DIGRESSION OF INTELLECTUAL OBJECTIVITY OF SCIENCE

Victor Petrushenko

National University “Lviv Polytechnica”,
Bandery Str., 12, Lviv, 79013, Ukraine,
e-mail: polyfil@rambler.ru

In the article is argued, that proper intelligent analysis and decision of such traditional philosophical problems as correlation between theoretical and

empirical studies, the nature of judgement and role of language component in activity of mans intellect needs the epistemological analysis of intellectual objectivity of knowledge and knowing process. Intellectual objectivity exists between intellectual acts and perception and permits to understand their interaction.

Keywords: theoretical and empirical studies, intellectual acts, intellectual objectivity.

Стаття надійшла до редколегії 23.11.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 165.4

“ІСТИННІСТЬ” ТА “ДОЦІЛЬНІСТЬ” ЯК СМИСЛОУТВОРЮЮЧІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТЕОРЕТИКО-ПІЗНАВАЛЬНИХ ТА ПРАКТИЧНИХ МІРКУВАНЬ

Неллі Карамішева

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

Розглянуто логічний аспект функціональних особливостей теоретико-пізнавальних і практичних міркувань та їхніх смислоутворювальних характеристик. Визначено концепт “істина” (істинність) для характеристики теоретико-пізнавальних міркувань і концепт “доцільно” (доцільність) для характеристики практичних міркувань. Актуалізовано необхідність створення теорії логічного обґрунтування доцільності чи недоцільності здійснення певних практичних дій, в основі якої визначається структура “істинність – переконання – доцільність здійснення дії р” та верифікація висновку практичного силогізму.

Ключові слова: істинність, доцільність, теоретико-пізнавальне міркування, практичне міркування, регулятив практичних дій, переконання.

Історична диференціація теоретико-пізнавальної та предметно-практичної діяльності людей, теоретичного та практичного мислення, що репрезентуються в мовних виразах із пізнавальним й акціональним змістом та предметним значенням, змусила філософів та логіків шукати основні смислоутворювальні характеристики кожного із них та встановлювати логічні зв'язки між ними.

Теоретико-пізнавальна сфера діяльності людей, в основі якої лежить функціональна характеристика мислення як відображення дійсності, структурується в таких поняттях: “суб'єкт пізнання”, “об'єкт пізнання”, “метод пізнання”. Мета пізнання – досягнути об'єктивну істину.

Предметно-практична сфера діяльності, в основі якої лежить функціональна характеристика мислення як реалізація намірів, мотивів, планів, структурується в таких поняттях, які характеризують практичні дії людей: “мета”, “метод практичних дій”, “практичний результат”.

У філософському аспекті дослідження теоретико-пізнавальної та предметно-практичної діяльності, практичного та теоретичного мислення означає визначення їхньої специфіки та формування понять, які відображають цю специфіку і встановлення основних функцій цих видів діяльності.

У логічному аспекті функціональні особливості теоретико-пізнавальної та практичної діяльності, теоретичного та практичного мислення, реалізуються в конкретному типі міркувань, який став об'єктом дослідження логіків. У традиційній логіці об'єктом дослідження є теоретико-пізнавальні міркування, що репрезентують знання як результат пізнавальної діяльності суб'єктів пізнання – наукової, філософської, юридичної тощо.

Предметно-практичні міркування стали об'єктом логічного аналізу із виникненням практичних логік (“праксеологія”, “логіка дії”, “логіка оцінок”, “логіка вибору та прийняття рішення”, “логіка мети”) у 50–60-х роках XX сторіччя.

У теоретико-пізнавальному міркуванні відокремлюються висловлювання, які за змістом виражають знання про об'єкт пізнання і яким дається логічна оцінка висловлювання – “істинне” або “хибне”. Отже, смислоутворювальним для такого типу висловлювань буде визначення – “істина” (істинність). За Аристотелем, істинним є висловлювання (судження), зміст якого відповідає дійсності. Це класичне визначення істини є головним концептом для об'єктивної характеристики теоретико-пізнавальних міркувань у будь-якій сфері пізнавальної діяльності людей.

З історичним розвитком теоретико-пізнавальної діяльності в таких напрямках, як наука, філософія, право, зміст самого поняття “істина” (“істинність” як властивість висловлювання) постійно переосмислювали та уточнювали філософи та логіки.

На сучасному етапі історико-пізнавального процесу концептуально визначено класичні та некласичні підходи до поняття “істина”. В основі класичного (аристотелевого) визначення істини (істинності висловлювання за змістом) лежить принцип відображення. Цей принцип є основоположним у теоретико-пізнавальній діяльності. Наука і філософія “бачать” в істині гносеологічний ідеал, для досягнення якого розробляється філософська та конкретно-наукова методологія дослідження певних об'єктів.

Відповідно до того, як відбувалася історична зміна концептуальних парадигм пізнання в науці та філософії (зміна методологічних принципів та підходів дослідження об'єктів), виникали нові некласичні (альтернативні) теорії істини, які враховували ці парадигми. Поступово трактування істини, як відповідності змісту висловлювань дійсності, втратило свою універсальність та методологічну безсумнівність, і логіки почали створювати нові концепції істини.

У сучасній логіко-філософській інтерпретації визначення істинності в структурі “суб'єкт пізнання – висловлювання (міркування) – об'єктивна реальність” дедалі більше залежить від уточнення багатьох чинників: від специфіки пізнавальної системи, в межах якої формується та розвивається особливий вид знання – конкретно-наукове, логіко-математичне, філософське, правове тощо; від розуміння суб'єктом пізнання неоднорідності самої реальності, а саме – про яку реальність йдеться в конкретному міркуванні? Реальність, яка дається нам у відчуттях? Реальність, яка може бути досягнута лише розумом, методом логічного проникнення в глибинні структури пізнаваного об'єкта? Реальність, яка існує об'єктивно, поза нашим мисленням, і реальність, що “створена” уявно як “можливий світ” самим суб'єктом пізнання? Дистинктування різних видів реальності поставило розуміння істинності міркувань про цю реальність у нову

категоріальну площину: “істина як відображення реального світу”, “істина в можливих світах”, “випадкова істина”, “формальна істина”, “фактична істина”, “логічна істина”, “істина в повсякденній мові”, “істина у формалізованій мові” тощо.

Отже, в теоретико-пізнавальному аспекті істинність як властивість конкретного висловлювання або міркування в цілому про певну дистинктовану мисленням реальність перестала бути явною. Вислів “шукати” істину набув не тільки гносеологічного, але й герменевтичного та логіко-семантичного смислу. Істина стала глибинним смислом висловлювання, яку треба досягнути в конкретному пізнавальному контексті. Істина передбачає щось стійке, усталене в нашому пізнанні світу; якусь однозначність у смислах того знання, яким володіє суб’єкт пізнання. Але постійна зміна методологічних настанов у науці та філософії і нарощування нового знання в різних пізнавальних системах робить істину багатозначним поняттям. Суб’єкт пізнання шукає дещо невизначене, коли він намагається співвіднести здобуте знання з реальністю, яка втрачає чітко визначену просторово-часову субстанційність.

Сучасні логіко-семантичні концепції істини, авторами яких є А. Тарський, Я. Лукасевич, Р. Карнап, Я. Хінтикка, Д. Девідсон, створюються на засадах неодмінного зв’язку між певним смислом та предметним значенням міркувань у конкретному інтенціональному контексті”. Вислів “сніг білий”, що промовив суб’єкт x у час t_n буде істинним тоді й лише тоді, коли справді падає сніг і він є білим” [4, с. 23 –24]. Визначення смислу та предметного значення міркування означає пошук відповіді на запитання: “Чи є за міркуванням суб’єкта x певна реальність?” Якщо є, то яка вона? Фізична чи логічно припускаємо гіпотетична? Встановлення логічних відношень між конкретним міркуванням і реальністю, визначення того, яка реальність відображається у цьому міркуванні, здійснюється на рівні металогічних досліджень.

У теорії мовленнєвих актів істинність вже визначають не як властивість міркування (висловлювання) в контексті співвідношення цього міркування з реальністю (фактичними даними), а як властивість промов (utterances) або промовленого мовленнєвого акту в контексті упорядкованої трійці: “вислів (промова), час, промовець” [2, с. 117].

Формально-логічна концепція істини, автором якої є Г. Фреге, створюється на евристичному підході до мови шляхом введення терміна “істинне значення висловлювання” для логічної оцінки формальних виразів в певній формальній системі. Формальна система (формалізм, формальна модель) створюється штучно, в абстракції від онтологічних передумов, і істинне значення формальних виразів набуває характеру логічної інтерпретації висловлювання, незалежно від того, чи має це висловлювання “життєвий смисл” чи пов’язане з промовцем x у час t_n .

Еволюція змісту поняття “істина” в теоретико-пізнавальному аспекті [5] свідчить, що “істина” не має життєвого смислу для суб’єкта, якщо вона відірвана від його життєдіяльності у відношенні “світ – буття людини – істина як цінність”. Для конкретного суб’єкта істина набуває цінності, коли вона включається в смислове поле його мислення та свідомості як життєвий орієнтир. Суб’єкт x шукає істину, бореться за істину, відстоює істину в суперечці, доводить певне

твердження на істинність, спростовує неістинне (хибне) твердження. Життєвий смисл істини як вищої цінності мав для Аристотеля, для якого, як відомо “істина була дорожчою, ніж його друже Платон”; для Гегеля, який говорив, що, чуючи слово “істина”, в людини має сильніше битися серце; для багатьох інших філософів, учених, митців, які шукали істину. Для більшості людей жити не у світі брехні, а у світі істини (правди) було і залишається життєвим смислом, соціально-духовним орієнтиром їхнього реального буття. Водночас у сучасному соціальному світі спостерігаємо зміну цінностей, які призводять до того, що, ганяючись за іншими цінностями, істина втрачає своє верховенство і перестає бути вищим ідеалом.

Логіко-семантична концепція істини, яка визначається в теоретико-пізнавальному відношенні “суб’єкт пізнання – міркування – реальність”, і формально-логічна концепція істини, яка визначається у суто формальному відношенні “формальний вираз – числення висловлювання – тотожно-істинна формула”, не мають смислоутворювальної характеристики практичних міркувань людей, головна ознака яких полягає у визначенні способів реалізації поставленої мети, намірів, мотивів, планів, програм, проектів та здатності діяти раціонально, ефективно, продуктивно.

Раціональне осмислення предметно-практичної діяльності людей та практичних дій як елементів конкретного виду діяльності методом логічного аналізу міркувань із практичним змістом здійснюють практичні логіки (“праксеологія”, “логіка дії”, “логіка оцінок”, “логіка мети”, “логіка вибору та прийняття рішення”). Об’єктом логічного аналізу в практичних логіках є міркування, які за змістом класифікуються як акціональні, тобто орієнтовані на практичні дії, на наміри реалізовувати поставлену мету. Такі міркування з акціональним змістом відокремлюють суб’єкта практичних дій, якій розмірковує про свої наміри дещо робити (діяти), а потім реалізує або не реалізує ці наміри. Отже, суб’єкт практичних дій, носій практичного мислення, створює модель належного, бажаного, омріяного і коректує свої дії на підставі наявного знання. У відношенні – “суб’єкт практичних дій – реалізація намірів” мова постає універсальним посередником між мисленням і практичними діями, коли репрезентує соціокультурні, загальнолюдські та особистісні смисли практичних дій, а також економічні, технологічні, виховні й інші характеристики певних дій.

Практичні міркування суб’єктів за змістом відрізняються від теоретико-пізнавальних міркувань, і, відповідно, потребують пошуку особливої смислоутворювальної характеристики та логічної оцінки.

Якщо в теоретико-пізнавальному аспекті головною логічною оцінкою висловлювання як елементу певного міркування є “істинне” або “хибне”, то якими оцінками можна верифікувати властивості практичних міркувань людей? Наприклад, таке висловлювання: “Суб’єкт x має намір здійснити дію p ”; “якщо особа x бажає s , то вона має здійснити дію p ”; “якщо я маю план дій, то я повинен реалізувати його”; “особа y реалізувала свій план дій”. Ці висловлювання не можна логічно оцінювати як істинні або хибні, тому що вони виражають за змістом лише суб’єктивні задуми, наміри, бажання щось робити і не можуть бути визначені на відповідність цих висловлювань дійсності (фактичним даним).

Із виникненням практичних логік, які відокремлюють специфіку практичних міркувань, стало зрозумілим, що логіка “має ширші межі, ніж істина” [10, с. 291].

У практичній логіці, зокрема у логіці дій, розрізняють: а) передумову дій (мета, наміри, бажання, плани тощо); б) норми, які дозволяють, зобов'язують або забороняють певні дії; в) правила, які регулюють процес здійснення практичних дій; г) сам процес практичних дій, який здійснює суб'єкт х, використовуючи різні методи; ґ) результат дій.

Стосовно практичних міркувань та практичних дій сформувалися такі акціональні оцінки – “доцільно”, “ефективно”, “продуктивно”, “результативно”, “конструктивно”, проте щодо висловлювань, які за змістом виражають одну із вказаних структурних частин, то необхідно визначити більш конкретно їхні смислосназуючі характеристики та логічно оцінити такі висловлювання.

а) Стосовно передумов практичних дій, тобто поставленої мети, намірів, планів, проектів такою смислоутворювальною характеристикою і логічною оцінкою буде поняття – “доцільність”, яке можна інтерпретувати в значенні “сенси” (“Чи мають сенс ці практичні дії суб'єкта х? Заради чого суб'єкт х має намір здійснювати цю дію р?”). У логічному аспекті терміну “доцільність” Г. фон Врігт надає таке значення: “Дія, якій притаманна інтенціональність” [1, с. 60].

На підставі надання сенсу, інтенціональності практичним діям визначаємо передумову: чи доцільно суб'єктові х починати дію р чи ліпше утриматися від неї? Чи здійснювати дію р чи не здійснювати її? Висловлювання, яке за змістом описує наміри або самі практичні дії, набуває логічного значення доцільності чи недоцільності. Відповідно, таке висловлювання можна інтерпретувати в таких логічних значеннях: 1) “доцільно”; 2) “недоцільно”; 3) “невизначено”.

б) Початок та сам процес практичних дій людей визначено нормами права та моралі, які конструюють модель належних дій та поведінки. Норми права та моралі виражаються в нормативних висловлюваннях, які є об'єктом дослідження деонтичної логіки.

Норми, які дозволяють, зобов'язують, забороняють певні практичні дії, не мають значення доцільності або недоцільності. У деонтичній логіці нормативним висловлюванням надається значення істинності, але надання значення істинності визначається як проблема і, на думку Г. фон Врігта, “норми й оцінки вилучені зі сфери істини, хоча все ж залишаються суб'єктами логічного закону” [1, с. 291].

в) Правила, що регулюють безпосередній процес реалізації практичних дій означає алгоритм здійснення певних дій. Практичні дії певним суб'єктом х можуть бути здійснені за правилами або не за правилами. Відповідно, акціональна оцінка алгоритму здійснення практичних дій дається в поняттях: “дотримання правил”; “недотримання правил” (“Суб'єкт х діє за правилами”; “Суб'єкт х діє не за правилами”; “Суб'єкт х виконує завдання правильно”; “Суб'єкт х виконує завдання неправильно”).

г) Сам процес практичних дій, який здійснює суб'єкт х, набуває реалізаційного значення, що означає – “суб'єкт х реалізує поставлену мету”. Смислоутворювальними характеристиками процесу реалізації мети є акціональні модальності – “поставлена мета реалізується”, “поставлена мета не реалізується”.

д) Результат дій оцінюється в акціональних модальностях – “ефективно”, “продуктивно”, “результативно”, “конструктивно”.

У практичній площині міркувань головною смислосназуючою характеристикою та логічною оцінкою висловлювання з акціональним змістом є поняття

“доцільність”, оскільки не всі наміри можуть бути реалізованими, корисними, потрібними, позитивно результативними, тоді виникає сенс утримання від певних практичних дій, щоб не реалізувати їх (наприклад, злочинні наміри).

“Доцільність” як раціональна оцінка намірів здійснити практичні дії та “результативність” як оцінка здійснених дій суб’єкта х набуває в соціокультурному контексті правового, етичного, виховного значення. Це означає, що раціональна оцінка практичних дій здійснюється на підставі принципів, норм, стандартів певного типу культури та її проявів – права, моралі, системи виховання, а також із позицій певного світогляду людей. Саме ці об’єктивні регулятори соціальних дій та поведінки людей встановлюють доцільність (сенс) діяльності на рівні особистості, соціальних груп, визначають необхідність чи не необхідність здійснення конкретних дій і можуть стримувати або не стримувати діячів від конкретних дій.

“Доцільність” як смислосна характеристика здійснення певних практичних дій має велике значення для окремого індивіда, для певних спільнот, а в деяких випадках – і для людства в цілому. Це впливає з твердження, що не всі практичні дії доцільні, тобто в деяких ситуаціях слушно утримуватись від певних дій, наприклад, суспільно небезпечних. Людину до практичних дій спонукають внутрішні мотиви, наміри. Вона має свободу волі й вибирає здійснювати дію р або не здійснювати її. Утім це психологічні (внутрішні) чинники, які зумовлюють рух від намірів до практичних дій. Логіка абстрагується від психологічних характеристик особистостей і шукає об’єктивних чинників, які можна категоризувати в певній модальності.

Але що може об’єктивно утримувати людей від їхніх намірів здійснити певні дії? Історично доцільність або недоцільність здійснення певних практичних дій намагалися регулювати релігія, мораль, право.

Мислителі класичного періоду філософії зверталися до моралі, коли вони рефлексували з приводу практичного розуму і практичних дій людей (за І. Кантом “закон всередині нас”). На сучасному етапі розвитку людства, щоб регулювати практичні дії людей, апелюють до закону (норму права), який розробляє держава.

Історичний досвід свідчить, що практичні дії людей часто бувають поза сферою моралі та права, за принципом – “Порушуємо, хоча і соромно”. Мораль і право вимагає належного, наприклад, “не убий”, “не кради”, а тенденцію до зростання аморальних та противоправних дій спостерігаємо у всьому світі. Мораль і юридичний закон вимагає: “Не знищуй природу, не отруй повітря, не вирубай і не підпалюй лісів”, а кількість екологічних катастроф зростає з вини людини.

Доцільність або недоцільність здійснення певних практичних дій історично намагалися регулювати релігія. Справді, “кара Бога” утримувала багатьох віруючих людей, але послаблення смислової ролі релігії в житті людей і Ніцше-анське “Бог умер, усе дозволено” вже не впливає на рішення певних суб’єктів про доцільність або недоцільність здійснювати певні дії.

Мораль, право, релігія самі собою не розробляють теоретичні моделі практичних дій, на рівні якої можна точно встановити визначені критерії доцільності

або недоцільності виконання певних дій та логічно обґрунтувати, чому саме ця дія p є доцільна, а інша дія q – недоцільна.

У логічному аспекті актуальним є формулювання раціональних критеріїв доцільності або недоцільності здійснення певних практичних дій, щоб подолати суперечності між встановленими правом та мораллю нормами дозволеного або недозволеного (забороненого) і самими практичними діями. Такі критерії потрібні, коли суб'єкт x перебуває в ситуації вибору й приймає для себе рішення – “доцільно або недоцільно здійснювати дію p ”. Наприклад, якими критеріями суб'єкт x визначає для себе доцільність здійснення протиправної, злочинної дії? Чи коли політик x ухвалює рішення розв'язати певний конфлікт, що виник у країні, за допомогою зброї?

Зв'язок теоретико-пізнавального та практичного мислення для суб'єктів життєдіяльності означає смислоутворювальний синтез істини і доцільності, внаслідок чого ці логічні характеристики та оцінки набувають нового логіко-семантичного та практичного значення. Тоді логічна оцінка “істинність” та “доцільність” у площині єдності теоретико-пізнавального і практичного аспектів визначається на кожному рівні здійснення певних дій.

На рівні намірів, бажань, побудови планів із метою здійснити дію p логічно обґрунтовується доцільність або недоцільність здійснювати дію p , що постає передумовою того, щоб утриматись від небажаної, суспільно небезпечної практичної дії для самого суб'єкта, для певної спільноти, для держави, для природного середовища тощо.

“Істинність” і “доцільність” як смислосназущі для суб'єктів практичних дій характеристики будуть реалізовані на цьому рівні через розроблення теорії логічного обґрунтування доцільності чи недоцільності дії p (і діяльності в конкретному напрямі як системи дій).

Обґрунтування – це вже особлива логічна операція виведення доцільності чи недоцільності певних практичних дій із раціонально сформульованих принципів (підстав) – наукових, правових, моральних. Ці підстави з погляду логіки мають бути істинними, щоб виводити з них істинні наслідки. У практичному мисленні (“мисленні в дії”), яке орієнтоване на здійснення намірів, планів, проєктів, не повинен виникати парадокс, що “з істинного випливає все, що завгодно”, тому що занадто велика ціна для життя людей, для розвитку людства, для довкілля, якщо йти за цим парадоксом. Логічне обґрунтування доцільності або недоцільності певних дій має логічну форму умовиводу (практичного силісмізму) в його дедуктивних різновидах. Верифікація висновку практичного силісмізму, означає, що “сукупність засновків, із яких логічно випливає, що поведінка буде інтенсіональною в описі, поданому у висновку. Отже, ми не можемо, стверджуючи засновки, заперечувати висновку, тобто заперечувати правильності опису поведінки, за яким спостерігаємо” [1, с. 145–146].

Г. фон Врігт зазначає, що хоча в практичному силісмізмі існує така взаємозалежність верифікації засновків і верифікації висновку, яка має “аргумент логічного зв'язку”, все ж засновки практичного силісмізму не зумовлюють самої дії з логічною необхідністю. Маючи намір реалізувати поставлену мету, суб'єкт x підготовляє логічно дію p , будуючи практичний силісмізм, але з наведених засновків він може вивести “будь-що”. Практичний розум набуває логічно доведеного

характеру тільки після того, як дія *p* вже здійснена, тобто мета реалізована і суб'єкт *x* будує власне міркування для пояснення того, чому він здійснив цю дію *p*. Можна стверджувати, що "необхідність практичного висновку – це необхідність, яка здобута *ex postactu* (після дії)" [1, с. 146–147].

Отже, в логічному аспекті, якщо висловлювання про сам процес здійснення дії *p* описує саму дію *p* і має реалізаційне значення, то результат, що виражений у висловлюванні "подія *a*", яка виникла внаслідок цих дій", вже має значення істинності або хибності за логічною оцінкою" [1, с. 256–257].

Будуючи практичний силізм, щоб висновок впливав із певних засновків із необхідністю, треба шукати певні аргументи, які можуть бути передумовою для обґрунтування доцільності чи недоцільності здійснення дії *p*. Одним із таких аргументів може бути формулювання можливих наслідків (позитивних чи негативних) і для самого суб'єкта, що має намір діяти, і для певної спільноти, для людства в цілому тощо. Така аргументація має логічну форму умовиводу: "Якщо буде здійснено *p*, то відбудеться (буде, виникне, реалізується) подія *s*. Подія *s* не є бажаною (неодмінною, потрібною, корисною) для *a*. Отже, не треба здійснювати дію *p*".

Обґрунтування доцільності або недоцільності певних практичних дій та передбачення їхніх наслідків на підставі об'єктивно-істинного знання, потребує розробки особливої логічної теорії ("логіка мети"), яка б моделювала цю сферу абстрактно-логічного мислення людини. Побудова такої логіки дасть змогу більш раціонально осмислювати коло проблем, які виникають у процесі теоретичного обґрунтування практичних дій суб'єктів.

Суб'єктивний бік цієї проблеми полягає в тому, що доцільність чи недоцільність здійснення певних практичних дій визначає сам суб'єкт дії на рівні свого мислення. Саме на мислення (розум) людини покладено відповідальність за здійснений вибір між дією *p* і утриманням від неї.

Єдність теоретико-пізнавального та практичного мислення дає змогу суб'єктові пізнання і практичних дій осмислити всі можливі наслідки, які випливають із певних дій на підставі об'єктивно-істинного знання, і логічно визначити доцільність чи недоцільність певних дій та ухвалити остаточне рішення в ситуації вибору. Опосередкованою ланкою, що пов'язує "істинність" та "доцільність" як смислосназначущі оцінки для практично діючого суб'єкта, є переконання. На логічний зв'язок між істинністю, переконанням та діями звернув увагу Б. Рассел: "У формальному сенсі істинність і хибність первинно є властивостями висловлювань (пропозицій), а не переконань... переконання ж впливають на дії" [3, с. 145]. Проблема в тому, що в неформальному сенсі треба перетворити істинність висловлювань на істинність переконань суб'єкта дії за допомогою істинних аргументів і зробити це переконання теоретичною підставою для визначення доцільності чи недоцільності здійснення певних практичних дій.

Взаємозв'язок і встановлення логічних відношень у структурі "істинність висловлювання – істинність переконання – доцільність здійснення дії *p*" потребує особливих досліджень у контексті логіки переконання, яку розробляють нині логіки і філософи.

Логіко-філософське осмислення проблеми доцільності як смислоутворювальної характеристики предметно-практичних міркувань має не тільки суто теоретичне, але і прикладне значення, зокрема, в сфері політики, коли деякі суб'єкти політики (діючі посадові особи) в угоду політичній доцільності відмінюють закони, переписують діючі закони замість того, щоб чітко виконувати їх; у сфері права, коли суб'єкти права (фізичні особи, юридичні особи) заради власної доцільності намагаються здійснювати протиправні, протизаконні дії, а не утриматися від них; у сфері науково-технологічної діяльності в контексті практичної реалізації наукового знання (ідей, законів, принципів, теорій). Наукове знання практично реалізується шляхом створення певної технології. Реалізоване технологічно наукове знання у формі техніки, техносфери тощо набуває певного суперечливого, "двоїстого" (позитивного і негативного) значення для життєдіяльності людей, для навколишнього природного середовища, для рослинного та тваринного світу на Землі тощо. Відповідно, перед тим, як практично реалізувати певну наукову ідею, необхідно передбачити негативні наслідки, і якщо ці наслідки загрожують людині, людству, природі, доцільно утриматися від її реалізації. Чи не перетвориться певна наукова ідея після її практичної реалізації в "демона", від якого люди жажнуться? Сучасні генетики, фізіологи, медики розробляють технологію пересадки людських органів, клонування тварин і людей та мріють вже про пересадку мозку в людини. Чи доцільні такі дії? Які можливі практичні наслідки для суспільства, для людства від практичної реалізації цих ідей?

Технологія практичної реалізації наукового знання потребує розробки системи аргументації, яка може бути передумовою для обґрунтування доцільності чи недоцільності реалізації певних наукових ідей. Одним із таких аргументів може бути формулювання можливих наслідків (не тільки позитивних, але і негативних) для окремої людини, для людства в цілому, для існування самого соціального світу тощо.

Література

1. *Вригт Г. фон.* Логико-философские исследования. М.: Прогрес, 1986.
2. *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогрес, 1986. Вып. XVIII. С. 110–125.
3. *Рассел Б.* Словарь разума, материи и морали. К.: PORT–ROVAL, 1996.
4. *Тарский А.* Понятие истины в языках дедуктивных наук // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М.: РОССПЭН, 1999. С. 19–156.
5. *Хинтиikka Я.* Истина после Тарского <www.korfo.kubsu.ru>.

**“TRUTH” AND “EXPEDIENCY”
AS SENSE-CREATING FEATURES OF COGNITIVE-THEORETICAL
AND PRACTICAL REFLECTIONS**

Nelly Karamysheva

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

The logical aspect of the functional features of cognitive-theoretical and practical reflections and their sense-creating characteristics is considered. The concept of “true” (truth) to characterize the cognitive-theoretical reflections and the concept of “appropriate” (expediency) to describe practical reflections are defined. The need for creation of a theory of logical grounding of expediency or in expediency of implementation of certain practical measures, based on defined structure “truth – the conviction – the expediency of action p” and verification of the conclusion of practical syllogism.

Key words: truth, expediency, theoretical and cognitive reflection, practical reflection, practical actions regulative, beliefs.

Стаття надійшла до редколегії 2.06.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 303.02

ФІЛОСОФІЯ ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА У ЄВРОПРОСТОРІ

Микола Кравець

Національний лісотехнічний університет України,
вул. Генерала Чупринки, 103, м. Львів, 79057, Україна,
e-mail: kramsin@ukr.net

Уперше в українській філософській літературі проаналізовано соціально-філософське розуміння особливостей і значущості розбудови інформаційного суспільства у Європросторі. Досліджено наукове та соціально-нормативне розуміння проблеми, як два взаємодоповнювальні рівні розвитку сучасного постіндустріального суспільства. На значному за обсягом і різноплановому науковому матеріалі теоретичних конференцій у європейських країнах і документах їх соціальних інститутів розкрито загальнофілософські рівні розв'язання цієї проблеми в Європі. Особливо розглянуто особливості процесу в Республіці Польща.

Ключові слова: методологія, політика, інформаційне суспільство, соціум, філософія, постіндустріальне суспільство.

Актуальність дослідження зумовлена соціальними, економічними та політичними суперечностями, що притаманні постіндустріальному розвитку людства, зокрема – проблемами формування інформаційного суспільства у європейському співтоваристві, насамперед у політичній культурі найближчого сусіда України – Польщі. Базові поняття дослідження – соціум та інформація, що творять філософію аналізу інформаційного суспільства.

Мета статті – проаналізувати особливості філософії розбудови (на основі європейського досвіду) інформаційного суспільства, виокремити наявні концептуальні підходи до розв'язання проблеми та її аналізу, як особливого самотійного феномену сучасної наукової парадигми і європейського, і світового розвитку.

Предмет дослідження – суспільно-політичні та науково-технічні чинники, на тлі яких відбувається розвиток і формування інформаційного суспільства у країнах Євросоюзу. Соціум XXI ст., вживаючи у своєму термінологічному апараті термін “інформаційне суспільство”, здебільшого використовує його буденне розуміння і тільки іноді – наукове. Буденному розумінню інформаційного суспільства сприяли насамперед нормативні документи країн Євросоюзу, ухвалені у 2003–2005 рр. Сьогодні найбільш розвинуті країни Європи суттєво змінили трактування інформаційного суспільства. Однак український соціум у сприйманні нової інформаційної ситуації й далі перебуває на початку першого десятиріччя XXI ст., коли ознаками інформаційного суспільства вважали комп'ютеризацію,

наявність мереж колективного користування тощо. Зокрема, у документах Комісії Європейського Союзу 1993 року вперше на рівні міждержавного соціального євроінституту подано визначення інформаційного суспільства – як суспільства, у якому “діяльність людей проводиться на основі послуг, що надаються з допомогою інформаційних технологій і технологій зв’язку” [2, с. 5]. У 1994 році на замовлення Європейської Ради підготовлено (під керівництвом Мартіна Бангемана) звіт “Європа і глобальне інформаційне суспільство. Рекомендації Європейській Раді”. Технологію реалізації завдань, сформульованих у цьому документі, деталізовано у “Плані дій” (1994 р.). Така оперативність зумовлена тим, що в розвитку постіндустріального суспільства останньої третини ХХ ст. виокремилася низка нових непередбачуваних проблем, до яких суспільство не було готове. Проаналізувавши їх, учені дійшли висновку про формування нової суспільної культури, в основі якої – глибинні зміни, зумовлені розвитком теорії інформації та її технічних засобів. Постає наукова проблема назвати носія явища й тенденції суспільного життя одним зрозумілим для індивідів і соціумів поняттям, яке було б очевидним і не викликало заперечень.

Наукове дослідження інформаційного суспільства започатковано ще на початку другої половини ХХ ст. Тоді, як і тепер, було чимало тлумачень терміну “інформаційне суспільство”. Уперше його вжив Тадао Умесао 1963 року в статті про теорію еволюції, що ґрунтується на перетворенні інформації. До становлення поняття “інформаційне суспільство” як філософської категорії в науковому обігу використовували й низку інших, близьких йому за змістом, як-от: кібернетичне, цифрове, мультимедійне. У понятійному апараті класичних наукових шкіл Європи застосовували терміни: “суспільство знань” (Петер Друзцер), “ера інформації третьої хвилі” (Елвін Тофлер), “телематичне суспільство” (Джеймс Мартін), “суспільство, переповнене інформацією” (М. Марієн).

Аналізуючи нові явища, учені слушно наголошували на тому, що здобутками людства у такому суспільстві мають бути знання, а не інформація як така. Д. Бел, досліджуючи постіндустріальне суспільство на початку сімдесятих років, звернув увагу на новий тип послуг, пов’язаних з інформацією. У 1980 році Й. Масуда опублікував у Японії книжку про інформаційне суспільство. 1979 року у Франції С. Пора і А. Мінц дійшли висновку, що розвиткові суспільних відносин притаманний процес їх інформатизації [7, с. 43]. Мануел Кастелс у концепції про вплив інформаційної технології на суспільство спершу постулює, а потім доводить, що внаслідок технологічних змін з’явилися якісно нові, невідомі раніше глобальні суспільні відносини, які можна описати як появу суспільства мережі (Network Society), у якому потрібно заново окреслити поняття часу і простору [8, с. 261–262].

Одне з питань, яке дуже зацікавило соціологів у сімдесятих і вісімдесятих роках, – оцінка значення техніки й технічного прогресу для суспільних змін і суспільного ладу. Комп’ютери, Інтернет – винаходи технічного творчого мислення, які, безперечно, є фундаментом “нової ери”, часто помилково концентрують на собі нашу увагу, через що технологію та інформаційне суспільство ставимо в один ряд. “Говорячи про це, ми повинні, однак, завжди погоджуватися з його першою частиною, вказуючи на те, що йдеться про нову суспільну формацію, а не ще одну нову технологію”, – вважає проф. Ришард Тадеусевич (відомий поль-

ський дослідник у галузі впливу нових технологій на цивілізаційний розвиток). Такої думки дотримується і низка українських дослідників, які вважають, що “в 50-х роках постала” нова “інформаційна цивілізація”, “завдяки якісному стрибку у нагромадженні, інтелектуальній обробці, збереженні та передачі інформації” [4, с. 165–166]. Формування інформаційного суспільства – однозначно результат трансформації постіндустріального суспільства. Цей процес стимульований багатьма економічними, суспільними, технічними, культурними й іншими змінами. Його основу становлять, безперечно, знання, джерело яких – в інформації, головному виробничому засобі сучасної економіки [1, с. 20].

Серед дослідників означеної проблеми є чимало розбіжностей у погляді на її понятійний апарат і зміст. Наявні діаметрально протилежні розуміння причин інформаційного вибуху кінця ХХ ст. Не сформовано єдиного погляду на структуру інформаційної складової суспільних відносин і її прогностичний розвиток. Є дві групи вчених, які по-різному розглядають цю проблему. Одна з них стверджує, що інформаційне суспільство не пояснює жодного нового за якістю явища, яке існувало б упродовж кількох останніх десятиріч років і не мало б аналогії в попередніх епохах.

До кінця ХХ ст. наслідки формування нового інформаційного поля впливали не стільки на соціуми, скільки на становлення нових прогресивних технологій у всіх сферах розвитку людської спільноти. Але кількісні накопичення в цьому особливому полі зумовили неочікувані якісні зміни у всіх сферах буття. Вони почали суттєво впливати на екзистенційний світ людини. Людина “в собі” суттєво розширила свій статус до людина “для всіх”. Слушно зазначають Л. Рижак і М. Скринник: “Інформаційне суспільство – це співіснування двох світів: звичного фізичного та віртуального (*швидше фізично-віртуального, бо носієм є відома польова фізична субстанція*) (курсив – М. К.), створеного людиною, що існує у штучному комп’ютерному середовищі. В доінформаційних суспільствах, окрім фізичного світу, існував лише світ, створений уявою та творчістю людини як фольклор, твори літератури та мистецтва. Цей уявний світ не мав універсального глобального характеру і справляв на фізичний світ лише обмежений опосередкований вплив через морально-виховні або соціально-культурні механізми” [4, с. 168].

На початку ХХІ ст. у розвинутих євросоціумах під безпосереднім впливом нового інформаційного поля почалися структурні зміни, що заторкують основи розвитку цілих народів. Владний політично-культурний простір європейських країн почав оперативнo відстежувати ситуацію. Зокрема, 20 листопада 2007 року в місті Сандомежі Інститут розвитку інформаційного суспільства організував конференцію “Електронна установа – майбутнє адміністрації”. Провідна думка конференції – “виклики, які постали перед органами державної адміністрації...” [10]. У наступному документі (5 жовтня 2008 р.) читаємо: “Динамічний розвиток нових технологій на небаченому досі рівні, зростання значення Інтернету й телекомунікацій у щоденному житті призводять до того, що на наших очах народжується нова дійсність. Те, що декаду тому було декларацією або прогнозом, сьогодні – елемент життя кожного з нас. Ідея інформаційного суспільства є однією з форм концептуалізації дійсності. Вона утворилася внаслідок послідовності відчуття з нашого боку комунікаційної революції” [11]. Зазначимо, що в цьому документі

владна еліта набуває іншої змістової якості – її окреслено як “інтелігентний суспільний сектор”, що надає “інтелігентні суспільні послуги” [11]. Практично формується новий тип політичної культури низової ланки, який із нормативно-примусового перетворюється на інтелігентно-зрозумілого, а його владні вказівки люди сприймають як власні потреби. Складається ситуація, коли внутрішнє екзистенційне “Я” реалізується у зовнішньому.

Закономірно, що в грудні 2008 року уряд Республіки Польща ухвалив “Стратегію розвитку інформаційного суспільства в Польщі до 2013 року”, як зазначено в преамбулі, “зادля швидкого і зрівноваженого суспільного росту, ефектом якого є покращання умов життя громадян”. Ухвалена стратегія враховує пріоритети європейської політики у сфері інформаційного суспільства, які випливають з передумов Лісабонської стратегії та ініціатив “eEurope – інформаційне суспільство для всіх” і її продовження – “u2010 – європейське інформаційне суспільство для росту і працевлаштування” [12]. Підготовлена Стратегія розвитку пов’язана з трьома ключовими документами, які окреслюють стратегічні напрями розвитку Польщі, а саме: “Стратегією розвитку країни 2009–2015”, “Національними стратегічними межами відношення 2007–2013”, “Стратегічним планом управління”.

Така увага й оперативність пов’язані з тим, що інформаційні й комунікаційні технології впродовж останніх п’яти років відповідають за приблизно одну четверту зростання ВВП та за 40 відсотків підвищення продуктивності праці у Європейському Союзі. Соціально-філософський зміст періоду, який нині переживає європейське співтовариство і який пов’язаний з бурхливим зростанням ролі інформації та послуг, що їх надають електронним шляхом, а отже – використанням інформаційних і комунікаційних технологій в економіці, державній адміністрації (урядовій адміністрації й органах самоуправління), а також у щоденному житті громадян, можна охарактеризувати як новий тренд цивілізаційної трансформації – трансформації в напрямі інформаційного суспільства. У соціально-філософському вимірі означена стратегія на владному рівні поєднує внутрішнє і зовнішнє в житті індивідів, усуває протиріччя між “Я” в собі і “Я” для інших. Це впливає з того, що основою для розуміння інформаційного суспільства в Польщі у 2013 році має стати: “Активне суспільство, яке досягає високої якості життя в особистій і суспільній перспективі” [12]. Місія цього процесу – “надати можливість суспільству спільно й ефективно використовувати знання та інформацію для гармонійного розвитку в суспільному, економічному й особистісному вимірах” [12]. Особистісний вимір у владних документах польського уряду з 2007 року є визначальним.

На межі 2004 і 2005 років Chief Performance Officer (CPO, Офіс інтеграції співробітників з корпоративними цілями) розпочав дослідження діяльності суспільних інституцій у Сполучених Штатах Америки, Європейському Союзі та Польщі у сфері підтримки процесів розвитку інформаційного суспільства. Науковці вивчали насамперед вплив інформаційного суспільства, яке формувалося, на демократичні процеси в широкому розумінні та активізацію участі громадян у політичних процесах. Така увага пов’язана з появою у США, Європі та окремих країнах світової спільноти декількох різних підходів до означеної проблеми. Зокрема, у США переважає технологічно-аплікаційний підхід, який акцентує на системно-економічних питаннях і творенні нормативних актів, не-

обхідних для дальшого розвитку інформаційного суспільства. Складові цього творення – прозорість у системі діяльності влади, обізнаність індивідів зі своїми обов'язками, правами і способами їх реалізації, вплив думки громадського корпусу, безкоштовний доступ до опрацьованої й першоджерельної публічної інформації, використання інформації для формування громадської думки, поширення освітніх знань тощо.

Формально для Євросоюзу створення умов побудови інформаційного суспільства у Європі має пріоритетне значення. Однак аналіз нормативних документів країн Євросоюзу (зокрема й висновки СРО) переконує, що тут не все так, як здається на перший погляд. Насамперед, дії у сфері доступу до публічної інформації, щодо вирішальних процесів і прозорості роботи євросоюзних органів, дії в політиці, ставлення владних структур до органів громадського корпусу. На практиці є прагнення великих країн – членів Євросоюзу використати інформаційне суспільство як інструмент, що зміцнює статус держави-покровительки. Наприклад, плани Лісабонської стратегії виявилися надто складними для реалізації до 2010 року. Результативним і очевидним було блокування Патентною директивою від 2005 року усієї союзної ідеї стратегії побудови інформаційного суспільства.

Отже, побудова інформаційного суспільства у Європейському Союзі та розвиток інтерактивних публічних сфер ускладнені, зокрема, специфікою ухвалення рішення органами Європейського Союзу, розбіжностями національних інтересів, а також різним розумінням ваги інформаційного суспільства в окремих країнах, що входять до Євросоюзу. Оскільки зміст поняття “побудова інформаційного суспільства” може охоплювати такі питання, як інформативна інфраструктура, цифрова освіта тощо, то воно не передбачає громадської активності європейців, яка залежить від державних програм – від місцевого до урядового рівнів, а також досягнення консенсусу в цій справі на євросоюзному рівні.

Філософія європейської розбудови інформаційного суспільства суттєво відрізняється від американської моделі і полягає нині радше суто в розбудові інформаційних суспільств в окремих країнах Європростору, що, окрім спільних рис, мають свої суттєві особливості. Дослідники інформаційного суспільства з країн Євросоюзу зазначають, що запізнення дій зі створення сприятливих умов розвитку інформаційного суспільства гальмує весь економічний розвиток Європейського Союзу. Зокрема, у доповіді пан'європейської економічної організації Eurochambres, опублікованої на сторінках Financial Times у березні 2005 року, зазначено, що на наукові дослідження і технічний прогрес весь Європейський Союз надав (2005 р.) таку суму, яку США виділили ще 1979 р. За оцінками цієї організації, Європейський Союз досягне американської продуктивності праці на одного зайнятого у виробництві лише 2056 року (за умови, що зростання продуктивності праці в країнах Євросоюзу перевищуватиме зростання продуктивності праці у США на 0,5 відсотка щороку). У витратах на наукові дослідження і технічний прогрес члени Євросоюзу зможуть зрівнятися із США тільки у 2123 році.

Наведені міркування стосуються зовнішнього, структурного аспекту проблеми. Сутнісний зміст інформаційних процесів, притаманний Євроспільноті, досить складний, остаточно не вивчений і малопрогнозований. На більшості європейсь-

ких наукових форумів домінує думка про універсальність західної цивілізації. Ці ідеї знаходимо і в колективній монографії “Інформаційне суспільство”, виданій 2007 року за редакцією професорів Казімери Вудза і Тадеуша Вечорки [3]. Наприкінці XX ст. С. Гантінгтон зазначав, що “як інші суспільства наслідуватимуть схожі моделі... західна культура стане універсальною культурою світу” [5, с. 83]. Глобалізаційні процеси, що охопили людство сьогодні тільки на рівні відносин, обігу грошей і товарів, підтверджують сказане. Істотна риса сучасної владної культури – те, що щоденні суспільні реляції трансформуються завдяки новим носіям інформації. Комунікація, основана на електронних пристроях, зумовлює послаблення зв’язку між символом (знаком) і його матеріальним носієм. Порушено зв’язок передачі досвіду від “Я” до “Вони”. Наслідки, що випливають із значущого досі матеріального характеру світу, відіграють дедалі меншу роль у щоденному житті, нівелюються усталені тисячоліттями форми співжиття людини і природи. Модифікації зазнає значення таких понять, як “життя”, “смерть”, “право інших на життя” (людство стало свідком щоденних масових розстрілів людей у громадських місцях з боку цілком законослухняних громадян). Відбувається трансформація аксіологічних регулятивів. Сьогодні бути релігійним уже не означає брати участь у богослужіннях. Достатньо послухати телеєвангелістів або “надіслати грошові пожертвування” [6, с. 38–39]. Водночас чимало науковців дотримується погляду, що “нові системи – *інформаційні* (курсив – М. К.) містять надію на краще життя і спрямовують його до більш егалітарного суспільства...” [9, с. 23].

На рівні внутрішнього світу індивідів інформаційне суспільство породило низку протиріч і значною мірою сприяло формуванню нових соціальних центрів сили, що заявили про себе на початку XX ст. Інформаційне суспільство XXI ст. – соціотехносферно детерміноване явище, пов’язане з матеріальним освоєнням світу і духовним розвитком індивідів. Віднедавна в ньому сформувалися вектори власного саморозвитку, що створило передумови до категоріального філософського окреслення його структури, діалектики взаємодії її елементів. Сьогодні в цій структурі формується новий тип політичної культури з власним політичним мисленням, політичними знаннями й політичною діяльністю. Він становить єдиний процес формування нової наукової картини світу, у якій природа – індивід – соціум – наука, техніка, технологія існують як діалектична єдність, як ланки одного ланцюга, який називають світовим розвитком. Суть сучасних соціотехносферних процесів виявляється в одночасних змінах онтологічних припущень, гносеологічних установок, методологічних регулятивів, у взаємозв’язку яких і усвідомлюють нову соціально-гносеологічну ситуацію, пов’язану з формуванням інформаційного суспільства у сучасному Європросторі.

Література

1. Бабіч І. Від технічної креативності до інформаційного суспільства // ВІР. № 115, березень 2003 р.
2. Європа на шляху до інформаційного суспільства. Збірник документів європейської комісії 1994–1995 рр. К.: Зв’язок, 2000.
3. Інформаційне суспільство. Краків, 2007.

4. Рижак Л., Скринник М. Філософські підходи до інтерпретації цивілізації // Національні інтереси. 2004. Ч. 11. С. 164–179.
5. Хантінгтон С. Захід: унікальність versus універсалізм // Філософська думка, 1999. № 1–2. С. 82–100.
6. Forbs D. False Fixes. The Cultural Politics of Drugs, Alcohol and Addictive Relations. N.Y.: Suny Press, Aldany, 1994.
7. Kulpińska J. Od społeczeństwa post-industrialnego do społeczeństwa informacyjnego – koncepcje i dyskusje. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej “Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego: dylematy cywilizacyjno-kulturowe”. Kraków, 28 września, 2001.
8. Łapa A. Społeczeństwo informacyjne i jego problemy – konotacje socjologiczne. Materiały ogólnopolskiej konferencji naukowej “Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego: dylematy cywilizacyjno-kulturowe”. Kraków, 28 września 2001 r. S. 261–262.
9. Poster M. Postmodern Virtualities: Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment. London: Sage, 1995.
10. Plan Informatyzacji Państwa. Strategia Rozwoju Społeczeństwa Informacyjnego ePolska. <<http://www.cyfrowyurząd.pl / archiwum konferencji / elektroniczny urząd przyszłości/>>.
11. E-administracja-jako-element-społeczeństwa-informacyjnego <<http://e-administracja.net e-administracja>> .
12. Strategia rozwoju społeczeństwa informacyjnego w Polsce do roku 2013 <<http://www.mswia.gov.pl/portal/SZS/495/6271>>.

A PHILOSOPHY OF FORMATION OF AN INFORMATIVE SOCIETY IN EUROPE

Mykola Kravets

National university of forestry and wood technology of Ukraine,
Generala Chuprynky Str., 103, Lviv, 79057, Ukraine,
e-mail: kramsin@ukr.net

For the first time in home literature we analyse the socio-philosophical comprehension of peculiarities and importance of informative society development in Europe. The author investigates the scientific and socio-normative comprehensions of the problem as two complementary levels of development of modern postindustrial society. On the basis of different scientific materials of academic conferences in European states and the documents of their social institutions we analyse the general philosophical levels of solution of this problem in Europe. There is also particular accent on the peculiarities of this process in the Republic of Poland
Keywords: methodology, politics, informative society, philosophy, postindustrial society.

*Стаття надійшла до редколегії 5.03.2010
Прийнята до друку 28.03.2010*

УДК 165.241+111.32+168

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ЯК “ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ” ХХ СТОРІЧЧЯ

Валерій Стеценко

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

Розглянуто головні ідейні джерела та концептуальний зміст екзистенціалізму, його різновиди та персоналії, що їх репрезентують. Проаналізовано особливості осмислення “філософією існування” екзистенції та її структур. Досліджено методи і найважливіші категорії, які використовує екзистенціалізм у витлумаченні проблеми людини та специфіки її існування. З’ясовано обґрунтованість його претензії на роль єдиної істинної “філософії людини” ХХ ст.

Ключові слова: екзистенція, екзистенціалізм, Dasein, час, темпоральність, ніщо, трансцендування.

Виникнувши на початку ХХ ст., у період занепаду традиційних гуманістичних цінностей, як філософська відповідь на пошуки виходу з глобальної духовної і соціальної кризи, що охопила західне суспільство, екзистенціалізм, або “філософія існування” (від пізньолат. *exsistentia* – існування) сформувався як одна з найбільш особистісно орієнтованих філософських течій, претендуючи на роль єдиної істинної “філософії людини ХХ століття”. З цим пов’язане особливе зацікавлення екзистенціалізмом в історико-філософській літературі, у численних публікаціях досліджено різноманітні аспекти його феномену. Спільний лейтмотив цих розвідок – констатація того, що покоління інтелігенції, яке пережило Першу світову війну та прихід до влади фашизму, ця філософія зацікавила насамперед тим, що зосереджувала увагу на кризових ситуаціях у житті людини і людства, пробувала проаналізувати людину в умовах складних історичних випробувань [2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 14; 15; 16; 17; 18; 19].

Цілком закономірно, на наш погляд, і те, що в історико-філософській літературі ідейні джерела екзистенціалізму зокрема й екзистенційної філософії загалом традиційно вбачають передусім у релігійно-містичному вченні оригінального данського християнського мислителя Сьорена К’єркегора (1813–1855), який першим сформулював поняття “екзистенція” – “внутрішнє” буття людини, що поступово переходить у її зовнішнє буття [7, с. 192; 18, с. 25–159; 19, с. 554–555]. Його екзистенційне мислення надзвичайно плідне для формування екзистенційної філософської думки. Справжня філософія, згідно з К’єркегором, може бути тільки “екзистенційною”, тобто такою, якій притаманний глибоко особистісний характер. Тому мислитель прагнув заперечити у своїй антропології “науковий спосіб філософування” – як безособовий [5, с. 50–62]. Розглядаючи людину

як “екзистенцію”, він аналізує її “буттєву, онтологічну структуру” і вводить такі поняття, як “страх”, “відчай”, “рішучість” тощо, що їх згодом розвинули екзистенціалісти. Водночас К’єркегор встановлює три способи існування особистості, або три типи екзистенції (естетичний, етичний і релігійний), з яких релігійний вважає найвищим [9; 10; 11].

К’єркегор шукає, як зазначає відомий дослідник історії філософії І. Бичко, не об’єктивну, а екзистенційну істину, оскільки прагнення об’єктивності (загальності), “універсального” охоплення світу неминуче деформує людський дух, “універсалістична” інтенція людини призводить до її “деспіритуалізації” [3, с. 44]. Намагаючись підкреслити спрямованість своєї екзистенційної позиції на духовність як найвищу людську вартість, К’єркегор часто повторював євангельський вислів: “Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапастить власну душу?” [3, с. 44]. Заперечуючи об’єктивізм і раціоналізм, К’єркегор здійснює вирішальний поворот до “прояснення” питома гуманітарного, антропологічного стилю мислення.

Тому закономірно, розмірковує А. Дахній, саме К’єркегора вважають ідейним предтечею екзистенціалізму – на підставі положень, які висунув данський філософ: неподолана трагічність людського існування, абсолютна неповторність, унікальність людини, співвіднесеність екзистенції з трансценденцією, суспільство як чинник, що нівелює індивіда, розвиток категорій страху, відчаю, вини, парадоксу, стрибка [6, с. 25]. С. К’єркегор, як характеризує його Ліса Макалу, – один із першопрохідців в “екзистенціалізації” філософії. Його роздуми про моторошну тривогу існування, тривогу, що зависає між свободою та порожнечою, пройняті смутком усвідомлення руйнування “Я”, внутрішньої ідентичності, індивідуальної відповідальності та цінності перебуває в самому центрі К’єркегорової битви за конкретного суб’єкта. Отже, видатний данський мислитель заклав першозасади екзистенційної (тобто особистісної, а отже – й антропологічно орієнтованої) філософії, яка в XX ст. стала панівною формою гуманістичної думки [7, с. 192].

Безумовно, на формування та розвиток екзистенціалізму також значно вплинули – особистісною орієнтацією, антропологічними вимірами концептуального змісту – “філософія життя” Вільгельма Дільтея (1833–1911) та Фрідріха Ніцше (1844–1900), почасти інтуїтивізм Анрі Бергсона (1859–1941), а надто – феноменологія Едмунда Гусерля (1859–1938). Найбільше це стосується, як підкреслено в історико-філософській літературі, основної ідеї феноменології – неможливості взаємного поєднання і водночас нерозривності свідомості та людського буття, особистості і предметного світу, психофізичної природи соціуму, його духовної культури, яка згодом трансформувалася в теорію екзистенціалізму [15, с. 47–76, 77–107, 125–145, 280–318; 19, с. 40–41, 105, 128, 322, 505–506, 511–512, 554–555].

У підсумку розвитку своєї теорії, у XX ст. екзистенціалізм сформувався як найвпливовіший напрям гуманістичної думки, що виходила з самої суті екзистенційної філософії. Водночас особливе поширення екзистенціалізму в інтелектуальних колах західноєвропейського суспільства, як відомо, пов’язане з надзвичайною “різношерстістю” цієї філософської течії, наявністю в ній різноманітних напрямів і тенденцій, що нерідко суперечили одна одній. Деякі

екзистенціалісти обстоювали атеїстичні погляди, інші, навпаки, обґрунтовували релігійний світогляд. Відповідно, дослідники філософії екзистенціалізму розрізняють екзистенціалізм атеїстичний (Ж.-П. Сартр, А. Камю, С. Бовуар) і релігійний (К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, Р. Бульман Е. Брунер, Ф. Гогартен, П. Тіліх, Н. Абаньяно, О. Больнов), філософськими джерелами якого, крім вказаних, слугували також ірраціоналістичні ідеї Паскаля, Унамуно, Достоєвського [4, с. 198–211; 8, с. 6–9; 14, с. 32–33, 43–44, 106; 15, с. 5–7, 149–204, 246–279, 319–396; 19, с. 554–555].

Варто додати, що в Україні у середовищі представників російської православної філософії в контексті їх духовних пошуків – “російського духовного Ренесансу” – на початку ХХ ст. сформувався напрям – філософія так званої “новітньої релігійної свідомості”, система ідей, спрямованих на нову інтерпретацію сакрального, божественного (інша назва напрямку – “богошукацтво”), що значною мірою формувалася під впливом європейського екзистенціалізму. У Києві ще з часів Києво-Могилянської академії зберігся ідейний клімат української ментальності, який не просто впливав, а й визначав спосіб мислення багатьох російських філософів, які тут жили, вчилися і працювали. Він органічно поєднувався із сприйняттям концептів екзистенціалізму як найбільш впливового на той час напрямку європейської філософії. Отже, вважає І. Бичко, сформувалася специфічна Київська екзистенційно-гуманістична школа російської православної філософії, ідейно-мислительне підґрунтя якої – синтез православ’я, екзистенціалізму та української ментальності [2, с. 29–52]. До найвідоміших її представників належали Лев Шестов (Шварцман, 1866–1938) та Микола Бердяєв (1874–1948), які творили окремий варіант антропології та антроподицеї релігійного екзистенціалізму [15, с. 430–449; 16, с. 254–258; 17, с. 237–242].

Особливе місце в екзистенціалізмі посідає фундаментальна онтологія одного з найвідоміших і найсуперечливіших філософів ХХ ст. Мартіна Гайдеґера (1889–1976), яку важко однозначно зарахувати до релігійного чи до атеїстичного екзистенціалізму [14, с. 362–363; 19, с. 528, 555]. На формування філософських поглядів цього німецького екзистенціаліста значною мірою вплинули ідеї Рікєрта, Brentano, неосхоластики (суарезіанізму) католицизму, пізніше – феноменологічні викладки Гусерля та філософська антропологія Шелера. Це не могло не позначитися на еволюції творчості Гайдеґера, шлях якої, згідно з характеристикою Беатрис Скорділі, пролягав від екзистенційно поданої філософії через феноменологічну зануреність до положень фундаментальної онтології [7, с. 78–80]. Саме фундаментальна онтологія була для Гайдеґера спробою відповісти на визначальне для екзистенційного вчення про людину запитання: “що таке буття?” (буття людини. – В. С.) та які його структури (виміри), тобто – як воно “розкриває” себе?

Така специфіка ідейних джерел і складових формування екзистенціалізму, попри всебічне висвітлення його змісту в історико-філософській літературі, спонукає до дальшого вивчення обґрунтованості претензій екзистенціалістів на трактування свого філософування як єдиної істинної “філософії людини”. Такій позиції, на нашу думку, насамперед сприяє аналіз специфіки осмислення у творах представників цього філософського напрямку екзистенції як способу буття (існування) людської особистості та її структур. Саме це й становить мету розвідки.

Безумовно, зацікавлення Гайдеґера й загалом філософії екзистенціалізму проблемами людського буття не випадкове. Як одностайно визнають у дослідницькій та довідниковій літературі, екзистенціалізм є філософським виявом глибоких потрясінь, які спіткали західну цивілізацію у XX ст. Прибічники цієї філософії вважають, що катастрофічні події новітньої історії оголили нестійкість, слабкість, кінцевість будь-якого людського існування. Глибинним знанням про природу людини екзистенціалізм визнає її усвідомлення власної смертності й недосконалості [8, с. 4–19; 14, с. 106; 15, с. 5–46; 19, с. 555].

Керуючись такими антропологічно-онтологічними засадами своєї філософії, представники екзистенціалізму, закономірно, зосередили увагу на питаннях провини та відповідальності, рішення та вибору, ставлення людини до смерті тощо, а проблеми науки, релігії, моралі, мистецтва цікавили їх настільки, наскільки стосувалися названих питань. Відповідно, екзистенціалізм здебільшого розглядає проблеми, пов'язані з антропологічними вимірами філософування: людина як унікальна істота, філософія її буття, гуманізм, історія західноєвропейської цивілізації, свобода та відповідальність, смерть як найпотаємніша суть людського існування, час як характеристика людського буття. Інші питання антропологічного виміру, що їх з'ясовує екзистенціалізм, – конкретність людського існування, діалог Я–Ти, проблема темпоральності, трансцендування, співвідношення особистості і суспільства, відчуження як об'єктивація, проблеми спілкування тощо [8, с. 19–61; 14, с. 106; 15, с. 77–107, 125–204, 280–318; 19, с. 555].

Теорія екзистенціалізму, підкреслював французький письменник і філософ Жан-Поль Сартр (1905–1980), характеризує антропологічно-гуманістичні виміри екзистенціалізму, – єдина теорія, що надає людині гідності, єдина теорія, яка не робить із неї об'єкта [15, с. 246–247]. Панівні в класичній філософії принципи об'єктивізму, на думку Гайдеґера, спричинили її кризу. Особа, орієнтована на такий підхід, стає річчю серед інших речей, втрачає індивідуальність [20, с. 198]. Тому екзистенціалізм прагне досягнути буття як повну нерозчленовану цілісність суб'єкта й об'єкта. Цей напрям філософії утверджує буття як безпосередню даність людського існування, як “екзистенцію”, що її неможливо пізнати раціональними філософськими засобами. Одне з основних понять філософії екзистенціалізму (релігійного, атеїстичного, фундаментальної онтології Гайдеґера) – “екзистенція”, або “існування” (звідси й назва цієї філософської течії), що означає спосіб буття людської особистості, ототожнений із її іманентними переживаннями, актами свідомості й оголошений первинним у структурі буття [14, с. 106; 15, с. 47–76, 125–148, 280–318; 19, с. 555].

Саме в такому значенні термін “екзистенція” вперше використав К'єркегор і воно було визначальним для антропологічних вимірів теорії екзистенціалізму. Згідно з цією теорією, екзистенція – серцевина людського “Я”, завдяки якій “Я” постає не просто як окремий емпіричний індивід і не як “мислячий розум” (у класичній раціоналістичній філософії Нового часу), тобто як щось загальне (загальнолюдське), а саме як конкретна неповторна особистість. У контексті екзистенціалізму людське існування тлумачать як щось безпосереднє, як принцип, що долає традиційне (для класичної філософії) розмежування суб'єкта і об'єкта [14, с. 106; 15, с. 47–76, 125–245; 280–318; 19, с. 555–556]. Отже, вчення про

екзистенцію спрямоване і проти раціоналістичного розуміння людини у “спекулятивній філософії”, що вбачає сутність особи в розумі, і проти марксистського розуміння сутності людини як сукупності суспільних відносин. Через поняття екзистенції Гайдеґер, Ясперс, Марсель, Сартр та інші екзистенціалісти виходять на поняття буття, яке, на їх думку, піддане забуттю в класичній філософській спадщині і німецького ідеалізму, і матеріалізму, тобто (за висловом Гайдеґера) – у західній “метафізиці” [20, с. 201].

Щоб описати структури екзистенції, філософи-екзистенціалісти використовували феноменологічний метод Е. Гусерля. Зокрема, відомий французький феноменолог і творець оригінальної версії екзистенціалізму Моріс Мерло-Понті (1908–1961), який багато років був близьким другом й одночасно опонентом Ж.-П. Сартра, в есе “Око і дух” розглядає головну тему “феноменології сприйняття” – “світ у стані зародження”, сприйнятий у динамічному злитті того, хто бачить, і того, що він бачить – суб’єктивного і об’єктивного. Філософ розкриває тілесність духу, зануреного в чуттєву плоть світу, і втіленого, “влитого” в живе людське тіло, одухотвореність плоті, сповненої смислу і форми, – тіла, що є унікальним поєднанням того, хто сприймає, і того, що він сприймає. Знову сформульовано те саме парадоксальне (й водночас характерне для феноменологічного методу екзистенціалізму. – В. С.) завдання – побачити видиме, осмислити смислоутворення, уявити саме уявлення в динаміці їх існування в просторі і часі, тобто в бутті [13, с. 9–57].

Проблема часу не випадково була предметом спеціального аналізу в найважливіших дослідженнях європейського екзистенціалізму, насамперед у відомих працях М. Гайдеґера “Буття і час” та Ж.-П. Сартра “Буття і ніщо” [21; 22]. Зокрема, у філософії Гайдеґера категорії, що стосуються специфічно людського способу буття – екзистенції (“екзистенціали”), обов’язково введено через час. Джерело “екзистенціалів”, згідно цим поглядом, – у зовсім іншій сфері, ніж сфера фізичного, біологічного чи соціального. Усі явища, пов’язані з людським буттям (в екзистенціалізмі його окреслено терміном “існування”), становлять галузь так званого “онтологічного”, яке протиставлено об’єктивному, “предметному” світу, або “онтичному”. А онтологічне як буття, зі свого боку, безпосередньо пов’язане з часом (часовістю) свого існування та його межею – кінцем (кінцевістю, скінченністю), або “ніщо” [8, с. 6–7].

Екзистенція, переконані Гайдеґер і Сартр, – буття, спрямоване до “ніщо” і яке усвідомлює свою кінцевість [15, с. 108–124]. Ставлення до категорії “ніщо”, зазначає Б. Бехтолд, є фундаментальним людським викликом, тією філософською подорожжю, яку всі мають відбутися. Кожна світова філософія рано чи пізно наближається до проблеми “ніщо”. Не був винятком і екзистенціалізм, особливо враховуючи його яскраво виявлений антропологічний контекст [7, с. 293]. Відповідно, акцентує Б. Бехтолд, є кілька етапів цього усвідомлення. Зокрема, раціональний аналіз у класичній філософії Нового часу. У європейській раціоналістичній філософії принцип *cogito*, що його запровадив з цією метою Декарт, встановлює людський контроль над реальністю, незалежною від людської думки. Хоч відома формула Декарта починається з сумніву, наприкінці її утверджено буття: “*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*” (“сумніваюся, отже, думаю; думаю, отже, існую”). Суб’єктивний європейський екзистенціалізм ускладнив це пря-

молінійне утвердження людського контролю. Жан-Поль Сартр висунув тезу, що люди хочуть бути внутрішньою причиною власного буття, інакше кажучи, людина прагне бути Богом. Тому конфронтація з поняттям “ніщо” спричинює загрозу – екзистенційний *angst* (страх). У Європі це прагнення стимулювало також виникнення нігілізму, тобто ідеологічного визнання марноти, безглуздості життя та відсутності істинного світу під “стежкою” життя. У відповідь ще один відомий французький екзистенціаліст Альбер Камю (1913–1960) посвятив свою творчість пошукові шляхів, що вивели б людство за межі нігілізму. “Ніщо” у його підході не синонімічне запереченню життя. Радше, коли сумніваємося у своєму існуванні й не сприймаємо навколишнього світу як чогось очевидного, то зупиняємося у своїй ході й усвідомлюємо, що в нас під ногами [7, с. 293–294].

Визначаючи екзистенцію через її скінченність, екзистенціалісти тлумачать її як “часовість”, реальна точка відліку якої – смерть. Тому саме час, вважає Гайдеґер, – найсуттєвіша характеристика буття, оскільки люди сприймають себе в часі й приречені померти. Саме час – причина, через яку порушують питання буття. Згідно з Гайдеґером, буття приховує себе тоді, коли ми надто заклопотані в житті й намагаємося забути той факт, що ми смертні [7, с. 79]. На думку філософа, “справжність” людини немислима без її усвідомлення часу, бо час – форма вияву і, строго кажучи, спосіб існування людської свідомості. У процесі дальшого розгляду з’ясовано, що саме свідомість, “Я” є базисом часу. Оскільки повсякденне мислення, не здатне досягнути власні глибини, уявляє час чимось зовнішнім і чужим, Гайдеґер характеризує онтологічне (буття) не через час загалом, а через час людського існування – “часовість” (“темпоральність”). Часовість філософ розуміє як спосіб виходу “Я” за межі того, чим “Я” в цю мить є, – своєрідний “вихід-із-себе” мислячого суб’єкта. Таке “самовизначення” суб’єкт здійснює для себе, не перестаючи бути самим собою [8, с. 7]. Гайдеґер пише: “Часовість є від самого початку “вихід-із-себе” в себе і для себе самого” [21, с. 329].

Екзистенціалісти, як слушно зазначає А. Каримський, розуміють час суб’єктивно-ідеалістично [8, с. 7]. За Гайдеґером, так звані модулі часу – минуле, сучасне, майбутнє – суть не що інше, як пов’язані між собою форми “виходу-із-себе”, або екстатичності, часовості. Часовість у Гайдеґера – онтологічна база існування людини (екзистенції) і структура “турботи” як особливо важливого “екзистенціала”. Саме в турботі (*Sorge*), тобто в нашій стурбованості (заангажованості) проблемами світу, об’єктів та інших людей буття розкриває себе [21, с. 246–329].

Фізичний час для Гайдеґера – вторинний, він постає з часовості. У книзі “Буття і час” проголошено парадоксальну думку, що минуле, сучасне і майбутнє – тотожні. Ця думка абсурдна щодо фізичного часу, але цілком правомірна і змістовна, вважає Гайдеґер, стосовно часу людського існування – часовості. Три модулі часу (минуле, сучасне, майбутнє) є лише трьома структурними формами існування людини (екзистенції). Водночас дійсне існування притаманне людині тільки тоді, коли панівною формою є майбутнє як головний модус часу, основа всіх інших, оскільки такі головні риси людського існування, як вибір, проект, турбота, смерть тощо так чи інакше пов’язані з майбутнім [21, с. 246–329]. Але, за Гайдеґером, відчужена свідомість не знає, що таке дійсне існування. Само-

свідомість може пробудитися, якщо людина поступово осмислить явище смерті і прийме її як ту перспективу, з якої проглядає цілісність людського існування. Процес такого осмислення суто персональний, суб'єктивний, оскільки й смерть суто персональна, її не можна розділити з кимось. Важлива риса майбутнього, як і смерті, – те, що його не можна знати з чужих слів, майбутнє можна знати лише особисто, глибоко відчуючи його. Не можемо казати, що майбутнє “буде”, воно є”. Але воно “є” тільки для того, хто, зумівши “вийти” з рамок наявного буття, суб'єктивно причетний до майбутнього: бажає його, “творить” його, нарешті, просто жахається його. Майбутнє, яке, таким чином, реальне в сучасному, є властивістю дійсного (“справжнього”) існування (у гайдеґерівській термінології – *Dasein*, що протистоїть стану не дійсного – “не справжнього”, безособистісного існування – *Man*), воно онтологічне [8, с. 30–31].

Все це повною мірою стосується і смерті, яка не відокремлена від життя суб'єкта, що зацікавлено ставиться до свого існування. “Смерть у найширшому сенсі слова є феноменом життя, – вважає Гайдеґер. – Життя має бути зрозумілим як відповідний спосіб буття, у який входить буття-у-світі. Онтологічно його можна зафіксувати тільки в особистісній спрямованості на *Dasein*” [21, с. 246]. Для людини смерть завжди екзистенційна, оскільки завжди можлива. Через усвідомлення можливості смерті людина усвідомлює своє існування як буття-до-смерті і набуває такої властивості дійсного (“справжнього”) існування, як турбота. Онтологічний сенс турботи, згідно з Гайдеґером, і є часовістю. Це дуже важливий аспект екзистенціалістського розуміння часу. Бути у світі, що є течією об'єктивного часу, – означає бути річчю, підкорятися перебігу речей – означає перебувати в безособистісному стані (але не переживати його), не бути собою (тотожним собі), бути у відчуженні. Усе це не є існуванням, яке починається з переживання свого буття, з усвідомлення свого “Я” як носія свободи. Турбота починається з передчуття (антиципації) можливості смерті і зумовленої цим рішучості, як наслідку усвідомлення такої можливості. Отже, дійсне (“справжнє”) існування в Гайдеґера виявляється в “антиципаторській рішучості”, основа якої – відкрита тепер людині реальність майбутнього. Автентичність (тотожність собі) неможлива в “течії” об'єктивного (фізичного) часу, вона можлива лише в людському існуванні, яке генерується антиципацією смерті, турботою, страхом, тобто – у часовості. Основою і вихідною формою часовості є саме майбутнє [8, с. 32–33].

Майбутнє для Гайдеґера означає спрямованість екзистенції людини до чогось, яка розкривається через неповторність, унікальність людської особи, що набуває безпосереднього втілення в її цілях, задумах, проектах, скерованих у майбутнє. Майбутнє, вважає мислитель, – спосіб існування людини і передумова її дійсності (“справжності”). Тобто специфічність людської екзистенції філософ вбачає у її постійній “спрямованості” на майбутнє. У такий спосіб прояснено “екстатичний” характер часу: він є властивістю існування, точніше – структурою людського самопроекування, людської турботи. Тому первинним є майбутнє, а сучасне і минуле – похідні від нього. Гайдеґер пише: “Дійсна часовість від самого початку визріває з майбутнього, і то так, що вона, установлена насамперед з майбутнього, пробуджує сучасне” [21, с. 329].

Як і для Гайдеґера, первинною (щодо фізичного часу) для Ж.-П. Сартра є часовість (“темпоральність”). У книзі “Буття і ніщо” філософ надає виняткового

значення здатності людини відцуратися від “об’єктивного” (фізичного) часу буття й увійти в поле людського існування, або в “ніщо”, в якому відкривається і таємниця часу, і сенс свободи. На його думку, природного, “об’єктивного” часу загалом не існує, час існує через нашу свідомість і в рамках людської діяльності. Відповідно до цього, Сартр, зокрема, радикально розв’язує проблему минулого: якщо час не є “течією”, що існує поза людиною, в якій можна було б реально відокремити те, що було, від того, що є, минулого загалом не існує. “Не можна “мати” минуле, подібно до того, як “мають” автомобіль або скакунів, – пише він. – Це означає, що те, що існує в сучасному, не може мати минулого, залишаючись щодо нього чимось суто зовнішнім...” [22, с. 88]. Тобто Сартр вважає, що природний (фізичний) світ існує лише в сучасному, у ньому немає минулого, яке набуває сенсу тільки через людську пам’ять.

На думку філософа, “минуле” як відповідний результат дій і процесів, що відбувалися, до яких суб’єкт байдужий, є лише “фактуальною дійсністю”, яка не має реального зв’язку з іншою “фактуальною даністю” – сучасним. Тому у світі речей час відсутній, у такому світі й сама людина просто “річ”, або, за термінологією Сартра, “буття-в-собі”. Ситуація змінюється, коли людина з “буття-в-собі” перетворюється на існування, що усвідомлює себе – “буття-для-себе”. Тоді пробуджена самосвідомість може подолати байдуже ставлення людини до минулого, що й виявляється в сартрівській тезі “людина є своє минуле”. Однак це не “речове” (об’єктивне, фізичне), а суб’єктивне, екзистенційне минуле [8, с. 38–39]. Як властивість свідомості минуле парадоксальне, зазначає Сартр. З одного боку, пише він, я не сприймаю себе без минулого, оскільки є тим, ким став, і в цьому сенсі я є своє минуле. З іншого боку, моє минуле може існувати тільки у формі “я є”, тобто в сучасності. Розв’язує цей парадокс Сартр через таке пояснення: я – вільна істота; моя свобода виявляється у виборі та відповідальності за свій вибір; вибір залежить від моєї мети, тобто мого проекту, майбутнього, а виходячи в майбутнє, сучасне перетворюємо на минуле; тому “якість минулого залежить від мого сучасного вибору майбутнього”, – висновує Сартр [22, с. 473].

Спираючись на цей суб’єктивістський компонент екзистенціалістської концепції часу, Сартр, фактично, змушує особистість брати на себе цілковиту відповідальність за наявний стан справ. Адже якщо “Я”, “творячи” своє майбутнє, актуалізує минуле, то “Я” автоматично відповідальне за все, що відбувається у сфері його минулого, інакше кажучи, за весь світ, у якому “Я” себе знаходить. Тобто свободу людини мислитель поширює на всі модуси часу й вона набуває абсолютного характеру. Такого самого характеру набуває і міра відповідальності людини. Сартр пише: “...Людина, засуджена бути вільною, несе на своїх плечах вагу всього світу; вона відповідальна за цей світ і за саму себе як певний спосіб існування” [22, с. 529].

Ще одним важливим визначенням екзистенції є трансцендування, тобто вихід за свої межі. Проте поняття “трансцендентне” представники екзистенціалізму розглядають неоднозначно. На думку Сартра і Камю, трансценденція – “ніщо”, яке постає як найглибша таємниця екзистенції [15, с. 119–122]. А Ясперс і Марсель визнають реальність трансцендентного, пов’язуючи з ним життя і долю людини [12, с. 111–115, 170–197; 15, с. 105–107]. Таке неоднозначне

тлумачення трансцендентного й дає змогу дослідникам виокремлювати два основні напрями в екзистенціалізмі: релігійний (Г. Марсель, К. Ясперс та ін.) та атеїстичний (Ж.-П. Сартр, А. Камю) [14, с. 106; 15, с. 6–7; 19, с. 554–555].

Фактично, перший з них закликає до руху людини від світу до Бога, до самозаглиблення, що зробить можливим досягнення нового, “трансцендентного” виміру буття. Самозаглиблення, як стверджують представники релігійного екзистенціалізму, є розширенням індивідуального “Я”, бо в цьому процесі зазнає послаблення егоїстична замкнутість і відкриваються горизонти зв’язку зі своєю епохою і вічністю, Богом. Зокрема, представник французького католицького екзистенціалізму Габріель Марсель (1889–1973) мислить трансцендування як акт, завдяки якому людина здатна покидати межі свого замкнутого, егоїстичного “Я”, або як “осягнення мене Богом”. У цьому контексті особистість визнають за таку, якщо вона є “явленістю трансцендентного”. Божественне в людині реально існує лише в акті її віри [12, с. 31–46, 96–110, 137–142]. А німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс (1883–1969) прямо визначає трансценденцію як Бога, а саме вчення про трансценденцію і трансцендування розглядає як теоретичне підґрунтя для створення сучасного варіанта “комунікації людини з Богом” [12, с. 170–197; 15, с. 106–107].

Видатний російський філософ-екзистенціаліст, представник Київської школи релігійної екзистенційної філософії Микола Бердяєв, говорячи про глибоку кризу сучасного йому людства, вбачав її подолання у “поверненні до буття і до живого досвіду”, яке розумів як трансцендування – знищення всіх штучних і хворобливих бар’єрів між суб’єктом (людиною) та об’єктом (Богом-Абсолютом). Бердяєв стверджує, що “перше одкровення” Бога-Отця (Старий Заповіт) і “друге одкровення” Бога-Сина (Новий Заповіт) ще залишали Бога “трансцендентним” (потойбічним) людині, зберігаючи за матеріальними чинниками видимість “реальних” чинників людського життя. Тому потрібне “третє одкровення” – “антроподицея” (виправдання людини), яке рішуче пориває з будь-якою видимістю матеріального буття і через творчість – свободу – долає, нарешті, “трансцендентність” Бога. Третє одкровення “не можна чекати, його має здійснити сама людина, що живе в душі, здійснити вільним, творчим актом” [1, с. 101].

Атеїстичний екзистенціалізм, на думку Ж.-П. Сартра, значно послідовніший. Він вчить, що навіть коли Бога немає, усе ж є принаймні одне – буття, яким є людина, людська реальність. У такий спосіб атеїстичний екзистенціалізм віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї цілковиту відповідальність за існування. У цьому суть його основного принципу, з якого випливають важливі наслідки: немає заданої людської природи, жодна зовнішня сила, крім самого індивіда, не може зробити його людиною. Атеїстичний екзистенціалізм постулює важливу ідею індивідуальної відповідальності людини за все, що відбувається з нею та іншими людьми, тобто – за людське буття [22, с. 473, 529].

Отже, концептуальний зміст екзистенціалізму свідчить, що це справді один із найбільш людиномірних, особистісно орієнтованих напрямів сучасної філософської думки, який прагне пояснити сутність людини в нерозривній єдності з усіма структурами її екзистенції. Вагомим є гуманістичний потенціал екзистенціалізму, який незалежно від свого релігійного чи атеїстичного контексту утверджує людину як самодостатню особистість.

Література

1. Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: ООО Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2004.
2. Бичко І. Київська школа екзистенції філософії // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва)*; Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. К.: ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 29–52.
3. Бичко І. Сьорен К'єркегор і Микола Гоголь: екзистенціальні паралелі мислення // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 36–49.
4. Визгин В. Философия надежды Габриэля Марселя // *Марсель Габриэль. Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004. С. 198–211.
5. Вільчинська С. Антропологічні розвідки Сьорена К'єркегора та Памфіла Юркевича: аналогії і паралелі // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 50–62.
6. Дахній А. Людина ХХ століття крізь призму філософії Сьорена К'єркегора // *Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи"*. Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. С. 25–29.
7. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003.
8. Каримский А. Антиисторизм "философии существования". М.: Знание, 1980.
9. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
10. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д.: Изд-во "Феникс", 1998.
11. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.
12. Марсель Г. *Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004.
13. Мерло-Понти М. Око и дух. М.: Искусство, 1992.
14. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
15. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966.
16. Тімченко О. Теософія М. Бердяєва та сучасність // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*. 2006 рік. Львів: Логос, 2006. Кн. II. С. 254–258.
17. Тімченко О. Християнський світогляд як метод пізнання світу (на матеріалах духовної спадщини М. Бердяєва) // *Історія релігій в Україні. Науковий щорічник*. 2007 рік. Кн. II. Львів: Логос, 2007. С. 237–242.
18. Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука: "Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи". Переклади і документальні матеріали. Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998.
19. Философский словарь. М.: Политиздат, 1987.
20. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М.: Мысль, 1993. С. 195–204.

21. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, 1931.
22. Sartre J.-P. Being and Nothingness. N.Y., 1965.

EXISTENTIALISM AS “THE PHILOSOPHY OF A MAN” OF THE 20TH CENTURY

Valeriy Stetsenko

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

The article considers main ideological sources and conceptual essence of existentialism, its subtypes and representatives. The author analyses the peculiarities of rethinking of existence and its structures by this philosophy. Methods and most important categories used by existentialism in treating the problem of a man and peculiarities of its existence have been investigated. The grounds of its claims to the role of a single truthful “philosophy of a man of the 20th c.” have been cleared out.

Keywords: existence, Existentialism, Dasein, time, temporality, nothing, transcending.

*Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010
Прийнята до друку 14.04.2010*

УДК 1(092)(450)"653"

СОЦІАЛЬНА ПРИРОДА ЛЮДИНИ В АРИСТОТЕЛЯ, АВГУСТИНА І ТОМИ

Павло Содомора

Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Пекарська, 69, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: sodomora@yahoo.com

Проаналізовано проблему співвідношення людини та соціуму, як її викладає Тома у "Сумі теології". Паралельно наведено порівняння із думками попередників Томи – Аристотеля та Августина. Зіставлено погляди цих філософів. Представлено цю проблему під різними кутами зору: людина – сім'я – спільнота – держава. Розглянуто проблему загального та часткового блага. Встановлено різницю між поглядами різних філософів на одну й ту ж проблему.

Ключові слова: загальне благо, часткове благо, особа, спільнота, держава.

1. Людина і спільнота

Людина здатна сповнити своє життєве завдання лише у спільноті, тобто в державі. Твердження, що тільки на ґрунті існування у спільноті може виникнути мораль та культура, походить ще від Гомера та його творчості. Філософія, зрозуміло, пристала на цю думку, оскільки вона як наука не є чимось виокремленим, а походить із тих же начал, що й філологія [4]. Далі таке твердження продовжує Августин у творі "Про Місто Боже" [1, XII, 27] та Тома [5, CG., III, 117].

У всіх своїх творах Тома декларує, що людська спільнота сутнісно вкорінена у людській природі; людина спрямовується до соціальності більше, ніж будь-яка інша істота. Для людини спільнота є природною необхідністю, і буття людини ототожнюється із буттям спів-людини, оскільки людина не є незалежним самосутнім буттям: люди залежні одне від одного та потребують взаємної підтримки. Те, чого не може зробити одна людина, робить якась інша, і тому праця багатьох людей продукує те, що потребує окрема людина. В часи античності виник вислів "homo homini amicus" (людина людині друг), а згодом Т. Гоббс сформулював протилежну фразу – "homo homini lupus" (людина людині вовк), однак і вона не є зовсім антисоціальною, оскільки й у ній міститься дещо із концепту соціальності, а саме – закон механічної форми діяльності матерії у процесі розвитку суспільства.

Доказом соціальності людини насамперед є її мова [3], і Тома говорить, що мовою людина повинна висловлювати правду, бо коли вона висловлює неправду, то це підриває соціальний порядок: "Оскільки людина є соціальною істотою, то одна людина повинна іншій те, без чого людська спільнота існувати не може. Адже люди не можуть існувати разом, не вірячи один одному" [5, ST,

II–II, 109, 3]. До того ж людська соціальна природа не є дефектом, адже Бог надав людям красу порядку, що формує людську расу: “Усі підмети чеснот можуть стосуватися чи до окремого блага якоїсь особи, чи до блага усієї спільноти, як-от те, що стосується мужності, хтось може наслідувати або задля збереження громади, або задля збереження друга. Закон, як уже говорилося, скеровується до загального блага. І тому не існує такої чесноти, про яку не може повчати закон. Але не про всі дії чеснот повчає людський закон, – повчає він лише про те, що стосується загального блага, чи то безпосередньо, чи опосередковано” [5, ST, I, 96, 3]. Зрозуміло, що стосунки субординації є сутністевими для такого порядку та необхідними для його існування. Соціальне життя ґрунтується на внутрішніх началах людського буття, і воно висновується із самої природи людини. Оскільки усі люди причетні до одного виду, то вони, з одного боку, є одним цілим, а з іншого, – окремими неподільними особами. Тому соціальна природа людини ґрунтується на окремих обмеженнях одного неподільного та загальних специфічних факторах людського укладу [5, ST, I, 96, 3].

Якщо людська спільнота є цілим, то особа є частиною та членом такого цілого. Щодо цієї тези, то Аристотель у “Політиці” говорить, що саме в цьому випадку ціле передує частині. Тома, відповідно, переймає таку ідею та прирівнює її до людського тіла та його частин: тобто окрема людина так стосується спільноти, як окремі частини людського тіла стосуються цілого організму. Виходячи із таких положень, ціле посідає концептуальну та природну першість у стосунку до частин, і ці частини приймають свою специфічну природу від цілого і не залишаються тим, чим вони були після того, як руйнуються їхні попередні стосунки із цілим. Така концептуальна першість не описує матерію повністю: ціле є також первинним щодо частин як до досконалості, оскільки ціле має більшу цінність та силу буття та ширшу причетність до Бога: “Необхідно сказати, що загальне благо є божественнішим, аніж благо когось одного. Тому й почесно покласти життя за благо спільноти” [5, ST, II–II, 31, 3].

Зрозуміло, що порівняння спільноти із людським організмом не є повністю відповідним, однак якщо сприймати це порівняння не у фізичному, а в моральному значенні. Людське буття не обмежується своїм тілесним існуванням: воно посідає глибші засади буття, із яких висновується його здатність для соціального життя. Природне розташування (*dispositio*) чи здатність (*aptitudo*) щодо соціальності не є тим самим, що й початок соціальності. Людина посідає природне розташування до соціального життя так, як посідає й природне розташування до чесноти, і два ці розташування прямують до здійснення. Формування спільноти залежить від діяльності самої людини, і така діяльність спрямовується людським розумом. Тома називає державу найвизначнішим продуктом розуму, і він осмислює її як великий та визначний витвір людського духу.

Кожна спільнота входить у буття задля певного блага. Оскільки мета є відмінною у різних спільнот, то й родина, спільнота та держава відрізняються не лише кількісно, тобто за кількістю складових частин (осіб), але й якісно: “Треба сказати, що законна справедливість безпосередньо скеровує людину до спільного блага і опосередковано – до власного, окремого блага. І тому має існувати окрема часткова справедливість, що безпосередньо скеровує людину до блага окремої одиничної особи” [5, ST, II–II, 58, 7]. Відповідно до природного закону, що

домінує в усіх живих буттях, прогрес завжди створюється від недосконалого до досконалого та від простого до укладеного. Так висновується перший соціальний уклад, тобто сім'я. Тома говорить, що цей устрій ближчий до людської природи, ніж держава, оскільки він передує державі.

Згідно з Августиним, сім'я повинна виконувати три завдання: віра, нащадки та таїнство [De bono, 1, 1]. Однак Тома, враховуючи тваринну природу людини, дещо перебудовує ці завдання. Оскільки людина є живим буттям, то перше завдання шлюбу – нащадки; потім, оскільки батьки є людським буттям, – взаємна віра; і врешті, оскільки вони є християнами, – таїнство [In IV Sent., 26, 1]. Далі, коли кілька сімей поєднуються під єдиним керуванням, вони формують спільноту, що вивисується у своїй взаємній самодопомозі. Згодом визріває держава задля покращання економічного, духовного та морального життя людей.

2. Концепція держави

На відміну від Аристотеля, Тома не розглядає державу як вищу та найдосконалішу спільноту, а лише як необхідність та для здійснення того, що потрібне для життя людей. Для Томи *civitas* не є вищою формою спільноти, як *polis* для Аристотеля. Тома, говорячи про державу як досконалу спільноту, не має на увазі будь-якого стосунку до теології чи релігії.

Кожна спільнота вимагає центрального авторитарного керівництва, яке утримує в полі зору загальне благо та намагається зробити його реальним. Якщо людина була б окремим буттям, то вона мала б лише єдину мету і була б лише під керівництвом Бога. Це було б прикладом повного індивідуалізму. Однак, незважаючи на власну окрему мету, людина має за мету також і загальне благо спільноти. І там, де кілька окремих осіб прагнуть єдиної мети, існує певний домінуючий принцип. Загальний закон здобувається через загальне (*universalia*), і те, що присутнє у загальному як у цілому, відображається у його частинах.

Жодного повного порядку не може існувати без вищої авторитарності: Бог керує цілим всесвітом, небесні тіла керують земними тілами, розумні буття керують тілесними речами, душа керує тілом, розум керує нерозумними силами, голова керує тілом. Усюди, де ми віднаходимо множинність та різницю, порядок може існувати лише у тому випадку, коли існує підпорядкування (*subordinatio*) згідно з Божими вказівками, так що вище буття завжди керує нижчим. Відповідно, усі часткові порядки містяться у загальному порядку і є окремими прикладами загального порядку. Саме тому авторитарна влада є життєво необхідним елементом у суспільстві на будь-якому його рівні. Спільнота, будучи моральним організмом, підпорядковується своїй голові, що має за мету загальне благо. Адже якщо кожен окремий індивід буде захоплений своїми власними інтересами, то загальне благо буде під небезпекою або ж взагалі зруйнується. Тобто в кожній людській спільноті віднаходиться подвійний порядок: стосунок до голови спільноти та стосунки між членами спільноти [5, CG, III, 81, 85, 98]; [5, ST, I, 96, 4]; [1, De Civ, 19, 13].

Ідею, що керівник приймає свою силу та авторитет від людей, широко визнавалася у середньовіччі. Такі думки знаходимо й у Томи у "Сумі": "Підпорядковувати щось до загального блага стосується або усієї громади, або якоїсь її частини. І тому засновувати закон стосується або усієї громади, або тієї особи,

що піклується про громаду” [5, ST, I–II, 90, 3]. Закон, за своєю природою, як говорить філософ, прагне загального блага, а бути причетним до загального блага є завданням усієї спільноти або тієї особи, що представляє усю спільноту. Тому й законодавство повинно належати тому, хто представляє усю спільноту або ж усій спільноті. Сила авторитарності (*auctoritas*) ґрунтується на природному законі, і в кожній спільноті існування сили авторитарності є необхідною, оскільки жодна спільнота не може існувати без цього. Люди у спільноті є тим цілим, у якому сила авторитарності присутня безпосередньо та прямо, як душа присутня в організмі [In II Sent., 44, 1, 2].

Входження спільноти у буття визначається історичними обставинами. Відповідно до цього, форма авторитарності може змінюватися, однак Тома воліє монархічний устрій. Тому він називає загальне благо не лише благом загальним, а також благом керівника. Йдучи за Аристотелем, Тома виокремлює три добрі та три злі форми держави. Добрі – це монархія, аристократія та демократія, а погані – тиранія, олігархія та охлократія, які, по суті, є відповідними антонімами до попередніх форм. Тома говорить, що три добрі форми є добрими тоді, коли вони мають за мету загальне благо. Тому кожна із цих форм наділена певною недосконалістю, оскільки може бути змінена у погану форму.

Держава, зрозуміло, є витвором людського розуму, а всі речі, що створює розум, є творами мистецтва, – тобто є наслідуванням того, що віднаходиться у природі (*ars imitatio naturae est*). Відповідно, жоден такий витвір не може бути досконалим. Тома виділяє дві фази в утворенні держави: становлення самої держави та становлення уряду держави. Збереження доброго порядку в державі залежить від трьох видів діяльності правителя: він повинен забезпечити існування доброго уряду, зберігати законність у державі та захищати своїх громадян від ворогів. Загалом, мистецтво керування простягається на широке поле діяльності [De reg. princ. I, 14].

Оскільки служіння Богу вимагається згідно із природним законом, то Тома відкидає концепт держави без релігії [5, CG, III, 120]; [5, ST, II–II, 81, 2]. Так само, як і Августин, він приписує релігійні обов'язки самій державі, дозволяє державі втручатися у релігійні справи, тобто підтримувати моральні стандарти, захищаючи Церкву [5, CG, III, 120]; [5, ST, I–II, 7, 1]. Можна сказати, що цивільна авторитарність має теократичне походження, і держава не має жодного безпосереднього стосунку до понадприродного порядку, бо природний порядок та природний закон походять від Бога: “Розрізнення між вірними і невірними здійснюється відповідно до Божого закону, але цим не усувається людський закон” [5, ST, II–II, 12, 2].

Тома часто звертається до питання буття спільноти та до самої природи цивільної спільноти. Насамперед, спільнота є певним чином єдністю, і оскільки одиниця має підрозділи, то він говорить, що спільнота не є абсолютною єдністю, а єдністю “*secundum quid*”, тобто єдністю порядку [5, CG, IV, 35]; [5, ST, I, 39, 3]. Знову також тут Тома застосовує для пояснення цього поняття терміни “матерія” та “форма”. Тобто маса людей є матерією, що формується у спільноту завдяки певному впорядкуванню. Грецьке *hyle*, що означає ліс, також походить із цього ж концепту. Хоча дерева у лісі (матерія) змінюються, все ж він залишається лісом (форма), тобто філософ також прирівнює спільноту до біологічного організму,

в якому матерія постійно змінюється, хоча форма зберігається. Окремі члени спільноти, зрозуміло, є чимось більшим, аніж матерія: вони є дієвими чинниками, які за своєю волею формують спільноту.

Тома говорить, що загальне благо та часткове благо особи відрізняється не лише ступенем, але також і формальною різницею. Природа загального блага та окремого блага є відмінною, так само, як і природа цілого відрізняється від природи частини. Тому загальне благо може бути причиною чи основою для чогось якісно нового. Завдяки цьому загальному благу цивільна авторитарність здатна зробити справедливим своє існування, також закони входять у буття для служіння загальному благу, і завдяки великій кількості загальних благ виникає велика кількість спільнот.

Філософ стверджує, що спільнота має специфічне буття, однак він не наділяє спільноту субстанційним буттям, незалежним від буття окремих неподільних осіб, членів спільноти. Тут необхідно розрізнити дві речі, а саме: спільнота посідає реальність, однак вона не має субстанційного буття. Реальність та субстанційність, відповідно до Томи, не є одним і тим же, і лише неподільні особи у цьому випадку є субстанціями. Він наділяє спільноту випадковим буттям, оскільки для нього порядок є стосунком, і тому кожен стосунок, незалежно від того, який він важливий, міститься у категорії випадковості, про що уже говорилося.

Тому й спільнота розглядається як випадковий стосунок, що ґрунтується на перехідному чи сутністєвому стосунку. Оскільки людська природа повинна залежати на спільноті, то стосунок до спільноти є природним та сутністєвим. Тому спільнота не є субстанцією, а є субстанційною та сутністєвою необхідністю людської природи, що засновується на стосункові дії та переємності. Тому конкретна форма спільноти є випадковий чи категорійний (предикаментний) стосунок, оскільки за своєю природою людина не є прив'язана до якоїсь певної спільноти.

Будь-яка спільнота виконує власну незалежну діяльність, однак це уможливлюється лише через підставу (*suppositum* – латинською, *hypostasis* – грецькою), тобто неподільну особу. Тут очевидним стає принцип “*agitur sequitur esse*” (дія йде після існування). Тома розділяє два аспекти людської діяльності: як неподільної особи та як члена спільноти. Різні люди, із різними функціями є різними членами однієї спільноти. Продовжуючи це питання, філософ не обговорює положення про соціальну свідомість в усіх її аспектах, однак зрозуміло, що соціальна свідомість не є сумою свідомостей окремих неподільних осіб, хоча й особа є підметом, у якому міститься сама соціальна свідомість. Соціальна свідомість є знанням загального блага у розумі глави держави, а також необхідності, що висновуються із знання загального блага. Ці необхідності сходять на усіх членів спільноти, яким довіряють загальне благо [*De malo*, IV, 1].

Оскільки людина є членом спільноти, то все, що людина має, належить державі. Ця позиція виходить від Аристотеля, і Тома дещо модифікує її. По-перше, він переводить усі можливі висновки із факту людської причетності до спільноти для того, щоб встановити її обов'язки у спільноті. Тобто ці стосунки набувають найбільшого значення у тому вислові, що добро частини вимірюється його стосунком до цілого. Тому окрема людина не може ніколи бути доброю,

якщо вона не перебуває у відповідному стосунку до спільноти та інших членів спільноти.

Тут входить у дію природний закон, адже за природою частина любить ціле, а розум наслідує природу. Тому особа зобов'язана присвячувати себе та свої можливості цілому. Держава, як предмет розуму, є аналогією до природи, і за природою частина повинна зводитися до цілого [5, ST, I, 60, 5]; [5, CG, III, 17].

3. Загальне благо та благо спільноти

Членство особи у спільноті є настільки сутнісним, і стосунки між членами у соціальному організмі є настільки внутрішніми, що дії людини створюють безпосередній наслідок на спільноту та на її членів. Усе, що є добрим чи поганим з боку частини, створює відповідний вплив на ціле: адже якщо хвора нога, то й хвора людина. Оскільки ціле й частини перебувають у взаємному зв'язку, то все, що стається із цілим, відчувають і частини. Тому той, хто піклується про загальне благо, піклується й про своє, бо благо одного члена залежить від блага спільноти, тобто цілого: "Хтось може однаково прагнути як проміжної, так і остаточної мети. Але якщо приймати дві мети, що не підпорядковуються одна одній, тоді людина може прагнути різного" [5, ST, I-II, 21, 3].

Оскільки спільнота не є чимось таким, що висить у повітрі над її членами, тому й загальне благо не є чимось незалежним та чимось, що є над членами спільноти, а виявляється у приватному добрі членів. Тут ми стикаємося із кількісним аспектом загального блага, до якого часто звертається Аристотель і Тома. Соціальна спільнота посідає кількісну структуру щодо численності її членів, що має певне значення у стосунку до загального та часткового блага, адже матеріальний комфорт, справедливість законів, загальна моральність та все інше повинне задіюватися (актуалізуватися) в усіх членах спільноти. І чим більше загальне благо реалізовується у її членах, тим кращими будуть умови спільноти.

Тома говорить, що загальне благо є кращим у порівнянні із частковим благом, коли вони у тому ж роді: "Необхідно сказати, що благо спільне є більшим, аніж благо часткове, якщо приймати в одному роді. Однак благо милості одного є більшим, аніж благо природи цілого всесвіту" [5, ST, I-II, 113, 9]. Саме тому загальне благо стоїть понад окремим благом лише тоді, коли вони є у тій самій сфері, однак аж ніяк не тоді, коли порівнюються блага різних родів, тобто духовні та матеріальні [5, ST, II-II, 152, 4]. Спасіння окремої душі, що є понадприродним порядком, є вищим у порівнянні із земними благами. Проте навіть у природній сфері зверхність спільноти над особою не є абсолютною.

Тома наділяє релігійну спільноту такою ж релігійною метою, як і особу, та говорить, що не тільки особа, але й спільнота досягатиме споглядання Бога. Перед Богом особа поставатиме як член родини, як громадянин і як член окремої групи, тобто йдеться про церковну спільноту. Тому Бог є водночас як і загальним, так і частковим благом [CG, IV, 15]. Філософ каже врешті, що всі земні спільноти стосуються вищої спільноти, на чолі якої є Бог. І з цієї спільноти всі інші спільноти походять, як від свого витоку.

Людина та спільнота мають вищі (трансцендентні) стосунки між собою. Окрема людина не може увійти в існування поза спільнотою, не може розвиватися

фізично та розумово, не може стати добрим громадянином чи християнином. Лише у спільноті людина може розвинути в особу, до того ж людина ніколи не перестає бути членом спільноти. Той факт, що вона є членом спільноти, не перешкоджає їй бути принциповою частиною всесвіту, який існує для людини: частковий характер членів не конфліктує із їхнім співвідношенням із цілим [5, CG, III, 110–113]; [5, ST, II–II, 64, 2].

Будучи духовною та розумною особою, людина здатна до самовизначення, оскільки наділена вільною волею. Особа є тим стовпом, на якому утримується спільнота. Спільнота не є метафізичною сутністю, як фізичний організм: вона є лише діючою сутністю. Тут Тома робить різницю між метою спільноти та метою окремої людини: “Закон, як було сказано, підпорядковується загальному благу” [5, ST, I–II, 96, 3]. Саме тому блага окремої людини можуть скеровуватися до загального блага, однак самі у собі вони є відокремленими. Людина завдяки своєму важливому положенню у всесвіті має також окрему позицію у цьому стосунку, бо весь всесвіт скеровується до Бога. Філософ говорить, що людина не є повністю підпорядкована політичній спільноті, і її стосунки до цієї спільноти не визначають якості її дій: підпорядковується людина радше Богові: “Необхідно сказати, що людина не підпорядковується політичній спільноті повністю, ...а повністю підпорядковується Богові, і тому всі людські дії містять поняття заслуги чи незаслуги перед Богом” [5, ST, I–II, 21, 4]. Також Тома зазначає, що хоча Бог і керує людиною, все ж діє так, що не виключає вільну волю: “Треба сказати, що Бог так керує людиною, що залишає їй можливість самостійно керуватися завдяки вільному судженню” [5, ST, I–II, 21, 4].

Зрозуміло, що концепт загального блага певним чином виключає якийсь тиск на окрему особу, й особа посідає певні такі права, що їх ніколи не торкається спільнота [5, CG, III, 155]; [5, ST, I–II, 95, 2]. Тому неподільна особа та спільнота не повинні бути протилежностями, оскільки вони мають певні взаємні стосунки, що передбачають відповідну залежність. Відповідно, якщо дотримуватися такої лінії, яку проводить Тома, то добробут кожної особи невіддільно пов'язується із добробутом іншої, і благо однієї особи вкорінюється у благові цілого. Специфічність природи окремого неподільного існування належить людині від самого початку, однак якість членства у спільноті та прагнення працювати для загального блага є такими ж підставовими, як і часткові ознаки (атрибути). Ці якості не перешкоджають одні одним, оскільки і особа, і спільнота скеровуються до добра. Саме тому скерування волі людини та скерування вказівок законів є тотожними: “Закон містить у собі дві речі: перше, він є правилом людських дій, і друге, має змушувальну силу” [5, ST, I–II, 96, 5].

Так, окрема особа не є лише посередником на шляху здобуття загального блага спільноти: кожна особа має свою власну мету та свої власні засоби для її досягання. Тому й незалежна позиція та важливість особи не досягається її входженням у спільноту, а завдяки повноті досконалості цілого окрема особа здатна досягнути власне піднесення та власну досконалість. Відповідно, окрема особа є тим джерелом, що здійснює загальне благо завдяки її власним прагненням та власному становищу. З іншого боку, спільнота із її загальним благом доповнює та постачає сили для того, щоб окрема особа мала можливість досягнути фізичне та розумове існування. Завдяки такій концепції Тома уникає утискання окремої

особи, і водночас він випрацьовує теорію організму в спільноті, визнаючи те, що дозволені вияви особи як вільної духовної цілісності.

Моральні чесноти людини, згідно з Томою, мають функціональний характер, і вони сприймаються завдяки їхній роботі та функціям, що їх вирізняють. Якщо б природний закон не був моральною теорією, що передбачає певне моральне керівництво, то без роботи чеснот ми не знали б ані про добро зокрема, ані про прагнення його. Аристотель осмислює сприятливу долю (fortuna) як корисну і важливу для здобування та вправління чеснот, а також для успіху окремих чеснотних виборів, однак Тома загалом говорить небагато про вплив долі на існування та діяльність чесноти [2, с. 167].

На цьому матеріалі бачимо, як думки Аристотеля втілюються в ідеях Томи, як вони модифікуються, що відбувається із ними з плином сторіч – Аристотель, Августин, Тома – у чому ці мислителі були близькі, а у чому – різні.

Література

1. *Augustinus*. De Civitate Dei. In 4 vol. Paris, 1867.
2. *Bowlin J.* Contingency and fortune in Aquinas's Ethics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
3. *Gilson E.* The christian philosophy of St. Thomas Aquinas. New York, 1966.
4. *Meyer H.* The philosophy of St. Thomas Aquinas. St. Louis-London, 1944.
5. *Summa Theologiae // S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli. Opera Omnia.* Iussu impensaque Leonis XIII, P.M. edita. Rome, 1918–1930. Vol. VI–XII. (Посилання здійснюються за таким принципом: ST – Сума теології, CG – Сума проти поган; римські цифри – номер книги, перша арабська цифра – номер питання, друга арабська цифра – номер розділу.)

THE SOCIAL NATURE OF A MAN IN WORKS OF ARISTOTLE, ST. AUGUSTINE AND ST. THOMAS

Pavlo Sodomora

Lviv Danylo Halytskyi National Medical University,
Pekarska Str., 69, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: sodomora@yahoo.com

The article deals with a problem of individual human being in its relation to social life as it is explained by St. Thomas in "Summa Theologiae". The comparison with different approaches of previous philosophers is presented here as well. This problem is explained in the aspects of human, family, community and state. The problem of common and particular good is discussed here as well. The difference between approaches of various philosophers to one problem is established.

Keywords: Common good, particular good, person, community, state.

Стаття надійшла до редколегії 15.03.2010

Прийнята до друку 28.03.2010

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

УДК 140.8:321.7

ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БАЗОВИХ БІБЛІЙНИХ ОБРАЗІВ У КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Олена Андрієнко

Донецький національний університет,
вул. Університетська, 24, м. Донецьк, 83055, Україна,
e-mail: elena_andrienko8@mail.ru

Тетяна Андрєєва

Донецький національний університет,
вул. Університетська, 24, м. Донецьк, 83055, Україна,
e-mail: andrewal@skif.net

Проаналізовано філософський зміст основних біблійних образів – Бога, людини, гріха, Апокаліпсису, Царства Божого тощо в контексті християнського світогляду. Зроблено висновок про те, що Біблія має не лише релігійний, а й філософський зміст, а її образи використовували в багатьох соціальних та ідеологічних ученнях.

Ключові слова: світогляд, Біблія, духовність, людина.

Дослідження філософського змісту біблійних образів важливе для більш ґрунтовного розуміння Біблії, а також низки соціальних та культурних явищ і процесів. Вичерпне осмислення Святого Письма – практично нереальне завдання, оскільки це не просто релігійний чи літературний текст. Біблія – основа, на якій сформувалося кілька культурних традицій, зокрема й нинішня європейська. У культурі й історії сучасної України Біблія теж відіграє вагомий роль. На український світогляд безпосередньо вплинули принципи та ідеї, висловлені у Святому Письмі. Особливості нинішнього розуміння демократії, моралі, естетичних категорій також значною мірою пов'язані з Біблією. Людина засвоює біблійні ідеї в процесі соціалізації, навіть якщо не є релігійною і ніколи не читала Біблії – через знайомі практично всім прислів'я, приказки та крилаті вислови; вживаючи їх щодня, люди часто забувають про їхнє походження.

Аналіз джерел і наукової літератури дає змогу зробити висновок про актуальність проблеми інтерпретації біблійних текстів. Різні її аспекти вивчали С. Головащенко [1], І. Архипова [2], Д. Щедровицький [3], М. Армор [4], Дж. Фрезер [5], Є. Мелетинський [6] та ін. Але якщо є чимало наукових видань, у яких Біблію

досліджено лише як релігійний текст, то значно менше праць, у яких розглянуто філософський рівень сприйняття та інтерпретації Біблії.

Мета роботи – дослідження філософської інтерпретації базових біблійних образів у контексті християнського світогляду.

Один із центральних біблійних образів – образ Бога. Згідно з біблійною ідеєю Об'явлення, Бог відкриває своє ім'я людям ("Бог сказав Мойсею: Я є той, хто існує" (Вих. 3: 14)), і воно стає священним ("Не вимовляй імені Господа Бога твого всує, адже Господь не залишить без покарання того, хто вимовляє ім'я його всує" (Вих. 20: 7)). За релігійною традицією юдеїв, різні імена Бога покликані виявити біблійне розуміння його природи і символічно відображають окремі властивості, риси й атрибути. Головна ознака біблійної інтерпретації Бога, за термінологією С. Головаценка, – "персоналістичний монотеїзм" [1, с. 294]. Це означає, що Бог є творцем Всесвіту, а також верховною, абсолютною Особистістю [2, с. 201], що має зв'язок з людиною через Божественне Об'явлення, молитву, поклоніння та виконання вимог декалогу: "1) Нехай не буде в тебе інших богів перед лицем Моїм; 2) Не створи собі кумира і не вклоняйся йому; 3) Не вимовляй імені Господа Бога твого всує; 4) Пам'ятай день суботній, щоб святити його; 5) Шануй батька й матір твоїх; 6) Не вбивай; 7) Не чини перелюбу; 8) Не кради; 9) Не вимовляй неправдивого свідчення на ближнього твого; 10) Не бажай того, що є в ближнього твого" (Вих. 20).

Спершу біблійний Бог не називає себе безпосередньо. Він каже Мойсеєві: "...так скажи синам Ізраїлю: Господь, Бог отців ваших, Бог Авраама, Бог Ісака і Бог Якова послав мене до вас. Ось ім'я моє вівіки..." (Вих. 3: 15). Але крім цього Божого імені, існує ще тетраграматон – особисте ім'я Бога, що в єврейському тексті зафіксовано 6823 рази [3, с. 396]. Точну його вимову юдейська традиція втратила після вавилонського полону (з V ст. до н. е.). Промовляти особисте ім'я Бога могли лише посвячені, а згодом тільки юдейський первосвященик на свято Йом-Кіпур. Водночас у загальну практику ввійшла навмисна неточність вимови. Поступово тетраграматон загалом зник із ужитку, натомість з'явилося слово "Адонай" – "Господь", на яке натрапляємо в Септуагінті та Вульгаті. У Біблії є й інші імена Бога, наприклад Елохім, або Ел – слово, що вказує на могутність Бога, а також ім'я Ягве, яке Бог сам використовує в Біблії, коли хоче підкреслити свою участь у людському житті. Часто слово Ягве вживають у парі з іншими словами, які підкреслюють відповідні якості божественної природи ("Ягве шалом" – "Бог є мир", "Ягве іре" – "Бог роздивиться") [4, с. 21]. Ім'я Ягве (Єгова) дослідники вважають іменем стародавнього племінного Бога євреїв. Етимологічно воно пов'язане з дієсловом "гаваг" у значенні "бути, існувати". Отже, Ягве – "той, хто існує". Глибинний сенс цього імені розкривається, по-перше, через утвердження вічного життя-існування Бога як сутнісної характеристики, а по-друге, через особистісне ставлення Бога до людини в акті Угоди-Заповіту. Богословська інтерпретація імені Елохім полягає в підкресленні трансцендентності Бога щодо людського світу, на відміну від особистісного імені Ягве. У єврейських текстах також є традиційне звертання до Бога – Авва, тобто "батько", "отче", та Баалі – "господарю", "хазяїне мій". Загалом, Біблії притаманно надавати іменам Бога антропоморфних і персоналістичних асоціацій, на відміну від містичної літератури, що сформувалася на основі біблійних текстів, де переважають містичні й символічні риси в образі Бога.

Імена Бога не порушують уявлення про його єдність, проте свідчать про якості божественної природи, основні з яких такі:

– абсолютне знання. Бог знає все про минуле і майбутнє та перебуває поза часом і простором (“...Божого ніхто не знає, крім Духу Божого”);

– премудрість. Бог знаходить досконалі засоби для обоження людини (“...немудре Боже мудріше за людське...” (1Кор. 1: 25); “...не бачило того око, не чуло вухо... що приготував Бог люблячим Його” (1Кор. 2: 9));

– самовладність та свобода Бога. Бог не потребує нікого і нічого для свого існування і є особистістю, воля якої абсолютна. Божа воля не залежить від причин. Він не підвладний почуттям і карає без гніву тих, кого вважає за потрібне (Пав. 9: 18–19);

– усемогутність Бога. Бог має необмежену силу, володарює на Небі і на Землі, в нього “немає безсилового слова” (Лк. 1: 37). Водночас Божу силу інтерпретовано як розумну й моральну. Бог досконалий, тому не може захотіти чогось злого;

– святість Бога. Бог завжди бажає лише добра, його воля абсолютно збігається з моральною чистотою: “Але Ти, Святий, живеш серед прославлення Ізраїлю” (Пс. 21: 4);

– правосуддя Бога. Вся природа в Біблії тяжіє до блага. Тих, хто вершить зло, буде покарано (“...Лице Господнє проти тих, хто робить зло, щоб стерти з землі пам’ять про них” (Пс. 33: 17)). Бога-Сина в Новому Заповіті часто називають “праведним суддею”, що з’явиться наприкінці часів;

– любов Бога. Біблійний Бог є благим. Його любов скерована на створену природу. Крім того, Бог виявляє любов у самому собі (Син любить Отця, Отець – Сина тощо). Любов Бога може затьмарювати лише гріх, але він ненавидить не грішника, а гріх, тому здатен прощати: “...простив беззаконня народу Твого, покрити всі гріхи його” (Пс. 84: 3);

– істина та вірність Бога. Бог – абсолютна досконалість та істина (“Адже слово Господнє праве і всі діла його істинні” (Пс. 32: 4)), тому він не може змінюватися і завжди вірний своєму Слову (“Адже Він сказав – і зробилося; Він повелів – і з’явилось” (Пс. 32: 9)).

– єдність Бога: “...Ти, Боже, єдиний Ти” (Пс. 85: 10);

Отже, образ Бога – один із центральних образів Біблії (поряд з образом людини). Біблійний Бог – єдиний у трьох особах. Він – абсолютна особистість, що має імена, які відображають якості його природи, однак людина не може пізнати Бога повністю. Пізнати біблійного Бога можна настільки, наскільки він сам відкриває себе людству, починаючи від патріархів.

Образи перших людей – Адама та Єви, і людства загалом, відіграють важливу роль у біблійному тексті, адже сюжет Біблії полягає в розкритті стосунків між Богом і людиною. Від самого початку в Святому Письмі йдеться про те, що Бог створив людину за своїм образом і подобою. Однак це не означає, що Бог схожий на людину фізично, тому що Бог у Біблії – духовна сутність, за винятком другої особи Трійці – Христа, що втілювався в образі людини і в повноті містить людську природу. Бог наділив людину духом, тому вона подібна до нього – також має духовну сутність: “І створив Бог людину з праху земного, і вдунув у неї дихання життя, і стала вона душею живою” (Бут. 2: 7). Спершу Бог створив Адама

– першого чоловіка, потім Єву – з Адамового ребра. Хоча Бог у Біблії не має статі, його здебільшого сприймають як особу чоловічої статі: про це свідчить один із видів звертання до нього – Баалі (“господарю мій”), що також є формою шанобливого звертання жінки до чоловіка. Крім того, першим Бог створив саме чоловіка, а це закладає патріархальні засади біблійного світогляду, що широко виявляються донині в усіх культурах, на яких вплинуло християнство.

Хоча в людині є духовне божественне начало, ім'я Адам має й інший відтінок – від єврейського “га-адама” – “земля”, “порох земний”. Тобто людину створено з пороку земного. В образі першого чоловіка наявні риси стародавнього етіологічного міфу [8, с. 205]. Це підкреслює зв'язок людини із землею, а водночас з усією створеною природою, як і в багатьох інших релігійно-міфологічних традиціях (латинське *homo* від *humus* або шумеро-аккадські міфи про створення людини з глини). Проте біблійний образ людини має низку відмінностей, що відрізняє його від інших міфологічних інтерпретацій.

Образи перших людей, змальованих у Біблії, заклали основи біблійної антропології, суттєві риси якої такі: уявлення про людину як про вінець творіння (“І сказав Бог: створимо людину... і нехай володарюють вони... над всією землею” (Бут. 1: 26)); уявлення про унікальність становища людини у навколишньому світі; завдання панувати й упорядковувати світ (наприклад, Адам роздає імена всім живим істотам (Бут. 1: 28; 2: 15)); унікальність душевної та духовної організації людини – органічність і єдність тіла, душі та духу – вищого вияву духовності в людині. Разом ці три аспекти творять особистість. Крім того, у Святому Письмі особливо підкреслено роль серця як осередку внутрішнього життя особистості. Серце – символ здібностей (Вих. 35: 34; 36: 1–4), свідомості (Лев. 26: 41); тілесних сил (Суд. 19: 5, 8). Образ серця в Біблії – також образ місця зустрічі з Богом, до Бога слід звертатися й шукати “всім серцем” (Сам. 7: 3), каються також потрібно “в серці” (Пс. 50: 19) і віра та спасіння йдуть “від серця” (Рим. 10: 9). Серце – осередок моралі та духовного діалогу з Богом; уявлення про сутнісну єдність людського розуму, почуттів, волі, розкриті в понятті серця; антропоцентризм, суть якого не тільки в унікальному становищі людини, а й в образі Христа-Боголюдини, що рятує Всесвіт (“...Дух Божий живе в вас. Якщо хто Духу Христа не має, то і Його... сьогоднішні тимчасові страждання нічого не варті порівняно з тією славою, що відкриється в нас...” (Рим. 8: 9–23)); ідея людства як результату божественної творчості, а також ідея єдності всіх людей через походження від Адама і Єви (згодом слово “Адам” почали вживати на означення людини загалом) [1, с. 302].

Отже, базові характеристики біблійного образу людини такі: зв'язок людини і Бога, що існує від початку творіння, антропоцентризм, а також учення про спасіння людини як про її повернення до стану єдності з Богом.

У Біблії йдеться про те, що Адам і перша жінка порушили стан гармонії з Богом (Бут. 3: 1–7). Роль жінки в цьому особливо чітко підкреслено в тексті. Зазвичай жінкою, що її спокусив змії, через яку спокушено Адама і яку разом із Адамом Бог вигнав з раю, називають Єву. Але в неканонічних текстах є й інші образи дружини Адама, найпопулярніший з яких – образ Ліліт. Порушення Божої заборони не їсти з дерева пізнання (яке є, фактично, варіантом міфологеми вісі світу [5, с. 215]) пов'язане з порушенням первісної гармонії між Богом

і людиною, Богом і світом. Біблія описує цю подію через поняття “гріхопадіння”, “первородний гріх”, “прабатьківський гріх” тощо. Поняття гріха нерозривно пов’язано в Біблії зі смертю, оскільки означає відрив від джерела вічного життя – Бога. Описане в Святому Письмі покарання передбачало вигнання з чудесного Едемського саду й потребу добувати хліб “у поті свого лица”, “пораючи” землю, “з якої узятий він був” (Бут. 3: 8–24).

Різноманітної інтерпретації набув цей образ у післябіблійній традиції – юдаїстській та ісламській. Загалом, біблійне уявлення про образ людини базується на тезі про її подвійну природу – богоподібність і гріховність. Цей дуалізм розвивається в контексті типологічної відповідності Ісуса Христа образів Адама в Старому Заповіті. Тобто Христос часто постає в тексті як новий Адам, що обожився. Це дає змогу всьому людству подолати гріх. Христос приходить для того, щоб “виконати закон”, тобто подолати незворотні наслідки гріха (Мр. 5: 15). Він – “Син людський”, прямий потомок Адама (родовід у Лк. 3: 23–28), а водночас – “новий Адам”, що, як Боголюдина, скасовує прабатьківський “переступ одного” і приносить “виправдання для життя всіх людей” (Рим. 5: 14–19).

Отже, поняття гріха в Біблії – одне з основних. Воно тісно пов’язане з образами людини та Бога. Сенс біблійної історії – у подоланні первісного гріха (а значить, і смерті) та поверненні людини через жертву Христа до стану гармонії і вічного життя в Богові.

Сутність людини описано в Святому Письмі здебільшого в контексті релігійної інтерпретації у вимірах “Бог – людина” та “людина – Бог”. Тому поняття Заповіту – головне поняття в цих взаєминах – є одним із ключових у біблійному тексті. Заповіт здебільшого інтерпретують як священну угоду, або союз Бога і людства [7, с. 302]. Також Заповіт – акт, за яким воля, яку хтось проголосив, ставала обов’язковою до виконання. Водночас наголошували на авторитеті того, хто встановлює Заповіт [1, с. 304]. Спершу це поняття відбивало суспільний і юридичний досвід стародавніх народів, скріплюючи союз-угоду із взаємними обов’язками, що могла бути: а) рівноправною (шлюбна угода, угода про мир і дружбу (Бут. 14: 13, 21–22; Мал. 2: 14)); б) нерівноправною – між паном і васалом (Єг. 9–11; 2 Сам. 3: 12–13). Аналогічно біблійна свідомість окреслила взаємини між Богом і людьми.

Згідно з Біблією, початок Заповіту – перебування Адама і Єви в Едемі. Розірваний унаслідок гріхопадіння, Заповіт відновлювали через біблійних патріархів і пророків: Ноя (Бут. 9: 1–17); Авраама (Бут. 17: 10–14) та Мойсея (Вих. 24: 8). Сюжет укладання Заповіту через Мойсея, або “Синайського Заповіту”, набув у стародавній юдейській літературній традиції особливого значення. Носієм Заповіту проголошено богообраний народ Ізраїлю. Умови священного Заповіту неодноразово сформульовано в біблійному тексті і вони становлять систему нормативних тверджень, окреслених біблійним поняттям Закону (Вих. 20; Второз. 5). Символами укладання Заповіту в давніх євреїв були різноманітні природні явища та обрядові дієства, про що свідчить священний текст: веселка (Бут. 9: 13), обрізання (Бут. 17: 10–14), священні трапези-жертвоприношення (песах у Вих. 12: 6–11), а також культові предмети і місця – ковчег та скинія Заповіту (Вих. 25: 10 – 22; Чис. 10: 33–36).

У Біблії Заповіт описано як недосконалий через людську гріховність. На це постійно звертали увагу біблійні пророки, згідно з якими, доля Ізраїлю цілком залежить від дотримання Заповіту. Тому, за біблійним переказом, Бог через Ісуса Христа сповнив Новий Заповіт, що є зразком істинного Богооб'явлення.

Віра в існування інших, крім Бога, надприродних істот яскраво втілена в образах біблійної ангіології та демонології. Учення про існування надприродних істот, що можуть бути хтонічними, небесними, зооморфними або антропоморфними, добрими або злими, було дуже поширеним у країнах Стародавнього Сходу (Сирія, Палестина, Єгипет, Месопотамія тощо). На відміну від образів цих сутностей, що їх описано в літературних пам'ятках міфологічного характеру, в Біблії концепція надприродних істот відповідає монотеїстичному контексту Святого Письма. Янголів і демонів створив Бог, тому вони не є рівними йому й не можуть бути самостійними об'єктами поклоніння. Частина цих сутностей є посланцями – “янголами”, створеними, щоб служити Богові. Згідно з біблійною інтерпретацією, янголи беруть участь у найважливіших подіях історії, що їх зумовлює Бог. Наприклад, у Біблії йдеться про те, що саме янгол сповістив Марію про народження Боголюдини Христа: “На шостий місяць послано було янгола Гавриїла від Бога до міста Галилейського, що називався Назарет, до Діви...” (Лк. 1: 26).

У Святому Письмі зафіксовано уявлення про ієрархію янголів. “Адже Він створив усе, що на небесах і на землі... престоли, господства чи начальства, чи власті...” (Кол. 1: 16). Її основу становили херувими і серафими – крилаті антропозооморфні істоти. Деякі “старші янголи” (архангели) отримали власні імена (Михаїл, Гавриїл (Дан. 8: 16; 9: 12)).

Інші істоти в Біблії – супротивники Бога (єврейське “сатана” означає “супротивник”, а грецьке “диявол” – “обмовник”, “наклепник”). Образ Люцифера – уособлення персоніфікованого зла. Язичницькі боги та янголи, що відпали від Бога і почали служити дияволу, перетворилися на демонів. Біблійні образи демонів містять багато хтонічних мотивів: вони населяють “нижній”, “темний” світ, протилежний “небу”. Історію їх походження яскраво описано в книзі Буття (Бут. 6: 1–4).

Уявлення про боротьбу Бога і янголів із сатаною, якого також подано в Біблії як особистість, та уявлення про посередництво янголів між Богом і людиною – невід'ємний компонент біблійного світобачення. Саме в майбутній перемозі Бога над демонічними силами і встановлення Царства Божого на землі – дуже сильна есхатологічна спрямованість Святого Письма.

Надзвичайно яскраві образи Апокаліпсису та майбутнього Царства Божого, описані в Біблії, тісно пов'язані з біблійною концепцією часу. У Біблії взаємодіють лінійна та циклічна моделі часу, проте домінує перша. Символіка лінійного часу та відкритого простору міцно вкорінена в скотарській культурі давніх євреїв [6, с. 125]. Циклічність часу привнесли в Біблію землеробські культури Ханаану. Однак ідея початку часу як початку світу, ідея становлення-тривалості, а також ідея кінця часу як кінця світу є домінантними.

“Світовий час” у Святому Письмі зіставлено з вічністю: Бог перебуває у вічності, над часом і світом, але виявляє себе в часі і в світі. Зіставлення часу і вічності розкрито через специфічне вживання єврейського поняття “олам”, що,

залежно від контексту, може означати або “вічність” як перебування Бога поза часом (Бут. 21: 33; Пс. 93: 2; Іс. 40: 28), або “одвічність” як характеристику речей і процесів, що належать до створеного світу. Це – невизначене, максимально уявлюване минуле (Мал. 3: 4; Ам. 9: 11) та майбутнє (1 Цар. 1: 31; Пс. 45: 6). Саме вживання поняття “олам” у подвійному значенні натякає на те, що паралельне існування часу і вічності має точки перетину, в яких поєднується вічне і тимчасове. Заповіт з Богом, молитви та богослужіння, прихід Месії – усе це події, що відбулися “на перехресті” часу і вічності. Одне з фізичних місць цього перетину – священна гора Синай.

Лінійність часу осмислено в Біблії есхатологічно – як послідовність Божого впливу на світ, коли неповторність “перехресних” подій зумовлює послідовні зміни світового стану. Головна така подія у Святому письмі – якісне преображення світу, що станеться в “останні часи” [1, с. 323]. Біблійна есхатологія, отже, – завершальний компонент уявлення про час та історію. Сутність історії в Біблії змінюється завдяки з’явленню, спокутній жертві та воскресінню Христа. Царство Боже – образ майбутнього ідеального світу та людини, есхатологічна проекція досконалого, упорядкованого світу на створену реальність. Водночас Царство Боже – вічний духовний компонент, що завжди наявний у світі в образі християнської Церкви, а також у душі кожної віруючої людини. Царство Боже виявляється у дії Духу Святого: поширення християнського благовістя, оцерковлення всіх аспектів людського життя, навернені невірних (Рим. 11: 25).

Преображення світу в “останні часи” в Біблії є Божественним упорядкуванням, вибудовою “повноти часів” (наприклад, Еф. 1: 9). Його характеризують грецьким поняттям “ойкономія”, що означало передусім “упорядкування домашнього господарства” (Еф. 3: 9). Божественна “ойкономія” – повнота часу, а також повнота і досконалість світу, що є метою історії та основним змістом “останніх часів”.

Отже, Біблія містить низку яскравих образів, що розкривають її філософсько-релігійний зміст, і водночас є зразком якісної літературно-художньої творчості. Серед ключових біблійних образів – образи Бога, людини, гріха, Заповіту, надприродного світу, а також кінця світу і Царства Божого. Біблійний Бог – єдиний і всемогутній творець природного і надприродного світів і людини. Він – абсолютна особистість, його якості відображено в численних іменах Бога, поданих у тексті Святого Письма. Людина, згідно з Біблією, – дуалістичний образ, що увібрав риси архаїчних релігій Сходу, а також монотеїстичні біблійні уявлення. Людина, передусім, – єдність тваринного і божественного начал. Свою духовну природу вона затьмарила гріхопадінням, що зумовило вихід зі стану гармонії з Богом (джерелом вічного життя) і призвело до смертності людини. Проте Бог дав людині можливість повернутися до досконалого первісного стану наприкінці часів через виконання Заповіту. Ця ідея у трансформованому вигляді наявна в багатьох соціальних і філософських ученнях, зокрема в марксизмі.

Література

1. Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс. К.: Либідь, 2001.
2. Архипова І. Вплив християнства на твори Дж. Р. Толкієна // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга II. Львів: Логос, 2004. С. 202–206.

3. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: В 3 т. М.: Теревинф, 2003. Т. 2: Книга Исход. С. 277–602.
4. Армор М. Путеводитель по Библии: Времена, сюжеты. Вена: LogosPress Druckerei Ges.m.b.H, 2001.
5. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: ООО “Издательство АСТ”: ЗАО НПП “Ермак”, 2003.
6. Мелетинский Е. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
7. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.
8. Ветхий Завет. Избранные тексты. Интерпретации. Комментарии: Учебное пособие. М.: Высшая школа, 2006.

THE PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE MAIN BIBLICAL IMAGES IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN WORLD-VIEW

Olena Andriyenko

Donetsk National University,
Universitetska Str., 24, Donetsk, 83055, Ukraine,
e-mail: elena_andrienko8@mail.ru

Tetyana Andreyeva

Donetsk National University,
Universitetska Str., 24, Donetsk, 83055, Ukraine,
e-mail: andrewal@skif.net

The article is devoted to the philosophical analysis of the main biblical images – God, human, sin, Apocalypses, God’s Kingdom, etc. in the context of the Christian worldview. It is concluded that Bible has not only religious but also philosophical dimension and its images were used in many social and ideological teachings.

Keywords: worldview, Bible, spirituality, human.

Стаття надійшла до редколегії 25.03.2010

Прийнята до друку 14.04.2010

УДК 1:17+2

САМОРЕФЛЕКСІЯ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ СВІТОГЛЯДІ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОГО КЛІРУ

Олександра Кендус

Львівська комерційна академія,
вул. Туган-Барановського, 10, м. Львів, 79005, Україна,
e-mail: academy@iac.lviv.ua

Досліджено саморефлексію, самопізнання особистості на основі поглядів представників українського кліру першої половини ХХ ст., а саме А. Шептицького, Й. Сліпого, Г. Костельника, Іларіона (І. Огієнка) та В. Липківського. З'ясовано значення моральних, богословських та інтелектуальних чеснот (томістична концепція) у процесі саморефлексії як вихідної підстави для самовдосконалення особистості. Розкрито сутність основних моральних чеснот – мудрості, справедливості, мужності і стриманості.

Ключові слова: саморефлексія, самопізнання, особистість, моральні чесноти.

Гармонійною складовою процесу зародження західноєвропейської філософської антропології на початку ХХ ст. є й українська філософська думка, що розглядає особистість як цілісний феномен, унікальний мікрокосм. Водночас українська філософська традиція першої половини ХХ ст. формувала оригінальну антропологічну концепцію, дослідження якої надзвичайно важливе для сучасного українського суспільства в умовах масштабних урбаністичних і глобалізаційних процесів, що спричиняють духовний вакуум у суспільстві та відчуження особистості.

Вагомий аспект осмислення духовного буття особистості в українській філософській антропології – проблема саморефлексії, самопізнання. Її вивчали і мислителі першої половини ХХ ст., зокрема І. Франко, М. Шлемкевич, Д. Віконська, і сучасні науковці – О. Кульчицький, С. Шендрик, О. Гук та ін. Однак досі недостатньо проаналізовано проблему саморефлексії особистості у філософсько-релігійному світогляді представників українського кліру (А. Шептицького, Й. Сліпого, Г. Костельника, Іларіона (І. Огієнка) та В. Липківського), що й зумовило мету статті, враховуючи теоретичну, практичну й наукову актуальність дослідження.

Невід'ємна частина людського буття – духовне життя, один із елементів якого – аналіз своїх діянь. Людина вдається до саморефлексії, самоаналізу, які спонукають до самопізнання. Загальновідомо, що суспільна свідомість змінюється лише тоді, коли кожен, зокрема через самопізнання, робить кроки в напрямі самоперетворення. Й. Сліпий писав: "Самопізнання се дорога до

самостійної творчої гадки, піднесення духової атмосфери, нутряної культури, серця і характерності. ...Бо пізнати себе, се значить глянути в своє нутро, усвідомити собі свою ціль, пізнати свої хиби і промахи, лихі і добрі сторони, гріхи і чесноти, слабости і спосібности, всверлитися в свої найскритіші гадки і наміри..." [12, с. 9]. Така праця потребує значних зусиль, це так само непросто, як пізнати буття, всесвіт, їх причинність, форму. Однак буття і всесвіт пізнають різні покоління людства, натомість самопізнання реалізує конкретна особистість упродовж життєвого шляху.

Кожна особистість – окреме "я", внутрішня духовна форма людського організму, спроможна розвиватися й удосконалюватися. Пізнаючи себе, особа насамперед виявляє свої позитивні якості та чесноти. Однак набагато складніше завдання – усвідомити негативні аспекти свого "я", а саме: духовну бідність, немічність, нікчемність, невиправдане самолюбство, нахил до злого, переважання тілесного над духовним. З цього приводу Й. Сліпий зазначав: "Людська душа це темня, в якій зложені золото і жемчуги, здорове зерно і полова, нахили до чеснот і схильності до гріха, фарисейська зарозумілість і митарська покора" [12, с. 11].

Варто наголосити, що пізнання себе, своїх негативних рис не руйнує особистості, а навпаки, ще більше зміцнює, загартовує, бо мета цього процесу – виявити й усунути власні хиби, вади, недоліки. А це можливо тільки тоді, коли особистість під час самоаналізу оцінює себе правдиво, чесно, а не вдається до самообману. Й. Сліпий писав: "Ніщо не сидить так глибоко як поверховість, не можна легковажити собі і найменших незвершенностей бо вони як бацили розточать і найсильніший духовний організм" [12, с. 13]. Отже, без самопізнання неможливо досягнути бажаного результату, воно облагороднює і є підставою самовдосконалення.

Згідно з постулатами християнської моралі, самопізнання особистості розпочинається із запитань: що я роблю для Христа, для Церкви, а також як я працюю для свого народу і чи це узгоджується з церковними настановами? Далі – який мій внесок у родину, громаду, в суспільне, політичне життя? Ці запитання необхідно задавати собі в будь-якому віці, але особливо вони значущі й необхідні для молодого покоління. Саме в праці молоді на благо Церкви та самих себе вбачали майбутнє відродження українського суспільства і держави А. Шептицький та Іларіон (І. Огієнко). Вони закликали до віри й до навчання, а також не витрачати часу на марні забави, наживу і розкіш.

Потреба духовного оновлення, самовдосконалення особистості пов'язана з любов'ю до ближнього, себе і Бога. Людина, яка любить своїх ближніх, – уже не просто член людського суспільства, а особистість, що не тільки користується правами, а відчуває й реалізує обов'язки, які поклали на неї в цьому суспільстві її сім'я, родина, громада, держава. Не менш важливим змістом наповнена любов людини до самої себе. Любов до себе багатовимірна, і важливо уникнути глибокого егоїзму, а любити себе настільки, щоб не дозволити іншим принижувати своє "я", волю, гідність. А. Шептицький наголошував, що на майбутнє кожної особи значною мірою впливає моральність або неморальність її поведінки. Тому тільки той, хто насамперед любить по-справжньому самого себе, має менше шансів морально впасти або бути приниженим.

Через самопізнання, що надзвичайно важливо, людина вдосконалюється, морально зростає. На значущості морального вдосконалення кожного громадянина для розбудови державності України наголошував Й. Сліпий, який писав: "...доля батьківщини ґрунтується на діяльній любові кожної одиниці, а вартість діл одиниці залежить від її внутрішньої моральної вартості..." [11, с. 54]. Щоб стати досконалішою особистістю в духовній площині, людина має постійно замислюватися над своїми думками, намірами, почуттями і вчинками. Отже, життя людини – не тільки пізнання, а й діяння. Вона має прагнути до вищого, творити краще, щоб наблизитися до досконалості.

Постулат підстави моралі в будь-яких вчинках особистості – один із ключових у релігійно-філософському світогляді українських релігійних мислителів, який вони трактують через зіставлення діянь саме з християнською мораллю. Євангеліє, розповідаючи про життя Христа, викарбувало найвищий ідеал досконалості особистості, а як його досягнути в умовах земного життя навчає апостол Павло у численних Посланнях, зокрема до Римлян, Коринтян, Галатів, Ефесян, Солунян, Євреїв [194]. Що сильніше людина усвідомлює свою недосконалість, то більше відчуває розмежування між нею й ідеалом. Ніхто вповні не здатен досягнути ідеалу Бога – людині перешкоджає її природа, бо її тіло є тільки матеріальним, а отже земним, а душа – елемент всесвіту. Людина постійно відчуває в собі боротьбу двох начал – тіла й духу. Але якщо цієї боротьби немає і така суперечність не виявляється, то особа дуже далека від ідеалу досконалості, стверджував В. Липківський [8, с. 317].

Цікавою у християнській антропології є концепція про обоження (теозис) – наближення людини до Бога через саморефлексію й моральне вдосконалення. Митрополит Іларіон (І. Огієнко) зазначав: "Місце Людини в ієрархії Божого світотвору високе й велике. Бо серед усіх творів Бог творить Людину як сотворіння цілком виключне, призначене для особливої великої цілі – панувати в світі й обожнюватись своєю природою. За думкою Творця Людина наділена особливими Дарами Його та особливими способностями, які ясно й сильно відрізняють її від усього іншого сотвореного" [3, с. 6]. Отже, у світоглядно-релігійних поглядах представників українського кліру чітко простежуємо ідеї гуманізму, а саме – цінності та величі людини, а також раціонально-позитивістської концепції, провідна ідея якої – панування людини над природою та її підкорення.

Іларіон (І. Огієнко), подаючи тлумачення тези про створення людини на образ і подобу Бога, писав: "Образ" – це духовна істота Людини, розумність її, свобода волі, дар творчості, безсмертність і т. ін. А "Подоба" – це спосібність людини до внутрішнього совершенства, це постійне стремління Людини до Бога, як до свого Первообразу" [3, с. 14]. І що найголовніше – обоження людини не передбачає втрати, зникнення чи розчинення її в Божественному. Навпаки, вона стає кращою, довершенішою, досконалішою, адже відбувається перетворення людської природи. Тому Іларіон (І. Огієнко) закликає не забувати про вдосконалення через обоження, оскільки думки про матеріальний достаток і розкіш значно більше заповнили практично кожную душу, ніж потреба самовдосконалення.

У тенденціях світового масштабу в першій половині XX ст. поширеною була боротьба, у різних її виявах, за реалізацію прав людини на загальнодержавному й міждержавному рівнях. Варто зазначити, що українські релігійні мислителі цієї

добі звертали увагу на те, що держава має закладати умови й права не тільки для самореалізації особистості, а насамперед – для духовного зростання й удосконалення. Саморефлексії, а отже вдосконаленню людини, повинні сприяти всі соціальні інститути – і родина, і школа, і держава, щоб особа набувала реальної вартості, а не ілюзорної. А. Шептицький порівнює душу людини з величезним витвором, який значно цінніший, ніж усе матеріальне. А будь-яке велике творіння – сплав зусиль, воно формується через подолання спокус і пристрастей.

Отже, головну роль у вдосконаленні людини відіграє моральне вдосконалення – воно передбачає визволення людського духу від природних інстинктів, оскільки людина має подвійну суть – тілесну і духовну. Моральне вдосконалення – основна вимога життя особи, завдяки ньому вона розвивається. Головний шлях до морального вдосконалення проходить через дотримання моральних законів. Звісно, моральні закони не мають санкції примусу, як державні, тому їх дотримання чи недотримання залежить суто від волі людини. Як відомо, у суспільстві не завжди поцінують моральність, і неморальність іноді переважає. Однак через процес морального вдосконалення душа людини стає домінантою порівняно з тілесним, оскільки підпорядковує собі фізичні сили. Доказом цього, на думку Г. Костельника, є свідомість, свобода волі та моральний закон, який вічний і незмінний і спонукає тільки до добра.

Варто завжди пам'ятати, що нікому не надано права насильно спонукати особистість до тих чи інших вчинків. Людина має свободу волі, отже, може зробити власний вибір, відкинувши будь-який тиск. Але свобода волі без моральних настанов була б руйнівною для особистості. Їхнє співіснування в людині можна порівняти з відцентровими та доцентровими силами у природі.

Українські релігійні мислителі першої половини XX ст. у процесах саморефлексії та вдосконалення особистості вагомому значення надавали християнським моральним настановам у формі чеснот, які в системі цінностей внутрішнього “я” посідають визначне місце. Адже християнські чесноти сприяють розвитку потенцій людини у її прагненні до добра, до вдосконалення. А. Шептицький писав: “Чеснота є прикметою душі, себто усовершує потуги душі, розум і волю... Та прикмета душі робить її доброю, себто морально доброю...” [17, с. 295]. Він стверджував, що чесноти “вказують нам найвищі людські ідеали, дають силу здійснити ті ідеали. Не був би людиною, хто не відчув би величі та краси моральних чеснот” [17, с. 295].

У томістичній традиції, якої дотримувалися А. Шептицький, Г. Костельник та Й. Сліпий, систему чеснот умовно поділено на богословські, моральні та інтелектуальні. Перша група – богословські чесноти – об'єднує віру, надію та любов. Їх субстанційним і формальним предметом є Бог, тобто саме на основі цих чеснот відбувається пошанування Бога. Людина, яка вірить у Бога, сподівається на втілення добра, яке ще не реалізовано. Іларіон (І. Огієнко) порівнює людину, яка живе без надії, з мертвою пустелею. Та найважливіше місце серед цих чеснот посідає любов. Любов – “чеснота з чеснот” [3, с. 89], акцентував Іларіон (І. Огієнко), оскільки саме завдяки любові можна зробити те, що не вдасться з допомогою жодної іншої сили.

Чеснота любові має кілька форм: любов людини до Бога, що виявляється через прагнення до досконалості, яким є Абсолют, та через віддяку людей за любов Бога до них; любов Бога до людини, яка допомагає врятуватися від гріхів; і любов до ближнього, що поєднує людей у єдине ціле. Ці форми любові характеризують як любов, скріплену діяльністю розуму ("агаре"), вона абстрактна й безособова. Любов до ближнього, як одна з основ християнського буття, має виявлятися потрійно: "1) думкою своєю – завжди думати про ближнього тільки добре; 2) словом своїм – завжди говорити про ближнього тільки добре; 3) ділом: конче порятувати свого ближнього в разі потреби" [4, с. 5], писав Іларіон (І. Огієнко). А основне правило в любові до ближнього таке: не роби іншому того, чого не хочеш для себе. Любов до ближнього також передбачає любити своїх ворогів або тих, хто заподіяв зло – цей вияв любові найскладніший. Й. Сліпий та А. Шептицький особливо наголошували, що важливо не вдаватися до ненависті до своїх ворогів, навіть тих, які заподіяли найбільшу кривду чи прикрощі.

Інші форми любові ("storge") – любов до родини, громади, нації, батьківщини. Любов між чоловіком і дружиною – основа родинного життя. Як стверджував Й. Сліпий, родина має бути вогнищем християнської любові. "Родина без любови – це паперова хатка: подме вітер і хатку знесе" [4, с. 59], переконаний Іларіон (І. Огієнко). У любові до родини можна виокремити любов батьків до дітей та дітей до батьків, яка діє наче ланцюгова реакція: "Закон світу такий: усе, що діти взяли від своїх батьків, усе це вони конче вертають своїм дітям!" [4, с. 62]. Батьки дають своїм дітям духовну вартість і красу, за що діти повертають їм свою любов, пошану, вдячність та допомогу. Варто зазначити, що переживання любові Іларіон (І. Огієнко) пов'язує зі щастям, якого так прагне кожна людина. А серце без любові черствіє, не здатне співпереживати: "Черствіє серце не може сприймати долю чужу та нещастя, – неспосібне прощати воно" [5, с. 20].

Тільки через чесноту любові особистість може подолати надмірне самолюбство, яке спрямовує її піклуватися тільки про себе й відмежовуватися від обов'язків щодо інших членів суспільства. Тому, прагнучи до досконалості, через любов людина долає своє самолюбство й діятиме для добра родини, нації, батьківщини. А. Шептицький писав: "Від сповнення тих обов'язків зависить у великій мірі теж і те, чи кожна одиниця зокрема морально здорова чи ні" [18, с. 362].

Й. Сліпий стверджував, що любов до батьківщини – природний обов'язок кожної людини. У християн ця любов найвища і найсвятіша, це надприродна релігійна повинність, яка походить із любові до ближнього. "Вона є найбільшим багатством, найвищою моральною силою народу, найбільш плодотворною землею, на якій росте культура" [11, с. 54]. Любов до батьківщини, на думку Й. Сліпого, визначає ступінь християнської досконалості особистості. Він констатує: "Після Бога першенство має любов Батьківщини. То значить, коли батьківщина в небезпеці і закликає своїх дітей до оборони, вони повинні залишити батька і матір для неї..." [11, с. 54]. Адже захищаючи батьківщину, вони оберігають своїх батьків. Жертвуючи своє життя за батьківщину, подають найбільший доказ любові до рідних. Любов до батьківщини (патріотизм) ушляхетнює особистість, сприяє самовдосконаленню.

Друга група чеснот, які сприяють саморефлексії та вдосконаленню особистості, – моральні. Моральні чесноти – основа приписів і правил людського життя.

А. Шептицький так окреслив дефініцію моральних чеснот: “вони є прикметами душі, що звершують, доповнюють або простують природні нахили чи жадоби душі” [9, с. 162]. Об’єкт моральних чеснот – вчинки, дії та пристрасті людини, тому чесноти наче впорядковують її фізичний і духовний стан.

А. Шептицький виокремлює дві підгрупи моральних чеснот: “вливані і набуті”. “Вливані” чесноти не залежать від особи, її дій чи вчинків, це ті прикмети, які “Бог у нас без нас звершує” [18, с. 296]. Ці чесноти необхідні для пізнання й осягнення найвищої цілі в бутті людини – Бога. А “набуті чесноти” – ті, які витворює в собі кожен, діючи правильно, згідно з розумом. Тому моральна вартість особистості залежатиме від осягнення моральних чеснот у практичному житті.

Відповідно до томістичного вчення, групу моральних чеснот становлять життєва мудрість – розважливість, справедливість, мужність і стриманість, кожна з яких розгалужується на додаткові й підрядні. Кожна чеснота має свій ступінь виявлення, оскільки в однієї людини може переважати життєва мудрість – розважливість, в іншій – справедливість, мужність чи стриманість.

Моральним чеснотам, як і богословським, притаманна сувора ієрархія. Найперше і найголовніше місце в цій ієрархії належить життєвій мудрості. “Вона є прикметою розуму, провідника людського життя та найблагороднішої влади в душі” [17, с. 313]. На другому місці – чеснота справедливості, бо її об’єктом є дії та вчинки особистості щодо інших людей, а це важливіше, ніж стосовно себе. Чеснота мужності посідає третє місце, оскільки покликана побороти страх і боязнь особи перед труднощами і перешкодами у житті. На четвертому місці – стриманість, яка опановує пристрасті, під якими розуміють нахили людини до злого.

А. Шептицький розглядає життєву мудрість (розважливість, второпність, бачність, розсудливість, умілість) як основу всіх моральних чеснот. Ця чеснота скеровує, якими шляхами варто досягати будь-якої цілі, а також найвищої мети, найвищого добра – Бога. Мудрість допомагає обрати засоби для подолання пристрастей, які постають на шляху до раціонального. У людини, згідно з моральним богослов’ям, чеснота мудрості існує тільки в зростанні, не може виявлятися в довершеному ступені, оскільки такий ступінь є атрибутом виключно Абсолюту – Бога. Чеснота мудрості – точка перетину богословських, моральних та інтелектуальних чеснот.

Як зазначав мислитель, у чесноті справедливості, яка є прикметою волі, значною мірою виявляється сила розуму й любов. Суть справедливості в тому, щоб кожному віддати те, що йому належить, не применшуючи і не прибільшуючи. “Справедливість трудна чеснота, вона вимагає, що ми вміли себе судити й своє добро міряти тою самою мірою, що нею судимо й міримо добро ближнього” [18, с. 295], – писав митрополит. Справедливість визначають через співвідношення прав і обов’язків, які можна окреслити, наприклад, чисельно (“сховдив на 100 – винен на 100”) або рівновагою (“ударив – винен”) [17, с. 310]. Саме справедливість люди цінують найбільше, оскільки вона передбачає досягнення добра і необхідна в щоденному житті. Несправедливість охоплює все те, чого кожна людина не хоче, щоб їй заподіяв хтось інший.

Мужність – чеснота, яка допомагає не відступати перед труднощами. А. Шептицький стверджував, що саме мужня людина спроможна опанувати хвилювання

серця, втримувати рівновагу, вирішуючи важливі проблеми, чітко виконувати свої обов'язки і "відпихати спокуси малодушності і змисловатости..." [16, с. 247]. Мужність потрібна, щоб не втратити надії і не піддатися розпачеві через невдачі, щоб побороти в собі гнів і панувати над собою. Ця чеснота породжує героїчних осіб, які дуже потрібні в кожній ділянці праці на благо батьківщини.

Чимале значення чесноти мужності підтверджено численними згадками про неї у Новому і Старому Заповіті. Зокрема, у Книзі Приповістей Соломонових сказано: "щасливий чоловік, що її знайде; її набуття цінніше від торгівлі сріблом і найціннішим золотом; вона вартіша від усіх дібр, не можна з нею порівняти нічого з того, що люди бажають; хто її здобуде – має дерево життя; солодкий і спокійний має сон; вона дасть на голову твою вінець благодаті" [10, с. 752–753].

Чеснота стриманості долає ті пристрасті й вади, що тягнуть людину до забороненого, до хибного добра, і спонукає керуватися правилами розуму. "Пристрасть, якій людина піддається, так впливає на її поняття, бажання і поступування, що витворює наче цілий світ, в якому кожна людина ставляє своє понад все. А це "своє" – то найчастіше матеріальні добра, якими нерадо хочеться поділитись з другими" [16, с. 141]. Стриманість обмежує пожадливість і захланність. А. Шептицький закликає за допомогою стриманості позбавитися ненависті, гніву, заздрості та ін.

Філософи по-різному визначають місце інтелектуальних чеснот в ієрархії їх вартості для людини. Одні, слідом за Арістотелем, першість після богословських чеснот надають інтелектуальним, оскільки найголовнішим вважають інтелект. Томістичне вчення найважливішими для кожної людини після богословських чеснот проголошує моральні: "Хоч інтелектуальні чесноти є попросту достойнішими якостями (*habitus*) душ, то все ж моральні чесноти мають більше характер чеснот, себто потрібніші й корисніші чоловікові" [17, с. 313]. За А. Шептицьким, інтелектуальні чесноти – мудрість, розум, знання та "мистецтво" (тобто евристичні здібності), предметом яких є пошук життєвої правди та істини.

Отже, саморефлексію, самопізнання людина реалізує за допомогою самосвідомості, розуму і волі, які відрізняють її від інших живих створінь на землі. Саморефлексія – шлях до духовного оновлення, очищення, самовідродження особистості, в якому значне місце належить моральному вдосконаленню. Крізь призму філософсько-релігійного світогляду представники українського кліру визначали духовність як передумову та шлях до самовдосконалення особи. В умовах духовної кризи сучасної особистості зростає значення інтелектуальних, моральних і богословських чеснот, сутність яких розкривали у своїх працях А. Шептицький, Й. Сліпий, Г. Костельник, Іларіон (І. Огієнко) та В. Липківський. Дослідження сприятиме об'єктивному розумінню специфіки філософської думки окресленого історичного періоду і може слугувати підґрунтям для майбутніх наукових розробок у цьому напрямі.

Література

1. Гук О. Антропологічна концепція української філософії першої половини ХХ ст. Львів: ЛРІДУ НУДУ, 2008.

2. Віконська Д. За силу й перемогу. Нариси. Львів: Накладом Л. Малицької “За державну бронзу”, 1938. Ч. 1.
3. Іларіон. Обоження людини – ціль людського життя. Вінніпег: Українське Наукове Богословське Товариство, 1954.
4. Іларіон. Як жити за Христом у світі: Великопісні пассійні слова. Холм: Свята Данилова гора, 1943.
5. Іларіон. Як жити на світі: Мій дарунок молоді. Холм: Свята Данилова Гора, 1943.
6. Костельник Г. Світ як вічна школа (Філософічні розважання). Львів: З друкарні “Бібльос”, 1931.
7. Кульчицький О. Український персоналізм: Філософська та етнопсихологічна синтеза. Мюнхен-Париж: Український Вільний Університет, 1985.
8. Липківський В. Слово Христове до Українського народу. Проповіді на неділі і свята // В кн.: Пам’ятки України, 1993. Книга II, зшиток IV. С. 303–405.
9. Митрополит Андрей. Християнська праведність. Львів: Накладом Митрополичої Консисторії, 1936. Ч. 1.
10. Новий заповіт Господа й Спасителя нашого Ісуса Христа // Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства в Україні.
11. Сліпий Й. Твори: Послання, Проповіді, промови і привіти: 1976–1984. Рим: Український католицький університет ім. Св. Климентія папи, 1985. Т. XIV.
12. Сліпий Й. Шляхом обнови. Львів: Накладом автора, 1928.
13. Франко І. Зібрання творів. У 50-ти томах. К.: Наукова думка, 1986. Т. 45: Філософські праці.
14. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Нью-Йорк: Життя і мислі, 1954.
15. Шендрик С. Основні категорії культури глибинного спілкування: людина становлення та розвиток // Філософські пошуки. Львів-Одеса: Cogito; Центр Європи, 1997. Вип. IV. С. 39–43.
16. Шептицький А. Письма-послання (1939–1944). Львів: Фонд Духовного відродження ім. Митрополита Шептицького, 1991.
17. Шептицький А. Твори (аскетично-моральні). Львів: Видавничий відділ “Свічадо”, 1994.

A SELF-REFLECTION OF A PERSONALITY IN PHILOSOPHO-RELIGIOUS OUTLOOK OF REPRESENTATIVES OF UKRAINIAN CLERGY

Olexandra Kendus

Lviv Commercial Academy,
Tugan-Baranovskiy Str., 10, Lvov 79005, Ukraine,
e-mail: academy@lac.lviv.ua

A problem of self-reflection, self-knowledge of a personality on the basis of views of representatives of Ukrainian clergy of the first part of the XX-th century A. Sheptytskyi, A. Slipyi, G. Kostelnyk, Ilarion (I. Ohiyenko) and V. Lypkivskyi is investigated in the article. The meaning of moral, theological

and intellectual virtues (tomistic conception) is found out in the process of self-reflection as an initial foundation for self-perfection of the personality. Wisdom, justice, courage and restraint are discovered to be the essence of basic moral virtues.

Keywords: self-reflection, self-knowledge, personality, moral virtues.

Стаття надійшла до редколегії 24.06.2009

Прийнята до друку 21.01.2010

УДК 101.1+130.123

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КОЛІ УКРАЇНСЬКИХ СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВИХ ІДЕЙ

Ада Бичко

Київський національний університет театру, кіно і телебачення
імені І. Карпенка-Карого, вул. Ярославів Вал, 40, м. Київ, 01034, Україна,
e-mail: karpenko-kary@ukr.net

Виділено основні етапи становлення світоглядно-гуманістичних ідей в правових системах української національної культури. Цей процес завершується створенням першої в світі Конституції Пилипа Орлика 1710 р., де зафіксовано основні ментальні особливості української національної самосвідомості.

Ключові слова: нація, право, цінності, національна ідентичність.

Однією з причин тих складностей та суперечностей, з яких не може вийти Україна, є, на мій погляд, недостатньо сформульована концепція самосвідомості нації. Зрештою, це, певною мірою, цілком закономірно. Не пройшовши так би мовити процедури люстрації, в Україні тим самим були створені всі умови для розкрадання народних багатств і для збереження достатньо ворожого щодо нації кадрового складу державного управління. Можна від усієї душі поспівчувати тим вчорашнім активним проповідниками партійної програми та їх найактивнішим комсомольським помічникам, які все життя “боролися з українським націоналізмом” в усіх його проявах і раптом опинилися в ролі захисників цього націоналізму. Адже школа, яку вони пройшли в ролі партійних та комсомольських діячів, була для них зрозумілою і виробила в них уміння змінюватися “разом з лінією партії”, тобто керуватися лише одним принципом – вигоди для себе. Всі навички пристосовництва дуже знадобилися в тяжкі хвилини переходу від одної системи до іншої і поставили їх поза конкуренцією щодо щирих, але не таких, які пройшли школу організаторської діяльності, націоналістичних патріотів, що цілком щиро, але невміло намагалися сприяти становленню незалежної та самостійної нової держави – України, що нарешті вийшла з-під колоніального гніту, в якому вона перебувала біля 700 років (починаючи з часів татаро-монгольської навали). Саме колонізоване становище виробило такі ментальні риси в нації, як слухняність щодо ролі “повелителя і господаря”, прагнення йому прислужитися, покірність і намагання всіляко заслужити милість його. Інакше кажучи, горда, героїчна (згадаймо хоча б козацтво), глибоко освічена нація перетворюється в націю прислужників та лакеїв. Цьому особливо сприяв той факт, що протягом сторіч колонізатори всіляко “всмоктували” інтелект нації – українську шляхту на межі XVI–XVII сторіч забрала Польща, в XVIII–XIX ст. ця шляхта збагатила і практично створила культурні цінності Росії. А ще в давній Греції існувала думка – “якщо мислителя убити, то його ідеї відроджуються в третьому поколінні”.

Знищений інтелектуальний потенціал нації в 20-30 роках ХХ ст. (як відомо, було розстріляно та замордовано в радянських концтаборах біля 80% інтелігенції України), таким чином, лише в наші дні почав відроджуватися. Слід врахувати і той факт, що в ХХ ст. Україна пережила особливо трагічні події. Дивно, як нація все ж вставала. Адже переживши розруху 1917–1922 років, коли революція та I-а світова війна повністю знищила господарський потенціал (навіть землю, як відомо, вивозили з України), менш ніж за десять років (1932–1933) падає на українців голодомор, і ще через 8 років починається ще один етап тотального знищення життя українців протягом 5-ти років II-ої світової війни. Тому що народ підіймався, відроджувався з “попелу”, мабуть, сприяло те, що століттями виробилися певні методи виживання.

Всі ці несприятливі умови, як бачимо, не знищили націю, яка в наші дні на-решті отримала право на власну долю. Неприємно, але можна зрозуміти, чому досі ще не позбавилися українці пристосовницької психології, найяскравішим виразником якої є орієнтація не на себе, а на допомогу когось чужого, “доброго пана”. Це яскраво проявляється як у зовнішній політиці держави, так і в самій свідомості переважної більшості громадян нашої держави, що орієнтовані не на власні сили в досягненні як матеріальних, так і духовних благ, а на “милість” держави (60% в державі так званих “льотників”), на вміння “вирвати” ці бла-га–хабарництво. В цих умовах цілком закономірним є такі явища, як хабарі, корупція в більших чи менших розмірах.

На жаль, затримці процесу становлення національно-державної самосвідомості сприяє і той факт, що починаючи з діяльності Міністерства освіти, не говорячи вже про Міністерство культури, яке звело культуру до сфери лише мистецтва, іноді в його найгіршому вигляді (найтиповішим показником цього є всяляка підтримка діяльності “співаючого ректора” Поплавського) зведені до мінімуму гуманітарні знання. А якщо врахувати той факт, що людина – це гуманітарій в першу чергу (в сім’ї, в спілкуванні з іншими людьми, в політиці, в економіці, коли від її совістливості і відповідальності і навіть від громадянсько-патріотичної спрямованості залежить весь трудовий процес і т. інше), то незнання найпростіших морально-етичних норм (адже етика знята як предмет у вищих учбових закладах, а філософія в цілому зведена до 30-16 год.) не може сприяти формуванню гідного громадянина молододі держави.

А ті спроби заповнити духовний вакуум – насадження через засоби масових комунікацій жорстокості та насильства; активна пропаганда “футбольної лихо-манки”; намагання звести всі духовні цінності лише до релігійних ідей, які дійсно свого часу в XV–XVIII ст. були виразниками національного духу; “хворобливе смакування” трагічних фактів минулої історії українського народу – не сприяють становленню сучасних національно-державницьких орієнтацій.

Значно продуктивнішим, на мій погляд, є інший шлях. Це виділення та акцентування сфери колосальних позитивних цінностей, які були вироблені і внесені в світову культуру українським народом протягом тисячоліть.

Однією з таких незаперечних цінностей є система правових ідей, вироблених народом, що завершилося створенням першої в світі Конституції 1710 р.

Звичайно, факт створення цієї Конституції є надзвичайно важливим, але це було лише завершення тривалого шляху розвитку правових ідей, вироблених

українським народом протягом століть, і які стали однією з форм вираження складного процесу формування національної самосвідомості українців.

Головним змістом цієї самосвідомості, вираженої в правових ідеях є те, що лише в XVIII ст. висловлено в Декларації прав людини та громадянина, прийнятій Установчими зборами Франції 4 серпня 1789 р., коли основною цінністю проголошуються права кожного суб'єкта права, кожної людини.

І якщо в Конституції Пилипа Орлика в 1710 р. досить детально обґрунтовані ці права, то, починаючи з ранніх писаних пам'яток українського права вони вже достатньо представлені. Першим писаним пам'ятником права, як відомо, була "Руська правда" (XII ст.), яка містить в собі статті, що носять на той час яскраво виражений гуманістичний характер. Так, якщо в Статуті князя Ярослава, який виникає близько першої половини XI ст. законодавчо закріплюється звичай кривавої помсти – "убитого не можна помилувати, тому що зло повинно бути відплачено злом", то в "Руській правді" відзначається – "Після Ярослава зібралися сини його: Ізяслав, Святослав, Всеволод і воєводи їхні – Коснячко, Переніг, Никифор і відмінили кровну помсту, а встановили за вбивство кунями відкупитися" [1, с. 219]. Таким чином, ліквідована в ХП ст. смертна кара.

Високий рівень взаємоповаги, самосвідомості зафіксовані в ряді статей. Так за образу гідності виписані покарання – "Якщо хтось вдарить мечем, вийнявши його, або рукояткою, тоді сплачує 12 гривень збитків за обіду [1, с. 15] – "Якщо вийняв меч, але не вдарив, то гривна Кун" [1, с. 223].

Гуманістична спрямованість "Руської правди" чітко виражена і у ставленні до прав жінки. Адже і в грецькому, і в римському, і в старонімецькому праві жінка трактується як власність чоловіка. Згодом в феодальній Європі у неї були лише дві долі – або заміжжя, по волі батька, або ж монастир. При цьому, доньки були виключені з поділу спадщини.

На сторінках же "Руської правди" жінка після смерті чоловіка стає главою сім'ї, вирішувала долю як синів, так і доньок. Зафіксовано право захищати матір проти сваволі дітей – "дітям волі не давати". За вбивство жінки покарання було таким же, як і вбивство чоловіка.

В "Руській правді" достатньо чітко проявилися такі характерні особливості української ментальності, як толерантність, орієнтованість на ідею цінності кожної неповторної особистості, моральна вимогливість. Цікавим щодо цього є стаття, в якій рекомендується прискіпливо перевіряли вірогідність будь-яких свідчень – "Вивідайте у винуватця все достовірно, але спершу довідайтесь про життя наклепника. І коли благопорадник і благовірник віднайдуться, то також не йміть їм віри, бо беззаконними є такі свідчення, а тому знайдіть інших свідків посоромленого, і єдина вимога: хай перед двома чи трьома свідками правдивим стане кожне слово" [1, с. 217].

Мимоволі напрошується аналогія з значно пізнішими нормами, які були введені в Росії з часів царя Олексія (батька Петра I) "Тішайшого" і до ХVP ст., коли селяни розглядалися як поміщицька власність. "Наприклад, – пише відомий російський історик М. Покровський, – если должен был помещик, отвечали его крестьяне. Неисправных должников ставили на правеж, т.е. били палками: каждый день, пока они не отдадут долг. Так вот за помещика ставили на правеж его крестьян, так же как раньше этой участи подвергались холопы" [2, 58-60].

Як бачимо, навіть згадки про людську гідність та цінність і мови не може йти. І протилежне ми бачимо в “Руській правді”, яка дійшла до нас в 106 списках. В своїх варіантах (короткої, широкої, середньої редакціях) “Руська правда”, спираючись на звичаєве право українців, достатньо повно відтворює основні правові принципи, починаючи з X-XI ст., записані в XI-XII ст. і діяла до XVI ст.

Принципи, закладені в ній, були продовжені в Литовському статуті, в його трьох редакціях (1529, 1568, 1588). Дійсно, цей Статут був продовженням “Правди”, тому всі вищеперелічені редакції були зроблені руською, тобто тогочасною українською мовою. Згодом текст Статуту був перекладений та надрукований вперше польською мовою в 1619, 1623, 1642, 1648, 1693 готичним шрифтом, а в 1744, 1748, 1819 – латинським.

Литовський Статут був вперше надрукований руським шрифтом у Вільнюсі в 1588 р. у типографії Малоніча і був передрукований не менше трьох раз. В Україні були знайомі більше 110 списків Литовського Статуту.

В Статут ввійшов ще один правовий кодекс – так зване “Магдебурзьке право”, яке сформувалося в XIII ст. Детально про це розповідає польський історик Морачевський, автор славнозвісних “Старожитностей польських”. Відзначивши, що з XIII ст. відбувається активний процес формування міст, він пише: “Перші Сакси, що поселилися біля Мюнстера, Падерборна, Лейндена, з IX ст. покорили слов’янські землі і в XIII ст. панували над Сілезією по всій лівій стороні Одеру, а також біля гирла цієї річки і по правій стороні, тобто в західній Померанії. Генріх Птицелов, з роду князів саксонських, був обраний королем німецьким і потім став західно-німецьким імператором. Тому Сакси бували в Італії. Оттон Великий рівною мірою управляв у Римі, як і на Ельбі. Він підпорядкував Папу та різних італійських князів своїй владі. В його часи Італія почала підіймати голову з пожарищ та руїн, відроджувалися знову старі міста римські, виникали старі порядки та вільно складалися малі республіки, які з короткий час досягали влади. Оттон Великий заснував, за образом та відповідно до звичаїв римських, на Салі, Ельбі та Одері, саксонські міста. З часом ці міста досягли квітучого стану. Перша ідея їх права взята в італійців, змішавшись зі слов’янськими. Шляхтич Єпко з Рендова у період з 1215 по 1235 рр. зібрав різні статuti Вестфалії, Фрізії, Брандербургії, Лузанії та інших провінцій, які на той час називались Саксонією. Брандтке думає, що різні статuti всіх цих провінцій мали своєю основою франконське право, яке, мабуть, і в Польщу, як до німців, проникло. Це франконське право виявилось не таке, що склалося переважно через практику в Магдебурзі, звідки з магдебурзькими змінами воно дуже швидко перейшло і в Польщу, і з того часу під своєю власною назвою ледве було відомо. Як би то не було, ті збірники законів, які склав Єпко із Рендова, отримали назву *Sachsenspiegel*, що будучи присвяченим урядовій організації, швидше всього було правом публічним. Тим часом в судах склалося право громадянське та право кримінальне. Місто Магдебург списало свої права в одну книжку і назвало її *Weichbild*. Це слово означало святий образ, а такі образи ставили на кордонах округів, тому воно означало і місто зі своїм округом. *Sachsenspiegel* та *Weichbild* склали право німецьке, тевтонське або ж Магдебурзьке в Польщі” [3, с. 38].

Магдебурзьке право установлювало право вибору місцевого самоврядування, купецьких об’єднань, ремісничих цехів, судових органів, що здійснювалося

шляхом створення місцевої муніципальної влади з колегіальною системою: кожна гіна (тобто “ця влада”) обирала собі урядників для адміністрації, для керівництва прибутками та витратами і для відправлення суду. Все це сприяло розвитку громадянської свідомості, індивідуальності, як такої.

Виникнувши в Німеччині в 1257 р., в Україні Магдебургське право поширюється в XV-XVI ст. – в Києві в 1497 р., в Львові, Лубнах, Кременці, Володимиріві–Волинському, Вінниці, Житомирі, Бердичеві, Чернігові, Полтаві, Ніжині, Глухові, Гадячі та інших – в XV-XVI ст. При цьому Магдебургське право не діяло, так би мовити, “в чистому вигляді”. Завжди враховувалися місцеві звичаї, хоча статті, які стверджували особисту відповідальність кожного громадянина міста, цитувалися і використовувалися в суді. Перевага віддавалася місцевому звичаєвому праву. Так, професор М. Ф. Володимирський-Буданов відзначав, що у створенні сім’ї, так і у розлученні чоловіка з жінкою, вирішальне значення відігравав договір, який вносився в магістратські книжки, ніж вінчання в церкві. Тим самим підкреслювалося визначальне значення внутрішньої згоди, домовленості між особистостями, а, значить, провідної ролі індивідуальної волі кожної людини зокрема.

Всі вищезначені правові норми і були кодифіковані та упорядковані в Литовському Статуті, який фактично діяв на землях України до 40-х років XIX ст.

Якщо врахувати той факт, що були широко використані принципи звичаєвого права, яке спиралося на моральні норми, то стає зрозумілим та основна позиція, що визначала правові норми – “старини не рушимо, новини не вводимо”. Інакше кажучи, змістовний акцент випадає саме на морально-етичні норми, що відображали зміщення індивідуально-суб’єктної сторони суспільного життя. В першу чергу це виражалося в тому, що була введена однакова кара за вбивство як шляхтича, так і простолюдина, багато уваги приділяється покаранню за образи честі та гідності людини – образливим словом, побиття ломакою або іншим предметом, поранення руки, ноги, ока, носа, губ, вибиття зубів. Суспільно-небезпечними злочинами вважалися неповага до батьків, насильницький шлюб, ґвалтування, порушення норм моралі щодо сім’ї, церкви. При цьому, в законодавстві враховувалися вікові особливості злочинника та жертви злочину, проведено чіткий поділ між навмисним та ненавмисним злочином, відображена в статтях Статуту турбота про захист природи– покарання за знищення греблі, гаток, спалювання млина і навіть порушення соколиних та лебединих гнізд, пташиних принад у вигляді штрафів.

Надзвичайно важливою стороною традицій українського права був той факт, що воно з самого початку було певною мірою відокремлено від теологічно-християнського тлумачення, що було характерно як для західноєвропейської культури, так і щодо ісламської, в якій воно так і не відокремилось – закони шаріату і по сьогоднішній день є провідними в мусульманських країнах.

В зв’язку зі світськістю (профанністю) правової орієнтації, українська правова думка була “прониклива” для будь-яких впливів. Опинившись в ролі провідника домінуючих культурницьких впливів на ранньому періоді формування могутньої держави – Великого князівства литовського, коли литовці складали ще племінне утворення (ятвяги, пруси, аукштайтіці, сувалкійці, дзукійці), що не мало ні писемності, ні міст, саме вихідці з розгромленої Київської Русі принесли з собою

ці форми духовного життя, навіть прилучили їх до православ'я. Виробляється особлива толерантна культура, де литовський субстрат складав біля 5% населення, всі інші – це були українці та білоруси. І коли 36-літній Великий князь литовський Ягайло (бл. 1350–1434 рр.) у 1386 р. одружився з 12-літньою дочкою польського короля Людвіга Угорського Ядвігою (1374–1399рр.), королевою польською (обраною на сеймі польської шляхти у Серадії в 1383р.), українські землі, в першу чергу Галичина, потрапляють до складу майбутньої Речі Посполитої (яка утворилася внаслідок об'єднання Корони Польської та Великого Князівства Литовського (Люблінська унія 1569 р.).

Не вдаючись в деталі 400-х з лишнім років існування України в складі як Литви, так і Речі Посполитої, слід відзначити той позитивний факт щодо становлення правових ідей нашого народу, що це перебування було разом з тим прямим входженням в західноєвропейські правові системи. При цьому слід згадати той факт, що в XVI ст. з'являються філософсько-правові системи італійця Н. Мак'явеллі (1469–1527) та юриста і публіциста - француза Жана Бодена (1530–1596). Вперше сформульовано світське вчення про державу та права людини. Слід відзначити, що і Мак'явеллі, і Боден проголошують не стільки правовий, скільки політичний суверенітет. Зрештою, це було певною мірою завершенням досить тривалого процесу.

Ще в Марсилія Падуанського (бл. 1275 – бл. 1333), прибічника аверроїзму, ідеолога нового стану – “бюргерства” є концепція про відмову від домінуючої ідеї божественного походження права, яке, мовляв, дано людині богом. Він перший підняв питання про розмежування духовної і світської влади. У своїй праці “Захисник миру” стверджує, що право, як і держава, створюється суспільними стосунками, і громадяни (крім дітей, жінок, рабів та іноземців) всі рівні в правах. Марсилій Падуанський був першим, хто визначив, що право покликане до керівництва державою. Ще далі пішов англійський філософ-схоласт Вільям Оккам (1285-1349), який був пристрасним прихильником природного права і різко виступав проти посягання римського папи на право.

Отже, уже в середні віки формується ідея правового народного суверенітету.

Політичний мислитель та канцлер Флорентійської республіки Колуччо Салютаті (1331–1406) проголосив ідею громадянської рівності перед законом; Жан Боден (1530–1596) закликав до ствердження свободи віросповідання, яка, мовляв, буде сприяти стабільності держави; Гуго Гроцій (1583–1645) стверджує необхідність довіри до народу, яка, в свою чергу, є шляхом до взаємної симпатії між людьми, що повинна всіляко підтримуватися правовими нормами, спрямованими проти насильства.

В боротьбі з феодальним роздробленням та сваволею феодалів потроху визріває ідея єдиної національної держави. Так, в “Державі” та в “Міркуванні про першу декаду Тіта Лівія” Н. Мак'явеллі, розвиваючи світську теорію державності, розглядає різні форми державного управління і вводить для них всіх загальний термін “*stato*”. При цьому держава мислиться не як інституція, а як спільність людей, пов'язаних політичними стосунками. Якщо до Мак'явеллі було усталеним поняттям вірності Богу, королю, сюзерену, то він першим проголосив ідею батьківщини – *stato*, тим самим закликаючи до єдності. Оцінюючи значення ідей

Н. Мак'явеллі, видатний італійський поет кінця XIX ст. Джозуе Кардуччі зазначає: "Я – Італія велика і єдина, і виховав мене Мак'явеллі".

Європейські правові ідеї достатньо помітно проявилися в українській бароковій культурі. Тим більше, що, в зв'язку з тим, що постільки в Україні не було своїх власних вищих учбових закладів, то юнацтво України, як і Білорусі, отримувало знання в західноєвропейських університетах. Адже вже до кінця XIII ст. там було 65 університетів. Із них в Італії – 25, в Чехії – 4. Так формується складна мозаїка бароко. В Україні воно було особливо складним, адже в ньому поєднувалися елементи латинсько-католицької, православної церковних культур з національними. Таким чином, загальнолюдські мотиви поєднувалися з національними, взаємно збагачуючи один одного. Так, в орнаментальному мистецтві дерев'яне, покрите позолотою різьблення навколо ікон, у вітварях та іконостасах сповнюється світськими елементами в різних формах рослинних, геометричних та тваринних мотивів. І в музиці в XV-XVI ст. поряд з церковними розвиваються 4 світські форми – партесний спів, напівдуховні, напівсвітські твори – псалми та канти, історичні думи, з'являються перші рукописні ноти, друковані підручники з теорії музики. З розвитком освіти посилюється інтерес до наукових, так званих гуманітарних (тобто створених людським роздумом) – астрономічних, медичних, географічних, геодезичних та інших знань. Своєю чергою сприяло посиленню інтересу до науки зростання кількості бібліотек. У XVI ст. виникли великі книгозбірні в Острозі та Львові, в XVII – до них прилучилася Києво-Могилянська академія, з'являються значні бібліотеки у заможних шляхетських родинах, козацьких старшин, при монастирях, у духівництва, в різних школах.

І, звичайно, одними з основних, що поширювалися в Україні, це були знання, які так чи інакше були пов'язані з проблемами національної ментальності. А це, в першу чергу, проблеми державності, права. Цілком зрозумілим є це зацікавлення. Адже українці опинилися в центрі перетинів різних національних держав – татарсько-турецької, польської, російської, кожна з яких намагалася перетворити українців в слухняних та покірних виконавців волі чужинців. Але цей натиск, як це часто, буває, викликав активний спротив. Цей спротив проявив себе як зверху – в сферах української інтелігенції, так і знизу – серед народних мас. Саме ці дві сили і зливаються в такому соціальному явищі, як козацтво. Його сила і могутність в першу чергу була пов'язана, на наш погляд, з тим, що воно було фактично і породжене саме інтелектуальним потенціалом українців. Так, вождями козацтва стають ті, які отримували освіту як в братських школах, так і в Єзуїтських коледжах і нерідко в університетах Західної Європи. Як зазначає М. Грушевський – творцями нації були в основному воїни або поети. Українцям поталанило – творцями нового національного самоусвідомлення були два брати – поет і перекладач Дем'ян Наливайко (? – 1627) і знаменитий козацький провідник – Северин Наливайко (? – 1597). Тому значного поширення отримують ідеї національної державності, розроблені діячами українського бароко, так званими письменниками-полемістами. Найпоспідовніше ці ідеї виразило два діяча – Йосип Верещинський (? – 1599) та Станіслав Оріховський (1515–1567). Прослухавши лекції в 12 університетах Європи протягом 17 років, Станіслав Оріховський в своїх працях спирається на світові досягнення державницько-

правової думки. Звичайно, він підтримує найпоширенішу концепцію тогочасного вчення про державність – необхідність єдиної державної влади короля. І тут починається відхід від загальноприйнятої концепції – Оріховський відстоює думку про необхідність виборності глави держави. З одного боку це відповідає традиціям, які склалися в Речі Посполитій, а з другого, що для нас особливо важливо, це те, що виборність є головним принципом національної української традиції. Основою ж цього принципу є особиста свобода. Той, хто це заперечує – “Якщо хтось із якогось князівства буде за те на мене гніватись, нехай тоді гнівається не на мене, а на всіх давніх теологів, а зокрема греків, котрі говорять таке: “Nunc princeps mundi huius eicietur foras” (лат. – “тепер правитель цього світу виганяється геть”), а біду з неволею на князівства покладають. Нехай той хтось старих філософів і ораторів за те лає (а не мене), які варварами звали людей лише за те, що люди в невільних державах мешкають. Якщо тої певної догани хочуть уникнути наші сусіди, Литва (чого я їм сердечно зичу), то хай звернуться до ясності свободи... Заяче серце в неволі. Вона втікає раніше, ніж свобода її налякає. Нехай неволя в шовках або і в багрянці, на румаках татарських або і на скакунах, гордо їздить; нехай собі титулів здобуває і ними оздоблюється; нарешті, нехай та сова ястребитись, як хоче, – однак залишиться совою, з орлом ніколи не зрівняється” [4, с. 364, с. 366].

Свобода розглядається як основа державності, громадяни якої повинні цілком свідомо підходити до виборів державця. При цьому С. Оріховський зазначає – “король вибирається для держави, а не держава існує задля короля. На цій підставі, гадаємо, що держава набагато шляхетніша й достойніша за короля. Закон же, якщо він є душею і розумом держави, значно кращий за непевну державу і вищий за короля. ...Отже, якщо тебе запитують, – звертається він у своєму повчанні майбутньому королю Станіславу Августу, – хто ти? – відповідь дай побожно й правдиво так: я король – уста, очі й вуха закону, а точніше, інтерпретатор закону, який присягнувся віру в королівства зміцнювати і нічого іншого не робити, як тільки те, що закон велить” [5, 33-34].

Шкода, що ми так погано ознайомлені з досягненнями наших співвітчизників. Неможливо утриматися від того, щоб не навести ще кілька думок, які С. Оріховський висловлює як рекомендації королю. Спробував би він це зробити в Росії Івана Грозного, який царював саме в ті часи! Отже, послухаємо мислителя XVI ст. – “Передусім знай, – звертається Оріховський до Станіслава-Августа, – що не всяка людина здатна бути при владі, а лише така, що за природою своєю прагне до правди і справедливості. Але й цього недостатньо. Треба, щоб прагнула вона до науки, яка саму людину зробить і правдивою, і справедливою, Так само і природні здібності, хоч би якими були високими, але якщо людина знехтує наукою, нічого не зробить гідного похвали. Але чому не треба слухати тих, хто відраджує вивчати мистецтва, без яких життя є варварським і нікчемним? (Це стосується всякого правління, а найбільше світської влади). А тому, що ніхто не зробить нічого корисного навіть у найнезначнішому мистецтві, якщо не буде вчитися” [5, с. 27].

І хоч, як підданий Речі Посполитої, Оріховський приділяє увагу саме Польській державності, він ніколи не забуває про те, що він представник Русі. От як він це відзначає, закликаючи керівника держави активно включитися до долі

українського (руського) народу. “Ти доки живеш у Краківському замку, – закликає Оріховський, – люд у Русі нещасливо гине, та ще й як гине! Цього без сліз і розповіді неможливо: ніхто людей не захищає, ніхто не боронить; міста попалено, фортеці зруйновано; багатьох славних лицарів посічено або забрано в полон; немовлят порубано, літніх повбивано, дівчат згвалтовано прилюдно, жінок збезчещено на очах у чоловіків, молодь пов’язано і забрано разом з реманентом і худобою, так що нема чим і землю обробити. Жах і смуток всюди на полях і в оселях наших... Лише Ян Тарновський, призначений для оборони цього краю полководець, доклав зусиль і в короткий строк зумів зібрати докупи утікаюче військо і заступив шлях ворогові” [5, с. 25–26].

Київський біскуп, автор ряду полемічних, моралізаторських, поетичних, політичних творів Йосип Верещинський накреслив в ряді праць – “Дорога певна до найшвидшого і найнадійнішого осадження в Римському краї пустельних земель рицарства королівства Польського” (1594), “Оголошення про фундування рицарської школи для синів коронних в Україні” (1597), “Голос на піднесення потужної війни проти турецького царя” (1598) не лише ідею окремої особливої української держави у вигляді князівства, але й вперше розробив план адміністративного устрою цієї держави. Він пропонував розділити землі України на полки, куди входили б населення полкового міста та навколишніх сільськогосподарських угідь. Держава очолювалася князем, військо-гетьманом. Тим самим Верещинський підходить до ідеї автономізму. Над цим задумалися першими українці-католики, достатньо глибоко ознайомлені з європейськими ідеями на тему державності. Так, Себастьяном Кленовичем в поемі “Роксолані” (1584) відстоюється ідея, як і Яном Домбровським в “Сарматії” (1620) про те, що українці – це окремий етнос, так звані сармати. Симон Пекалід в “Острозькій війні” (1600) шкодує з того, що між шляхтою та козацтвом існує ряд розбіжностей і протиріч.

Православні ієрархи теж віддають належне становленню ідеї української державності, хоча і Петро Могила (1596-1647), і Іван Вишенський (бл. 1550 – бл. 1620) підпорядковують цю ідею проголошеними ще раннім християнством ідеї рівності перед Богом, влади церкви над державою. Лише в “Апокрифі” (1598) Христофор Філарет, виступаючи проти абсолютизації світської та духовної влади, закликав до того, що монарх у своїй діяльності повинен спиратися на закони, права і свободу підданих.

Різноманіття програм автономізму об’єднувалося навколо ідеї основної цінності соціального буття – цінності особистості, як такої.

Слід врахувати і те, що саме особистісний підхід був реалізований серед широких кіл населення, починаючи ще з часів Київської Русі, які були пов’язані взаємними зв’язками як морально-етичного, так і усного правового змісту. Це так зване “копа” або “купа”. “Копи” скликалися для вирішення суперечок між сусідами (копа сільського кутка), між членами громади (копа громадян) або ж претензій окремих громад (копа регіону). Члени копного суду керувалися стародавніми звичаями і власною думкою. Розслідування злочинів велось на основі незаперечних фактів і з метою не тільки покарати злочинців, але й захистити громадян від повторення подібного злочину. Досить широко застосовувалася смертна кара через повішення, спалення та четвертування. Така кара присуд-

жувалася за крадіжку коней та іншої худоби, викрадення збіжжя, бджіл, а також за розбій, підпал. Злочинець повинен був відшкодувати збитки, а якщо не міг, то відшкодування падало на громаду. Копні суди були орієнтовані на окремого індивіда, починаючи з того, що кожний повинен був з'являтися на засідання, і кінчаючи особистою відповідальністю за свої вчинки.

Таким чином, ми спостерігаємо різноманіття правових систем в Україні в докозацькі часи, але є те, що їх об'єднує – це орієнтація на окремого суб'єкта права, вимогливість щодо його вчинків і відповідальність за них. Щоб зрозуміти значення та соціальну роль цієї спрямованості, варто звернутися до порівняння зі становищем цього питання у наших сусідів. “В Московском государстве, – пише знавець російського права М. Буданов, – уже с XIV (XV–XVI вв.) нет никаких следов действия Русской Правды. ..Итак, почти вся юридическая жизнь народа предоставлялась в продолжении двух столетий действию обычного права и частной воли, не выраженной в письменной форме закона” [6, с. 223]. Далі він виділяє внутрішній зміст правової системи: “Обстоятельством, серьезно отразившимся на специфике национального правосознания, был коллективизм как принцип жизни русского (славянского) народа. Общинный строй, переживший десять веков нашей истории, не мог не влиять на формирование общественного и индивидуального сознания, психологии, идеалов и ценностей. Как прямая противоположность европейского индивидуализма, наш обширный коллективизм препятствовал выделению индивидуальности, полнокровного объективного права. Личность была поглощена миром. Общеизвестными являются общинные интересы, а личное право рационально отрицается” [Там само, с. 5].

Зрештою, це можна зрозуміти, якщо звернутися до шляху створення самої держави, яка до XVI ст. в основному називалася Московією, а фактично лише за Петра I стає Росією, тобто Російською імперією. Як відомо, становлення державності відбувалося досить суперечливо. Розпочинається це, фактично, в тяжкі часи татаро-монгольської навали і, можна сказати, нерозривно пов'язано з нею. Так, навіть певні правові ідеї незаперечно були взяті саме у монголів. Адже в Імперії Чингізхана існував звід законів та уставів – “Яса” або ж “Велика Яса”. Під страхом смертної кари вводилася як обов'язкове законодавство. Цікава деталь – у “Ясі” відзначалося, про що, на жаль, рідко згадується, – “всіх лікарів, мудреців на завойованих територіях звільнять від будь-яких податків”. Цей правовий принцип не ввійшов в російське законодавство і навіть у національну самосвідомість. Відповідно до цієї самосвідомості, як зазначає відомий російсько-американський вчений Г. В. Вернадський в своїй праці “История права” відзначає: “Імперія Чингізхана заснована була на загальному прикріпленні населення до служби державі. Кожний має своє місце у війську або ділянці податі, і з свого місця він не міг зійти. Цей принцип прикріплення особистості державою пізніше стає основою Московського царства XV–XVII ст., і звичайно московські порядки розвинулися саме на основах, закладених монгольським пануванням” [7, с. 121]. “Звідси, – як пише Вернадський, – загальним завданням міжнародного права монголів було встановлення всесвітнього панування. Ця мета повинна бути досягнута шляхом або міжнародних переговорів про підкорення інших народів волі Хана, або, при відмові їх від підкорення – шляхом війни” [Там само, с. 118].

Такі правові установки ніяк не могли відповідати принципу “золотої вольності”, який споконвічно був основним змістом проукраїнської та української ментальності, і тому Москва невтомно намагалася його винищити протягом багатьох сторіч.

Найпослідовнішим виразником принципу “золотої вольності” стало українське козацтво, яке створило свою правову традицію. Її основна відмінність – це поєднання різних правових норм, об’єднаних звичаєм. Разом з тим, слід відзначити, що козацьке право мало свої непорушні принципи – вірність Україні та її народу; захист батьківщини від ворогів, який з часів Петра Конашевича-Сагайдачного нерозривно злився з принципом оборони православної віри та церкви; взаємоповага та взаємопідтримка товаришів по зброї. До речі, слово “товариш” має українське походження і означало – “той, що володіє товаром”, тобто худобою.

Всі правові норми спиралися на принцип рівності та рівноправності, в основі якого лежала оцінка не станової приналежності особистості, а її особисті неповторні цінності – чесність, моральні гідності і обов’язково – достатньо широке коло тогочасних, так би мовити, “наукових” знань. Адже ще не знищена була освітня система України, вершиною якої була “людина трьохмовна” – така, яка вільно володіє грецькою, латинською та давньоєврейською мовами (“*Homō Trium Lingwarum*”), щоб можна було, спираючись на істинний зміст біблійного першоджерела (для чого і була потрібна давньоєврейська мова), вести полеміку як основною мовою православ’я – грецькою, так і мовою тогочасної західноєвропейської культури в цілому – латинською.

Відповідно формується і визначення, так би мовити, соціальної цінності особистості у поняттях “достойники” та “зверхники”. Якщо другі нерідко були пов’язані з владою, в основному ворожою щодо українців (поляки, московіти), то перші, незалежно від свого соціального статусу, були завжди шановними і авторитетними людьми.

Це був, так би мовити, той соціальний ґрунт, на який і спиралося козацтво. Досить поширеним є намагання звести козацтво до західно – європейського лицарства, але, на наш погляд, це не відповідає дійсності. Адже головним принципом лицарів Західної Європи була повна і безумовна покірність волі сеньйора (згадаймо славнозвісний французький епос “Пісня про Роланда”, де васал, не роздумуючи, кидається виконувати будь-яку вимогу свого господаря, іноді безчесну та аморальну). Правилom же козацтва було самостійне виконання своїх військових обов’язків, і якщо керівник – полковник, гетьман відступали від головних принципів захисників народу, то це викликало активну протидію.

Особливо, на наш погляд, варто виділити – це те, що на теренах Європи, та й світу в цілому, раніше всіх інших народів реалізується принцип, який лише через півтори сотні років став провідним у Французькій буржуазній революції – принцип рівності. Цьому сприяло ряд обставин. В першу чергу те, що ментальність українців споконвіку була суб’єктно-індивідуалістичною. Значну роль відіграла і та обставина, що не склалося станового суспільства, і оцінка особистості визначалася не становими характеристиками, а загальнонаціональними.

Не останню роль зіграла і та обставина, що Україна до злощасної Переяславської ради була нерозривно пов’язана з європейською культурою та наукою.

А, як відомо, саме в ХНІ – ХVП ст. в європейській філософії ряд мислителів підійшли до проблем соціальної рівності. Не вдаючись в аналіз складного процесу, який пройшла ідея рівності, варто відзначити, що, починаючи з євангельського проголошення цієї ідеї, через Гобсівське ствердження вічної боротьби в суспільному бутті (“Левіафан”), пошуки Локом дієвого механізму рівності і, нарешті, в ХVІІІ ст. розроблені практичні шляхи досягнення рівності. Всі ці ідеї були нерозривно пов’язані з соціальними переворотами, починаючи зі знищення влади аристократії в Англійській буржуазній революції ХVП ст. і завершуючи проголошенням свободи та рівності в лозунгах Французької буржуазної революцій – “свобода, рівність, братерство”.

Ці омріяні в Європі ідеали були достатньою мірою реалізовані в діяльності козацтва України і, що особливо цінно і важливо, вони змогли підготувати появу правового законодавства, де враховано те, що стає змістом сучасної філософії та культури – поліфонізм людської сутності та неповторність її.

Це законодавство створено генієм Пилипа Орлика (1672–1743) в Конституції 1710 р. Спадкоємець баронського чеського роду, який отримав блискучу освіту в Європі, знавець ряду мов, в тому числі шведської та французької, з 29 років стає не тільки генеральним писарем при гетьмані І. Мазепі, але й найщирішим послідовником ідеї гетьмана про створення єдиної, неподільної, суверенної України. Обраний гетьманом після смерті Мазепи він до кінця свого життя намагався втілити цю ідею не тільки в практичній діяльності, але й в філософсько-правових працях – “Вивід прав України”, “Діаруш” (“щоденник подорожній”), велика епістолярна спадщина. На жаль, і “Діаріуш”, і переписка досі ще недоступні українським дослідникам, бо знаходяться в різних архівних сховищах Польщі, Франції, Швеції, Туреччини.

Крім козацьких правових ідей, втілених в документах Запорізької Січі, які, до речі, і досі не повернуті Україні і перебувають в архівах Санкт-Петербурга, значну роль відіграли так звані “Гадяцькі статті”, фактичним автором яких був Юрій Немирич (1612–1649 р.), що прожив всього лише 47 років, але обґрунтував ідею самостійності України в складі федерації з Польщею та Литвою. Усі три частини федерації, за Гадяцькою угодою, обирали короля, сойм і виступали спільно проти зовнішніх ворогів. Самостійність української держави визначалася тим, що вищим державним органом проголошувалися Національні збори (виборний парламент), держава мала право карбувати свої гроші, утримувати реєстрове військо в 60 тис., право на наймане військо – до 10 тис., організацію освіти – “Гімназії, колегії, школи і друкарні, скільки їх буде потрібно, буде вільно ставити, свobodно в них науки відправляти і деякі книги друкувати про релігійні контро версії” [8, с. 26].

Москва не залишилася осторонь. Вона активно поширювала чутки про те, що Виговський запродався полякам. Зібравши 100-тисячне військо в 1659 р. під командуванням князів Олексія Трубецького, Григорія Ромодановського та Семена Пожарського, московські війська перейшли кордон України і почали спустошувати міста та села. Виговський завдав нищівного удару, де на полі бою залишилося 50 тисяч московитів – знаменита Конотопська битва. Як писав відомий російський історик Сергій Соловйов: “Краса і гордість московської кінноти... зникла в один день... Ніколи вже цар московський не зміг вивести в

поле значне військо. В жалобному одязі вийшов Олексій Михайлович до народу, і жах охопив Москву... Після здобуття стількох міст, після захоплення литовської столиці Москва затремтіла за свою власну безпеку [9, с. 212].

І все ж в Гадяцьких угодах, які, на жаль, так і не були прийняті, була достатньо послідовно сформульована ідея парламентарної республіки, основою якої, за висновком Ю. Немирича, була концепція свободи. Виступаючи у Варшаві як канцлер Великого Князівства Руського в 1659 р., він проголошує – “Ми народжені у свободі, виховані у свободі і як вільні люди нині повертаємося до неї. І готові умирати за неї... разом з усією нашою вітчизною. Вона (свобода – А.Б.) була нашою спонукую, цей ґрунт, який не розірвали ні відмінність у мовах, ні навіть релігія” [Там само, 14, с. 212].

Парламентарно-республіканські ідеї, розпочаті в Гадяцьких угодах Ю. Немиричем, були реалізовані в Конституції Пилипа Орлика. В доповіді на Світовому конгресі 19 жовтня 1922 р., присвяченому обговоренню нової конституції, американський суддя українського походження Богдан Футей відзначав – “Україна має своє власне рідне джерело, з котрого повинна черпати основні ідеї правової держави. Цим джерелом є Конституція Пилипа Орлика. Цей юридичний документ є не лише великим юридичним досягненням, а й доказом політичної зрілості того часу. Конституція Пилипа Орлика 1710 року, написана майже за 80 років перед Конституцією США, мала такі демократичні основи, як розподіл влади, приватна власність та незалежний судовий трибунал, як основні засади для існування тодішньої козацької держави... Можна сказати, що Джеймс Медісон, батько Конституції США, користувався тими самими демократичними засадами Гетьмана Пилипа Орлика” [10, с. 10].

Вся Конституція мала дві частини: декларативну та власне суспільний договір, який складався з 16 пунктів. В першу чергу слід відзначити глибокий демократизм, який відображений не тільки в принципі виборності, але й у такому показовому факті, що спеціально виділена стаття про обмеження сваволі владних осіб, в тому числі і гетьманату – “Ясновельможному Гетьману виділяється (частина) із спільних володінь і земель Війська Запорізького, але так, щоб необмежена влада не порушила прав тих, чиї заслуги перед батьківщиною менші, а саме: ченців, священників, виборних і рядових козаків, двірських слуг і приватних осіб... А панам полковникам жодним способом не слід втручатися (в справу) полкової скарбниці, оскільки їм належить задовольнятися прибутками й пільгами свого уряду” [11, с. 40]. Жаль, що наша сучасна “правляча еліта” не знаходить часу для ознайомлення з цінностями власної культури. Може, вона б усвідомила той факт, що за 300 років до наших днів саме в Україні вперше в світі була обґрунтована ідея послідовного демократизму.

Вся Конституція пронизана проблемами національної ідентичності. Провідною серед цих проблем стає ідея національної самобутності, яку Орлик розпочинає з пошуків, так би мовити, концепції генетичного походження українців. В преамбулі він розгортає цю проблему, спираючись на достатньо поширену в Європі ідею сарматизму, яка, в свою чергу, завершується у нього так званою хозарською теорією, що і стає обґрунтуванням неповторності козацької державності. При цьому, жодною мірою не проголошується яка б то не була зверхність щодо інших народів. Навпаки, досить дружньо закликається до

спілки з татарами, як найближчими сусідами, і навіть зі шведами – “Оскільки ще своє походження колишнє хозарське плем'я, назване згодом Козацьким, веде і виводить від відважних і непереможних готів” [11, с. 36].

Загальне спрямування Конституції орієнтовано на вічні цінності ментального спрямування українців на свободу і особистісну неповторність. Жаль, що знаменитий автор “Демократії” Шарль Алексіс де Токвіль, який в XIX ст. чітко визначив відмінність американської демократії від західноєвропейської, – американці “не стають рівними, вони народжуються рівними” [12, с 108], не був знайомий з Конституцією Орлика. Адже ідея “вродженої демократії”, підкріплена правовим принципом виборності, зафіксована раніше інших народів саме на сторінках цієї Конституції.

Орлик достатньо ґрунтовно зупиняється на тих помилкових кроках, які привели український народ до втрати самостійності та незалежності. От як це звучить в преамбулі Конституції – “Народ козацький, що досі перебував під тяжким польським ярмом, прагнучи відновити колишню свободу, повстав за ревну віру православну, за закони батьківщини і старі вольності під проводом палкого борця, найвідважнішого керманича вічної пам'яті Богдана Хмельницького... і цілком добровільно піддав і себе, і народ Царству Московському, сподіваючись на те, що вони, будучи такого ж обряду, як і ми, дотримуватимуться своїх зобов'язань відповідно до прийнятих пактів і конституцій, скріплених присягою, і що він назавжди збереже Військо Запорозьке і вільний народ Руський під його покровительством при непорушних правах законів і вольностей. Однак після смерті вищеназваного Гетьмана Богдана Хмельницького, який благочестиво почив, Московське Царство взяло намір, дошукуючись багатьох засобів і способів, позбавити Войсько Запорозьке його вольностей, підтверджених власною присягою, призвести його до остаточного знищення і накласти рабське ярмо на вільний народ, який ніколи не дозволяв завойовати силою зброї... Нарешті, тепер уже недавно, за часів ясновельможного Гетьмана Івана Мазепи, що благочестиво почив, вищеназване Царство Московське, прагнучи втілити свої нечестиві наміри за допомогою сили і платячи нам злом за добро, замість вдячності і справедливої шани за таку велику і вірну службу, за (наші) військові видатки, що довели нас до повного розорення, за незчисленні героїчні подвиги і криваві ратні труди, вирішило перетворити козаків на регулярну армію, підкорити своїй владі міста, відмінити права і вольності, знищити з коренем Військо Запорозьке, що перебуває в пониззях Дніпра, і навіть стерти його ім'я [11, с. 34].

Саме на сторінках Конституції відтворені нові ментальні особливості української самосвідомості. В першу чергу - це усвідомлення себе окремим народом, що чітко спрямовано до визначення своєї неповторної специфіки. Її основним змістом є ствердження цінності кожного людського буття, як такого. Звідси – гостре неприйняття протилежних і чужих щодо цього принципів, дій, звичаїв. Так, якщо виборна система спирається на оцінку самої особистості, то успадкована влада – лише на “єдність крові”. Цікаво в цьому відношенні звернутися до характеристик, так би мовити, незацікавлених людей – іноземців. Так, Жан Балюз, французький дипломат, що перебував в Батурині в 1704 р., пише про Мазепу: “...він дуже поважний у козацькій країні, де народ загалом свободолюбний і гордий, мало любить тих, що ним володіють. Привернув Мазепа

козаків до себе твердою владою, великою воєнною відвагою... Розмова з цим володарем дуже приємна, він має великий досвід у політиці й, у протилежність до московців, слідкує і знає, що діється в чужоземних країнах. Він показував мені свою збірку зброї, одну з найкращих, що я бачив у житті, а також добірну бібліотеку, де на кожному кроці видно латинські книжки" [13, с. 123–124].

Поряд з цим, відомий мандрівник Й. Г. Корба, характеризуючи тогочасні традиції Москви, відзначає (в книжці, виданій у Відні в 1700 р.) – "У жовнірів Московії є у звичці жорстоко і зовсім самовільно, без поваги до осіб або обставин, бити затриманих п'ястуком, рушницею і палицями... московити не мають почуття гідності, неосвічені, мають в'ялий і тупий розум. В проханні до царя московити підписуються зменшеними іменами, наприклад, Яків – "Якушка", конче додаючи при цьому "холоп" і "подлейший и презренный раб" [14, с. 38]. А данський посол Юля Юста, що перебував в Росії та Україні в 1709–1711 рр., зазначає – "У Московщині закон оминають на кожному кроці. У всьому (коли когось притягли до суду) можна було, зрештою, відкупитися, даючи Меншікові "взятку" 10, 20 чи 30 тисяч рублів. При чім, з того цар (Петро Великий) дістає "свою частину". Зрештою, що можна очікувати кращого в країні, де вищі достойники постійно повторюють, нехай цілий світ говорить, що хоче, а ми все-таки будемо робити по – своєму" [14, с. 44].

Можна сміливо стверджувати, що на початку XVIII ст. українська національна самосвідомість, завдяки глибокому вкоріненню як у західну, так і східну культури, виробляє демократично-правові норми, які полюсово протилежні самодержавно-деспотичним державницьким ментальним підвалинам московської духовності.

На жаль, уже до кінця XVIII ст. відбувається процес значної втрати цих відмінностей. І одним із шляхів знищення демократичних установок української ідентичності було знищення правових українських систем.

І хоч ще за Єлизавети було запропоновано створення "Прав, по которым судится малороссийский народ", в кінці XVIII ст. разом зі скасуванням Гетьманщини та автономії України припинило остаточно офіційне застосування "Прав" і разом з тим проведено було уніфікацію правових норм Російської імперії в цілому.

Відроджуючи національну ідентичність, необхідно повернутися до процесу, який був перерваний на початку XVIII ст. і втілений в найпрогресивнішому правовому документі – Конституції Пилипа Орлика. І хоч діяла вона недовго –десь біля чотирьох років, але цей документ є свідченням високого рівня демократичних принципів самосвідомості і українського народу.

Тому, на наш погляд, відроджуючи самобутність України, необхідно приділити значну увагу дослідженню тих ідей, які були відтворені на сторінках Конституції. А це можна зробити, тільки зібравши розкидані по всьому світу праці П. Орлика, дивовижного борця за національну державність, який присвятив цьому все своє життя.

На жаль, ще недостатньо народ України знає своїх героїв, що віддали життя не за чужу, а за свою вітчизну. Варто повчитися у наших сусідів поляків. Хоча їхня Конституція, яка була прийнята через 79 років після Конституції Пилипа Орлика в 1789 р. і проіснувала всього лише 4 роки, все ж вони відзначають її прийняття як всенародне свято.

Тим більше, факт документально-правового визначення національної ідентичності, яким і була Конституція Пилипа Орлика – цей величний пам'ятник самій ранній демократії в світі, не може не бути загальнонаціональним святом.

Література

1. Золоте слово. Хрестоматія літератури України епохи середньовіччя. Література високого середньовіччя (988–1240). К.: Вид-во “АКОНТІ”, 2000.
2. *Покровський М.* Русская история в самом сжатом очерке. Части I и II. – 5-ое посмертное издание. М.: Учпедгиз, 1934.
3. *Кістяківський О.* Источники, из которых составлен свод // Антологія української юридичної думки. К.: Юридична книга, 2002. Т. 3.
4. *Оріховський Ст.* Квінкунс, тобто взірець устрою Польської держави // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія у 2 частинах. К.: Наукова думка, Основи, 1995. Ч. I. С. 294–405.
5. *Оріховський Ст.* Напучення польському королю Станіславу Августу.
6. *Владимирский-Буданов М.* Обзор истории русского права. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995.
7. *Вернадський Г.* История права. СПб.: Лана, 1999.
8. Гадяцький трактат // Історія української Конституції. К.: Право, 1997.
9. *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. К.: Генеза, 1977.
10. *Футей Б.* Становлення правової держави в Україні 1991–2003 рр. К.: Юрінком Інтер, 2005.
11. Пакти й Конституції вольностей війська запорозького // Історія української Конституції. К.: Право, 1997.
12. *Манан П.* Інтелектуальна історія лібералізму. К.: Дух і літера, 2005.
13. *Січинський В.* Чужинці про Україну. К.: Довіра, 1992.
14. *Січинський В.* Чужинці про Україну. Л.: Слово, 1991.

A NATIONAL IDENTITY IN THE CIRCLE OF THE UKRAINIAN SOCIO-LEGAL IDEAS

Ada Bychko

Kyiv National I. Karpenko-Karyi University of theatre, cinema and television,
Yaroslaviv Val Str., 40, Kyiv, 01034, Ukraine,
e-mail: karpenko-karyi@ukr.net

The basic stages of becoming of view-humanism ideas are selected in the legal systems of the Ukrainian national culture. This process is completed by creation of the first in the world Pylyp Orlyk's Constitution of 1710, where the basic mental features of Ukrainian national consciousness are fixed.

Keywords: nation, right, values, national identity.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 130. 123; 130, 31

ДЖЕРЕЛА ЛЮДСЬКОГО ЗЛА

Віра Мовчан

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка,
вул. Івана Франка, 24, м. Дрогобич, 82100, Україна

Проаналізовано найтиповіші підходи класичної етичної теорії до визначення джерел злого в людському житті. Доведено, що природу людини не розглядають як злу, а моральне зло вважають наслідком не контрольованих розумом чуттєвих спонук на самоздійснення, зокрема в неморальний спосіб. Розкрито шляхи опанування неусвідомлених виявів волі розумом, що здатний трансформувати стихійну активність у морально прийнятні форми. Осмислено цінність етичної теорії для усвідомлення деструктивної природи морального зла та формування суб'єкта людяності відносин на засадах морального добра.

Ключові слова: моральність, афекти, стихійна воля, розумна воля, моральне добро.

Актуальність проблеми в окресленому формулюванні зумовлена тим, що людство в стосунках з природним світом і з самим собою щоразу віддаляється від власної сутнісної визначеності – розумності людської природи, а отже, від потреби свідомо вибирати моральні вчинки, діючи згідно із законами розумного. Інакше кажучи, морально визначена діяльність є радше ідеалом з огляду на мету, засоби та результативність наслідків: відповідність поняттю добра, людяності взаємодій на всіх рівнях життя. У поступі історії енергія творення гідних людини умов життя пов'язана зі значним зростанням злого у ставленні до природи, деструктивними виявами в стосунках між народами й державами. Зрештою, і в міжособистісних взаєминах не відбувається поглиблення моральності взаємодій. Таку тенденцію свого часу констатував Ж.-Ж. Руссо, порівнюючи давні цивілізації й сучасні йому відносини вільної конкуренції. Можна було б стверджувати, що не лише людське життя сповнене виявами злого, адже зло панує в природному світі, у міжвидових стосунках різних форм планетарного життя, що сама планета посиляє своїм жителям численні випробування (повені, землетруси тощо). Зрештою, на все живе чатує невідворотне зло – смерть. Однак дедалі очевидніше, що найбільшою загрозою для феномену життя стає людське зло. Це моральне зло, яке “людина обирає” [6, с. 126]. Його небезпека – в умисності, в асоціальності розуму, що “відпав” від ідеї добра і спрямовує волю на послідовне закріплення злого в світі, аж до його демонічних форм, утверджуючись над іншими, аж до цілковитого заперечення права іншого на життя і щастя. І все ж спробуємо визначити пріоритети в сенсі ініціювання злого у світ. Чи розум ініціює зло, чи він лише ревний слуга чуттєвих спонук, які вимагають від розуму слугувати злій волі?

Не можна заперечувати існування злого розуму, носії якого – патологічно деструктивні, адже створюють постійну загрозу вибухів агресії, і особливо вибухливості у скоєнні злого. Але це радше винятки, патологія асоціальності, ніж типові ситуації. Типове “зло розуму” полягає в іншому. Розум безпорадний перед стихією чуттєвих спонук і дозволяє перетворити себе на раба злої волі, віднаходячи засоби її самоздійснення у формах злого. Таке явище злого перебуває на поверхні життя і спричинене насамперед тим, що людство донині живе не розумом, а чуттєвими пристрастями. Наголосимо, що окреслена ситуація зумовлена *не природою людини*, а типом *соціальних стосунків*, якість яких яскраво виявляється через ті аспекти людської природи, які активізуються, та через напрями їх спрямування: на самоздійснення в добрі, або на вияви злого. Отже, небезпека самовияву суб'єкта у формах злого постійно чатує на людину.

Мета статті – виявити найбільш усталений у класичній науці підхід до розуміння джерел зла в людині та продемонструвати способи уникнення злого в намірах, діяльності і стосунках між людьми.

Проблему свідомого уникання злого та реальні можливості усунути його зі сфери людських відносин, у зв'язку зі стійкою її актуальністю, широко осмислено в етичній теорії. Способи запобігання злему в людських намірах і вчинках, які відкрив Сократ, усебічно проаналізував Аристотель, обґрунтувавши цінність *свідомого уникання* зла та самоздійснення людини в добрі. Провідною у його міркуваннях про причини існування зла є ідея про те, що *людина не знає себе* як суб'єкта вибору та *не знає шляхів* до добра. Такою є *гуманістична* позиція, згідно з якою в людини *відсутня* потреба свідомо чинити зло, а наявні або можливі його вияви зумовлені *неусвідомленим* характером спонук, які часто спрямовують активність у хибне русло. Окреслена позиція розуміння джерел зла має методологічну цінність, адже послідовно утверджує необхідність поступу людства через удосконалення власної природи.

Оскільки природу людини сприймають як радше добру, ніж злу, а зло живе у світі, то актуальна проблема в історії етики – пошук *джерел морально злого* та способів зменшення його деструктивної дії. Типовим в осмисленні джерел злого є аналіз його в єдності з поняттям доброго для означення їх меж і взаємопереходу, що, однак, не означає релятивності їх змісту [2, с. 168]. Об'єктивний критерій моральної цінності понять “добро – зло”, з огляду на їх роль у духовному вдосконаленні роду людського, – умова дотримання образу людяності як ідеалу і мети людського поступу [8, с. 77].

Цікавий аспект взаємодії розуму та почуттів у контексті їх відношення до добра та розуміння сутності добра викладено у “Сповіді” св. Августина. Філософ трактує розум як “провокативне” начало духу, адже він спрямований на постійний пошук істини, а почуття об'єднуються навколо предмета небайдужості, живуть і живляться своїм предметом. Філософ розкриває гостроту їх конфлікту, адже зіткнулися вони в суперечці про зміст морального ідеалу та способи наближення до нього суб'єкта моральної потреби. Дух сповнений суперечностей, оскільки розум суголосний ідеям, які продиктовані законами розумного (етичний раціоналізм), а почуття визначаються ідеалом морального абсолюту (Бог християнства) і дотримуватися його настанов як безумовно доброго. Такий конфлікт, на думку автора “Сповіді”, зумовлений низкою запитань, які сповнюють мислячий

розум значними сумнівами, оскільки він не одержує на них переконливих відповідей, а отже, не може безумовно прийняти християнські догмати. Августина-філософа хвилюють питання джерел зла, його витоків, якщо керуватися ідеєю божественного творення світу та ідеєю Бога як безумовного добра. У контексті ідеї світу як витвору морального абсолюту сама думка про існування зла у світі видається виявом злого начала в людині. Наляканий сміливістю запитань, Августин апелює до власного Я: “Звідки в мені береться бажання зла, а зовсім не бажання добра?.. Хто ж уклав це в мене, хто засіяв у мене те зерно гірчиці, якщо мене в цілому створив мій найсолодший Бог? Коли ж винуватець цього сатана, то звідки взявся сам сатана? Бо якщо внаслідок підступності і своєї волі ангел перемінився на сатану, то звідки зродилася в ньому ця зла воля, що перемінила його на сатану, коли його всього створив ангелом найпрекрасніший Творець?” [1, с. 107]. У цих та інших міркуваннях Августин зрештою задовольняється думкою про непотрібність пошуку причин зла, його джерел і вважає за необхідне пристати до поклику почуттів, що прагнуть сповнитися віри в християнські цінності [1, с. 108–109]. Міркування про джерела зла змушують його змиритися з думкою, що нечестя – “це не субстанція, а підступність волі, яка відвертається від досконалої субстанції – від Тебе, Боже мій...” [1, с. 120].

Розум, що прагне віднайти істину у свободній взаємодії з предметом пізнавальної потреби, особливо коли стикається з питаннями, що вступають у конфлікт з “остаточними істинами”, Августин схильний розглядати як зло. На власному досвіді філософ простежує бажання людини жити почуттям, яке дає віра, де всеохопність почуття, що визначене образом предмета небайдужості, дає відчуття захищеності життя. Наголосимо, що своїми міркуваннями Августин відкрив важливу тенденцію бачення шляхів зменшення зла світу, запропоновану християнством. Ідеться про відмову шукати відповіді на складні й суперечливі проблеми морального життя і цілковите прийняття *почуттями* ідеалу моральності – боголюдини та сприйняття його образу як джерела моральної наснаги на уникання злих намірів і дій, що є вагомим чинником самовдосконалення.

Інший підхід від часів Аристотеля використовує й утверджує філософська етика, що заглиблюється у природу та джерела злого і відшукує шляхи його усунення з життя завдяки *розумно* виваженому *вибору добра* та втіленню його в життя, через витіснення злого в намірах, процесі та наслідках діяльності. З епохи Нового часу, аналізуючи деструктивну силу злого, філософська етика прагне пізнати *джерела* морально злого, визначити його витoki та змістовий обсяг, причини переходу добрих намірів у злі дії, загрозливі своїми наслідками. Філософська етика розглядає особу як свідомого суб’єкта вибору, а її мета – допомогти людині *пізнати* власну природу, навчитися визначати *спонуки*, що керують її вчинками, аби запобігти зростанню масштабів зла та позбавити людину страху перед самою собою – неочікуваною у самовиявах. Ця проблема – одна з центральних у працях Р. Декарта, Б. Спінози, Д. Г’юма, І. Канта, Г. Гегеля, В. Соловйова, М. Бердяєва, М. Лоського.

У вивченні змісту та сутності моралі *філософська етика* керується ідеєю *двоїстості* людської природи – розумного і чуттєво начал її духу. Досліджуючи особливості їх взаємодії, представники філософської етики відкрили джерело неконтрольованих виявів чуттєвих спонук – *афекти*, і довели, що вони часто

містять потенційну енергію злого саме тому, що не підвладні розуму. Відповідно, значну увагу зосереджено на пошуку шляхів і засобів переведення їх у морально прийнятні форми реагування на явища. Тобто в аспекті розуміння джерел злого поширеною є ідея зла як наслідку *незнання шляхів до добра і незнання власних емоційних спонук*, а отже – нездатність контролювати розумом спонтанні вибухи агресії. У класичній етиці, що базується на ідеї креаціонізму, розум трактують як безумовно добрий, який не може спонукати до умисного зла. У контексті ідей креаціонізму поняття злого розуму, як довів Августин, також випадає із загальної картини розумності творення. Г.-В. Ляйбніц, аналізуючи джерела наявного у світі зла, вважає, що Бог допускає його реальність, коли вводить у матерію форми, які “передували актам божественної волі”. Визнаючи такий “допуск” злого, філософ вважає, що він виправданий у контексті того, що Бог надав людині свободу, аби вона могла діяти [5, с. 380]. Щоб уникнути зла, людина має опанувати власну *чуттєву* природу, оформивши її стихійність у морально та естетично визначені способи самоздійснення в добрі.

Як окреслено вище, витоки цього підходу – в етичній позиції Аристотеля про *розумність* людської природи як передумови цілеспрямованого усунення стихійності її чуттєвих виявів. У своїй етиці мислитель послідовно дотримується ідеї моральності людського начала, що є умовою творчого самоздійснення в добрі – *людяності взаємин*, тоді як зло – наслідок *незнання* людиною самої себе, а не злого наміру, тобто не умисне зло. Етична система філософа спрямована на *відкриття* людині шляхів та засобів свідомого самоздійснення в морально доброму. Саме таке змістовне наповнення діяльності подано як умову людського щастя. Перша передумова щастя – *чисте сумління*, а отже – й самоповага. Як пише філософ, “ні погане життя, ні розпусне, ні життя в стражданнях не слід брати до уваги, оскільки таке життя позбавлене визначеності, як і його сенс” [2, с. 261]. Зло – *відсутність повноти* життя, перешкодою якій є або несприятливі умови, або пристрасті, у рабство до яких потрапляє особа, або фізичні й моральні страждання. Також зло – неволодіння душі доброчесностями, нездатність її свідомо вибирати розумну середину, а тим більше – досягнути найвищу моральну досконалість. Такі пристрасті душі, як зловтішність, безсоромність, злоба й такі вчинки, як блуд, грабежі, людиновбивство та ін. – “погані за суттю”. Щодо них нереально говорити про краще або гірше, про надлишок чи недостатність. Вони щоразу будуть неморальними [2, с. 87].

Для античної моральної теорії, сповненої віри в людину, характерно, як засвідчують праці Аристотеля, прагнення *пояснити* перешкоди, які особа сама створила на шляху до щастя (умова щастя – свідомий вибір доброчесного життя), а отже – спрямувати її до свідомого здійснення в добрі. Не менш важливо й те, що етика не була суто умоглядною системою, а поставала на ґрунті практики і традицій давньогрецького суспільства класичної доби, в якій *культивували* моральні чесноти особистості на рівні *суспільного життя* – усіх його сфер. Змагання воль було спрямовано й зосереджено на *утвердженні* людини в *доброчесностях*: відвага і мужність у захисті рідної землі від ворога, змагання молодих чоловіків – майбутніх воїнів – у силі і вправності (Олімпійські ігри), у практичних та художньо-творчих умінях (численні турніри поетів, музикантів, драматургів). Суспільна атмосфера, *сприятлива для творчості*, активізує

потенціал кожної вільної людини – громадянина держави. Культивування *творчості* – свідчення *якісної* визначеності *суспільства*, що утверджує в людині її творчу природу, формуючи *моральність* стосунків як стиль суспільного життя. Найвища винагорода переможцям таких змагань – оливковий або лавровий вінок, що символізують уславлення сили, розуму, творчих умінь. Будь-яка інша відзнака (грошова, матеріальна винагорода) була б профанацією самої ідеї утвердження величі творчої особистості.

Наголосимо на цій особливості, оскільки з поступом історії, надто на нинішньому її етапі, якісні характеристики людини – її духовність, об'єктивована у творчих уміннях та їх результатах, зазнали профанації, їх підмінили "*кількісними*" характеристиками: матеріальні винагороди постають як своєрідні заміники духовних чеснот. Матеріальні багатства – відчужена форма людського. Посівши місце найвищих життєвих цінностей, вони усунули на периферію людське добро, толерантність, доброзичливість, щирість тощо. Їх місце заступила зла воля, що відверто утверджує себе як нова "*добročесність*", дискредитуючи мораль, яку вважає джерелом слабкості людини. Активно утверджуючи свої позиції, зла воля дискредитує й ті способи духовного вдосконалення, що їх визначено, зокрема, у християнстві, у формах уникання злого через відсторонення від спокус світу (пустельництво, затворництво). На противагу зростанню стихійних виявів злого (підступність, лицемірство, жорстокість), втеча від спокус світу, хоч і наївна, та все ж апробована практика утвердження цінності моралі. Правда, чесноти відлюдників не покращували і не покращують моральної атмосфери саме тому, що носії моральних чеснот не укорінювали їх образ у стосунках спілкування, у практичній діяльності тощо, а самоусуненням від боротьби зі злом радше полегшували йому можливості укорінюватися у світі.

Моральність у формі повчань, проповідей також не мала активного формувального впливу, адже не спиралася на реальну практику творення стосунків, не культивувалася в *моральних* формах. Стимулом моральності дій постають, по-перше, взірці морального життя (святі та боголюдина – ідеал моральності); по-друге, застрашування муками душі в потойбічному світі (малоефективний чинник, оскільки водночас широко культивують ідею спокути гріхів і їх прощення). Попри це, етична теорія закріпила їх як історичну форму неприйняття зла через відсторонення від нього та приборкання власних позаморальних спонук.

Важливий здобуток філософської етики Нового часу, зосередженої на дослідженні стимулів активності та причини їх вияву у формах злого, – відкриття позасвідомих спонук активності (афектів) (Б. Спіноза, Р. Декарт, Д. Лок, Д. Г'юм). Осмислюючи природу афектів, Б. Спіноза ("*Етика*") визначає їх як неконтрольовані розумом вибухи психічної енергії суб'єкта і вбачає як умову моральної визначеності відносин необхідність "*пізнати їх*" [8, с. 424]. Афекти не розглядають лише як зле начало людської природи. Досліджуючи амплітуду психічних станів, породжуваних афектами, Спіноза демонструє шляхи хоча б частково можливого контролю над виявами позасвідомого в суб'єкті з метою зменшення їх негативного впливу на ситуації спілкування і для суб'єкта афективних станів, і для оточення. Мислитель керується принципом загальності законів природи, які мають універсальний характер і є виявом її життєвих сил. До них належать і афекти, природа яких діалектична. З одного боку, без здатності небайдужого,

сповненого переживань ставлення, зокрема й у формах крайньої небайдужості, духовний досвід людства був би просто неможливим. Афекти – джерело будь-якого пізнання, джерело духовного досвіду; вони – діяльна здатність душі, джерело багатства почуттів та їх індивідуальної неповторності. “Будь-який афект одного індивідуума відрізняється від афекту іншого настільки, наскільки сутність одного різниться від сутності іншого” [8, с. 473]. Афектам притаманна величезна амплітуда виявів суб’єктивного ставлення особи до світу і до самої себе. З огляду на їх ціннісний рівень, вони мають *двоїтий* характер: поділяються на ті, що дають *задоволення*, і ті, яким супутнє *незадоволення* [8, с. 479].

У контексті окресленої проблеми важливо простежити роль афектів у *творчому чи деструктивному* самовиявах особи, а відповідно, у примноженні добра чи у творенні зла. Спіноза вважає, що джерела зла – у *недостатності знання* людини про *причини*, які спонукають її до тих чи інших дій. “...Свої дії і потяги вони *усвідомлюють*, а *причин*, які їх спонукають до цього, *не знають*” [8, с. 494]. М. Шелер, оцінюючи внесок Спінози в теорію моралі, акцентує увагу зокрема на “знаменитому описі техніки, з допомогою якої людина здатна *звільнити* себе від афектів і зняти, таким чином, пута з *одного-єдиного* божественного мислення про себе” [9, с. 67]. Шлях звільнення, що його пропонує Спіноза і на який звертає увагу Шелер, – чітке розрізнення афекту та уявлення про зовнішній предмет, що цей афект викликає [9, с. 67].

Наголосимо на цій думці, оскільки вона має особливе значення у творенні моральності стосунків. Часто стимульована, скажімо, афектом заздрощів до іншої, мудрішої, більш здібної людини, особа живе цим афектом, перебуваючи в стійкому стані неприязні до іншої й не усвідомлює, чим такі почуття зумовлені. Тим часом розумний, виважений аналіз *причин* неприйняття цього “джерела” постійного роздратування цілком реально скерувати в русло позитивних емоцій. Адже як добре постійно мати перед собою реальний взірєць мудрості, виваженості, толерантності, щоб будувати власні стосунки зі світом, орієнтуючись на цей приклад. Усвідомивши причини своєї недобррозичливості щодо іншої особи, усуваємо джерело постійного роздратування і натомість сповнюємося вдячністю та приязні до людини, що мимоволі наставила нас на шлях злагоди з собою та зі світом інших людей. Справді, *незнання причин*, що спонукають на ті, а не інші способи самоздійснення, – чи не найстійкіше джерело злого в людині. Крім того, жертвами цього зла, часто неумисного, є не лише інші, а й суб’єкт злого. Щоб уникати фаталізму долі, важливо враховувати: влада афектів над людиною не абсолютна. Спіноза вбачає можливість їх обмеження іншими, сильнішими й такими, що мають іншу якість: спонукають на добро, а не на зло [8, с. 501].

Афектам, оскільки вони безумовні спонуки небайдужості, притаманний досить значний потенціал добра. Як уже зазначено, афекти – *джерела багатства* душевного життя людини. Однак щоб особа не потрапляла під владу злих спонук, вона має свідомо *керувати афектами*, завдяки *знанням власної природи* та стимулів, які надихають її на активність і керують учинками. Лише за такої умови людина спроможна сформувати в собі здатність *контролювати* вибухи агресії, злостивості, недобррозичливості тощо. Тому, як пише Спіноза, “пізнання добра і зла – не що інше, як афект задоволення і незадоволення, адже ми усвідомлюємо його” [8, с. 507]. Оскільки йдеться про володіння *знанням про самих*

себе, особа здатна відчувати незадоволення, спрямоване *проти себе*, якщо вчинено навіть мимовільне зло іншому, так само, як спроможна переживати зло, несправедливо вчинене щодо неї. У такий спосіб формується *свідомий суб'єкт морального вибору добра* з поваги в собі людини, а ситуацію цілковитої підвладності дії афектів визначають як "рабство людини у самої себе".

Знання сутності добра і зла – важлива спонuka до активності без страху вчинити можливе зло щодо себе чи іншого. Дія, морально спрямована та визначена як добро, народжує почуття задоволення у формі самоповаги, що є неодмінною умовою щастя. Знання закономірностей взаємодії намірів, задумів, спонук і засобів діяльності за умов вираженості мети – важливе джерело почуття духовного і душевного комфорту та вагомий чинник уникання навіть мимовільного вчинення зла. Саме здатність розумно визначати моральні способи самоздійснення дає підстави стверджувати, що природа людини радше *добра*, ніж *зла*, а основні причини наявного у світі зла спричинює стан дедалі більшого відчуження людей, що зумовлює щораз слабшу здатність розуміти іншу особу, а зрештою, і самого себе, адже можливість у діяльності не переходити від добра до зла реальна здебільшого в ситуації морально небайдужих стосунків, приязні між людьми.

Відчуження як стан стосунків страшне й тим, що закриває можливість безпосереднього спілкування як джерела *творення досвіду* суспільності відносин. Таку ситуацію геніально передбачив Кант, стверджуючи, що джерела моральності – у сфері *розумності* людської природи, що, на його думку, покликана підпорядкувати собі чуттєві спонuki волі, вбачаючи в неконтрольованості їх розумом основне джерело злого в людині. Наголошуючи на домінантній ролі розуму в моральності людських спонук і дій, Кант вбачає його завдання в тому, щоб "породити не *волю як засіб* для якої-будь іншої мети, а *добру волю як таку*" [4, с. 167]. Тобто в моралі важлива не дія як така, а моральність спонuki до дії, що й покликана мобілізувати волю на утвердження моральної результативності вольових зусиль. Інакше кажучи, суб'єктом моральності Кант вважає людину, яка свідомо усуває зло зі спонук діяльності і здатна вибирати *добро як мету*, і саме в такий спосіб досягає її найвищого щабля: самоповаги і поєднання з людством не за формальною ознакою (фізична життєвість), а за духовною, тобто загальністю змісту духовного досвіду. Найвищий його вияв – духовність, явлена у формах моральності, що уособлює *вселюдське, розумне* начало, яке сформувало й оформило самовияви суб'єкта активності в морально цінні способи самоздійснення. Лише за такої умови мораль спроможна піднести *людство* на нові щаблі досконалості – визначити його життєвість як морально спрямовану на добро в планетарному масштабі.

Небезпека злої волі в тому, що вона не знає і не бажає знати власних меж і чинить спротив будь-яким спробам розуму окреслити ці межі. Звільнити волю з пут стихійності власної природи, вмістивши її вияви в межі розумності воління – спосіб усунути джерела зла в людській природі, якщо й не цілком, то принаймні значно зменшити його вияви. Погоджуючись із думкою Аристотеля про щастя як найвищу мету людських зусиль, Кант зазначає, що *розумна воля* не може бути єдиним благом, "однак вона має бути найвищим благом і умовою для всього іншого, навіть для будь-якого бажання щастя", адже щастя мораль-

на особа розуміє як чисте сумління і лише за такої умови здатна переживати почуття щастя.

Кант переконливо доводить, що мораль не постає з чуттєвих спонук. Специфіка моралі в принциповій загальності її вимог, що їх свідомість особи – суб'єкта розумного вибору – визнає як особисто бажані, спонукаючи волю до свobodного самоздійснення в добрі. Як слушно зазначають дослідники, у зв'язку з методологічним розмежуванням “логіки почуттів” і “логіки моралі”, Канту вдалося “гранично загострити природу морального конфлікту в сфері індивідуальної свідомості – конфлікт обов'язку і схильностей, потягів, бажань, безпосередніх прагнень” [3, с. 78]. Важливо, що моральність було постульовано з розуму як деяку “абсолютну і безумовну самоочевидність розуму як такого” [3, с. 78].

Попри ригоризм етичної системи Канта, його етика “доброї волі” має не лише теоретичну, а й реальну практичну цінність, оскільки спрямовує суб'єкта на пошук шляхів розумної узгодженості спонук волі з морально прийнятними у засобах та кінцевій меті вольовими зусиллями. Кант не заперечує існування злого в людині, однак категорично *заперечує її злу природу* [4, с. 499–500]. Зло мислитель розглядає як вияв стихійності волі, тобто свободи, що набуває протилежного собі змісту та спрямування внаслідок незнання шляхів до добра. Тобто джерело зла – не людська природа як така, а *розум*, що не знає себе як розумний, тобто не уособлює *загальності* змісту духовного досвіду (ідея добра), а тому не спроможний організувати волю на свobodний самовияв у формах розумного, тобто морально визначеного змісту діяльності.

Щоправда, можлива ситуація стихійності волі, яка, прагнучи свободи самореалізації, відкидає спонуки розуму, а тому часто реалізує себе у формах злого. Тобто зло в цьому разі – феномен безсилля розуму, не спроможного організувати волю на активність згідно із загальним *моральним законом*, а тому неминуче прирікає її на стихійність. Складність моральної самореалізації людини в умовах відчуження зумовлена не лише стихійністю “злої” волі, а й загальним стилем стосунків між людьми, що пов'язаний із *втратою образу* злагоджених моральних взаємодій.

Реальними в названих умовах є лише формалізовані засоби підпорядкування стихії волі. Їх обмеженість – у пригніченні творчого потенціалу людини, тому вони лише формалізують стосунки, не даючи змоги розгорнути їх у моральність взаємин. Окреслена ситуація стосунків в умовах суспільного відчуження – основний предмет теоретичного аналізу в праці Токвіля “Американська демократія” (1961). Її ідеї, систематизовані в статті французького філософа П. Манана, дають змогу заглибитися у складність процесу творення моральності стосунків в умовах відчуженого суспільного буття [7]. Токвіль аналізує специфічну для Сполучених Штатів ситуацію “відсутності стосунків” між людьми, доводячи, що це країна, утворена “імпровізовано”, за “випадковим принципом”, адже жителі, що прибули на її землі, майже не знають одне одного, нічого не знають про минуле найближчого сусіда. Оскільки відсутня культура й історія, що могли б жити свідомість народу та формувати його як духовне ціле, стосунки мають формалізований характер. П. Манан цитує Токвіля: “Нові західні штати вже мають жителів, та суспільства там ще не існує” [7, с. 202].

Означений феномен зумовлює й іншу особливість суспільного життя. Аналізуючи специфіку американської демократії, автор констатує, що поняття “рівно-

правності індивідів” зумовлює “розклад” суспільства: люди бояться спілкування, щоб воно не набуло будь-яких насильницьких форм, “адже будь-який вплив здатний спонтанно перетворитися на панування”. Загальну духовну атмосферу суспільства “вільної конкуренції” учений окреслює так: “Оскільки люди живуть в умовах демократичного суспільного устрою, відокремлені одне від одного, кожен із них починає замикатися у своєму приватному світі, стає байдужим до своїх співгромадян” [7, с. 203]. Наслідки *формальної* рівності – недовіра між людьми, водночас “зростає схильність довіряти масі”. Критик цитує думку Токвіля: “Я не знаю жодної країни, де б незалежність мислення і справжня свобода обговорення були представлені менше, ніж в Америці” [7, с. 208]. Прагнення суспільних інституцій відшукати у наявних формах відносин засоби запобігання насильству та брутальності породжує ідею “покірності” громадян перед владою, з метою “зменшення ризику видимого страждання” [7, с. 209]. Характеризуючи описаний феномен як “поміrkований деспотизм”, автор зазначає: “ідеться про те, щоб жити під владою деспотизму помірності”, що є “помірністю” байдужості, притаманної індивідуалістичним суспільствам. Спосіб вийти з окресленої ситуації, як слушно зазначає Токвіль, – “активне переживання співчуття”, однак право вибирати добро і реалізувати його у взаєминах “усереднена” людина віддає надособистісним структурам: адміністративній централізації та “каструючій владі” суспільної думки [7, с. 208] (цілеспрямований характер поглиблення відчуження між людьми як глобальна стратегія низки провідних країн Заходу з середини ХХ ст. – нагальний предмет дослідницької уваги філософів, соціологів, політологів).

Трактування ролі розуму в морально визначених самовиявах людської життєвості – одна з центральних проблем класичної етичної теорії – набуває нової актуальності в контексті зростання активності людства. Саме тому вона є методологічною основою для творення *етичних практик* розумної організації стосунків людства зі світом на всіх їх рівнях. Особливо важливими є такі її принципи. Перший: *пояснити* людині складності її природи, у якій тілесне і духовне, матеріальне та ідеальне, чуттєве та розумне начала людського єства творять настільки складну взаємодію, що часто стикаються в антагоністичному двобої. Лише знаючи власну природу, людина здатна розумно регулювати її вияви. Другий: *озброїти* суб’єкта активності *знанням* про шляхи розумного корегування мети, намірів та засобів їх реалізації для моральної результативності процесу і відповідних йому наслідків формувальних зусиль. Третій: дати людині *знання про критерії справжньої цінності* її життя, де цінними є не суто тілесні, чуттєві (“тварні”) задоволення як такі, а її *творча* природа, пізнання глибин якої стимулює потребу самоздійснення в повноті можливостей заради духовного єднання з людством. Це вагомий чинник активізації творчого потенціалу, спонука самоздійснення в добрі та красі, адже лише примножуючи духовність життя, особа та людство сповна реалізують розумність власної природи. Четвертий: етична теорія, спрямована до розуму та почуттів особистості, дає їй змогу *усвідомити* себе *суб’єктом вибору*, а отже, сповнитися почуття відповідальності, щоб свobodно утверджувати морально добре і протистояти моральному злу. Поза самопізнанням людина опиняється в системі випадковостей у стосунках, діяльності тощо, зрештою, випадковою у бутті. П’ятий: *формувати усвідомлення*

того, що лише морально визначене спрямування людської життєвості на творення моральності взаємодій з усіма видами планетарного життя торує шляхи до уникання есхатології історії. Шостий: як “практична філософія”, етична теорія безпосередньо звернена до людини з необхідності допомогти їй *удосконалити* природу в собі, суспільні відносини та стосунки людства з природним світом, тобто має гуманістичну мету і зміст. Опанування етичної теорії та організація життя за її законами – *моральний обов’язок* суб’єкта активності, оскільки є передумовою поглиблення атмосфери творчості в людських взаєминах.

Вихідний принцип в організації моральної практики на засадах морального добра – відкрита філософською етикою *ідея* добра (загальне) як мета і спосіб ставлення людства до світу та практичне утвердження творчої сутності людини (людських сутнісних сил) у розумно визначеній творчій діяльності суб’єкта активності (особливе) на засадах добра. Загальне (ідея), реалізуючись в образі морально доброго в суб’єктах діяльності щоразу неповторним багатством грає за сутнісної його визначеності (добро), відображає найвищу моральну мету життя людства як планетарного цілого: самоздійснення у морально досконалих способах відносин зі світом.

Отже, етична теорія не лише розкриває наявні в людині спонуки до активного самоздійснення, зокрема у формі стихійності виявів волі, здатних бути джерелом морального зла, а й осмислює можливості запобігання злому через покладання контролю розуму на позаморальні стимули волевиявлення та свободу самоздійснення у творенні атмосфери морально доброго.

Література

1. *Августин А.* Сповідь. К.: Основи, 1997.
2. *Аристотель.* Никомахова етика. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–293.
3. *Дробницкий О.* Понятие морали. М.: Наука, 1974.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999.
5. *Лейбниц Г.-В.* Опыт теодицеи о благодати божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 4.
6. *Малахов В.* Етика. Курс лекцій. К.: Либідь, 2001.
7. *Манан П.* Токвіль: лібералізм обличчям до демократії // Дух і Літера, 2004–2005. № 13–14. С. 199–212.
8. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Ростов н/Д.: Феникс, 1998.
9. *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

SOURCES OF HUMAN EVIL

Vira Movchan

Ivan Franko State Pedagogical University of Drohobych,
Ivan Franko Str., 24, Drohobych, 82100, Ukraine

The article deals with the most typical classical ethic theory approaches to the definition of evil in human life. It is proved that human nature is not treated as evil, while moral evil is seen as a consequence of reason, not controlled by sensual intention, to be also self-realized in an immoral way. The ways of controlling unrealized will by the reason that can transform spontaneous activity into ethically realized forms are also shown, thus suggesting integrity of ethical theory for realizing destructive nature of moral evil and forming the subject of human relations based on moral good.

Keywords: morality, fits of passion, spontaneous will, reasonable will, moral good.

Стаття надійшла до редколегії 15.10.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 130.121+81'22

МІФОЛОГІЧНИЙ ЧАС-ПРОСТІР У ПОВІСТІ М. ГОГОЛЯ “ВІЙ”

Ростислав Якуц

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

Проаналізовано повість М. Гоголя “Вій” як приклад отекстованого міфу. Особливу увагу звернено на художній простір і час, семантичні особливості часово-просторової міфологічної символіки.

Ключові слова: семіотичний час-простір, бінарна опозиція, символ, порядок-хаос, архетип.

Аналіз міфологічних образів та символіки є актуальним і сьогодні, особливо в контексті психоаналітичного підходу. Це зумовлено насамперед прагматичним і прикладним аспектом психології, застосуванням її теорії та методології у сферах ЗМІ, пропаганди, НЛП та PR-технологій. Конструювання міфологічного часу-простору, застосування міфологічних образів для опису дійсності – психологічні феномени, що їх найчастіше використовують для впливу на масову свідомість.

Головне завдання статті – проаналізувати й інтерпретувати міфологічні образи, міфологічний час-простір на прикладі повісті М. Гоголя “Вій”, яка особливо багата на символіку і в якій можна чітко простежити розвиток міфологічного сюжету.

Відправними в окресленні стану дослідження цієї проблеми є праці Ю. Лотмана, у яких сформульовано проблему семіотичного опису часу-простору, а також В. Стецюка, який особливу увагу надає дослідженню міфологічного образу “Вія”. Крім того, безумовно важливим є внесок К.-Г. Юнга і його школи в інтерпретацію міфу та міфологічних образів.

Аналізуючи отекстовані міфи, один із яких – повість М. Гоголя “Вій”, дослідник стикається насамперед з особливим виміром реальності. Події, образи, розвиток сюжету – усе це наштовхує на висновок про специфічність, неісторичність, паралогічність оповіді. Світ міфу – світ символів та архетипів, що має власну логіку. Її здебільшого сприймають як примітивну, неадекватну, часто вона незрозуміла й дивна. Послідовність розгортання подій – інша, ніж у звичайному художньому творі. Міф не є “продуманим” текстом, міфологічні час, простір і події не можуть бути дискурсивними, а їх редукція до раціональних схем – хибний шлях, на який часто стають дослідники. Редукція складного до простого завжди є спрощенням картини світу, тому аналізуючи міф, слід відмовитися від структуралістських термінів. Слушною є аналогія між міфом і сном: міф не передбачає формулювання запитань, сумнівів, дискурсивного мислення, логічної послідовності, до якої звикли дослідники. Світ символів

– атрибутивно завершений, позбавлений авторства, циклічний і замкнений, з позицій внутрішнього часу і простору, однак відкритий і активний, спроможний впливати на свідомість та “підкоряти” її. Звідси й парадокс: тексти, що описують та інтерпретують символіку, непомітно для “себе” набувають рис, схожих із міфом. Як наслідок, не менш актуальним є питання про міфологічність наукової інтерпретації символіки як психічного феномену. У цьому контексті цікавими є зокрема думки представника сучасної юнґіанської школи Дж. Хілмана, який пише, що “втільювати психічне в життя можна різними способами. І найлегше, на мій погляд, – через звільнення психічних феноменів від прокляття аналітичного розуму” [6, с. 9]. Однак, незважаючи на часто неусвідомлену подібність, а можливо й гомогенність аналізу міфу із самим міфом, дослідник не має інших засобів описати символіку та міфологічні образи, аніж дискурсивний опис, про що неодноразово наголошував К.-Г. Юнг.

Центральною бінарною опозицією в повісті “Вій”, як і в багатьох міфологічних оповідях, є чоловіче-жіноче начало (Хома – Відьма), конфлікт між якими характерний навіть для сюжету архаїчного міфу. Безперечно, Відьма – проекція аніми, яка може набувати різних форм. У повісті аніма є і старою відьмою, і панночкою, молодого та вродливою дочкою сотника.

Важливу роль відіграє мотив дороги, подорожі, яка починається в людському світі (Київська семінарія) й закінчується світом інфернальним. Повертаючись із Київської семінарії, філософ Хома, богослов Халява і ритор Горобець натрапили на хутір, у якому жила “бабуся”. Час і простір, з якого прийшов Хома, є соціальним, реальним. Поза цим простором і часом герой знаходить себе в іншому світі – світі несвідомого. Але це несвідоме має свої форми, які К.-Г. Юнг називав архетипами. Щодо архетипіки простору, то виокремлюють: точковий простір (мотив одного місця, дерева), лінійний простір (зазвичай – мотив дороги), площинний (мотив поля, лісу, бездоріжжя) і сферичний, або об’ємний (небо, космос). Усі ці типи простору є в повісті “Вій”. Гоголь мало описує простір реальності або свідомості. Досить швидко Хома входить у світ безсвідомого: у тексті повісті чітко простежено, як на шляху філософа додому поступово зникає дорога, напрямок розчиняється у темряві та безмежжі степів, простір набуває космічних ознак. Лінійний простір та locus перетворюється на spatio: “...уже более часу, как они минули хлебные полосы, а между тем им не попадалось никакого жилья... Везде была одна степь, по которой, казалось никто не ездил. Путешественники еще сделали усилие пройти несколько вперед, но везде была та же дичь” [2, с. 159]. “Однак цей світ лише подібний на звичайний – сама збіжність свідчить про істотну різницю між ними”, – слушно зазначає Ю. Лотман. Процитуймо разом з ним такі рядки повісті: “Послышалось слабое стенание, похожее на волчий вой”, “Волки выли вдали целой стаей <...>”. “Кажется, как будто что-то другое воет: это не волк”, сказал Дорош. Явтух молчал” [4, с. 436]. У першій цитаті йдеться про подібність, у другій – про відмінність. Такі деталі свідчать про міфологічний простір, у якому абсурдно шукати логічну однозначність.

Звісно, така сама неоднозначність стосується і часу. Наприклад, не зрозуміло, коли саме померла панночка: “...распространились везде слухи, что дочь одного из богатейших сотников <...> находится при смерти и перед смертным часом изъявила желание, чтобы отходную по ней и молитвы в продолжение

трех днів после смерти читал один из киевских семинаристов: Хома Брут" [2, с. 165–166]. Сотник каже Хомі: "Если бы только минуточкой долее прожила..., то верно бы я узнал все" [2, с. 173]. В іншому місці повісті зазначено, що дочка сотника померла вже після того, як Хома приїхав: "Когда проснулся философ, то весь дом был в движении: в ночь умерла панночка" [2, с. 170]. Можна було б подумати про авторський недогляд, але часова неоднозначність, подібна до просторової, свідчить про інфернальні ознаки світу "Вія". Звернімо увагу на те, що хутір сотника розташовано на вершині й у долині одночасно. "С северной стороны все заслоняла крутая гора и подошвою своею оканчивалась у самого двора <...> философ измерил страшную круть ее <...> Философ стоял на вышнем в дворе месте, и, когда оборотился и глянул в противоположную сторону, ему представился совершенно другой вид. Селение вместе с отлогостью скатывалось на равнину. Необозримые луга открывались на далекое пространство; яркая зелень их темнела по мере отдаления, и целые ряды селений синели вдаль, хотя расстояние их было более нежели на двадцать верст. С правой стороны этих лугов тянулись горы, и чуть заметною вдаль полосой горел и темнел Днепр" [2, с. 171–172]. Така міфологічна бінарність характерна для двох взаємозаперечних почуттів, які цей пейзаж викликав у Хомі: "Эх, славное место! – сказал философ. Вот тут бы жить, ловить рыбу в Днепре и прудах, охотиться с тенетами или с ружьем за стрепетами и корольшнепами! Впрочем, я думаю, и дроф немало в этих лугах. Фруктов же можно засушить и продать в город множество или, еще лучше, выкурить из них водку; потому что водка из фруктов ни с каким пенником не сравнится. Да не мешает подумать и о том, как бы улизнуть отсюда" [2, с. 72]. Аналогічний мотив бінарного "взаємозаперечення" спостерігаємо й у відомому творі І.-В. Андрее "Хімічне весілля Крістіана Розенкрейца в 1459 році": коли головний герой наступного дня після весілля опинився перед третіми воротами, то побачив, що "по боках височіли дві колони, на одній з них – весела на вигляд статуя з написом "congratulator" (вітаю), а на іншій – статуя, що ховала своє обличчя й наводила тугу, а під нею – напис "condoleo" (співчуюю)" [1, с. 31]. Невизначеність або неоднозначність (часто – два взаємозаперечні почуття, дві взаємосуперечливі фрази, два варіанти розвитку подій, кожен з яких несумісний із життям героя) – ознака "іншості" світу, другого, прихованого обличчя; шокує наявністю іншої правди, істини, яка для нормального, звичного світу є нонсенсом. Подвійність правил гри, подвійність усього сущого, здатність миттєво ставати "іншим", протилежним, контрадикторним, подвійність як така – один з основних атрибутів інфернального світу. Психіка героя у стані взаємозаперечної подвійності – психіка, що втратила свою цілісність і самість; щоб віднайти повноту й гармонію, потрібна процедура поєднання, на чому наголошує К.-Г. Юнг, аналізуючи алхімічне "містичне єднання".

Бінарно-опозиційні метаморфози розкрито через швидку зміну простору та відчуттів під час польоту Хомі з Відьмою: то йому дивовижно добре – під час польоту безмежні горизонти (площинний простір) розчинилися, порівняно з небом (космічні масштаби об'ємного простору "spatio"), то Хома, не зумівши дати раду своєму страху, безжалісно б'є Відьму, аж доки стара не перетворилася на вродливу молодицю. Герой не впорався із силою бінарності і вбиває (б'є до смерті) свою аніму, чим прирікає себе на безповоротній розкол самості, межею

якого є смерть. Можливо, щось схоже відбувалося і в душі Гоголя. Звернімо увагу на таку деталь: навіть після смерті панночка прекрасна, наче жива, на чому особливо акцентує Гоголь, не без пристрасті описуючи мертве тіло: “Трепет пробежал по его жилам: перед ним лежала красавица, какая когда-либо бывала на земле. Казалось, никогда еще черты лица не были образованы в такой резкой и вместе гармонической красоте. Она лежала как живая. Чело, прекрасное, нежное, как снег, как серебро, казалось *мыслило*; брови – ночь среди солнечного дня, тонкие, ровные, горделиво приподнялись над закрытыми глазами, а ресницы, упавшие стрелами на щеки, пылавшие жаром тайных желаний; уста – рубины, готовые усмехнуться...” [2, с. 175].

Особливо цікавими є події після смерті панночки. Зазначимо, що місце, де потім свідоме остаточно руйнуватиметься і розчинятиметься в інфернальному, – церква, але яку покинули люди і Бог. “Церковь деревянная, почерневшая, убранная зеленым мохом, с тремя конусообразными куполами, уныло стояла на краю села. Заметно было, что в ней давно уже не отправлялось никакого служения” [2, с. 176].

Чому дочку одного з найбагатших сотників понесли відспівувати саме в таке місце? Мотив покинутого місця, де розмиваються межі матеріального та потойбічного світів, є і в “Страшній помсті” Гоголя: “Непробудный лес, окружавший замок <...>, в комнате и свечи нет, а светит. По стенам чудные знаки” [3, с. 163–164]. Покинута церква виконує знакову роль, як межова точка зруйнованої самості. “Они вступили наконец за ветхую церковную ограду в небольшой дворик, за которым *не было ни деревца* и открывалось одно *пустое поле* да поглощенные *ночным мраком* луга (курсив – Р. Я.)” [2, с. 181]. Філософ зустрівся з позамежовим світом без свідків, очевидців, когось, хто міг би прийти на допомогу; він залишився з Відьмою сам на сам. Важливе значення має інтер’єр церкви та внутрішній простір. “*Посредине стоял черный гроб*. Свечи теплились перед темными образами. Свет от них освещал только иконостас и слегка середину церкви. Отдаленные углы притвора были закутаны мраком. Высокий старинный иконостас уже показывал *глубокую ветхость*; сквозная резьба его, покрытая золотом, еще блестела одними только искрами. Позолота в одном месте опала, в другом вовсе почернела; *лики святых, совершенно потемневшие, глядели как-то мрачно* (курсив – Р. Я.). <...> Страшна освещенная церковью ночью, с мертвым телом и без души людей!” [2, с. 181–182, 183]. Все, а особливо “мертва тиша”, свідчить про те, що церква не є “церквою”, що відбулася бінарна метаморфоза: святе (раціональне, упорядковане, зрозуміле, свідоме) місце стало нечистим, безсвідомим, хаотичним, страшним через свою непрогнозованість і покинутість. Але доки інфернальне не відкрилося філософу, він сповнений очікування. А після того як Відьма припідняла голову, відбувається важливе дійство: філософ починає конструювати власний когнітивний простір, простір, у межах якого діють матеріальні закони, сила земних знань, сила свідомості. Відьма, яка так довго перебувала у стані спокою, очікування, починає рухатися, тим самим шукаючи вбивцю. Хома, веселий, жвавий, “живий”, стає непорушним у своєму колі. Якщо раніше панночка “глядела на него закрытыми глазами” [2, с. 182], то тепер філософ дивився на неї крізь закритий (для всього інфернального) простір. Крізь “знакову стіну” магічного кола відьмі наразі не пройти. Крім

кола, як іконічного символу, Хома “рятується” текстовими символами: “В страхе очертил он около себя круг. С усилием начал читать и произносит заклинания, которым научил его один монах, видевший всю жизнь свою ведьм и нечистых духов” [2, с. 183–184]. Коли філософ переконався, що Відьма не може переступити лінію кола, панночка “...вся посинела, как человек, уже несколько дней умерший. Хома не имел духа взглянуть на нее. Она была страшна” [2, с. 184]. Навіть літаючи в труні, Відьмі ще не вдавалося проникнути у сферу філософа. Крик півня, як темпоральний знак для Відьми, ніби вмить згорнув інфернальний простір у чорну труну. Текстова комунікація відбулася під час другої ночі читання, але ці тексти були “криптосемантичними” для філософа через його знакову та онтологічну відмежованість від інфернального: “Глухо стала ворчать она и начала выговаривать мертвыми устами страшные слова; хрипло всхлипывали они, как клокотанье кипящей смолы” [2, с. 186]. Однак, незважаючи на нерозуміння значень слів, філософ, перебуваючи в стані страху, в екзистенційно-межовій ситуації, уже відповідно спрямував свою свідомість: “Что значили они, того не мог бы сказать он, но что-то страшное в них заключалось. Философ в страхе понял, что она творила заклинания” [2, с. 186]. Розуміння у стані страху не припускає передумання сумніву, таке розуміння є самоочевидним, або феноменологічно-екзистенційним.

Невдалою була спроба Хоми втекти з хутора наступного дня. Пробігши поле та тернові зарості, філософ прибіг назад, знову до хутора, біля конюшні, де на нього вже чекав Явтух. І це не дивно, адже простір хутора міфологічний, а отже – замкнутий, такий як магічне коло, що його малював філософ, аби вберегтися від відьми вночі.

Третя ніч стала фатальною для Хоми. Інфернальний простір злився із раціональним (знаковим) за допомогою Вія, з чийм поглядом зустрівся філософ, через що й загинув. Важливо зазначити, що Хома знав про табу на зустріч з поглядом Вія: “Не гляди! – шепнул какой-то внутренний голос философу. Не вытерпел он и глянул” [2, с. 193]. Знання не допомагають тій душі, яка вбила частину себе – свою аніму, життєву силу. Тому знання є, а змоги дотриматися форми цього знання немає. Свідомість без живої сили, свідомість, яка лише “знає”, не в силі впоратися із руйнівним безсвідомим. Конфлікт між Хомою та Відьмою розв’язано не просто смертю філософа. Відбулося остаточне руйнування свідомості філософа. “Раздался петушиный крик. Это был уже второй крик; первый прослышали гномы. Испуганные духи бросились, кто как попало, в окна и двери, чтобы поскорее вылететь, но не тут то было: так и остались они там, завязнувши в дверях и окнах. Вошедший священник остановился при виде такого посрамления божьей святыни и не посмел служить панихиду в таком месте. Так навеки и осталась церковь с завязнувшими в дверях и окнах чудовищами, обросла лесом, корнями, бурьяном, диким терновником; и никто не найдет теперь к ней дороги” [2, с. 193]. Чому філософ дивиться в очі Вію, зрозуміло. Однак чому нечисті прослухали перший крик півня? Очевидно, йдеться про незнаковий безсвідомий світ. Церква без Бога, філософ без аніми, нечисті сили – усе це стає одним світом. Церква з чудовиськами, що навіки застрягли в її вікнах і дверях – символ зруйнованої, мертвої душі, яка не спромоглася з’єднатися зі своєю “іншою” половиною, натомість знищила її. Як акцентує

К.-Г. Юнг, "цей процес погодження з Іншим у нас має високу ціну, бо таким чином пізнаємо ті аспекти своєї природи, яких ми нікому не дозволяли нам відкрити, а самі ніколи для себе не відкрили б" [7, с. 472].

Смерть самоті, смерть розколеної свідомості відбулася зокрема й у просторі, який не перетинається із життям, свідомістю, з людською, соціальною сферою. Локальний простір церкви переноситься в космічний, хаотичний простір, до якого ніхто з живих не знайде шляху. Дорога, як лінійний простір і моноекторний час, не може перетнутися із сферою хаосу та ахронності. Саме тому Гоголь закінчує повість подіями в соціальному просторі, окреслюючи в такий спосіб онтологічну прірву між інфернальним, позамежовим, безсвідомим і свідомим, "реальним". Початок та кінець повісті відбуваються в соціальному, земному світі, замикаючись у коло простору та часу.

М. Гоголь не випадково називає повість іменем "забутого" язичницького божества, повелителя гномів. Інфернальний світ у творах Гоголя – язичницький, опозиційно протиставлений до земного, християнського, раціонального та зрозумілого, соціального і побутового. Язичницький міф охоплює космічні масштаби, має циклічну хронологію та замкнутий простір. Саме Вій долає знакову межу людини із соціального простору, внаслідок чого останній переходить у сферу потойбічну. Око Вія, міфологічний образ якого простежуємо в багатьох народних оповідях (зокрема про Юду Іскаріотського, Палія, преподобного Касіяна, Шолудивого Буняку і вовкулаків) має, як і око Шиви, руйнівну силу: перетворювати предметність на хаос, невизначеність, ентропію. Можна погодитися з Вадимом Стецюком, що в основі згаданих народних оповідань – "давній міф про незаконно народженого батьковбивцю, який має здатність обернутися на вовка або пса <...>, його поява несе загрозу суспільству" [5, с. 139].

Також автор закономірно вибирає філософа Хому (а не, скажімо, богослова Халяву чи ритор Горобця), адже лише філософ здатен підійти до краю себе і ризикує максимально. Він входить до інфернального, коли не має сили дотриматися форми життя, не здатен на зусилля втримати душевну рівновагу, а отже – не спроможний прийняти себе, пізнати себе.

У повісті нічого не сказано про те, чи знайшли тіла Хоми та Відьми, понівечена церква – останнє, що побачили люди. Переміщення церкви, як межової точки, в інфернальну сферу, означає конструювання свідомістю власного зовнішнього хаосу, простору страху та витіснення його у безсвідоме. Тому ніхто не віднайде дороги, яка веде до такої церкви. Її не існує у сфері не лише свідомості, а загалом у сфері життя. Хаос, пільма, густі тумани, зарості – образи світу смерті. Міфологічний час-простір має життєві типи (локальний, лінійний), де тривають зусилля героя, і типи мертвого (площина, сфера, безмежність), де герой щезає, губиться, зливається, втрачає себе.

Неприйняття жіночого, конфлікт із жіночим началом, а відтак спрямованість до інфернальних сфер характерна для "міфу України" як культурного феномену. Саме тому цей архаїчний міф містить значну кількість небесної та космічної символіки, яка виявляється навіть у національних символах (значення синьо-жовтого прапора, скажімо, пов'язане з контекстом архаїчного міфу: синій колір символізує воду як деструктивне начало, жовтий – вогонь як життєдайне, конструктивне начало). Міфологічний образ "хата, що з краю" (аналогічний образ

– “хата коваля”, у “Вії” М. Гоголя – церква наприкінці хутора, поросла бур’яном) – образ позамежового світу, світу мертвих, а не, як традиційно вважають, символ наляканого, недисциплінованого та байдужого “хохла-українця”. Інше питання, чому вислів “моя хата скраю”, з одного боку, став загальноновживаним, а з іншого – окреслює натуру українця. Пов’язувати свою самість із цим архетипом означає пов’язувати себе зі світом мертвих. Перетворення цього вислову на життєве кредо – бомба сповільненої дії, яка приведе до руйнування особистого життя, а в загальнонаціональному масштабі – до руйнування держави, культури, мови, нації. Те саме відбудеться, якщо душа не шукатиме гармонійного примирення з анімою (анімусом). Тому серед найважливіших проблем українців – проблеми, втілені в художніх чи міфологічних образах, спільною ознакою яких є конфлікт із жіночим началом, роздвоєння (дві свічки – богові та чортові), смерть, руйнація. Назовні такі проблеми виявляються як постійні міжусобиці, приниження жінки, відсутність єдності та можливості порозуміння. Сьогодні, коли українське суспільство переживає складні етапи дорослішання й формування, важко переоцінити важливість аналізу міфологічних образів, адже за ними приховано той бік людей і суспільства, про який, зазвичай, не хочеться говорити. Однак без його розуміння неможливі самопізнання й життєво необхідна індивідуалізація.

Література

1. Андрез И. Химическая Свадьба Христиана Розенкрейца в году 1459. М.: Энигма, 2003.
2. Гоголь Н. Вий // Собр. соч. В 6 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. Т. 2. С. 154–194.
3. Гоголь Н. Страшная месь // Собр. соч. В 6 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1959. Т. 1. С. 150–190.
4. Лотман Ю. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Избр. статьи. В 3 т. Таллин: Олександра, 1992. Т. 1. С. 413–447.
5. Стецюк В. Вій: дослідження міфологічних джерел походження образу. Львів: Ліґа-Прес, 2000.
6. Хиллман Дж. Миф анализа: три очерка по архетипической психологии. М.: Когито-Центр, 2005.
7. Юнг К. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения. Мн.: ООО “Харвест”, 2003.

MYTHOLOGICAL "TIME-SPACE"
IN THE STORY "VIY" BY M. HOHOL

Rostyslav Yakuts

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

The story "Viy", written by M.V. Hohol, as the example of retranslated myth, myth as a textual being is analysed in this article. Mythological time and space in the different contexts and semantic characteristics of mythological symbols are particularly analysed.

Keywords: semiotic time and space, binary opposition, symbol, order-chaos, archetype.

Стаття надійшла до редколегії 2.03.2010
Прийнята до друку 28.03.2010

Політичні виміри свободи людини

УДК 32.001: 123.1

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЛЮДИНИ: КОНОТАЦІЇ У ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕОРІЯХ НОВОГО ЧАСУ

Валерій Денисенко

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

Проаналізовано специфіку свободи людини у основних наукових концепціях Нового часу. Виявлено їх кореляцію із означеннями розуміння держави. Досліджено суть громадянського суспільства як форми актуалізації свободи індивіда. Дано вичерпну характеристику розуміння свободи та її політичного означення у основних дослідницьких концептах Нового часу.

Ключові слова: свобода, людина, держава, громадянське суспільство.

Принцип співвідношення людини і держави в історичному аспекті вибудовує щонайменше дві узагальнені парадигми: або ж держава як сутність соціально-політичного буття людського світу перебуває за межами реально існуючої цілісної системи людського буття, а точніше, за межами кожного індивідуального способу проживання цієї дійсності, або ж вона становить суть такого буття. В останньому випадку буття самої держави є іманентним буттю людини взагалі. А звідси і вся система онтологізації феномена держави, яка вибудовується як складна ієрархічна система інституцій та відносин, що обов'язково виступають як реалії людської дійсності, які починають свій вимір з людини і нею ж завершують. Але тоді виникає парадоксальна ситуація – сутність самої людини мусить бути тотожною державі і навпаки. На рівні суспільного буття в певних рамках розуміння це виразити можна, а на рівні співвідношення “індивід – держава” (якщо цей індивід не єдиновладний суб'єкт у системі тоталітарного чи авторитарного правління) таку тотожність сприйняти неможливо. Проте в історії політичної думки така спроба “індивідуалізації” держави та “одержавлення” особи була. В Новий час такі погляди репрезентували теоретиками суспільного договору та природних прав людини. І зовсім не утопічною виявилася ця досить раціональна та прогресивна система теорій, адже саме з цього часу починає відлік алгоритм буржуазного суспільства – “держава для людини, а не людина для держави”. Отже, держава справді стала іманентною самій суті людини, але рівноцінно ж, а може й більше, вона трансцендентна цій суті людського буття. Відразу ж зауважимо, що така трансцендентність держави аж ніяк не перекреслює та не

заперечує сутнісних ознак особи в ній, а навпаки... А от з цим “навпаки”, вважаємо, треба розібратися детальніше.

Трансцендентність політичної системи стосовно людського буття може виявитися по-різному. Так, по-перше, формування людини (бажає вона того чи ні) відбувається за обставин, коли вона так чи інакше задіяна у відносинах політичного змісту, коли її буття завжди перебуває в кореляційних відносинах з державою, з різними інституційними утвореннями. Останні в своїй цілісній системі є своєрідною формоутворюючою основою поведінки людини, змістом якої стають цінності не лише політичного сенсу, при цьому майже всі вони несуть на собі відбиток цієї домінуючої і заданої форми. Визначеність, окресленість, логічність, жорсткість форми залежить від адекватного сприйняття її особою, від здатності протидіяти хоча б неприйняттям цих зовнішніх форм, якими виступає політична система суспільства з усіма її складовими. Таким чином, та ж сама держава, система влади, політичні інституції, відносини вже стають дещо трансцендентними щодо особи, виходячи з того, що психологічно людина завжди протистоїть нав'язаним ззовні формам, які б алгоритмізували її сутність своїми менше чи більше жорсткими визначеннями. В надмірно тоталітарних і демократичних суспільствах (в останніх, до речі, ще більше, бо сформована самоідентичність) завжди присутнє психологічне протистояння людини своїй зовнішній політичній формі буття – державі, владі, політичним інституціям, праву тощо.

Наступними обставинами, які створюють специфічне трансцендентне відношення “людина – держава”, є ті, що більшості поколінь історією визначено “вживатися” у вже до їх народження створену державу з усією структурою її інституцій, відносин, культури, права. А отже, сама трансцендентна сутність держави в цьому випадку є наперед заданою. Таким чином політична система в цілому виступає більш активною формоутворюючою силою, ніж безпосередньо сам індивід, і цим самим перша репрезентує себе як засіб та умову становлення людини, спосіб її самоствердження.

У Новий час світ перестав бути формаційно одномірним або ж структурно ідентичним, в якому ті ж самі держави класифікувалися за спрощеною системою відмінностей - держави східної та держави західної цивілізації. Світ (особливо Європа) більшою мірою став буржуазно різноманітним. Ці два вектори формування нового трансцендентного типу держави та універсально-раціональної здатності до самоідентифікації і взагалі до самості, або, як у Т. Гоббса, до егоїзму особи (яка, правда, ще не “захворіла” екзистенційністю).

З одного боку, через систему прав, універсальні форми діяльності, раціонально-практичний та духовний спосіб освоєння дійсності формувалася як цілісна сутність людського буття, що разом з тим починала утворювати нову сутність самої держави, метою якої була не вона сама, а людина з її правами. А з іншого боку, вся політична система заради і через цю іманентність стала трансцендентною щодо особи, створивши умови для існування громадянського суспільства. Лише існуюча і чітко визначена трансцендентність держави конститує автономний простір громадянського суспільства. Загалом же лише трансцендентність буття політичних інституцій та відносин є умовою формування загальнолюдських цінностей політичного характеру, а саме: демократичної системи влади та відносин, прав людини, соціально-політичної та правової справедливості тощо.

Вияв раціональної сутності самої новоєвропейської доби, яка ніколи тепер не зупиниться в застиглих, вимірних, завершених формах. І хоча в своїй парадигмі Д. Юм стверджує, що людство майже однакове у всі часи і будь-якому місці, все ж Новий час за темпами внутрішнього динамізму, суперечливості – абсолютна протилежність усіх попередніх історичних утворень. А тому сутність часу буржуазних змін, наприклад, М. Хайдеггер вбачає в його новизні, де остання розуміється не історично, а сутнісно, тобто Новий час не тому новий, що перед тим був якийсь старий, а тільки через те, що цей час завжди *мусить бути новим* [29, с. 93–99]. Метафізична установка культурної епохи на перший план виводить не “сутнісну предметність” – історичну мету, а самі *зміни*. Тому всі зв’язки та відносини, які вкорінювали людину у світі в її незмінному та вічному стані, мусять обірватися і лише їх заперечення дає змогу Новому часові реалізувати свою сутність [29, с. 93–99]. Н. Макіавеллі, мабуть, найбільш повно в своїх поглядах відобразив особливості ментального відчуття такої доби. Його Володар констатує вже не встановлену та обгрунтовану свою владність, він постійно шукає шляхи до влади, обставляючи її щоразу новими відносинами, предметностями, діями, таким чином, і влада динамічна, змінна, рухлива, не визначена, весь час ще не встановлена, а встановлювана і тому має шанс на життя, утвердження себе, і лише це дає сили її втримати.

Таким чином, з одного боку, універсальна функція особи епохи Відродження весь час входить у колізію з іншою стороною, в якій, насамперед, відображена несвобода Володаря стосовно самого себе, а тому універсальність, титанічність звужується, елімінується. Володар ототожнює інших індивідів з собою, власне, не розуміючи фіктивності, ілюзорності багатства своєї індивідуальності, втрачає екзистенціальну опору, стаючи актором політичної драми, що не має соціологічних вимірів. Отже, благо держави стає благом для людей, які позбавлені індивідуальності і настільки ж самої людської сутності. Влада, яку реалізує роздвоєний у колізіях такий суб’єкт подібним же чином втримує ще синкретично в собі дві основи, які пізніше Е.Фромм визначить як самостійні, окремі раціональні та ірраціональні системи влади. “Наше розуміння влади, – зазначає філософ, – відповідно до того чи іншого способу існування залежить від усвідомлення нами того, що слово “влада” – достатньо широкий термін і має два абсолютно різних значення: влада може бути або “раціональною” або “ірраціональною”. Влада ж, про яку говорив Н.Макіавеллі, за своєю сутністю була раціонально-ірраціональною і відповідні дії Володаря мали адекватний сенс. Відверта “розкутість та сваволя, – зауважує М. Хайдеггер, – всього лише нічний бік свободи, її денний бік - апеляція до Необхідного як зобов’язуючого та обгрунтовуючого” [30, с. 267].

Закон як такий для Н. Макіавеллі породжується владою і через владу. Остання є єдиною, достойною людини, сферою занять, що знімає в собі універсальність людської діяльності взагалі. Адже лише вона втримує в собі і репрезентує в діях Володаря, його поведінці, психології, вчинках сукупність відносин. А тому сама сутність людини, за Н. Макіавеллі, найбільш повно може сформуватися в системі владних відносин і пізнана може бути тільки через владу. І, певно, виходячи з такої інтерпретації сутності людини, Н. Макіавеллі, бажаючи того

чи ні, започаткував у Новий час своєрідну метафізику розуміння людини як істоти, яка споконвічно одержима поступом до влади та значущості себе в ній. Ця ж ідея пізніше знайде розвиток у Т. Гоббса і далі в філософії Ф. Ніцше, А. Шопенгауера та ін.

Таким чином, Н. Макіавеллі закладав теоретичні основи новоєвропейської політичної науки. По-перше, аналізує він піддав соціально-політичну реальність, що на рівні теорії виступає як єдина низка постійно відтворюваних парадоксів, сумнівів, заперечень. По-друге, це вже не натуралістично схематичний опис окремих зв'язків та залежностей людського буття, їх характеристика, накопичення, підсумовування, вибудова в певні ряди та групи, де б виявлялася наперед задана схема конструювання структури соціально-політичної реальності. По-третє, важливе місце у формуванні основ політичної науки (а не просто як думки) посіли методи дослідження. Для Н. Макіавеллі таким особливим інструментарієм пізнання став метод історичного дослідження – порівняльний, системний. І найголовніше – це спроба сформулювати підхід щодо принципів буття людей, нехай, у дещо звуженому полі політичної дійсності і в звужено одиничному спектрі суб'єктів такої дії, але це принципи визначені людиною через соціальну дійсність, а не через природу.

З нашої точки зору, можна стверджувати, що з макіавеллівського Володаря розпочинається політична теорія, що досліджує проблеми управління, керівництва, влади як професійно-рольової дії. Професія - це певна функція, маска, а тому "потрібно видаватися (і не більше – *В.Д.*) в очах людей співчасним, гідним свого слова, милосердним, відвертим, благодійним – і бути таким насправді, але в собі потрібно зберігати готовність виявити протилежні якості, якщо це буде потрібно" [30, с. 53]. Головними ж критеріями в такій професійній політичній діяльності, метою якої стає зміцнення держави, є користь та успіх у досягненні поставлених завдань. Але це користь не задля себе, а дія, що завершена в інтересах "вітчизни", в якій реалізований "державний інтерес" і передусім інтерес народний, загальнонаціональний. Історичний досвід, на думку Н. Макіавеллі, переконує вдумливу людину в тому, що державному діячеві, професійними діями якого є управління суспільством, слід не надавати значення обіцянкам вірності, а бути спритним на маскуванні істинного смислу своїх учинків (згадаймо тут у підтвердження ідеї флорентійця хоча б Декартову формулу, що добре прожив той, хто добре вмів у цьому житті маскуватися, або ж у Піко делла Мірандоли: в людини немає нічого власного – свого постійного місця в житті, свого обличчя, адже вона може стати тим, ким захоче) [1, с. 31–70].

Таким чином, політична діяльність раціоналізується лише в міру наростання відчуженості прагматично-функціональних ознак дій (позбавлених індивідуалістичного забарвлення), від особистісних визначень учинків, намірів, дій людини щодо реалізації певних загальних владних цілей. У функціях Володаря особистість відчужується сама від себе. І це вже вкотре, але з іншої точки зору, пояснює ідею Н. Макіавеллі, що стосується можливості використання найрізноманітнішого спектра засобів, адже такий вибір робиться з функціонально-прагматичного боку буття людини, що професійно діє в сфері політики, а не надлишкові химери її індивідуальної поведінки. Тому політичні дії стають не аморальними, а *позаморальнісними*, або ж позасуб'єктивними. "У підсумку,

– зазначає Е. Фром, – проголошення “Я (суб’єкт) володію О (об’єктом)” – це визначення “Я” через моє володіння “О”. Суб’єкт – це не “Я як такий”, а “Я як те, чим володію”. Моя власність створює мене і мою індивідуальність. У твердженні “Я є Я” є підтекст “Я є Я, оскільки Я володію Х”, де Х означає всі природні об’єкти та живі істоти, з якими я співвідношу через моє право ними управляти та робити їх своєю постійною власністю” [28, с. 101–103].

Але сутнісним визначенням особи стає не лише влада, а й власність – матеріальне багатство. Лише останнє створює основу для вияву владного інтересу і тільки система матеріальної власності може бути підставою для відважної дії Володаря – слугувати утвердженню владних намірів та дій. Тому “люди швидше вибачать смерть батька, аніж втрату майна” [16, с. 345]. Таким чином, власність – це системостворююча основа влади, а таким опосередкованим чином і свободи особи. “Щоб досягнути сутності народу, – зазначав Н. Макіавеллі, – потрібно бути Володарем, а щоб зрозуміти природу Володарів, потрібно належати до народу” [15, с. 3]. Отже, дистанційність, діалогічність, зовнішність відносин у бутті стає основою для початків рефлексії. І весь цей простір буття займає діяльнісна функція – всепроникаюча сила політичної влади

Перехід від тільки намічених та відокремлених Ф. Беконом основ раціоналізму в пізнанні та практичному відтворенні політичної дійсності з її інтенсивно помножуваною внутрішньою структурою, ускладнення системи відносин як у владному, так і соціальному та економічному просторах буття, до більш поглиблених аналітичних досліджень у філософсько-політичних поглядах Т. Гоббса не є прямолінійним наслідуванням та більш досконалим доопрацюванням попередньо сформульованих проблем.

Т. Гоббс розумів, що для того, щоб сконструювати цілісну, органічну наукову систему поглядів, їх потрібно вибудувати на підґрунті певного узагальнюючого способу, підходу до дослідження. А тому, вважав він, в основу дослідження політичної та етичної теорії мусять бути покладені певні узагальнюючі раціональні методи, якими для нього стали методи евклідової геометрії та наукові методи Г. Галлілея.

І універсальним методом став метод критичного сумніву Рене Декарта, для якого вже недостатнім та недосконалим видавався спосіб пізнання дійсності тим же Г. Галлілеєм, який не запропонував основного – цілісного наукового методу. Так, у листі до М. Марсенна Р. Декарт зауважував: “Я взагалі думаю, що він (Г. Галлілей – В.Д.) філософствує краще, аніж це звичайно робиться, адже де тільки можна, відображає помилки школи і пробує розв’язати фізичні проблеми, спираючись на математичні докази. В цьому я повністю згідний з ним і вважаю, що немає іншого засобу для пошуку істини. Але він, як мені видається, багато втрачає через те, що постійно відхиляється від теми і не зупиняється, щоб повністю пояснити предмет. Це свідчить, що згадані проблеми він розв’язує не по порядку і що, не досліджуючи першооснов природи, шукає єдино лише засад деяких окремих дій, а також будує без фундаменту” [9, с. 603]. “Для відшукування істини речей, – робить висновок Картезій у “Правилах”, – потрібний метод” [10, с. 85].

За вихідний принцип у формуванні своїх філософських поглядів Р. Декарт бере здатність та необхідність людини в пошуках істини спиратися на метафі-

зично обґрунтований розум, універсальний “всезагальний метод” [9, с. 598], інструментально використовувати який як основу можна було б при конструюванні наукової системи знань у будь-якій сфері пізнання людської дійсності, в тому числі і у політичній.

Єдиний метод пошуків істини, не звужуючи сфери пізнання, перетворює її у цілісну органічну систему, цим самим розширюючи пізнавально-діяльнісні можливості самої людини. Адже, як стверджував Р. Декарт у “Роздумах про метод”, “подібно до того, як багатство законів часто дає привід для виправдання вад і держава краще скеровується, коли законів небагато і їх чітко дотримуються”, так і система наукових знань мусить вибудовуватися, спираючись на досить вузьку кількість загальних правил (їх Р. Декарт налічує чотири – *В.Д.*) логіки. Тоді лише метод спрацює, адже за таких умов легше “прийняти тверде рішення постійно дотримуватися їх (правил – *В.Д.*) без жодного порушення” [11, с. 260].

Рационалістична теорія пізнання дійсності, запропонована Р. Декартом, означала не лише віру в силу людського розуму, а й постійні сумніви стосовно вибору шляху реалізації раціональних накреслень, постійний пошук серед інваріацій найбільш оптимально можливого, вивіреного напрямку. Адже метод як ніколи зобов’язував обирати адекватні собі засоби, механізми, технології, напрями, межі прийняття рішень та практичних дій, адже в іншому випадку, він як основний інструмент переставав бути ефективним у пошуках та реалізації істини. Декартів принцип *cogito* проголошував, що дійсність, її можливості здатні реалізуватися “лише через мене” за умови “моєї власної праці” та власних зусиль для відвоювання свободи і духовного напруження заради постійного самовдосконалення. І тільки завдяки такому “відстороненню” суб’єкта пізнання, “не вплетеністю” його у загальний синкретичний потік дійсності виникала можливість з позицій розуму щось знати про реальні події у цьому світі і, власне, про самого себе.

Науково-діяльнісний підхід що запропонований картезіанською філософією, конститує себе через узагальнену систему правил, що становлять сутність самого методу пошуків істини. В основі його лежить принцип дотримання духу закону - чи стосується це ґносеології, коли початком усіх знань мусить бути наукова достовірність, а не “власна думка” і не віра [11], чи то стосується онтології, коли знову таки засадами буття людини виступає найважливіший Декартом сформульований принцип: “Підкорятися законам та звичаям моєї країни... керуючись в усьому... найбільш поміркованими та далекими від крайнощів думками, спільно напрацьованими найбільш розсудливими людьми” [11, с. 261]. “Між багатьма думками, – зазначав Р. Декарт, – які однаково розповсюджені, я завжди вибираю найбільш помірковані, оскільки вони найзручніші для практики і, мабуть, кращі, тому що всяка крайність погана, а також для того, щоб у випадку помилки менше відходити від істинного шляху, аніж коли б я, обравши одну крайність, мусив би переходити до іншої” [11, с. 262]. Ця картезіанська ідея відіграє дуже суттєву роль у формуванні теорії політичного компромісу та неревольюційності переходів від однієї до іншої віх історії у Дж. Локка, І. Канта, Ф. Шеллінга та ін.

Серед найнебезпечніших крайнощів у людському бутті, за Р. Декартом, є “обіцянки, що хоча б в якоюсь мірою обмежують свободу” (у тому ж варіанті: “заради щасливого майбутнього, нащадків тощо перетерпів...”), перетворюючи

людину в простий засіб для досягнення обіцяних перспектив, і консервативність, застиглість людського буття та призупинення “удосконалення своїх міркувань” [11, с. 263–264]. Тому, власне, картезіанська лінія європейського раціоналізму, що пролягла крізь увесь Новий час, чітко відмежовувалася, з одного боку, від радикально-утопічних, а з іншого - від традиціоналістських теорій (хоча це не означає, що вона не мала впливу на них). Світ відкривається для суб’єкта як постійно змінна, прогресуюча система, динаміка і темп руху якої визначається людським “я можу”. Саме ця сциєнтична ідея у своїй гіпертрофованій формі лягла в основу ірраціонально революційних теорій політики та влади (якобінство, марксизм, радикально-революційний анархізм та ін.) та утилітарно-прагматичних способів освоєння такої революціонізованої дійсності.

Найважливішим у картезіанському методі є те, що пізнавально-перетворююча дія мусить зосереджуватися не стільки на обставинах зовнішньої дійсності, скільки на зміні, корегуванні внутрішнього світу людини. Лише так може щось змінитися на краще у цьому світі. Потрібно “завжди, – підкреслював Р. Декарт, – намагатися перемогти себе, а не долю (fortune), змінювати свої бажання, а не порядок світу і взагалі звикнути до думки, що у нашій цілковитій владі перебувають тільки наші думки, і лише тоді, коли ми зробимо все можливе з оточуючими нас предметами, те, що нам не вдалося, треба розглядати як таке, що є абсолютно неможливим” [11, с. 264–265]. Таким чином, проблемою інтересів картезіанської людини як суб’єкта дії стає (на відміну від макіавеллівського Володаря) не експансія людської волі в межі фортуни з метою розширення ореола свободи, і на відміну від теоретиків природного права – не відвоювання у просторі політичної дійсності “тих благ, на які ми, як вважається, маємо право від народження” [11, с. 265], а те, що їй реально підвладне – “тільки власні думки” [11, с. 265]. Світ і сама людина тому і є недосконалими, що прагнення до зміни, перебудови, революції тощо майже завжди націлене ззовні - на об’єктивну дійсність, якій приписується абсолютна детермінуюча сила. А зміна людиною самої себе - це набагато складніша справа, аніж перебудова обставин, бо потрібно вміти перетворювати “нужду у добродійність”, відчувати свободу у в’язниці [11, с. 265] чи підпорядковувати свої пристрасті законові, не змінюючи нічого у світі, а лише у собі.

Носієм методу у Р. Декарта є людський розум. І те єдине, у чому найбільше виявляє себе єдність людей – це добре скерований здоровий та прогресуючий розум. Але метод пошуку ним істини має ще одну особливість: він є настільки універсальним, що отримує надматематичну формалізацію, адже будь-які знання знаходять підстави у цьому методі не тому, що він обґрунтований математично, а тому, що цей метод обґрунтовує математику як будь-яку іншу науку. Світ – не тільки природний, а й соціальний, політичний, який можна досконало прорахувати.

Отже, як бачимо, у філософській теорії картезіанства закладаються пізнавальні принципи та діяльнісні основи буття людини, що знайдуть свою суперечливу конкретизацію у формуванні як філософських, так і політичних доктрин Нового часу.

Свою політичну теорію як досконалу дедуктивну систему Т. Гоббс викладав у праці “Левіафан, або матерія, форма і влада держави церковної та громадянсь-

кої”, трактатах “Про тіло”, “Про громадянина”, “Про людину” та інших. З огляду на політику, владу та право у концепції Т. Гоббса, напевно, найбільш неймовірним чином переплелися раціоналізм та ірраціоналізм, утворивши єдину основу для його поглядів, що вирізняє його серед мислителів Нового часу. Але, на відміну, наприклад, від політичної теорії Н. Макіавеллі, раціоналізм та ірраціоналізм Т. Гоббса не має синкретичних ознак; у нього він розмежований, але так, що одна сторона увесь час потребує підтвердження та визначення в іншій. І тільки у взаємозв’язку та взаємозумовленості раціонального та ірраціонального народжується його політична теорія.

Вимір усієї дійсності Т. Гоббс розпочинає з людини, наперед визначаючи раціональний сенс її буття та тих обставин, щодо яких вона репрезентує себе як суб’єкта цілераціональної дії. Людина, за Т. Гоббсом, – це постійна воля до життя, його утвердження та збереження. Тоді в основу існування індивіда покладається до безмірності гіпертрофована форма егоїстичного світовідчуття та світопереживання. З нашої точки зору, не можна однобічно сприймати Гоббсову інтерпретацію егоїстичного стану буття людини, лише як природою визначене майже неусвідомлене інстинктивне утвердження себе [5, с. 5–41].

Т. Гоббс не екстраполював стану буржуазних відносин, які утверджувалися на родові, а тільки зробить спробу їх протиставити, визначаючи цим сам процес становлення людини через якісні ступені рефлексії, а отже, у природному стані егоїстичного протистояння (про рефлексію мова ще не може вестися). *Індивідуалізм* – це вже стан дійсного самоусвідомлення в *громадянському суспільстві*, коли людина стає самостійною цілісністю, що має, насамперед, реальну власність на саму себе і не розчиняється в конгломераті об’єктів, шукаючи своє визначення в універсумі – природі. Таким її визначенням є якісно новий стан корпорованої спільності, що засновується на кооперативних формах діяльності. Індивідуалізм, у трактуванні Т. Гоббса, виконує дуже суттєву конструктивну роль. А тому важко погодитися з тією узагальнюючою оцінкою місця і ролі цього феномена у людській історії, яку дає М. Бердяєв: “Індивідуалізм за своєю суттю нетворчий, негативний та порожній, адже він позбавляє людину того свесвітнього змісту, на який тільки й може бути спрямована творчість” [3, с. 159].

Саме категорії (“егоїзму” та “індивідуалізму”) ляжуть в XVIII–XIX ст. в основу формування політичних теорій *романтичного* спрямування (починаючи від Ж.Ж. Руссо) як своєрідної другої якісно нової спроби (після Н. Макіавеллі) втримати в єдності раціоналізм та ірраціоналізм, де найчастіше домінує другий. “Бунт природних “інстинктів”, – зазначав Б. Рассел, – супроти соціальних зв’язків – ключ до філософії, політики й почуттів не тільки того, що звичайно називається романтизмом, а й усіх похідних від нього течій” [20, с. 569], в тому числі теорії та ідеології націоналізму.

“Оскільки стан (природний – *В.Д.*) є станом війни всіх проти всіх, коли кожний керується власним розумом і немає нічого, чого він не міг використати як засіб для охорони свого життя від ворогів, то звідси випливає, що в такому стані кожна людина має право на все, навіть на життя іншої людини” [6, с. 156]. Розум у даному випадку відмовляє людині в спробі перебороти природний стан ворожої розмежованості, нерівності, війни всіх проти всіх, адже “із цієї взаємної

недовіри людей, – зазначав Т. Гоббс, – немає розумнішого шляху для людини задля забезпечення власного життя” [6, с. 151], ніж укладення суспільного договору та на його основі створення держави і регулюючої системи влади. Таким чином, перехід від природного стану до громадянського Т. Гоббс пов’язував з однією умовою – укладенням суспільної угоди, тоді, як наприклад, Б. Спіноза цей процес відносив не стільки до договірному акту, скільки до факту розподілу праці між людьми як вияву різноманітності їхніх здібностей та потреб, адже “добування... засобів споживання” стає суттєвою основою для утворення людської спільності [26, с. 586]. А поки що в природному стані регулятивними основами життя виступають інстинкт та розум

Подібна до Біблійного міфологічного чудовиська держава Т. Гоббса від самого початку, відтворює в собі детермінантно закладені в неї ірраціональні основи. Початками творення її стають природні закони, тобто такі правила поведінки, що знову ж таки визначені сенсом інстинкту самозбереження і основна інструктивна націленість яких (а їх у Т. Гоббса виведено аж дев’ятнадцять) скеровує людину до виживання. “Природний закон (*lex naturalis*) є накреслене, або відшукане розумом, загальне правило, відповідно до якого людині забороняється робити те, що є згубним для її життя, або ж що позбавляє засобів для його збереження” [6, с. 155].

Власне, природний закон – це той, що не має меж свого юридично визначеного статусу і, взагалі, не має меж (на відміну від громадянського). Він є вічним Богом накресленим принципом буття, а тому збігається з моральними законами. “Природними (законами – В.Д.) є ті, що існували вічно: вони називаються не тільки природними, а й моральними законами. Ці закони мають у своєму змісті такі добродетельності, як справедливість, неупередженість та всі духовні якості” [6, с. 284]. Такі закони майже не тлумачаться навіть “з книг з моральної філософії”, адже вони від Бога, а тому “природний закон став нині, – стверджував Гоббс, – темним” [6, с. 291], ірраціональним за своєю суттю. Звідси зрозумілим стає, чому людина не має права оцінювати громадянські закони з точки зору природних. Адже громадянський закон – це закон розуму, раціональної юридичної дії (що не завжди збігається з абсолютами принципів моралі), тоді коли природний закон – це закон, що визначається за межами людського розуму.

Саме процес відчуження природних прав і трансформація їх у громадянські права і є укладання суспільного договору. Але пам’ятаймо, що цілісна людина у Т. Гоббса – це поєднання двох начал – природного та політичного, а тому, щоб не допустити руйнування натуральних основ політико-соціальними, філософ вважає, що не всі права мусять делегуватися ззовні. Передусім навіть у громадянському стані “людина не може відмовитися від права чинити опір тим, хто нападає на неї з метою позбавити її життя”, або бути позбавленою свободи, чи врешті-решт прав, які б дали змогу вибирати засоби, завдячуючи яким людина здатна захистити свою свободу, життя, приватну власність [6, с. 159].

Тільки завдяки “суспільному договору” в державі політичне поле відносин раціоналізується; піддаючись при цьому, насамперед, регулюванню через систему юридично встановлених законів (як своєрідну універсальну міру всіх дій, вчинків і навіть намірів) і формує стосунки, в яких приватний інтерес не стає чинником всеохоплюючої “війни всіх проти всіх”, а вибудовує соціально-еконо-

мічний “космос” утилітарної взаємозацікавленості однієї особи в іншій та взаємоконкурентності. Ці дві складові суперечності становлять сутність громадянського суспільства. І саме Т. Гоббс, як ми вважаємо, започаткував розуміння (правда, в деякій гіпертрофованій формі) громадянського суспільства як сфери переважно позаполітичного буття, автономного відносно влади. Це пов’язується, знову ж таки, з особливим трактуванням ним суспільного договору, який укладається, як зазначалося, не між підлеглими та правителем, а виключно підданими між собою.

Загалом же здійснений аналіз суперечливої політико-правової доктрини Т. Гоббса дає змогу зробити наступні висновки:

- * саме його теоретичні погляди лягли в основу формування концепції аристократичного лібералізму, який досконало розвинеться в другій половині XVII–XVIII ст. Т. Гоббс є першим ліберальним теоретиком, який проголосив, що держава мусить бути створена відповідно до потреб і прав громадянина. Держава є однією особою, відповідальними за дії якої зробили себе шляхом взаємної угоди між собою багато людей для того, щоб особа могла використати силу та засоби всіх їх так, як необхідно для миру та загального захисту. Трансцендентний стан буття влади репрезентує сутність самої держави в її міфологічно ірраціональному сенсі – як Левіафана;

- * усі відносини в системі “індивід – громадянське суспільство – держава – влада” Т. Гоббс вибудовує через статусну трансформацію природного права, яке стає системозапочатковуючою основою буття кожного з елементів цього, з одного боку, цілісного, а з іншого – вже внутрішньо структурованого ряду. В цій системі абсолютними є два елементи: початковий – людина (з її гіпертрофованою формою егоїзму) та завершальний – влада (з особливою сконцентрованою функціональністю дій);

- * ця структурованість поки що тільки означена Т. Гоббсом. Насамперед, важливим є те, що таке початкове самостійне окреслення отримують інститути громадянського суспільства та держави. Остання отримує дедалі більше ознак автономності та перебирає на себе широке коло функцій суверена. Але реально здійснює владні функції суверена персоніфікована особа або група осіб, що стоїть немов би за межами держави;

- * влада в державі є абсолютною (але не тоталітарною). Це єдино можлива умова зберегти мир у суспільстві і приватну власність після війни “всіх проти всіх”. Держава Т. Гоббса – це держава *перехідна* як початок шляху до становлення демократичних та гуманістичних її засад. Саме тому маятник сили функцій влади відхиляється від абсолютного безсилля (анархія) до абсолютної сили (монархія) і, хоч би як нам хотілося, посередині він відразу ніколи не зупиниться. Проте, це влада не тоталітарного типу, адже залишається великий простір для свободи людської дії в межах недоговірної системи, та й сам договір зобов’язує діяти за правом.

Наступним кроком вперед в осмисленні тих проблем, які були поставлені Т. Гоббсом, та в загальному формуванні раціоналістичних теорій політики, є вчення англійського філософа другої половини XVII ст. Джона Локка.

У трактуванні своєї політичної концепції в основних своїх працях “Два трактати про врядування”, “Послання про віротерпимість”, “Досліди про закони

природи” Дж. Локк виходить з подібної до Гоббсової теорії індивідуалізму, яка, з одного боку, пов’язана з розумінням “суб’єкта правопорядку” – ізольованої особи як раціональної дієвої сили, що здатна “оживити” квазіприроду, а точніше, квазімеханічну свідомість – супільство, а з іншого боку – з розумінням індивіда як пов’язаного з іншою особою лише через конкуренцію як взаємовизначення. Це виходить з того, що “хоча предмети природи дані для всіх разом, але людина, що є володарем самого себе та *володарем своєї власної особистості*, її дій та її *праці*, в якості такого складала в собі самій *велику основу власності*” [13, с. 287]. А тому в захисті, в збереженні такої системозапочатковуючої природної засади власності людина стверджує як свою свободу, так і свободу іншого, лише змагаючись з ним у пошуках власної користі. Це є основним принципом відносин індивідів в їхньому природному стані, а не як у Т. Гоббса – “війна всіх проти всіх”.

Природний закон у Дж. Локка збігається з моральними правилами і є утилітарним, тоді як волевстановлене юридичне право, хоча і засноване на природних законах, але є регулюючою системою відносин позаприродним станом буття, і не збігається з мораллю, а тому воно раціональне. Отже, загалом, на відміну від Т. Гоббса, природні та громадянські закони не збігаються: перші з них детерміновані ірраціональною сутністю самої природи і відтворюють адекватну їй сутність, тоді коли другі свідомо встановлені людиною. Саме завдяки такому раціоналізмові вибудовується сама держава. На думку Дж. Локка “великою і *головною метою* об’єднання людей у держави та передача їм себе під владу уряду *є збереження їхньої власності*” [13, с. 334]. І тому держава Дж. Локка концентрує свої дії політичного, економічного, соціального змісту майже в єдиній функції – “збереження та примноження громадянських благ” [13, с. 94]. Це власне і є те, заради чого вона раціональним чином створюється. Самоплинність природного стану цього забезпечити не може, адже в ньому відсутні:

* встановлений свідомо для всіх рівноцінно і всіма, відповідно, усвідомлюваний закон, що регулював би соціально-політичні та економічні (а не лише природного стану) відносини;

* неупереджений суддя (в природному стані він саме такий, бо є і суддею і виконавцем закону природи, а тому люди упереджено ставляться до себе) [13, с. 335];

* засоби та сили для повної реалізації природного права.

Таким чином, основою виникнення держави у Дж. Локка є здоровий глузд або ж звичайний раціонально виважений прагматизм, що суттєво відрізняє його погляди на цю проблему від позиції Т. Гоббса, у якого інстинкт самозбереження (ірраціональне) майже первісного характеру є чинником, що приводить людину до неусвідомленої необхідності формувати інституцію держави. Держава у Дж. Локка – це не відтворення природності буття у всіх його якісних ознаках і не еволюціонування його (як у Ф. Бекона), а швидше, раціональне заперечення їх збереженням природних основ, насамперед, у системі прав та свобод. Таким новим відліком у трансформації природного стану стає укладання суспільного договору як необхідної правової (а точніше, передправової) умови створення держави. Саме тут формуються нові принципи рівності та свободи вже не природного, а соціального сенсу. “Оскільки, – стверджує Дж. Локк, – люди є...

за своєю природою вільними, рівними та незалежними, то ніхто не може бути виведений із цього стану і підпорядкований політичній владі іншого без своєї власної згоди. Єдиний шлях, на якому хто-небудь відмовляється від своєї природної свободи та *одягає на себе пута громадянського суспільства* – це угода з іншими людьми про об'єднання в суспільство” [13, с. 317].

Суспільний договір Дж. Локка перетворюється в міф, коли він пробує довести, що договір є: а) всезагальним (тобто всі мусять бути “за”); б) не одноразовий акт (як, наприклад, прийняття конституції), а мусить підтверджуватися, переоформлятися кожною людиною, що народжується, тобто новим поколінням. Адже, як стверджує Дж. Локк, “абсолютно очевидним є те, що людство ніколи не було пов'язане ніяким природним *підпорядкуванням* від народження, яке б зобов'язувало людей без їх власної згоди підкорятися володарям та їхнім спадкоємцям, і ніколи не погоджувалося на це” [13, с. 329]. В ідеальному варіанті – це дійсно виглядає вінцем демократичного ствердження людиною своєї сутності. Насправді ж все набагато складніше і тому позиція Дж. Локка є ірраціональною лише з точки зору політичної практики, реальності соціально-історичного буття, в якому кожна нова особа в державі не революціонізує свої відносини з нею (адже пам'ятаємо, що в Дж. Локка перехід від природного стану до суспільного - не еволюційне вродження одного в інше).

Дж. Локк у своїй теорії намагається більш раціонально обставити сам суспільний договір, який розпадається на два взаємозумовлених та взаємостимулюючих етапи. Перший – це угода щодо формування суспільства і вже на цій основі другий – договір про створення системи політичної влади, а таким чином держави. “Коли певна кількість людей так об'єднана в одне суспільство, що кожен відмовляється від своєї виконавчої влади, що властива йому за законом природи, та передає її суспільству, то тоді і тільки тоді існує *політичне*, або ж *громадянське суспільство*...” [13, с. 329], “і погодження вільних людей, що народилися під владою якого-небудь уряду, роблять їх членами цієї держави” [13, с. 312–330]. Наступними ж умовами, що підвищують шанс реалізації рівних можливостей та домагань людини в позаприродному стані є: внутрішньо структуроване інституювання системи політико-владних та правових відносин і встановлення механізму вільного ринку. Саме ці засоби ще більшою мірою слугують тому, що збільшуються реальні шанси позбутися абсолютної випадковості у розподілі багатств та доходів залежно від природного розподілу здібностей і талантів. І тому свобода в Дж. Локка не розглядається як “свобода вибору”, а реально виявляє себе як можливість та здатність діяти й утримуватися від дій.

Ліберальна теорія рівності у Дж. Локка вже не ґрунтується повністю на природному розумінні такої, стан якої констатує рівні можливості як гіпотетичне ствердження людини. В рівності за природним походженням вже ніби є акт зрівнювання, у той час як концепція Дж. Локка такої дії щодо уніфікації взагалі не допускає. Навпаки, його розуміння рівності - це утвердження її в реальній соціальній практиці як реалізації природної відмінності однієї особи від іншої та стану їх соціальної чи економічної нерівності. Саме в такому самоствердженні через нерівність індивіди рівні перед законом.

У системі економічних відносин рівність підтверджується визнанням економічно самостійних суб'єктів, що добровільно взаємовикористовують один одного,

а цим самим кожна людина “отримує владу над іншою” [13, с. 285]. У правових стосунках вона є виявом рівності перед законом. У системі політичних відносин рівність конститує себе в однакових можливостях (стосовно тих, хто має власність) щодо укладення суспільного договору: формування влади та держави. Всі три ступені реального утвердження рівності становлять для Дж. Локка сутність демократизму прогресуючого буржуазного суспільства і разом з тим цілісну систему, в якій найбільш повно може виявити себе людська свобода.

Отже, в цілому конструюючи свою політичну доктрину (з цілісною системою науково визначених категорій, принципів, логічних зв'язків тощо), Дж. Локк, передусім виходить з об'єктивних утилітарно-прагматичних основ буття буржуазного суспільства з його внутрішніми раціональними засадами відносин, узгодження інтересів влади, власності, системи права. Раціонально інтерпретований суспільний договір вперше прямує до того, що держава у відношенні до індивіда перестає бути абсолютом у Гоббсовому розумінні.

Вихідною моделюючою одиницею конституювання держави стає людина, яка попередньо формує врівноважуючу у відносинах “індивід – держава” інституцію – громадянське суспільство. А тому індивід знаходить визначення не в системі своїх виключно природних основ буття, а в системі, що має соціальний статус і яка формує у відповідності до себе право, інституції, політичні відносини.

Література

1. Баткин Л. К истокованию итальянского Возрождения: Антропология Ричино и Пико делла Мирандолы // Из истории классического искусства Запада. М.: Искусство, 1980. С. 31–70.
2. Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1.
3. Бердяев Н. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994. Т. 1.
4. Библия. М., 1993.
5. Вейцман Е. Социологическая доктрина Томаса Гоббса // Гоббс Т. Избр. произвед. В 2 т. М., 1989. Т.2. С. 5–41.
6. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Собр. соч. В 2 т. М., 1989.
7. Гоббс Т. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2.
8. Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Госполитиздат, 1957.
9. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989.
10. Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т.1.
11. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
12. Киссель М. Принципы 1789 года: Генезис и первое применение // Вопросы философии, 1989. №10.
13. Локк Дж. Соч. В 3 т. М.: Мысль, 1988. Т.3.
14. Лосев А. Эллинистически-римская эстетика. М.: Мысль, 2002.
15. Макиавелли Н. Государь. М.: Планета, 1990.
16. Макиавелли Н. Государь и Рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.
17. Олар А. Ораторы революции. М., 1907. Т. 1.

18. *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994.
19. *Проценко О., Чепинога В.* Походження свободи. К.: Факел, 1996.
20. *Рассел Б.* Історія західної філософії. К.: Основи, 1995.
21. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Новое время. Т. 3. М.: ТОО ТК "Петрополис", 1996.
22. *Ремарк Э.-М.* Черный обелиск. М.: АО "Вита-Центр", 1992.
23. *Роменець В.* Історія психології епохи Відродження. К.: Вища шк., 1988.
24. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
25. *Соловьев Э.* Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991.
26. *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв. В 2 т. М., 1957. Т. 1.
27. *Спиноза Б.* Политический трактат // Избр. произвед. В 2 т. М., 1957. Т. 2.
28. *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: Прогресс, 1986.
29. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
30. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

A PROBLEM OF FREEDOM OF A MAN: CONNOTATIONS IS IN THE PHILOSOPHICAL THEORIES OF NEW TIME

Valeriy Denysenko

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

The specificity of freedom of a person in basic scientific conceptions of New (modern) time is analysed. Their correlation with determinations of understanding of the state is found out. An essence of civil society as form of actualization of freedom of an individual is investigated. A complete description of understanding of freedom and its political determination in the main research concepts of New time are given.

Keywords: freedom, human, state, civil society.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 321.02:321.01

ПОЛІТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ПАРАДИГМА ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Юрій Левенець

Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Кураса НАН України,
вул. Кутузова 1, м. Київ, 01011, Україна

Зміст статті – це осмислення людини як центру політичного світу. Якщо говорити про соціокультурні підвалини цього процесу, то насамперед слід наголосити на ліберально-індивідуалістичних традиціях, витоки яких сягають часів первісного капіталізму, періоду ранніх буржуазних революцій, протестантської етики. У центрі цих процесів, попри їх зовні масові прояви, перебувала людська свобода як вища цінність і норма нового стилю життя, нової історичної форми. Витоки рефлексивної антропології фахівці вбачають у творах тих мислителів, які намагалися досягнути реальність людського, зумовлену самою людиною, а не Богом, природою чи суспільством. Істотний внесок у розробку антропологічної проблематики зробили Сенека, Паскаль, Кант, Сковорода. У ХХ столітті цю традицію продовжили Шелер, Фуко, Бердяєв та ін.

Ключові слова: антропологічна рефлексія, морально-етичний дискурс.

Як поняття і явище політична антропологія досить поліфонічна. Свого визнання і статусу наукового напрямку вона спочатку набуває у зарубіжній політології. Проте конституюванню її як окремої галузі політичних знань передували істотні зрушення в системі так званої “антропологічної рефлексії”. Предметом останньої традиційно були не лише проблеми світоглядно-психологічних станів людини, а й людської першооснови у світобудові взагалі. Антропологічна методологія, тобто специфіка антропологічного підходу до суспільного буття ґрунтується на пріоритетних цінностях людської індивідуальності порівняно з іншими чинниками – природними, соціальними чи космічними детермінаціями. При цьому не йдеться про субстанційну першість людського як такого. Сутність проблематики полягає у каузальності взаємодії, коли, як відомо, наслідок може виступати і як причина. Перефразовуючи видатного мислителя доби раннього Відродження М. Кузанського, сутність антропологічного світогляду можна визначити за допомогою принципу *causa sui*, тобто людини як самодетермінуючої сутності. На відміну від явищ природи, які визначаються дією зовнішніх чинників, людина сама визначає свої цілі у житті і досягає мети за допомогою засобів, які, знову ж таки, обирає на свій смак та розсуд. Отже, можна говорити про наявність антропологічної парадигми як філософського принципу політичного буття, що

диктує необхідність розуміння людського начала у соціальному часі та просторі як творчої одиниці. Згідно з останньою вона бере на себе відповідальність за свої вчинки і дії, а не покладає її на зовнішні обставини.

Витоки рефлексивного антропологізму фахівці вбачають у творах тих мислителів, які намагалися досягнути реальності людського, зумовленою самою людиною, а не Богом, природою чи суспільством. Істотний внесок у розробку антропологічної проблематики зробили Сенека, Паскаль, Кант, Сковорода. У ХХ столітті цю традицію продовжили Шелер, Фуко, Бердяєв та ін.

Пройшовши шлях від філософського дискурсу до структуралізму, сучасна антропологія істотно розширила межі дослідницького поля. У сферу її рефлексії потрапляє й така специфічна сфера людської діяльності, як політика, де людська індивідуальність тісно взаємодіє з соціокультурними нормами, виробленими колективним досвідом поколінь та епох. Звідси такий важливий аспект політико-антропологічних досліджень, як морально-етичний зріз політичного дискурсу і політичної практики, про який частково йшлося у попередніх розділах. Проте політична антропологія не обмежується лише аналізом співвідношення політики і моралі – це лише один із її аспектів, який далеко не вичерпує її змісту. Політична антропологія заглиблюється в традиції політичних практик різних народів, аналізує технології політичних взаємодій різних політичних суб'єктів, а головне те, що вона створює принципово новий дискурс при дослідженні політичних реалій, дискурс, орієнтований на самоцінність та самодостатність первинності індивідуально-людського у політиці. Наголос на цих аспектах сприяв появі нового напрямку соціогуманітарного аналізу, який у західній політології утвердився у вигляді політичної антропології.

Слід сказати, що становлення політико-антропологічного напрямку відбувалося своєрідним способом. Спочатку його об'єктом виступав лише аналіз політичних процесів архаїчних суспільств і насамперед тих, що були колонізовані. Проте згодом її дослідницькі горизонти істотно розширилися і нині антропологія активно втручається у дослідження й модерних політичних інститутів та процесів. Щоправда, на відміну від класичної політології, яка орієнтується здебільшого на політику як соціальне явище, де провідне місце належить колективним організаціям та цінностям – соціумам, соціальним верствам, групам та класам, етносам та націям, у центрі політичної антропології знаходиться людина – носій політичних ідей, свідомості, етичних цінностей та поведінки.

Перш ніж перейти до суто наукових проблем політико-антропологічної рефлексії, необхідно зазначити, що її появі передувала своєрідна світоглядна революція свідомості, яка окреслила цивілізаційні межі цілих країн і народів, справивши відчутний вплив на їхню політичну історію та політичне буття взагалі. Без цього політична антропологія як науковий напрям – продукт значно пізнішого інтелектуально-духовного виробництва – був би просто неможливим. Слід сказати, що цей процес, відомий під назвою "антропологізація" знань і культури загалом, триває й нині.

Звернення до людини як центру політичного світу зумовлений багатьма чинниками. Якщо говорити про соціокультурні підвалини цього процесу, то насамперед слід наголосити на ліберально-індивідуалістичних традиціях, витоки яких сягають часів первісного капіталізму, періоду ранніх буржуазних революцій,

протестантської етики. У центрі цих процесів, попри їх зовні масові прояви, перебувала людська свобода як вища цінність і норма нового стилю життя, нової історичної формації.

Узагальнюючи внесок, що його зробила західноєвропейська цивілізація у скарбницю світової культури під кутом зору гуманістичних цінностей, то, напевне, найбільшим таким здобутком можна вважати відкриття людської індивідуальності як феномена, гідного не лише мистецької ідеалізації, а насамперед створення певних соціальних, політичних та правових засад для її самореалізації. Важливо наголосити на тому, що йдеться не про індивідуальність біологічного виду, а соціальну індивідуальність, що реалізує себе крізь призму свободи економічної, соціальної, духовної, зрештою, політичної. Це відкриття не було спонтанним і його не можна приписувати лише добі Відродження, хоча саме вона започаткувала цей процес “антропологічного повороту”, чи не найбільше зробивши задля цього в інтелектуальному плані. Але й античний ідеал естетичної гармонії духовного та тілесного, і римське приватне право, що стало в обороні особистих інтересів людини, і середньовічна університетська освіта включно з християнською схоластиком, яка відточувала логічну вправність мислення, – все це складові цього грандіозного явища, яким врешті-решт стало відкриття людської особистості як вищої цінності і мірила людського розвитку та історичного прогресу взагалі.

Таким чином, західноєвропейська антропология мала своїм підґрунтям колосальний шар соціокультурного поступу, що втілювався у досягнення науки, мистецтва, політики і права.

Дещо іншою виявилася ґене́за східноєвропейської цивілізації при всій умовності такого поділу, але об’єктивно, і це слід визнати, він існує хоча б на рівні конфесійних, ментальних та культурних чинників. Тут не варто у черговий раз нарікати на неприхильність історичної долі, бодай у вигляді того ж таки деструктивно-трагічного монголо-татарського панування, яке сприяло розмежуванню європейського тіла цивілізації на його західний та східний сегменти. Справа ж, на наш погляд, полягає і в тому, що східноєвропейські народи надто довго зберігали у своїй геоекономічній системі доволі архаїчні елементи соціальних відносин, де головною умовою виступав не індивід – власник, вільний інтелектуал, найманий працівник чи безробітний, а колективний суб’єкт – спочатку родина та громада, а потім – соціальна група, верства, клас тощо, межі між якими завжди були досить відчутними і майже кастовими.

Отже, порівняно з європейськими соціокультурними традиціями, заснованими на цінностях індивідуальної свободи, що стали, зрештою, підоймою європейської антропології як явища ширшого, аніж тільки суспільно-історичної, філософської чи політичної рефлексії, східноєвропейські і, зокрема, українські традиції засновані переважно на соцієтальних, тобто групових або колективних цінностях: родини, громади, класу та етносу. Такі відмінності глибинного порядку не залишаються осторонь і щодо їх виявів у сфері інтелектуального дискурсу. Якщо європейська філософська та політична думка, починаючи з ХУІ–ХУІІ століть, переймається здебільшого проблемами свободи соціуму, а в ній насамперед йдеться про свободу людини, то вітчизняна, як історична, так і політико-філософська традиція, за рідкісним винятком, рухається переважно у межах

або ж соціальної, або ж національної ідеологій, де особистості відводиться другорядна роль. А якщо така особистість дійсно з'являється, то, або ж у вигляді рефлексуючого на моральні теми політичного мислителя, або ж відданого справі соціуму чи нації індивіда, переважно жертвовного чи героїчного плану. Отже, є підстави говорити про дві фундаментальні парадигми світоглядно-політичного порядку, які істотно вплинули на формування політико-ідеологічного дискурсу. Це, з одного боку, парадигма, яку ми визначаємо як «антропологічну», оскільки її центром є людина та людська свобода. А, з другого, йдеться про парадигму «колективістську», яка диференціюється на «соціоцентричні» та «націоцентричні» напрями в межах цієї парадигми, де пріоритетом виступає не індивід та його свобода, а класова або національна солідарність.

Зрозуміло, що окреслені нами відмінності не абсолютні, а відносні. Адже західноєвропейська цивілізація також не була позбавлена соціетальних утопій, доктрин та ідеологем, так само як і східноєвропейська і, зокрема, українська не була позбавлена певних антропологічних проявів та нахилів філософсько-історичного та політичного мислення. Але різниця полягає у тому, що на теренах західноєвропейської цивілізації, зрештою, перемогли цінності індивідуальної свободи, тобто ліберальної демократії у різних її проявах, тоді як на східноєвропейських, у тому числі й вітчизняних теренах, навпаки, домінуючими стали цінності корпоративного колективізму, не суть важливо під якими гаслами і прапорами, соціалістичними, комуністичними, фашистськими чи націоналістичними. На Заході ж, попри те що саме тут зародилися й набули ідеологічного оформлення колективістські теорії і вчення, такі як утопічний соціалізм, марксизм, фашизм тощо, зрештою, перемогли ліберально-демократичні орієнтири, тобто ті, метою яких була людська свобода як умова і колективної свободи, тоді як на Сході домінуючими виявилися протилежні політичні цінності, а саме – колективної свободи, крізь призму якої розглядалася свобода індивіда. Такі відмінності в структурах політичної ментальності та парадигмального мислення й зумовили, на наш погляд, різні напрями розвитку політико-антропологічних систем на Заході та Сході європейської цивілізації.

Щоб переконатися у цьому, розглянемо конкретніше становлення та розвиток політичної антропології як напряму політичної науки в її історичному контексті. Актуальність такого аналізу диктується необхідністю враховувати ту обставину, що на сьогодні, як було зазначено, наука все ще знаходиться під впливом «антропологізації». Як одна із головних парадигм європейського мислення, вона стала визначальною не лише для філософії, а й значною мірою й природознавства. Останнє досить активно оперує поняттям «антропний принцип», з позицій якого розглядається чимало проблем світоглядного порядку, порушуваних сучасним розвитком природознавства і техніки. Антропологізація ж соціально-гуманітарних знань значною мірою була спричинена необхідністю подолання відчуження людини і таких макросистем, як суспільство, держава, пошуком джерел матеріального та духовного прогресу, оскільки авторитарні та жорстко централізовані системи вичерпали свій ресурс суспільного розвитку. Звідси перманентні війни та революції, що супроводжувалися тотальним нищенням народів, соціальних верств і класів, що точилися протягом майже останніх півтисячі років і досягли свого апогею у XX столітті, похмурим символом

якого стали: Голодомор, Голокост та геноцид. Ці явища, як ніколи, загострили проблематику цінності та сенсу людського життя. Саме у XX столітті вчені та філософи заговорили про “антропологічну катастрофу” як одну із політичних домінант цього століття. Антропологічному поворотові сприяли також і глобальні техногенні катастрофи, які також ставали й катастрофами великих мас людей, тобто знову ж такі антропологічними катастрофами.

Що ж до проникнення антропологічного підходу в політику, то насамперед слід говорити про місце та роль людини за умов різних політичних систем – авторитарно-тоталітарних, де вона зводиться до функції “гвинтика”, та ліберально-демократичних, де кожна конкретна людина постає автономним суб’єктом. У першому випадку діє принцип жорсткого детермінізму, тоді як у другому – каузальності.

Появі політичної антропології передувало те, що антропологічні ідеї на світоглядному рівні уже тривалий період часу розвивалися у надрах філософських, теологічних та соціальних знань. Політична антропологія, стаючи своєрідною квінтесенцією інтелектуального поступу, лише загострила ці світоглядні уявлення та концепції здебільшого елітарного порядку до рівня їх масової свідомості, адже політика, апелюючи до кожного, назовні виявляє себе як «ефект маси», що не збігається із сумою його складових.

Звичайно, різні напрями антропологічних знань істотно різняться між собою не лише предметом, а й методами досліджень. Так, наприклад, культурна антропологія зосереджує свої зусилля насамперед на ціннісних та онтологічних засадах людської діяльності, визначаючи контекст взаємодії людини та культури через символізм форм останньої. Теологічна антропологія дає нам розуміння людини з позицій креативної сутності Бога, тобто як істоти, що втілює божественну мудрість і промисел у повсякденному житті суспільства і людини. Але й та, й інша антропологічні рефлексії мають вихід і на політичну практику, адже актуально сформульоване завдання людини може викликати масовий релігійний (протестантизм) чи національно-визвольний рух (етноренесанс) у суспільному житті, стаючи ідеологічною основою фундаментальних соціальних змін, які здатні трансформувати обличчя і статус цілих держав та націй.

Політична антропологія стоїть на точці зору життя людини і прагне обґрунтувати закономірності становлення і функціонування влади у суспільстві завдяки політичній участі як особливої форми людського життя і діяльності, причому форми, що узгоджується з характеристиками буття даного народу, його менталітетом, адже, крім політики, існують й інші форми репрезентації влади у соціумі: мораль, право, традиції.

Теологічна антропологія також стоїть на точці зору самоцінності людського буття, обґрунтовуючи його вічність та незмінність, даровані Богом. Всяке втручання в це буття вважається гріхом, а саме життя її зводиться до поклоніння буттю як божественному творінню. Влада буття, переконують теологи, це влада Бога. Сучасна теологічна антропологія значно гуманізувала людське життя, а філософські устремління сучасної теології ґрунтуються на засадах плюралізму, а не монізму, як це було раніше, і в цьому великий антропологічний смисл теології. Гуманізуючи гріхопадіння людини, вона вважає, що оскільки в центрі і на вершині земного життя стоїть людина, то все соціальне треба влаштувати

так, аби ця людина відчула Бога. Влаштовуючи соціальний світ людей, влада мусить увесь час думати про Бога як вседержителя, не забуваючи його щоденну присутність у світі. Зрештою, сутність людини вбачається сучасною теологічною антропологією в тому, що вона стає партнером Бога і розуміння її поза Богом неможливе.

Якщо порівняти завдання і цілі політичної й теологічної антропологій щодо сутності людини, то для політичної антропології важливим є момент, коли людина відкриває в собі Бога. А це означає, що застосовуючи владу у формі політики до консолідації людей у цивілізоване суспільство, вона повинна не руйнувати власного буття, а стати виразником його розвитку, руху в космосі і світі. Там – людина партнер у Бога. Тут – вона має стати партнером власної долі.

Щодо політичної та філософської антропології, то їх співвідношення будується не на світоглядних, а методологічних засадах. За визначенням Б. Маркова, філософська антропологія опрацьовує найважливішу предметну сферу суцього, де людина посідає центральне місце. Вона розкриває в людині людське, доводить його значущість в нашому жорстокому світі боротьби за виживання. Для цього вона виходить з уявлень про людину не у її ідеалізованих образах, а із реалістичного визнання її бажань, котрі вважаються окремими моралістами чимось низьким і незначним. Вона має показати реальну людину, знищивши міф про неї [12, с. 12–13]. Для вирішення своїх завдань філософська антропологія застосовує величезний дослідницький арсенал філософської науки. Так само як і філософія в цілому, філософська антропологія, зокрема, прагне систематизувати знання про людину, але не диктувати ніяких абсолютних принципів її буття. Навпаки, виходячи із становища людини у світі, вона порушує питання про смисл її існування, покладаючи його в проєкції гуманістичних норм і цінностей, які коригують жорстокість боротьби за існування у формі співчуття, партнерства, братерської любові до ближнього. У вирішенні цього питання вона прагне розкрити, як людина продукує і продукувала людське у самій собі, як вона стала творцем і творінням власної культури [12, с. 232, с. 292, с. 374].

Яким же чином пов'язані між собою політична і філософська антропології? По-перше, цей взаємозв'язок ґрунтується у пошуку форм єдності людини та світу, зокрема, світу політичного буття. Якщо філософська антропологія, розглядаючи природу людського, постачає для політичної антропології певну методологічну базу, то остання збагачує її висновки, аргументацію і доведення своїми знаннями про сутність і форми політичного. Природа політичного є однією із суттєвих характеристик людського як такого.

По-друге, цінність взаємозв'язку політичної і філософської антропології полягає ще й в тому, що він виступає своєрідним застереженням як раціоналізації політичної, так і ідеологізації філософської антропологій. Знання, які одержують ці дві галузі антропології, є продуктом діяльності людини, яка освоює власне буття. Тому спосіб одержання антропологічного знання не лише об'єднує ці дві дисципліни, а й орієнтує їх на розкриття пізнання як форми життя людини.

Про антропологічний зміст політики можна говорити і в контексті її як явища культури, що тим чи іншим чином взаємодіє з іншими проявами людської духовності і які за своєю сутністю є проявами індивідуальної креативності людського індивіда. Поряд з наукою, філософією та мистецтвом, які завжди мали

й мають виразне індивідуальне обличчя, з одного боку, та релігією, правом і мораллю, з другого, які є уособленням колективного досвіду, політика, скоріше за все, посідає проміжне місце. Політик – це завжди яскрава, але насамперед – сильна особистість, правила життя і поведінки, ідеали й переконання якої стають нормами й принципами життя багатьох. Щоб досягти цього ефекту, людина повинна мати яскраві індивідуальні особливості, прийнятні для так званої референтної групи, стиль якої прагнуть наслідувати, а її саму підтримувати. Але для політика й цього замало. Повинна існувати суспільна атмосфера, яка формує попит на таку особистість, отже, сприяє появі конкуренції політичних суб'єктів як особистостей, що на практиці краще вдається демократичним режимам, аніж тоталітарним, де особистість як така нівельована до рівня середньостатистичної маси.

Разом з тим, не лише індивідуальний стиль або почерк вирізняє людину-політика, а й її здатність бути «своїм» для маси далеких і чужих людей. Цей ефект досягається здатністю такої особистості оволодіти кодами колективної культури, які інтегрують суспільство в певну колективність за релігійними переконаннями, морально-етичними принципами та поняттями щодо справедливості, які кодифіковані у нормах права. Таким чином, рисою політика стає здатність до спілкування символічними засобами, виробленими культурою даного народу, але таким чином, щоб вони підкреслювали, а не нівелювали індивідуальність політика. Ось чому якості такої особистості не можна звести ні до рівня знань, ні до вміння бути лише актором і подобатися всім.

В умовах цивілізації людина і всі її форми самоздійснення набувають принципово нових, гуманітарних функцій, суть яких полягає в забезпеченні власного виживання на принципах співіснування з усім живим, що її оточує, а також з оточуючим природним і соціальним середовищем. Саме функція співіснування людини у світі з різноманітними предметами культури, з оточуючою природою породжує гуманітарний аспект її життя, усвідомлення людського, тобто духовного виміру, зумовленого органічним взаємозв'язком з культурою і соціумом.

Гуманітарна необхідність конститування політичної антропології у спеціальну галузь антропологічного знання впливає із зазначеного принципу співіснування людини з оточуючим її природним і соціальним середовищем. Вона забезпечує розуміння нероздільності вирішення конкретних політологічних проблем від вивчення самого суб'єкта пізнання, умов його життя і діяльності. Особливо це важливо при створенні спеціальних технологій організації політичного життя відповідних суб'єктів при прийнятті політичних рішень. Гуманітаризація вітчизняної політології зумовлюється також і рядом інших факторів: 1) посиленням ролі політологічних знань в процесі переходу нашої країни від моделі виживання нації до моделі стабільного розвитку; 2) відмовою від старої технології здійснення політичного курсу за принципом спроб і помилок і переходом до науково вивіреної, всебічної і антропологічно обґрунтованої стратегії; 3) встановленням тісного взаємозв'язку політології з іншими гуманітарними науками, особливо філософією, культурологією, соціологією тощо; 4) Формуванням світоглядного характеру політологічних дисциплін, який би зумовлював, довершував їх результати як такі, що мають не лише прикладне, а й фундаментальне значення для життя людини.

Розглядаючи попередньо розуміння вітчизняними політологами сутність політики, ми з'ясували, що переважна більшість із них розглядає її як сферу колективної участі, виходячи як з базових – соціоцентричних засад. Ігнорування індивідуальної складової політичного процесу у рамках досліджень, як класичної, так і сучасної політології призводить до перетворення окремих політиків на “коновалів історії” (В. Ільїн), а політологів у ортодоксальних раціоналістів, які переконані у справедливості гегелівської тези: “якщо дійсність не узгоджується з теорією, то тим гірше для дійсності”.

Брак політичного антропоцентризму, що став своєрідною ахіллесовою п'ятою вітчизняного, як історичного, так і політичного дискурсу, призвів до того, що серед розмаїття традиційних систем-парадигм, про які йшлося попередньо, властивими для нас стали ті, які, якщо й не ігнорували повністю людський чинник, то принаймні не надавали йому належного значення. Чи не тому ліберально-демократична ідеологія, що сформувалася у річищі класичного лібералізму як парадигми на Заході, так, по суті, ніколи й не стала керівною і політико творчою на наших теренах?

Якщо політика є сферою безпосередньої практики завдяки прямій участі її суб'єктів у розв'язанні конкретних проблем життя, а політологія – теорія цієї практики, то політична антропологія може розглядатися як концепція індивідуальної участі у колективному процесі творення влади і користування нею. Крім цього, її цікавлять й такі аспекти політичного буття, як технологія політичної поведінки електоральних груп, чий вибір здійснюється на альтернативній основі, контроль за владою тощо.

Конституювання політичної антропології в принципово нову галузь антропологічних знань зумовлюється не лише потребами гуманітарної необхідності розвитку самої політології, а й внаслідок процесів диференціації традиційної загальної антропології. На сьогодні виникли і сформувались такі підсистеми антропологічних знань, про які вже йшлося, як: теологічна, філософська, культурна, етнічна, соціальна та епістемологічна антропології. Кожна з них претендує на своє цілісне бачення людини, виходячи із свого предмета дослідження. Політична антропологія, виходячи із політологічних напрацювань щодо розкриття природи політичного у життєдіяльності людей, здійснює своє осягнення людини, яке складається у відносно самостійну підсистему людинознавства. Цим самим вона не лише уточнює предмет дослідження політології, а й збагачує загальну антропологію.

Розкриття взаємозв'язку людини і політики має на меті дати розуміння місця та ролі людини в пізнанні та практичному перетворенні політичної дійсності. Суть цього розуміння полягає у розкритті активної ролі людини як суб'єкта-творця політичної реальності. Воно не завжди може вкладатись в існуючу буденну схему національного світогляду даного народу, який одночасно відображає і вдосконалює наявну політичну доктрину. Але нагальні завдання сьогодення у формуванні власного політичного простору вимагають активізувати пошуки шляхів становлення саме такого світорозуміння, яке б і відображало, і вдосконалювало політичну реальність.

Вирішення цієї проблеми лежить у площині всебічної і ґрунтовної розробки антропологічної проблематики, яка сьогодні має стати важливим підґрунтям,

світоглядною основою для наших громадян, політиків і державних діячів, особливо для молодшої політичної еліти України. Цей світоглядний вакуум, у якому ми сьогодні опинились, має бути заповнений чіткими знаннями співвідношення загально світоглядних та індивідуально-життєвих характеристик політичного буття народу. А у цьому світогляді український громадянин має виглядати як такий, що репрезентує своїм індивідуальним життям загальнонаціональну сутність свого народу, залишаючись при цьому самодостатньою, суверенною і автономною особистістю. Тому політична антропологія як гносеологія політології та епістемологія застосування політологічних знань у процесі життєдіяльності громадян має створити у суспільній свідомості та свідомості наших громадян атмосферу впевненості у своїх силах, сприяти підйому їх настрою у пошуку перспектив сенсу власного життя.

Виходячи із сказаного, можна окреслити головні проблеми політичної антропології для становлення і розвитку сучасної вітчизняної політико-антропологічної думки - це проблема концептуального світовідношення і світорозуміння громадян та проблема їх життєвої і політичної позиції; проблема подолання традиційного і ще не подоланого відчуження індивіда і влади; проблема репрезентації владою не лише загальних, а й соціально-групових, корпоративних, а головне - особистих інтересів людини.

Об'єктом усіх наявних сьогодні антропологій, в тому числі й політичної, є людина у всьому багатстві її соціальних та духовно-інтелектуальних проявів. В цьому ніхто з дослідників не сумнівається, але коли мова заходить про визначення свого аспекту дослідження, його предмета, то тут виникає безліч різноманітних точок зору, часом зовсім протилежних. У цьому легко переконалися, звернувшись до поглядів стосовно місця та ролі політичної антропології в системі антропологічних знань.

Так, В. Ільїн вважає, що предметом політичної антропології є процес перетворення суспільства із мети людини у засіб її життя: "Цінності і пріоритети політичної антропології концентруються у її фундаментальному принципі "не людина для суспільства, а суспільство для людини" [14, с. 3]. Інший дослідник А. Логунов, розглядаючи міфологічні вияви сучасної політики, приходить до висновку про необхідність створення політичної антропології, яка б систематизувала наші уявлення відносно компоненти політичного чинника у життєдіяльності людини: "Дана тема може стати початком серйозних роздумів про людську компоненту політичного, саме про те, що найменш повно і яскраво представлено у сучасній політологічній літературі" [15, с. 4].

На наш погляд, щоб здійснити своєрідний "антропологічний оберт" у нашій політичній свідомості, нам необхідно вийти за межі розуміння політики як суто соціального феномена і перейнятися розумінням політики як креативної характеристики людського буття. Тобто, зрозуміти сутність політичного не лише як традицію, а й як проект, що підлягає здійсненню не кимось або чимось, а конкретною людиною. Це дозволить задіяти мотиви та інтереси людини, які, зрештою, рухають історію, як творчої істоти в політичному світі, а не розглядати її виключно у контексті макросоціальних процесів і тенденцій, в яких людина губиться, стає анонімною, хайдеггерівським "das Man". Тоді й політичні цілі, мета і засоби будуть відповідними до людських, індивідуальних потенцій, а не

“політичних армій”, що їх доводиться мобілізувати на “історичні звершення”, очолюваних “культовою особою”.

Завдяки антропологізації політичної рефлексії відкриваються нові горизонти осягнення людського як особистісного, а людське розглядається як загальноновизнане і таке, що набуло норми і значення суспільної легітимності. Ця проблема нині хвилює й представників західної політичної антропології [1; 16]. Серед таких горизонтів - аналіз умов та закономірностей трансформації креативних потенцій політика у політичну владу. Адже влада є атрибутом людської істоти, яка реалізується по-різному у родині, колективі, спільноті і державі. Політика є однією зі сфер, де індивідуальність набуває характеристик публічності, і в демократичному суспільстві важливо знати, що спонукає людину до цього.

Зазначена трансформація завжди мала місце у минулому, але вона майже не контролювалася суспільством, оскільки визначальними чинниками залишалися звичаї і традиції, які сприяли закріпленню інституту династичного права на політичну владу або ж підконтрольність формального волевиявлення з боку тоталітарного режиму. Авторитарний, а тим більше тоталітарний режими не припускають соціального контролю за владою» оскільки політика відчужується від суспільства та людини і стає власністю диктатора або корпоративної групи, непідконтрольної з боку суспільства. І лише демократичний режим, сформований на самодостатній особистості, дає право і можливість такого контролю, що природним чином підвищує вимоги до політичного лідерства як суспільного і водночас особистісного феномена в політиці.

Для розкриття власного змісту політична антропологія застосовує такі підходи до об'єкта і предмета свого дослідження: цивілізаційний, аксіологічний, культурологічний та соціологічний. Визначальним тут є цивілізаційний підхід. Суть його полягає у тому, щоб розглядати процес трансформації влади у політику як такий, що відбувається не в неухильному нарощуванні сили влади, поступальний характер якого визначається через опозиції “нижче-вище”, “гірше-краще”, а в тому, щоб кожна людина в процесі самовизначення і самоствердження відтворила ці опозиції влади для себе заново, “відкрила їх для себе по-новому, збагатила їх чимось своїм власним, національним і тільки притаманним їй екзистенційним досвідом, утвердила в них інваріантні структури цінностей загальнолюдського характеру” [3, с. 84].

При формулюванні принципів політичної антропології ми повинні враховувати ту обставину, що будь-які антропологічні концепції завжди в чомусь єдині і взаємопов'язані. Це означає, що об'єкт політичної антропології є багатоаспектним не лише тому, що має нескінченну множину своїх якостей, а й завдяки своїй конкретній змістовності, індивідуальній визначеності. Саме ця обставина, завдяки розвитку культури, приводить до внутрішньої предметної диференціації антропологічного знання, котра зберігає за собою його змістовну взаємозумовленість, і, отже, своєрідну єдність. Політична антропологія, розкриваючи природу політичного в житті людини, тим самим доповнює антропологічні знання новими даними.

Другий принцип – принцип гуманізму (антропоцентризму). Суть його полягає у спрямованості досліджень політичної антропології на саму людину у її відношенні до світу власного життя і до самої себе, до свого буття. Іншими словами,

дослідники мають виходити з таких методологічних вимог: сенс людського буття має стати сенсом існування влади у соціумі; сила влади полягає не у всевладді сили; політика є способом репрезентації владного буття людини у суспільстві.

До поняттєво-категорійної системи політичної антропології слід віднести ті, які відбивають специфіку взаємодії індивіда і соціуму в контексті політичної практики та політичних відносин. Такими, на наш погляд, у першу чергу є: людина політична, політичний клас, політична система, соціально-політична структура суспільства, влада, політична боротьба, політичне лідерство, політична свідомість, моральність політики, морально-психологічні чинники у політиці тощо.

Процес становлення людини як політичної істоти передбачає використання цілого ряду категорій соціально-філософського змісту, які можуть сприяти поглибленню політико-антропологічних досліджень, а саме: опредмечення – розпредмечення, засвоєння – відчуження, оволодіння – привласнення тощо. Сюди ж відносяться такі категорії, як публічність політичної діяльності, психологія і етика політики, політична позиція і диспозиція, політична поведінка та політична тактика і стратегія. Таким чином, політична антропологія охоплює як буттєво-екзистенційний, так і феноменологічний аспекти політичного життя людини, яке складається з її психо-ментальних, соціально-статусних та поведінкових характеристик. Спираючись на понятійну основу категорійності як системи, політична антропологія застосовує і цілий ряд понять, які характеризують ті чи інші сторони політичної дії, спрямованої на прикінцевий політичний ефект, наприклад, перемоги у політичній боротьбі на виборах за електоральну базу. До таких понять можна віднести: поняття політичної активності, політичної ініціативи, політичного іміджу, політичної технології, політичних настроїв та уподобань, політичних інтересів та оцінок, політичних традицій.

Розробляючи зміст і структуру політичної антропології, ми свідомо не зосереджуємо увагу на відмінностях різних антропологічних концепцій (вони, безперечно, є), а намагаємось відшукати їх взаємодоповнюваність. При цьому використовуємо прагнення авторів цих концепцій для політико-антропологічного обґрунтування природи і сутності людини.

Свого часу, на зламі XIX–XX століть, Ф. Ніцше увів до філософського аналізу поняття «воля до влади», де самоствердження людини через владу розглядається як глибинний стан людської природи, що нібито у такий спосіб реалізує свою людську сутність. Біологізація людського чинника у його політичному аспекті, без огляду на ті механізми, що їх протягом тисячоліть виробила людська цивілізація та культура, на наш погляд, не виправдовує себе, оскільки рано чи пізно стає підґрунтям для появи ультра радикальних течій в політиці, заснованих на культі сили. Цьому сприяє, зокрема, те, що апеляція до глибинних інстинктів природи пробуджує в людині її стадні, а не індивідуальні інстинкти. Недивно, що на цьому ґрунті виникають антропологічні теорії, які експлуатують у людині не її соціально-етичні якості, а насамперед біосоціальні, де переважають колективні або масові механізми контролю соціальності над індивідуальністю. Саме на цих засадах засновані расово-антропологічні та расово-етнічні теорії і концепції, які не витримали випробування часом і були засуджені як такі, котрі інстинкти ставлять вище за моральність, етику і духовність [4].

Отже, як видно з усього, політична антропологія є не лише концепцією обґрунтування первинності індивідуального начала у політиці, на яку спираються світоглядно-політичні системи лібералізму, демократії, частково навіть анархізму та деякі інші. В ґенезі політичної антропології можна виокремити й ті напрями, які, а) намагалися звести сутність людського до вітальних характеристик як основи імморалізму; б) для обґрунтування самої антропології у політиці використати теоретичні засади еволюційної теорії, присвяченої світові природи, а не людського суспільства.

Разом з тим необхідно вказати й іншу тенденцію, яка під впливом марксизму проникла в антропологію – тенденцію до “соціологізації” людини, тобто тотального зведення її сутності до соціального буття, що загрожувало поглиненням людини соціумом. Такий підхід був тим небезпечним, що ставав зручним засобом звинувачення людини в антисоціальних намірах та діях, якщо такі мали не лише кримінальну, а й політичну спрямованість. Іншими словами, політична антропологія, заснована на вульгарно соціологізаторських ідеях, у руках авторитарно-тоталітарної влади ставала зручним засобом розправи над людиною, керуючись виключно політичними мотивами, такими, наприклад, як сумнозвісний принцип “політичної доцільності”. Ось чому актуальність утвердження сучасного антропологічного підходу щодо політики зумовлена необхідністю подолання в людині не лише біологізаторських, а й соціологізаторських підходів. Не можна сьогодні однозначно погодитись з тим, що сутність людини полягає у сукупності її суспільних відносин. Сутність людини полягає не в цьому, а в тому, що вона виражає в собі, згідно з твердженням М. Шелера, єдність світового буття [17].

З погляду політичної антропології, сутність людини лежить у ній самій, у її індивідуальному тілесному бутті, її здібності та здатності творити суспільне і особисте життя, утверджувати свої зв'язки у світі, змінювати їх з власної волі і бажання, вибирати краще і ліпше життя. Звідси випливає висновок, а саме, що головним завданням політичної антропології є розвиток основ, підґрунтя для окреслення меж застосування влади і політики у власному житті людини. Ігнорування висновків політичної антропології відкриває шлях до безмежних експериментів над людською свободою, використання її для будь-яких абсурдних цілей та ідей, які розглядають людину лише як засіб, а не як “ціль саму по собі” (І. Кант). У цьому відношенні ХХ століття продемонструвало більш ніж переконливі докази того, що робиться не лише із людиною, а й суспільствами та державами, які не знаходять адекватного розуміння та застосування кантівському антропологічному постулатові. Рано чи пізно ті суспільства, держави і країни, на службі яких перебувають соціальні чи національні міфи, в системі яких не знаходиться місця автономній волі людини як особистості, втрачають потенціал динамічного розвитку, потрапляють у стан економічної та соціальної стагнації й морально-психологічної депресії. Рано чи пізно такі системи переживають кризи, з яких є лише один вихід – змінити суспільно-політичну парадигму розвитку, в основі якої – зростання ресурсів людської свободи. Зрештою, цивілізаційний поступ людства – від первіснообщинного ладу, рабовласництва й феодалізму до різних стадій капіталізму з антропологічного погляду можна характеризувати як розвиток у напрямі збільшення меж і можливостей людської свободи.

В політичній антропології розкривається складність політичної структури розвитку людства взагалі і вхід даного народу у світовий політичний простір, обґрунтовується цілісність тенденцій, які організовують політичне життя громадянського суспільства. Зрештою, саме в політичній антропології застосовується інтегративний підхід до вивчення політичних явищ, процесів та інститутів. Політична економія, політична соціологія та психологія, культура й філософія знаходять у політичній антропології своє узагальнене вираження. Якщо філософська антропологія дає нам знання про загальні закони буття людини в універсумі, а культурна і теологічна – про екзистенційні цінності людського життя, то політична антропологія розкриває зміст, характер і тенденції його практичного здійснення.

Політична антропологія має стати тим бар'єром, який стримуватиме безцеремонне втручання у життя людей, політичний суб'єктивізм та свавілля. Цей час прийшов. Епоха цивілізації ставить перед нами саме таке завдання і примушує нас до створення політичної антропології. Вона покликана встановити виникнення політики не просто із виробництва, його потреб чи із фізичної сили вождів, харизматичної аури політичних лідерів, а із самого ходу, процесу життя людини.

Як видно з усього, в основі політичної антропології лежить індивідуально-ціннісний підхід, крізь призму якого досліджуються ті чи інші явища суспільно-політичного життя. І хоча політична антропологія як окремий напрям політичної науки конституювався відносно пізно, а саме – на межі XIX–XX століть, проте політичне мислення та політична культура, засновані на антропологічних заасадах, з'явилися досить давно, справивши відчутний вплив на формування західноєвропейського політичного дискурсу. Тією чи іншою мірою антропологічні ідеї озвучувалися й вітчизняними політичними мислителями та діячами, проте вони ніколи не були домінуючими в системі національного політико-культурного етосу. Щоб пересвідчитися в цьому, доцільно окремо розглянути особливості вітчизняного політико-антропологічного дискурсу на прикладі вже відомих нам політичних мислителів, які тією чи іншою мірою торкалися цієї проблематики.

Література

1. *Абеле М.* Политическая антропология: новые задачи, новые цели // *Международный журнал социальных наук*, 1998. №20.
2. *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм. М., 1993.
3. *Бойченко І.* Нелінійна соціальна філософія: цивілізація як монада історії // *Філософські студії Київського університету*, 1995. Випуск 1.
4. *Вольтман Л.* Политическая антропология. Исследования о влиянии эволюционной теории на учение о политическом развитии народов. М., 2000.
5. *Грушевский М.* Історія України. К., 1993.
6. *Грушевський М.* Борітеся – Поборите. Відень, 1920.
7. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. Прага, 1943.
8. *Драгоманов М.* Чистое дело требует чистых средств // *Молва*. СПб., 1876. №41.

9. *Кліманська Л.* Політична антропологія // Людина та її дійсність: філософсько-антропологічні дослідження. Львів-Одеса, 1997. С.170–174.
10. *Липа Ю.* Призначення України. Нью-Йорк, 1953.
11. *Липинський В.* Листи до братів хліборобів. Відень, 1926.
12. *Марков Б.* Философская антропология. Очерки истории и теории. СПб, 1997.
13. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М., 1991.
14. Политическая антропология. М., 1995.
15. Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. М., 1996.
16. *Херцфельд М.* Антропология: практическое применение теории // Международный журнал социальных наук, 1998. №20.
17. *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994.
18. *Шестопал Е.* Личность и политика. М., 1998.
19. *Шморзун О.* Україна: Шлях відродження (економіка, політика, культура). К., 1994. С. 126–127.

A POLITICAL ANTHROPOLOGY AS A PARADIGM OF POLITICAL PHILOSOPHY REFLECTION

Yuriy Levenets

The National Academy of Science of Ukraine,
Kuras Institute of Political and Ethnic Studies,
Kutuzova Str., 8, Kyiv, 01011, Ukraine

A contents of the article is a comprehension of a person as the centre of the political world. If you talk about social and cultural foundations of this process, it should first of all emphasize a liberal-individualistic tradition, the origins of which goes back to primitive capitalism, the bourgeois revolutions of the early period, the Protestant ethic. At the heart of these processes, despite their massive demonstration outside, was human freedom as higher value and norm of new lifestyles, new historical formation. Experts see the origins of reflexive anthropology in the works of those thinkers who tried to grasp the reality of human, caused by the man, not God, nature or society. Significant contribution to the development of anthropological problem made Seneca, Pascal, Kant, etc. In the XX century this tradition continued Sheller, Foucault, Berdiayev and others.

Keywords: *anthropological reflection, moral and ethical discourse.*

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 321.02:321.01

ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ

Валерій Бебик

Відкритий міжнародний університет розвитку людини “Україна”,
вул. Хорева 1-г, м. Київ, 04071, Україна

Аналізуються концептуальні засади політичної діяльності в історії політичної думки. Означаються детермінанти політичної діяльності, чинники її результативності. Подається типологія політичної діяльності та стилі політичної поведінки. Також наводяться типологія видів політичних відносин та процесів політичного розвитку, на які спрямована політична діяльність.

Ключові слова: політична діяльність, політична поведінка, політичний процес.

Політична діяльність, як відомо, є невід’ємною складовою політичної сфери суспільства, тісно пов’язаною з політичними структурами, політичними відносинами, політичною культурою та політичною свідомістю. В широкому розумінні, політична діяльність здійснюється у будь-якому (тоталітарному, авторитарному чи демократичному) суспільстві. У перших двох випадках вона здійснюється в умовах суттєвого (більшого чи меншого) обмеження, а в останньому – реалізується найбільш повно.

Загалом політична діяльність є прерогативою суб’єктів політики, позаяк об’єкти політики в силу певних причин є виключеними з політичної діяльності як такої. І цей вид суспільної діяльності потребує наявності достатньо широких спеціальних знань у галузі політології, права, економіки, соціології та психології, наукового аналізу і розуміння політичних процесів, прогнозування політичного розвитку суспільства в разі ухвалення тих чи інших політичних рішень.

Характер політичної діяльності визначається об’єктивними та суб’єктивними детермінантами, які змінюються під впливом політичних дій та процесів та явищ, що відбуваються у суспільстві [5]. Серед об’єктивних детермінант політичної діяльності виокремлюють: суспільні потреби, політичні, економічні, культурно-освітні та інші інтереси певних соціальних груп, інституцій, угруповань тощо. Серед суб’єктивних детермінант політичної діяльності виокремлюють: політичну свідомість, правову, політичну, економічну, психологічну культуру тощо. Зрозуміло, що об’єктивні та суб’єктивні детермінанти політичної діяльності перебувають у тісному діалектичному взаємозв’язку, що визначає зміст, структуру, спрямованість і результативність політичної діяльності.

Якщо існує таке явище – політична діяльність, закономірно, що політологи прагнули дослідити її основні концептуальні засади. Зокрема, французький вчений Ж. Бодуен розглядав три основні концепції політичної діяльності: елітарну,

плюралізму еліти і моделей майбутнього державного управління [4].

В елітарній концепції, аналізуючи політичну діяльність, вивчають проблему домінування в ній еліти суспільства.

Теорія захоплення влади верхівкою (В. Парето, Г. Моска та Р. Міхельса), занепаду демократії (Р. Міллса) та теорія самовідновлення панівного класу (П. Бірнбаума), що лежать в основі елітарної концепції політичної діяльності, скептично ставляться до використання в цьому виді суспільної діяльності демократичних процедур ухвалення політичних рішень.

Натомість концепція плюралізму еліт (Р. Дал, Р. Арон), навпаки, заперечуючи однорідність панівного прошарку, робить методологічну ставку на використання демократичних процедур у процесі здійснення політичної діяльності.

Відтак вельми логічним і науково виправданим є розгляд політичної діяльності через призму узгодження політичних і суспільних відносин, як по вертикалі, так і по горизонталі.

Існує й концепція моделей майбутнього державного управління, яка заперечує існування єдиної моделі державного або соціального менеджменту. В рамках цієї концепції ми можемо виокремити наступні теорії: М. Крозье з його "індивідом і суспільством", П. Гремюна з його "периферичною владою", П. Мюллера і Б. Жобера з їхньою "державою в дії").

Отже, політична діяльність – вид суспільної діяльності, що спрямована на багатовимірне, матрично-інтегральне узгодження політичних інтересів "різноварових" суб'єктів політичної діяльності: індивіда, груп, суспільства.

Таким чином, ми логічно переходимо до розуміння того, що сутність політичної діяльності полягає не тільки і не стільки у боротьбі за владу, скільки в регулюванні політичних відносин у суспільстві, узгодження суспільних інтересів громадян, їхніх спільнот і влади як по вертикалі, так і по горизонталі.

Результативність політичної діяльності залежить від наступних чинників:

- володіння інформацією про політичні відносини по горизонталі (між суспільними групами, націями, станами тощо), яка дає змогу здійснювати запобіжні заходи щодо небажаного розвитку подій;
- володіння інформацією про політичні відносини по вертикалі (між центральними та місцевими органами влади й населенням), що уможливлює оцінку рівня довіри до влади, прийняття рішень щодо зняття соціальної напруженості (через проведення виборів, референдумів, реалізацію інших політичних рішень);
- обраних цілей і засобів їх реалізації (через реалізацію основної мети діяльності: задоволення особистих чи корпоративних або суспільних інтересів, спрямованих на досягнення консенсусу й злагоди);
- ухвалення політичних рішень, прогнозування можливих наслідків ухвалення цих рішень (реакції різних груп населення, політичних партій, суспільних організацій, рухів і т. ін.);
- розроблення політичної технології досягнення результатів політичної діяльності.

Політична діяльність у складі різних політичних суб'єктів (парламенту, уряду, органів місцевого самоврядування, партійно-політичних і суспільних структур) має бути спрямована:

- на реалізацію загальносупільних завдань (досягнення стабільності суспільно-політичної системи, її сталого розвитку і т. ін.);
- на виконання цілей і завдань їх політичних суб'єктів (творення законів – у парламенті, їх виконання – в уряді і т. ін.);
- на досягнення власних неоголошених цілей (просування по службі, професійне зростання, підвищення рівня індивідуальної політичної культури і т. ін.).

Показово, що елітарна, плюралістична та інші концепції політичної діяльності [2], попри всі розбіжності між ними, мають однакове тлумачення політичної діяльності як заняття людей, що повинні мати відповідний рівень політичних знань і практичних навичок.

На певних етапах суспільного розвитку головну роль можуть відігравати маси й навіть юрба (так звана пряма демократія – за умов кризових явищ). Проте в стабільних умовах на політичну діяльність еліти переважно впливають організовані групи тиску, соціально або професійно зацікавлені в розв'язанні тих чи інших проблем [12]. Проте, навіть і в умовах такого політичного чи економічного тиску, еліта суспільства повинна дбати про реалізацію стратегічних цілей суспільного розвитку. Інакше, йдучи на повіді у певних політичних сил, можна не тільки певною мірою гармонізувати політичні та інші відносини, але й зруйнувати суспільну систему як таку. В останньому випадку, зрозуміло, багато хто з політичної та правлячої еліти може позбутися свого панівного становища в суспільстві, що позначиться не лише на її позиціях, а й на стабільності політичної системи взагалі. І це зрозуміло, оскільки ігнорування в політичній діяльності інтересів і проблем великих суспільних груп людей, може стати потужним каталізатором ланцюгової реакції соціальних вибухів і протестів, які можуть привести до руйнування держави [9].

Такий підхід до розгляду політичної діяльності може розцінюватись як поле зіткнення й узгодження інтересів індивідів, груп і суспільства в цілому [1], а також – як регулятор політичних відносин за допомогою правових, соціальних і психологічних норм-регуляторів суспільної поведінки [3].

Останні ж проявляються у вигляді продукування відповідних нормативно-правових актів, використанні силових акцій, проведенні переговорних процесів, політико-пропагандистських рекламних і PR-кампаній.

Політична діяльність як індивідуальні або спільні дії суб'єктів політики (окремих індивідів, станів, націй, партій, суспільних організацій і т. ін.), спрямована на реалізацію їхніх політичних інтересів, передусім виборювання та утримування політичної влади.

Політична діяльність, яка віддзеркалює систему політико-владних відносин у суспільстві, по суті є похідною від реального політичного процесу. Вона здійснюється в межах відносин влади або поза ними, а отже, регулюється правовими (статутними), соціальними та психологічними нормами-регуляторами суспільного життя.

Зрозуміло, що зазначені норми-регулятори діють не окремо одна від одної. У цьому разі йдеться про переважання тих чи інших норм регулювання політичної поведінки, а не про відсутність інших чинників [7].

Скажімо, відносини між президентом, парламентом і урядом регулюються не тільки конституційними, а й іншими правовими нормами. Якщо політичні, державні діячі з різних гілок влади є членами однієї політичної партії чи блоку, їхні відносини підлягають регулюванню ще й положеннями статуту партії та передвиборчих програм.

Не можна забувати і про “неписані” закони – традиції, політико-психологічну культуру, загальну культуру, соціальні норми поведінки, які побутують у суспільній свідомості. До речі, соціально-психологічні відносини, “вплітаючись” у політико-правові та соціальні, часто відіграють важливу роль у політичній діяльності (як і будь-якій іншій), суттєво впливаючи на прийняття кардинальних, принципових політичних рішень[2].

Політична діяльність є наслідком реалізації певної мотивації суб’єктів політики, їхніх політичних інтересів. Рушієм політичної діяльності є політична свідомість, яка формується й розвивається під впливом суспільних інститутів у поєднанні з політико-психологічними чинниками (ментальністю, політичною та правовою культурою і т. ін.).

Політичні інтереси, політико-психологічна культура, традиції, ціннісні орієнтації, нормативно-правові акти тощо є системоорганізуючими, спрямовуючими чинниками політичної активності суб’єктів політики (політичних партій, суспільних організацій, окремих політичних лідерів і пересічних громадян).

Сукупність цих чинників визначає мету, зміст, поширеність і наслідки впливу політичної діяльності суб’єктів політики на життя суспільства загалом, життя суспільних груп та окремих індивідів.

Політична діяльність у будь-якому суспільстві спрямована на організаційні чинники суспільно-політичного життя і процеси політичного розвитку.

До організаційних чинників політичної сфери суспільства належать:

- утворення державних інститутів (парламенту, уряду, президентства, органів місцевого самоврядування та ін.) шляхом демократичного волевиявлення громадян;
- формування політичних партій, суспільних організацій, рухів;
- створення політико-правових норм регулювання процесів підготовки та прийняття законів, безпосереднього волевиявлення громадян на референдумах, під час опитувань громадської думки, на зборах і т. ін.;
- організація системи управління основними сферами державного і суспільного будівництва, визначення структури управління, повноважень різних державних інституцій, механізмів їх взаємодії і т. ін.

До процесів політичного розвитку, на які спрямована політична діяльність, належать:

- залучення громадян до державного й суспільного управління;
- зміцнення інститутів влади та суспільно-політичних структур;
- забезпечення дотримання законності та правопорядку, демократичних норм і процедур, що регулюють життя суспільства;
- формування політичної свідомості громадян;
- сприяння підвищенню довір’я до державних і політичних інститутів;
- гарантування інтересів меншин (національних, конфесійних та ін.), розвиток національних відносин на основі толерантності, взаємної поваги;

- вироблення і впровадження у політичну практику міжнародної та регіональної політики;
- зміцнення соціальних основ розвитку суспільства і т. ін.

Політичний процес у цьому разі розглядається як певна послідовність дій за участю одного чи кількох суб'єктів політики. У цьому алгоритмі послідовних дій виокремлюють суб'єктивний і об'єктивний аспекти.

Суб'єктивний (мотиваційний) аспект розглядається як діяльність окремих індивідів і суспільних груп, об'єктивний — як результат згаданої діяльності суб'єктів політики.

Наслідками політичної діяльності є суспільні зміни, що відбуваються у сферах наступних видів політичних відносин:

- відносин між великими суспільними групами (станами, етносами, організаціями);
- відносин влади між керівниками та підлеглими, які впливають на обсяги, силу, авторитет влади, способи її здійснення і т. ін.;
- відносин у межах влади (наприклад, встановлення коаліційної влади);
- політичних відносин індивідів і суспільних груп, які виявляються у ставленні до ідейно-політичних опонентів (терпимість – нетерпимість) та ін.

Політична діяльність зумовлює зміну суспільно-політичних структур, державних інституцій, а отже, зміну правових, соціальних і психологічних норм-регуляторів суспільного життя. Її наслідками можуть бути зміни відносин влади між суб'єктами політики, що впливають на силу, обсяг та ієрархічні відносини у владній піраміді.

Термін “сила влади” у цьому разі означає необхідні зусилля для реалізації рішень, “обсяг влади” – обсяг правового простору суспільного життя (тобто рівень правового регулювання суспільної сфери), “ієрархічні відносини” – рівень централізації – децентралізації, концентрації – деконцентрації влади, її демократизації або олігархізації[11].

Виходячи з цього назвемо основні типи політичної діяльності:

- радикальні, спрямовані на докорінні зміни суспільної системи (революція, контрреволюція, заколот);
- реформаторські, спрямовані на суспільні зміни, що не підривають підвалин влади правлячої еліти;
- політичні перевороты, що змінюють правлячу еліту, не зачіпаючи соціально-економічного базису країни, її суспільно-політичних структур тощо.

Політичну діяльність неможливо здійснювати, не маючи відповідної політичної інформації про стан і розвиток соціальної структури суспільства, про структуру влади, організацію системи управління та її ефективність, рівень і характер політичної свідомості та політико-психологічної культури, конкретні відносини між суб'єктами політики і т. ін.

І неповнота або недостовірність політичної інформації про вказані вище події та явища сприяє прийняттю помилкових або неефективних політичних рішень, що, зазвичай, призводить до зростання кризових явищ у суспільстві та погіршенню якості управління суспільними процесами[10].

Загалом, на політичну діяльність суб'єктів політики впливають такі чинники: мотиваційна структура політичної діяльності, ідеологія, політичні доктрини,

соціально-економічні умови й тиск з боку різних соціальних груп населення, суспільно-політичних структур, політико-психологічна культура і т. ін.

Мотиваційну структуру політичної діяльності становлять знання соціально-політичних, економічних, психологічних умов, у яких суб'єкт політики (партія, суспільна організація, особистість) реалізує свої цілі; система соціальних норм і цінностей, що домінують у суспільній свідомості; особисті нахили та емоції, риси характеру політичних діячів. Аналіз мотивації політичної діяльності допомагає краще оцінити дії та політичну поведінку тих чи інших індивідів, груп, політичних сил, дає певну інформацію для прогнозування можливої політичної поведінки суб'єктів політики в тактичному та стратегічному сенсі політичної діяльності.

Ідеологія пояснює зміст і мету політичної діяльності та спрямовує її на реалізацію завдань певного етапу вказаної діяльності.

Політичні доктрини деталізують зазначені вище цілі політичної діяльності, пропонують технології і засоби їх досягнення, що реалізуються у формі політичних програм.

Зрозуміло, що здійснення політичної діяльності за сприятливих соціально-економічних умов і в умовах соціально-економічної чи політичної кризи має свої принципи відмінності.

Не менш важливим у здійсненні політичної діяльності суб'єктами політики є тиск на центри влади чинять різні соціальні групи населення. Він, певною мірою, стимулює політичну діяльність і може набувати форм масових демонстрацій, мітингів, акцій протесту, пікетування, страйків, цілеспрямованої інформаційної кампанії в мас-медіа тощо.

Відповідно до видів політичної свідомості (наукової та буденної) виокремлюють теоретичну й практичну політичну діяльність[4].

До теоретичної політичної діяльності відносять ідеологічну, законотворчу, соціологічну, науково-організаційну та методичну, а до практичної — депутатську, урядову, роботу в органах місцевого самоврядування, політичних партій, суспільно-політичних рухів, участь у виборах, референдумах, опитуваннях, мітингах, маршах протесту, пікетуваннях і т. ін.

Політична діяльність у сучасному світі виявляється у двох основних формах демократії: представницькій (парламентській, депутатській) і безпосередній.

В умовах соціально-правової держави головним джерелом представницької політичної діяльності є вільне волевиявлення громадян суспільства. Обираючи своїх представників до органів законодавчої, виконавчої, судової влади, громадяни делегують їм політичну владу, що належить їм за конституцією.

Безпосередньою політичною діяльністю є діяльність у складі партійно-політичних і суспільних структур. Вона регламентується двома видами норм: правовими (тобто законами, які є спільними для всіх громадян) і статутними (що регулюють права й обов'язки членів суспільних організацій).

Узагалі політична діяльність може здійснюватися на громадських або професійних засадах. До останнього виду політичної діяльності зараховують професійну депутатську діяльність, роботу в апараті суспільно-політичних організацій, рухів, політичних партій.

Досвід політично розвинених суспільств свідчить, що діяльність вищих представницьких органів має бути організована саме на професійних засадах,

оскільки питання управління державою надзвичайно важливі й потребують спеціальних знань і навичок у державному будівництві.

Хоча в останньому випадку існує й небезпека бюрократичного переродження характеру представницької політичної діяльності та формування закритих каст, що не отримують притоку „свіжої крові” і починають діяти виключно у власних інтересах, забуваючи про необхідність реалізації, насамперед, інтересів суспільних.

Політична психологія, яка входить до системи політичних наук, виокремлює наступні стилі політичної поведінки: параноїдальний, демонстративний, компульсивний, депресивний і шизоїдний.

Параноїдальний політичний стиль характеризується постійною жадобою влади, керування іншими людьми, підозріливістю та непередбачуваністю. Такий політик цікавиться лише власною думкою, відкидаючи інші. Він намагається створити напруження серед підлеглих, що дає змогу маніпулювати ними у власних інтересах і цілях.

Типовими представниками з такою політичною поведінкою можна назвати Івана Грозного (Московія), Й. Сталіна (СРСР), А. Гітлера (Німеччина), Б. Муссоліні (Італія), Б. Єльцина (Росія), М. Тетчер (Великобританія), Дж. Буша (США), Л. Кучму (Україна), Ю. Тимошенко (Україна) і деяких інших.

Демонстративний політичний стиль характеризується постійною потребою загальної уваги, публічного схвалення дій, непослідовністю і некритичністю у ставленні політика до своїх вчинків. Люди, які демонструють таку поведінку, не можуть зосередитися на конкретних деталях і фактах, довести розпочату справу до логічного кінця, після того як “заведуть” і поведуть натовп за собою.

Типові представники з такою поведінкою у політиці – О. Керенський, Л. Троцький (Росія), Р. Рейган (США), М. Горбачов (СРСР), Л. Кравчук, В. Ющенко (Україна), С. Берлусконі (Італія) та ін.

Компульсивний політичний стиль можна характеризувати як консервативний, дріб'язковий, догматичний. Політичні діячі такого типу не можуть бути гнучкими. Їм бракує легкості. Вони не здатні “поступитися принципами”, піти на компроміс. Вони можуть бути відносно чесними, принциповими політиками, але ніколи — новаторами, лідерами-реформаторами.

Найтиповішими представниками з такою політичною поведінкою були колишні радянські лідери Л. Брежнєв, М. Суслов, Є. Лігачов, корейський вождь Кім Ір Сен, экс-президент Польщі Л. Валенса, экс-спікер українського парламенту О. Ткаченко та ін.

Депресивний політичний стиль характеризується песимістичним підходом до всіх питань, відсутністю лідерських якостей, плентанням у хвості подій. Такі діячі намагаються стати помічниками тих, хто здатний “робити політику”. Вони приречені на другорядні ролі, їхня політична діяльність не має успіху. Типові представники — російський цар Микола II, колишній лідер КПРС К. Черненко.

Шизоїдний політичний стиль характеризується майже повною відмовою брати участь у конкретних подіях, відсутністю будь-якої ініціативи та відповідальності, небажанням працювати, рухатися вперед. Надовго утриматися на таких позиціях не вдається нікому з тих, хто бажає посісти своє місце в історії. Політика невтручання не може тривати довго, а люди, які її сповідують, або схо-

дять з дистанції, або змінюють під впливом обставин свою політичну поведінку. Саме тому виокремити таких політичних діячів важко.

Певною мірою, вказані стилі політичної поведінки є досить умовними, оскільки психологія людини надзвичайно важко вкладається в схему. Проте з урахуванням конкретних соціально-політичних, соціально-економічних умов, інтелектуального потенціалу політичного діяча, його реакції, індивідуальних рис характеру та інших чинників можна достатньо точно спрогнозувати політичну поведінку людей, які домагаються влади й прагнуть утримати її в своїх руках.

Безумовно, найважливішим видом політичної діяльності в умовах соціально-правової держави є депутатська, насамперед, професійна депутатська діяльність.

Залежно від конкретних соціально-політичних, економічних і психологічних умов (політико-правової системи, соціально-економічного устрою країни, політичної культури, ментальності тощо), рівня представницького органу (парламент, органи місцевого самоврядування) депутатська діяльність може реалізовуватися у різних формах. Відповідно до цього формулюються й різні повноваження, права та обов'язки народних депутатів.

Наприклад, депутат національного парламенту передусім має займатися законотворчістю. Аналізуючи саме цей аспект депутатської діяльності, соціопсихологи виокремили наступну структуру депутатської діяльності, в якій виділили такі блоки: гностичний, конструктивний, проектувальний, організаційний та інформаційно-комунікаційні.

Гностичні уміння полягають у виокремленні чіткої, коректної постанови завдань депутатської діяльності, формулюванні нових ідей, аналізі причин, що перешкоджають депутатській діяльності, вивченні, аналізі, синтезі і узагальненні ідей з наукової та іншої літератури, політичних доктрин та програм партій та конкретних лідерів.

Проектувальні уміння полягають у правильному виборі необхідних методів для вирішення поставлених завдань, формулюванні результатів роботи та здійсненні їхньої передвиборної оцінки.

Організаційні уміння реалізуються в контексті організації проведення роботи депутатського загалу і членів експертних робочих груп, побудови інформаційного банку таким чином, щоб ним можна було користуватися після завершення роботи.

Інформаційно-комунікаційні уміння передбачають володіння умінням формулювати чіткі й зрозумілі запитання перед аудиторією, будувати короткі, логічно складені повідомлення про наслідки політичної (депутатської) діяльності, ефективно й коректно висловлювати свою думку про діяльність інших і т. ін.

Депутатська діяльність полягає, насамперед, в напрацюванні нових ефективних законів держави. Однак це — лише один аспект депутатської діяльності. Потрібно також згадати про роботу депутата з виборцями (в умовах використання мажоритарної виборчої системи): прийом громадян, надання їм конкретної допомоги, лобювання інтересів як виборчого округу, регіону загалом, так і конкретних людей зокрема.

Слід сказати і про регулярне звітування депутатів перед виборцями, зустрічі з ними, обмін соціальною інформацією. Таке спілкування дуже потрібне депута-

тові, оскільки під час перебування в законодавчому органі він має підтримувати зв'язок з тими, хто делегував йому свою політичну владу.

Це допомагає йому, по-перше, приймати відповідальні політичні рішення (у тому числі під час голосування з конкретних питань), по-друге, створює підстави для виборців для переобрання згаданого депутата на повторний термін повноважень.

Активна робота депутатів із своїми виборцями потрібна й у випадку використання пропорційної виборчої системи, оскільки саме результати колективної депутатської діяльності певної фракції в парламенті будуть підставою для голосування (або не голосування) виборців за той чи інших партій список на наступних парламентських виборах.

Разом з тим потрібно пам'ятати й про суто політичні аспекти депутатської діяльності, оскільки парламент є не тільки державним, а й політичним органом, а народні депутати є представниками певних політичних партій, рухів, суспільних організацій, соціальних чи етнічних груп, які сповідують часом протилежні ідеологічні й політичні погляди.

Виходячи з цього розуміння депутатської діяльності розширюється.

В цьому зв'язку до проектувальних умінь варто додати попередню політичну оцінку можливих парламентських або інших рішень.

Організаційні вміння в даному випадку слід доповнити наявністю організаційних даних щодо згуртування різних верств виборців свого виборчого округу, їх консолідації навколо певних ідей, проектів тощо, розширення впливу на них.

Інформаційно-комунікаційні вміння бажано доповнити вмінням спілкуватися з виборцями не лише під час безпосереднього контакту, а й у засобах масової інформації (преса, телебачення, радіо, інтернет). До речі, на цих аспектах депутатської діяльності варто зробити особливий наголос, оскільки імідж політика значною мірою залежить від його вміння працювати саме за допомогою і за сприяння мас-медіа.

Законотворчий аспект (хоч і не в таких обсягах) притаманний і діяльності депутатів місцевих рад. Тут так само, як і в парламенті, важливо вміти скласти проект рішення або постанови, підготувати інші документи до засідання ради. А для цього, зрозуміло, треба знати закони, бути обізнаним у політології, соціології, економіці, знати елементарне діловодство, регламент роботи ради та процедури прийняття рішень.

Але на місцевому рівні депутатська діяльність потребує більшої уваги до конкретних проблем виборців, реалізації їхніх інтересів та виконання їхніх наказів. Оскільки депутати місцевого та регіонального рівня ближчі до людей, життя вимагає від них і більш конкретних, але не менш важливих для виборців рішень. Зазвичай, це реалізується в межах повноважень органів місцевого самоврядування, статусу та повноважень депутатів цього рівня політичного управління.

Інформаційно-комунікаційні вміння депутатів різних рівнів відрізняються не так вже й принципово, оскільки знаходити спільні погляди однаково необхідно депутатам як парламенту, так і місцевих органів самоврядування. Цього потребують і процедури прийняття рішень, і технології узгодження інтересів, і методи реалізації зазначених рішень і постанов.

Однак вивчення і врахування найважливіших проблем суспільного життя на різних рівнях державного та місцевого самоврядування і ухвалення відповідних рішень явно недостатньо.

Не менш важливо прорахувати ресурсне забезпечення та здійснювати контроль за виконанням цих рішень. І тут стануть у пригоді такі людські якості, як наполегливість, принциповість, уміння організувати перевірку виконання того чи іншого закону, побудувати дійову систему контролю, певних правових, соціальних та психологічних санкцій за невиконання ухвалених політичних рішень.

Окрім того, дуже важливо впливати на формулювання відповідної суспільної свідомості, політичної та правової культури виборців, з тим щоб вони виконували закони не тільки під загрозою силових чи інших санкцій з боку держави та її відповідних інституцій, а й свідомо, дотримуючись загальноприйнятих у суспільстві правових, соціальних та психічних норм політичної поведінки.

Отже, депутатська діяльність – це важливий чинник суспільного життя, оскільки вона продукує суспільні (насамперед політико-правові) норми поведінки громадян. Тут важливим є професійний підхід, оскільки подібна участь у суспільному управлінні потребує відповідних знань, умінь і навичок, а також відповідних особистих якостей політичних діячів, яким виборці делегували свої політичні повноваження.

Однак політика не може не мати морально-етичного і соціально-психологічного виміру, оскільки вона за своїм визначенням несе у своїй природі певні особистісні начала.

Загалом функціонування сучасної держави неможливе без чітко встановлених, раціонально обґрунтованих правил, професіоналізації політики та механізму політичного управління. Скажімо, питання співвідношення професійних й морально-етичних характеристик людини, яка займається політичною діяльністю, є надзвичайно актуальними для будь-якого суспільства, позаяк політична діяльність є публічною за своєю природою.

Без дотримання чиновником певних правил поведінки (виконання доручень керівника, навіть помилкових) неможливе функціонування державного апарату. Якщо ж державний службовець незгодний з рішенням керівника, він має його переконати, а в разі принципової незгоди — подати у відставку. Лише після цього він має моральне право звернутися з апеляцією чи обґрунтуванням своїх позицій до громадськості, мас-медіа і т. ін.

Політик теж упродовж життя стикається із складними проблемами поєднання морально-етичних і ефективних (з управлінської чи загальножиттєвої точки зору) засад своєї діяльності. І вирішувати їх, напевно, потрібно на аналогічних попередньому випадку засадах.

Крім того, варто згадати той незаперечний факт, що будь-яка суспільно-політична система не може довгий час існувати, по-перше, без легітимізації, а по-друге, без хоча б зовнішніх атрибутів реалізації елементарних норм справедливості.

Не випадково ж найбільш жорстокі, тиранічні режими без упину декларують свою прихильність до справедливості та інших етичних цінностей, які насправді вони послідовно знищують. А найбільш цинічні політики всіяко розповідають про свої “демократичні” переконання та високі моральні стандарти власної поведінки.

Окрім того, ми можемо констатувати, що морально-етичні проблеми представники різних політичних та ідеологічних течій розцінюють абсолютно по-різному. Якщо соціалісти й ліві ліберали виступають за перерозподільну справедливість, то консерватори вбачають у ній ущемлення свободи тих, на кого тиснуть податками задля наповнення розподільних фондів і т. ін.

Важливою у здійсненні політичної діяльності є й наступна дилема: ухвалювати непопулярні й жорсткі заходи, які не витримують критики із соціальної точки зору, чи відмовитися від цих непопулярних заходів, усвідомлюючи, що затримка з їх реалізацією буде погіршувати ситуацію.

Потреба постійного здійснення такого вибору підводить нас до розуміння політичної діяльності не тільки з точки зору раціонального управління суспільством, а й з точки зору урахування певних морально-етичних норм і правил. І це піднімає поняття політичної діяльності в умовах соціально-правової держави до синкретичного рівня діалектичної єдності політичної науки і політичного мистецтва на основі демократичної політичної культури та етики.

Література

1. *Абульханова-Славская К.* Деятельность и психология личности. М.: Наука, 1980.
2. *Авторханов А.* Технология власти. М., 1991.
3. *Бебик В., Бортніков В., Дегтерьова Л., Кудряченко А.* Держава і громадянське суспільство: партнерські комунікації в глобальному світі. К.: ІКЦ "Леста", 2006.
4. *Бебик В.* Політологія: наука і навчальна дисципліна. К.: Каравелла, 2009.
5. *Вятр Е.* Социология политических отношений. М.: Прогресс, 1979.
6. Порівняльна політика. Основні політичні системи сучасного світу. Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2008.
7. *Саймон Г.* Адміністративна поведінка. К.: АртЕк, 2001.
8. Справочник по политическому консультированию. М.: ИМИДЖ-Контакт, ИНФРА, 2002.
9. *Соловьёв А.* Политология. Политическая теория. Политические технологии. М.: Аспект Пресс, 2000.
10. Теорія і практика політичного аналізу. К.: Міленіум, 2003.
11. *Patterson B. H. Jr.* The Ring of Power: The White House Staff and it's Expanding Role in Government. N. Y., 1988.
12. *Stogdill R.* Handbook of Lidership. N. Y.; London, 1974.

A POLITICAL ACTIVITY IN THE CONDITION OF A SOCIAL-LEGAL STATE

Valeriy Bebyk

Open International University of Human Development "Ukraine",
Khoreva Str., 1-g, Kyiv, 04071, Ukraine

Conceptual principles of political activity in the history of political idea are analysed. Determinants of political activity, factors of its effectiveness are determined. Typology of political activity and styles of political conduct are given. A typology of types of political relations and processes of political development, which political activity is directed on are also given.

Keywords: political activity, political conduct, political process.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 324

СПІВВІДНОШЕННЯ ІМІДЖУ ТА ПСИХОЛОГІЧНОГО ПРОФІЛЮ ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРА

Оксана Шурко

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

Анна Новик

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

Досліджено специфіку співвідношення політичного іміджу та психологічного профілю лідера, як взаємопов'язаних складових частин виборчої кампанії. З огляду на те, що останнім часом виборчі кампанії в Україні проходять під знаком жорсткої лідерської конкуренції, питання політичного іміджу кандидатів стало ключовим. Позитивна візуалізація суб'єкта в очах виборців стала запорукою успішно проведеної кампанії. Стаття адресована фахівцям, які займаються практичною політологією, викладачам та студентам відділення політології. Ключові слова: політичний імідж, психологічний профіль, лідер, харизма, ключове повідомлення, політична легенда.

Актуальність цієї статті в тому, що політичне профілювання лідерів на міжвиборчому етапі політичної системи допомагає визначити точний попит на політичному ринку країни, окреслити потреби в тому чи тому політичному лідері. Необхідно акцентувати саме на політичних лідерах, адже в нашій державі посереджуються передвиборчою технологією ставки винятково на лідера партії, а не на саму партію чи на оптимальне поєднання цих ставок. Для громадян не так важливо, хто входить у першу п'ятірку чи десятку, як важливо, хто цю політичну силу очолює. Крім того, усвідомлення специфіки роботи з психопрофілями дасть змогу не лише зрозуміти логіку ухвалення політичних рішень, але й прорахувати дії лідерів наперед. На жаль, ця тема не є достатньо висвітленою в науковій літературі, а політичний імідж та психологічний профіль не часто розглядають комплексно.

У сучасному розумінні поняття “імідж” (англ. Image – образ, вид) – це стереотипний образ конкретного суб'єкта, що існує в масовій свідомості [5, с. 39]. Імідж є технологічним продуктом, адже він формується в процесі застосування певної соціальної технології, а відтак має свої специфічні властивості. Дещо специфічним є поняття “політичний імідж”, як сформований у масовій політичній

свідомості, емоційно забарвлений образ політичного лідера. Процес формування політичного іміджу лідера може відбуватися, так би мовити, стихійно, і такий процес буде неусвідомленим, але може формуватися як усвідомлений процес. Коли ми говоримо про процес формування політичного іміджу, варто пригадати кілька основних чинників, які є невід'ємними елементами формування політичного іміджу лідера. Чинники, які впливатимуть на формування іміджу політичного лідера умовно можна поділити на внутрішні та зовнішні. Внутрішні будуть залежати від того, наскільки на лідера впливатиме його оточення. Чим сильнішим буде цей вплив, тим більша вірогідність того, що імідж буде некомфортним. У такому випадку йдеться не так про його сімейне життя, як про людей, які з ним працюють, адже саме під їхнім впливом лідер постійно перебуває. Якщо оточення проявлятиме надмірний тиск, то лідер може помилятися.

Ідеологія як чинник. Ця характеристика особлива, адже залежно від “ліво-правого” спектру ідеології, яку пропагує в своїй політичній програмі той чи той кандидат, імідж його не повинен суперечити тому, що він відстоює. Ідеологічний аспект присутній у ключовому повідомленні кандидата, до того ж таке повідомлення не просто переносить головні положення ідеологічних платформ програми політика в зовнішню політичну програму, але й виступає як чинник підкріплення іміджу лідера певної політичної сили. Ключове повідомлення – це максимально стисле гасло, яке є максимально повторюваним. Ключове повідомлення кампанії характеризує кандидата і вказує на його відмінність від опонентів. Воно виступає, фактично, фундаментом, який складається з цінностей і який підтримує позицію кандидата з усіх питань та демонструє, що поставлено на карту під час виборів. Західні дослідники визначають його як обмежену кількість правдивої інформації, яку постійно виголошує кандидат та його команда для того, щоб надати аудиторії переконливі причини вибору саме цього кандидата. Підхід до формування ідеології в такому випадку диктує формування іміджу.

Образ. Специфічна технологічна складова частина іміджу, яка керується певними стереотипними підходами у його формуванні. Практики найчастіше працюють із чотирма образами, пов'язаними з ро дом діяльності – регіональний політик (свою кар'єру в такому образі починав В. Янукович), “господарник” (наприклад, В. Литвин чи О. Мороз), “силовик” (який послуговується авторитарними методами управління, наприклад, В. Путін) і “соціальник” (той, хто акцентує на соціальній сфері, наприклад, Ю. Тимошенко). Цей компонент зазвичай забезпечує належна інформаційна активність, а для підкріплення “маски” складають політичну легенду. Для виділення головного з інформаційного потоку часто використовують політичну легенду, позиції, настанови. Але легенда залишається найголовнішим, адже вона робить його популярним та упізнаваним. Політична легенда складається із загального враження про особистість політика та формується на рівні підсвідомості. Переваги вміло сформованої легенди в тому, що завдяки їй політичному діячеві можуть прощати деякі слабкості або помилки. Інколи легенда діє так, що виборець сам виправдовує політика, незважаючи на складність ситуації, яку він створив. За будь-якою політичною діяльністю зазвичай стоїть легенда. Отже, політична легенда – це серія вчинків, дуже важливих для людей, реакції на події в країні, чітко сформульовані ідеї, гасла, людський

подвиг. Усі ці компоненти миттєво закарбовуються у пам'яті та, як результат, формують позитивне ставлення до іміджу політичного лідера [6, с. 96–112].

Імідж політика (на відміну від іміджу партії) більшою мірою формується коштом його особистих, а не політичних якостей. Політологи для зручності описують набори таких якостей у вигляді типових стереотипних іміджів. Стереотип у такому випадку можна розглядати як попередник іміджу. Стереотип – це фактор сприйняття аудиторією чогось. Він прокладає дорогу для іміджу. Слідом за стереотипом в електоральну свідомість входить імідж політичного лідера; завдяки стереотипу виборець, зрештою, звертає увагу на імідж. Стереотип підготовляє сприйняття, закладаючи позитивне чи негативне бачення лідера в тій чи тій політичній ситуації. Завдяки стереотипу спрацьовує закон попередництва наших стосунків із дійсністю: раніше засвоєна інформація (у даному випадку - раніше засвоєний стереотип) визначає сприйняття наступної (у цьому випадку – іміджу). Імідж коректується стереотипом, у нього переноситься оцінка, захована в саму структуру раніше сформованого стереотипу. Скорегований, “виправлений” імідж переходить у наш арсенал орієнтації й оцінок; невдалий імідж, некоректований імідж не сприйматиметься ззовні.

Одним із зовнішніх чинників формування іміджу лідера є політичний режим. Наприклад, лідер авторитарного типу матиме більший електоральний успіх у перехідних суспільствах, країнах із нестабільною економічною ситуацією, частою зміною політичної еліти та політичної влади. Трансформаційні політичні режими, як відомо, можуть переходити з одного стану в інший. Проміжним у переході від тоталітарного до демократичного режиму є авторитарний політичний режим, і коли трансформаційні процеси затягуються, суспільство, яке так само виступатиме в такому випадку чинником формування, вимагатиме сильної влади в особі лідера саме авторитарного типу. Часто під час трансформаційних процесів соціальний бік життя людей перебуває на критичному рівні, тому суспільство може розчаруватися в демократії, так і не прийшовши до неї в кінцевому підсумку та обравши сильного лідера, здатного одноособово приймати політичні рішення.

У чому полягає співвідношення психопрофілю політичного лідера та його іміджу? Різниця цих двох характеристик суб'єкта залежить від його автопрезентації, фізіономіки, психологічної стійкості, неврозів та стресостійкості. Формування іміджу політичного лідера завжди буде залежати від типу його психологічного профілю. Введення однієї характеристики і вилучення іншої призводить до розриву цілісного образу. В такому випадку імідж політичного лідера буде суперечити його внутрішнім психологічним характеристикам. За таких умов політик почуватиме себе не комфортно, а імідж не зможе дати очікуваних результатів.

Психологічний профіль особистості є всебічною характеристикою її розвитку, містячи в собі професійні інтереси і схильності. Політичний імідж – це образ, створений штучно, коли суб'єкт наділяється певними невластивими йому якостями та набуває визначеного стилю, манер і поведінки. Тоді коли психологічний профіль не піддається зміні, а лише певній корекції. Він є не створеним штучно, а вродженим, відтак природним для суб'єкта. Психопрофіль – це спосіб наочного зіставлення кількісних даних, що характеризують рівні розвитку певних психологічних властивостей досліджуваного індивіда чи групи людей. Такі

дані звичайно одержують за допомогою відповідних аналітичних досліджень. Подання їх у вигляді єдиної картини, що відображає внутрішньоіндивідуальні відмінності, є, по суті, спробою цілісного аналітико-синтетичного підходу до психологічної характеристики особистості чи групи людей.

Якщо говорити про психологічний профіль лідера, то варто зазначити, що окреме лідерство, загалом, не може обійтися без харизми. Звісно ж, політичні технології ХХІ сторіччя підмінюють поняття “харизматичність” поняттям “імідж”, що суттєво спрощує ведення передвиборчої боротьби. Але ми схильні розглядати поняття “харизматичність” як специфічні особистісні задатки, які прямо пов’язані з психологічним профілем політичного лідера. У такому випадку, харизма – це особлива якість особи, завдяки якій певну людину оцінюють як обдаровану особливими якостями та здатну ефективно впливати на інших.

За класичним визначенням цього феномену, яке належить відомому німецькому соціологові Макс Веберу, харизмою необхідно називати якість особи, що визнається надзвичайним, завдяки якому її оцінюють як обдаровану надприродними, надлюдськими або щонайменше специфічно особливими силами і властивостями, які не доступні іншим людям.

Серед відомих історії харизматичних персонажів є засновники світових релігій – Будда, Мойсей і Христос. До них зараховують творців напрямів усередині світових релігій – Лютера і Кальвіна, наприклад. З іншого боку, це великі державні й військові діячі, такі як Чингісхан або Наполеон. У ХХ столітті серед таких діячів – А. Гітлер і Б. Муссоліні, В. Ленін і Л. Троцький, але також М. Ганді і Мартін Лютер Кінг. Властивість харизми відносна, тому що вона байдужа до роду діяльності особи та її морально-етичного змісту.

Останнім часом харизматичність перестала бути ознакою святості чи навіть ознакою відомих світових вождів. Харизматичність тепер перенесена у площину політичного іміджу і є тією характеристикою, яка пов’язує політичний імідж та психологічний профіль політичного лідера. Відповідно до цього існує низка політично-психологічних стратегій набуття харизматичності. І хоча на перший погляд, це неможливо, але в межах процесу корекції політичного іміджу на фоні незмінного психологічного профілю харизматичні стратегії видаються потенційно діючими.

Дослідники феномену харизматичного впливу вважають, що для його здійснення найчастіше використовують такі стратегії (ми спробуємо перенести ці стратегії на площину політичної діяльності):

1. Той, що відрізняється від інших.

Це – людина, яка претендує на статус харизматичного політичного лідера, тому вона повинна мати деякі ознаки, або стигмати (своєрідні відмітки), що виділяють її з навколишньої маси та її політичних опонентів. У такому випадку просто необхідно зрозуміти ті сфери впливу та якості політичного лідера, які будуть унікальними.

2. Пережити осяяння.

Дозрілий для своєї місії суб’єкт отримує зверху запрошення до громадської діяльності або деякий знак, що вказує на його призначення. Покликання в релігійній сфері, зрозуміло, здійснюється посланцем вищих сил або їхнім знаменням (Мойсей перед неопалимою купиною, Будда під деревом Бодхи). До героїчної

діяльності у світській сфері людина може бути покликана іншими неабиякими подіями, які викликають несподіване осяяння лідера.

3. Здивувати прибічників.

Тут йдеться про новизну як невід'ємну частину харизми. Неможливо собі уявити, щоб екстраординарні здібності проявлялися в загальноприйнятій спосіб. Тому потрібно докласти максимум зусиль не лише в плані міжсуб'єктної комунікації, але й залучити свої внутрішньопсихологічні ресурси.

4. Вигадати ритуал.

Харизматична поведінка часто припускає деяку театральність. Із цим пов'язане широке використання гербів, емблем, гімнів, прапорів і різних обрядів. Ритуал не просто дозволить політичному лідеру тримати увагу громадськості, але й надасть самому процесу комунікації візуальної привабливості та своєрідної двовимірності. З одного боку, буде постать харизматичного лідера, а з іншого, – візуально привабливий ритуал. Такі ритуали часто мають на меті породити відчуття величчя, гордості та притупити відчуття реальності.

5. Бути успішним політиком.

Якщо тривалий час лідер не зможе виправдати покладених на нього сподівань, то він поступово втрачатиме свій авторитет серед народних мас та послідовників. Наприклад, Віктор Ющенко, який втратив значну частинку своїх рейтингів протягом п'яти років президентства.

6. Бути радикальним.

Для харизматичної особи дуже важливий спосіб позиціонування власних ідей. Політичний лідер повинен ставитися до своїх ідей як до чогось особливо цінного, постійно їх пропагувати через канали засобів масової комунікації. Певного радикалізму тут не уникнути. Проте радикалізм – це не вид політичної орієнтації, а всього лише форма ставлення людини до тих ідей, які вона проводить у життя.

7. Перемогти ворогів.

Особа, яка претендує на особливий вплив, завжди знаходиться в стані боротьби. Харизматичний лідер, власне, живе для того, щоб у будь-який момент вступити в боротьбу проти того, хто робить замах на інтереси його групи. При цьому лідер ніколи так само завзято не відстоюватиме власні, корисливі інтереси. Він завжди – слуга народу. Необхідне для харизматичного образу демонстративне самозречення та зовнішній аскетизм теж притаманні.

8. Демонстрація самостійності.

Це одна з необхідних складових частин харизматичного іміджу лідера. Важливо акцентувати, що лідер, фактично, незалежний ні від кого. Демонстрація незалежності повинна йти рука в руку з демонстрацією ідеологічної і іншими проявами харизматичності (особливо у випадку консервативної та радикальної ідеології).

Харизматичність часто пов'язана зі страхом перед лідером. Важливо зауважити те, що страх – це передусім спосіб зміни стану масової політичної свідомості, передумова свого роду трансю. Якщо підсумувати всі головні харизматичні властивості, то можна виявити такі: виділення політичного лідера з натовпу та числа його політичних опонентів, акцентування його винятковості, об'єднання послідовників, та, нарешті, забезпечення відданості мас вождеві. За всієї ви-

нятковості вождя і його відмінності від маси, вони повинні мати щось спільне, те, що їх об'єднує: це може бути загальний ворог, загальна мета національний інтерес тощо.

Чи вважати харизму винятково народженою якістю, яку не можна виробити і розвинути, чи ж вважати її якістю набутою – це питання швидше риторичне та невирішене. Не існує абсолютно харизматичних або абсолютно нехаризматичних осіб. Є той, хто достатньо усвідомив і пропрацював у собі все це, і той, хто зробив це недостатньо. Отже, харизматичність неможлива без ідеологічного підживлення, до того ж це явище існує завдяки саме ідеологічним засадам діяльності політичного лідера. Йдеться не просто про особливу чарівливість або про вміння маніпулювати іншими людьми, а значною мірою – про відданість певному колу ідей. Харизматичний вплив не є феноменом усередині окремо взятої особи, це інтерактивний феномен. Якщо зважати на наведену вище схему, то можна прийти висновку, що харизматичність політичного лідера – це вдала комбінація його особистісних психологічних задатків і лідерських якостей та технічних напрацювань із поєднанням ідеологічних компонентів у роботі з прихильниками і послідовниками. Тому ми схильні зараховувати харизматичність швидше до психологічного профілю, ніж до політичного іміджу.

В Україні технічно над іміджем працюють не лише політтехнологи, але й психотехнологи, які забезпечують оптимальне поєднання психологічного профілю та політичного іміджу. Для прикладу, ми проаналізували специфіку ведення передвиборчих кампаній Віктора Януковича та Юлії Тимошенко, як кандидатів, які пройшли у другий тур президентських виборів 2010 року. Логіка вибору нами саме цих двох кандидатів полягає в тому, що вони є, по суті, абсолютними протилежностями. Аналіз образів обох кандидатів ми здійснюватимемо відповідно з урахуванням наведених вище чинників.

Ю. Тимошенко. Жінка-політик повинна бути маскулінною для того, щоб утвердитись у політиці та вести діалог із чоловіками-політиками на рівних. Ю. Тимошенко підібрали образ “професіонала своєї справи”. Цей образ вона неухильно намагається дотримуватися. Характеристики образу: комунікативні здібності, важко читається фізіономіка, вміння керувати своїми емоціями, стежить за тим, що вона має говорити. Весь план її дій, її образ детально прописані – вона не імпровізує і не виявляє слабкості тощо. Можливо, саме тому Юлію Володимирівну вже встигли охрестити “залізною леді” та “чоловіком у спідниці”. І все в її образі говорить про це. Якщо пригадати, якою вона була під час Помаранчевої революції, то можна акцентувати увагу на її незначній ролі, адже головним героєм був В. Ющенко. Після революції її образ так “зрісся” з образом В. Ющенка, що люди, фактично, не ідентифікували їх як окремих політиків. Із початком конфліктів та суперечок назріла потреба якісно вирізнитися з поля колишніх революціонерів, що і вдалося Ю. Тимошенко. Політичні психологи наголошують на значимості психологічного профілю у формуванні тієї чи тієї моделі поведінки, адже неможливо навчити людину, якщо вона сама не має психологічних задатків до стресостійкості, емоційної стабільності, так само неможливо навчити людину гарно говорити, якщо вона не схильна до ораторського мистецтва.

Особливістю Ю. Тимошенко є те, що вона вміє тримати рівний тембр голосу і ніколи протягом промови не підвищує і не понижує його. Їй властива незначна агресивність, яка виявляється у киданні ручки об стіл або ж традиційний характерний їй смішок. Відомо, що утримування рівного тембру голосу завжди справляє позитивне враження на людину. Ще однією особливістю її образу є присутність абсолютного символізму у всьому, що її стосується, починаючи від колористика і закінчуючи її вбранням. Кольори в Юлії Тимошенко обмежені гами. Вона переважно використовує білий, що символізує благодать, чистоту, навіть святість якоюсь мірою. Поєднання його з червоним, кольором прогресу, що асоціюється зі символічним “вона” та чорним, кольором смутку, що асоціюється із ще більш символічним “вони”. До того можна пригадати, що такі кольори є традиційними для українців, а відтак апелюють до підсвідомого. Одяг кандидата завжди охайний і стильний, не зовсім витриманий у традиційній офіційній манері, але не крикливий. Одяг переважно білого кольору, що теж символічно.

Особливою родзинкою Юлії Володимирівни є її коса, яка символізує своє, українське, та робить її, фактично, візитівкою. У цьому контексті можна пригадати політичну рекламу, яка наповнена елементами вишивки, та й деяке вбрання прем'єра підкріплене лозунгом “Вона – це Україна”. Тут політичні технологи звернулися до найпотужніших архетипів українського народу – архетипу жінки-матері, матері-України. Такі зв'язки й пояснювати не треба, адже й так усе зрозуміло: Тимошенко – Україна, й одна без іншої не можлива. Все ж пані Тимошенко розмежовує офіційне від неофіційного, наприклад, на неформальних зустрічах вона може дозволити собі з'явитися з розплетеною косою, з тигром тощо. Можна сказати, що імідж Юлії Володимирівни цілком підкріплений положеннями її передвиборчої програми та її головних гасел, а це робить образ цілісним та упізнаваним. Тому можна стверджувати, що упізнаваність Ю. Тимошенко пов'язана не лише з керівною посадою в державі, який вона займала на час проведення передвиборчої кампанії, але й із відмінним поєднанням передвиборчих політико-психологічних технологій.

В. Янукович. Для В. Януковича ще попередньої передвиборчої кампанії сформували образ “високоосвіченого інтелектуала”. Але, на жаль, він не зміг впоратися із завданням автопрезентації в цій іпостасі, тому під час деяких виступів чи навіть публічних дискусій В. Віктор Федорович почував себе не надто комфортно. Оскільки він має певні труднощі з вираженням власних думок, тому йому вдалося провести собі ненавмисний PR, ставши автором крилатих висловів. Сам собою Янукович доволі м'яка людина. Інколи складається таке враження, що він знаходиться не в тому місці й не в той час, адже в деяких випадках він відчуває себе якоюсь мірою незручно. Звісно ж, говорити про те, що Віктор Федорович не має певних психологічних задатків до лідерства чи, можливо, просто особистісних якостей не можна, адже, як управлінець, він доволі непогано справлявся зі своїми обов'язками. Але все ж В. Янукович більше відноситься до групи виконавців, аніж до групи лідерів.

На зустрічах з електоратом Віктор Федорович досить щирий, але інколи виборці не відчують того, що кандидат говорить завченими фразами або ж взагалі читає з листочка попередньо підготовлений для нього текст. Саме через ці об'єктивні обставини політикові, як жодному іншому, важко бути кон-

курентноспроможним, хоч уся його передвиборча кампанія дає йому такі можливості.

В одязі В. Янукович також дотримується традиційної ділової класики. Він віддає перевагу темним костюмам та світлим сорочкам білого або пастельного тону. Традиційним елементом його гардеробу є блакитні та сині краватки, як повторення партійного кольору. Наразі йому сформували імідж захисника знедолених та незаможних. Уся його передвиборча риторика будувалася на нещадній критиці уряду Ю. Тимошенко, як головного опонента в передвиборчій гонитві.

Якщо звернутися до політичної реклами Віктора Федоровича, як частини передвиборчих технологій і підкріплення сформованого іміджу, то варто зазначити, що всі політичні експерти зауважують те, що передвиборчий його старт розпочався досить мляво та пасивно. Передвиборча реклама В. Януковича доволі застаріла і викликає лише негативні емоції в електорату. Те ж саме й стосується зовнішньої політичної реклами кандидата. У такому випадку він нічим якісно не відрізняється від усіх інших претендентів на цю посаду – рішучий погляд у світле майбутнє. Кольорова гама, яка його супроводжує вже не один рік поспіль, а саме – темно-сині тони з погляду політичної психології не є надто сприятливими, адже символічно означають “занепад”. Хоча надмірна популярність цього року синіх відтінків можна пояснити тим, що синій колір традиційно вважають чоловічим. Загалом, фахівці вважають, що Віктор Федорович відчуває себе не комфортно у сформованому для нього образі, тому з практичного погляду такий образ мали б відкоригувати, зважаючи на уподобання, смаки та здібності кандидата.

Отже, розглянувши головні складові частини формування політичного іміджу лідера, ми перенесли їх на українські реалії. Ми дійшли висновку, що, вміло та гармонійно використовуючи принципи психологічного впливу й специфіку визначення та роботи з психологічним профілем політичного лідера, цілком реально досягнути встановлення у суспільстві сталого, непохитного, позитивного образу дієвого лідера-політика. На нашу думку, кореляція політичного іміджу та психологічного профілю політичного лідера є доволі очевидною. Не можливо будувати імідж політичного лідера, не враховуючи при цьому специфіку його психологічних характеристик. Виходячи із того, що політичний імідж – це поняття в певній мірі, хоч і вважається абстрактним, адже є стереотипним образом суб’єкта, але все ж присутнє, як явище в політичній боротьбі та є базовим елементом передвиборчих та виборчих технологій. Різниця між політичним іміджем та психологічним профілем політичного лідера в тому, що психопрофіль – це стала характеристика, і вона закладена ще від народження, а отже, не піддається зміні, тоді як імідж вільно коригується відповідно до вивчення політичного попиту в суспільстві на той чи той тип лідерства.

Література

1. *Егорова-Гатман Е.* Имидж лидера. Психологический учебник для политиков. М.: Николло, 1993.
2. *Кривошеїн В.* Політичний імідж як феномен масового сприймання // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави:

- Матер. Другої Всеукр. наук. конф. 15–16 листоп. 1997 р. К.: АТ “Реклама”, 1997. С. 328–329.
3. Почепцов Г. Имидж: от фараонов до президентов. Строительство воображаемых миров в мифе, сказке, анекдоте, рекламе, пропаганде и паблик рилейшенз. К.: АДЕФ-Украина, 1997.
 4. Почепцов Г. Имиджология. К.: Ваклер, 2004.
 5. Почепцов Г. Имидж лидера // Новая политика, 1998. №4. С. 37–48.
 6. Шепель В. Имиджология. Секреты личного обаяния. М.: Народное образование, 1994.

A CORRELATION OF IMAGE AND PSYCHOLOGICAL PROFILE OF A POLITICAL LEADER

Oksana Shurko

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

Anna Novyk

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

We shall try to track and look into the ratio of political and psychological profile of a leader as connected components of the campaign. Bearing in mind that recent electoral campaign in Ukraine are marked by competition of leaders the question of political candidate's image has become the main problem. Positive visualization of the actors in the eyes of voters became the key to a successful campaign. The article is addressed to all professionals involved in practical politology, teachers and students at the politology department.

Keywords: political image, psychological profile, leader, charisma, key report, political legend.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010
Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 32:001.12

ДЕТЕРМІНАНТИ ПОЛІТИЧНОГО ПРОСТОРУ

Світлана Коврига

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

Розглянуто головні чинники, які визначають специфіку політичного простору. Обґрунтовано суть принципу детермінізму як принципу наукового пізнання. Пояснено суть політичного простору та детермінанти, які конституюють простір саме політичним. Проаналізовано об'єктивні (необхідність, потреба, інтерес) та суб'єктивні (суб'єктивно-соціальні та суб'єктивно-індивідуальні) детермінанти політичного простору. Здійснено класифікацію детермінант політичного простору за сферами відносин у суспільстві та поділ їх на економічні, соціальні, духовні, правові тощо. Наголошено на зростаючій ролі новітніх інформаційно-комунікативних технологій та їх впливові на формування політичного простору.

Ключові слова: політичний простір, детермінізм, детермінанта.

Одним із ключових факторів розуміння простору, зокрема і політичного, є його детермінанти, тобто чинники, які визначають специфіку простору. Важливо розуміти, що саме робить простір політичним, а не економічним, культурним, соціальним тощо. Адже політичний простір – це не лише реальні географічні межі певної держави, територія, де існує влада і громадяни, а ще й абстрактне поняття – середовище спілкування та контакти, що виникають у процесі діяльності особи політичної. Політичний простір не є монополією одного актора, він – зона конкуренції та інституалізованого конфлікту самостійних суб'єктів.

Просторовий вимір завжди пов'язували з протяжністю території, на якій здійснюється політичний вплив. Але ототожнення політичного простору лише з державно-адміністративними територіями не дає змоги правильно виявити суб'єктів політичного процесу, бо реальні суб'єкти політики формують та контролюють політичний простір не лише в межах національних держав. Так, визначення та тлумачення сутності географічного (фізичного) простору можна знайти в працях багатьох вчених, серед яких – Ж. Боден, Ш.-Л. Монтеск'є, Ф. Ратцель, К. Ріхтер, Л. Мечніков. Поряд із цим існують праці, присвячені дослідженню соціального простору та його співвідношенню із фізичним. До них належать праці Р. Декарта, Т. Гобса, Г. Ляйбніца, О. Конта, Г. Спенсера, Г. Зімеля, Е. Дюркгайма, Т. Парсонса, А. Лефевра, Е. Соджі, Е. Берджеса, П. Сорокіна, Е. Гіденса. Щодо досліджень власне політичного простору як різновиду соціального, необхідно згадати дослідження М. Вебера, П. Бурдьє, Д. Кола, Е. Лозанського, С. Дю-

кіної, Ю. Качанова, С. Єгорова та С. Земляного. Узагальнюючи опрацьовані матеріали, можна виявити спільні чинники, які виділяють для характеристики політичного простору.

Взагалі політичний простір – це сфера здійснення політики, політичної діяльності, тобто певний вид соціальної діяльності, не обов'язково пов'язаний із державною владою. І хоча політика виступає в єдності трьох взаємопов'язаних аспектів – як сфера суспільного життя, як вид активності соціальних суб'єктів та як тип соціальних відносин, але на кожен із цих аспектів впливають певні чинники, які й роблять політичний простір власне політичним. Саме ці чинники (детермінанти) ми розглянемо в даній статті.

Політичний простір, як і політика, обумовлюється трьома головними властивостями – 1) універсальністю, всеохоплюючим характером, здатністю впливати на всі сфери життя, елементи суспільства, відносини, події; 2) включеністю, тобто можливістю безмежного проникнення в усі сфери життя; 3) атрибутивністю – здатністю поєднуватися з неполітичними суспільними явищами, відносинами та сферами [2].

Людина не може відмежуватися від політики, навіть якщо включеність у політику носить періодичний характер. Ми всі живемо в політичних системах і, хочемо цього чи ні, але наша діяльність підпорядковується законам, які встановила влада. Політична діяльність – сукупність дій індивідів і соціальних груп (партій, суспільних організацій), спрямована на реалізацію їх політичних інтересів, насамперед – завоювання, утримання та використання влади.

У реальному житті політичний простір існує у взаємозв'язку з іншими сферами суспільства. Але в нього є межі, адже не всі явища містять у собі політичний компонент. Існує сфера міжособистісних відносин, яка є об'єктом тільки морального регулювання. Найбільшою мірою політичний аспект виражений у діяльності законодавчих органів. Для того, щоб показати межі поширення політики, в науці використовується поняття політичного простору, тобто сфери політики, політичного життя суспільства, межі поширення безпосередніх дій політиків і політичних організацій, сфери впливу політичних ідей.

Взаємозв'язок політичного простору з іншими суспільними сферами (економічною, культурною, соціальною тощо) проявляється у взаємному впливі. З одного боку, він детермінований економічними, духовними факторами, соціальною структурою суспільства, зокрема статусними характеристиками соціальних груп, рівнем соціального розшарування суспільства, етнічною й конфесійною структурою. З іншого, – політичний простір здатен впливати на ці сфери, проникати в них, деколи навіть підпорядковувати їх.

Детермінізм – один із головних пояснювальних принципів наукового пізнання, який вимагає тлумачити досліджувані феномени виходячи з закономірної взаємодії доступних емпіричному контролю чинників. Регуляторами роботи наукової думки є: системний детермінізм (залежність окремих компонентів системи від властивостей цілого), детермінізм зворотнього зв'язку (наслідок впливає на причину, яка його викликала), детермінізм статистичний (при схожих причинах виникають різні ефекти, підлеглі статистичній закономірності), цільовий детермінізм (мета визначає процес її досягнення).

Своєю чергою, детермінанти – це своєрідні поля, які неможливо побачити, але які впливають на кожний елемент окремо і на систему загалом, тобто вони виступають передовсім у формі причиновості як сукупності обставин. Реальність, поле, простір існує не так самі собою, як у свідомості кожного суб'єкта. Осягнути їх можна лише вивчаючи їх відображення в свідомості кожного суб'єкта. Зрештою і самі люди діють відповідно до того, як вони розуміють оточуючу їх реальність та як вони артикулюють це своє розуміння. Неможливо вивчити будь-яку реальність без вивчення людини, а значить неможливо і відокремити детермінанти певного простору від суб'єктивності.

Тобто, детермінанта – це визначальна ознака якогось об'єкта; подія, явище чи риса, яка здійснює безпосередній вплив на іншу подію чи інше явище і (чи) визначає її. Загалом, на думку Агнес Хеллер, політичне можна розглянути у двох теоретичних вимірах: політичне як “річ”, властивість, фактор, яку поділяють чи не поділяють інші “речі” та як сфера діяльності чи система, яка робить політичну природу притаманною будь-кому, хто вступає в неї, незалежно від тривалості перебування. А все те, що покидає дану сферу, перестає бути політичним [4]. Власне друге трактування політичного є близьким до поняття політичного простору. Тому необхідно визначити, які ж саме чинники роблять політичне сферою, системою і власне самим простором, а не просто “річчю”.

Можна виділити багато різних критеріїв для класифікації детермінант політичного простору, але, на нашу думку, відштовхуватися потрібно від суб'єктивних та об'єктивних детермінант політичного простору як найзагальнішої класифікації. Та все ж людина, особистість з її інтересами та потребами, виступає першосередковою, першоджерелом, найважливішою детермінантою політичного життя.

До об'єктивних детермінант політичного простору, поряд з іншими, належать: політичні цінності, владні регулятиви, політичні норми, політичний час, політичний порядок та політичні зміни, суспільні потреби та інтереси політичних структур, соціальних груп та окремих індивідів, характер та особливості політичних, правових, економічних і соціальних відносин між ними.

Цінності певного політичного простору мотивують, направляють та обґрунтовують дії суб'єктів політики, які власне і визнають аксіологічне значення тих чи інших явищ, процесів і норм політичного простору. Політичні цінності можуть бути як загальними, тобто визнаними та поширеними на всьому політичному просторі, так і відображати інтереси певної його частини, тобто групові. В системі політичних цінностей виділяють соціально-політичні ідеали, цілі, принципи та норми політичного життя, політичні традиції та символи, зразки політичної поведінки тощо [3].

До основних цінностей політичного простору відносяться: людина, права і свободи людини і громадянина; мир та злагода в суспільстві, принципи, форми політичного устрою та розвитку суспільства, політичних інститутів; участь людей у політиці, вираження та реалізація їхніх інтересів; політична культура; справедливість, патріотизм тощо. Але найважливішою, безумовною цінністю політичного простору, як і будь-якого іншого, є людина, її життя, права та свобода.

Політико-правові норми впливають із суспільних цінностей і ґрунтуються на них, але, з іншого боку, останні відображаються в них. Якщо цінності відповідають на запитання, як ставитися до явищ політичної дійсності, до того,

що є і що може бути, то норми вказують, що з ними робити. Політичні цінності визначають загальну, стратегічну регуляцію поведінки суб'єкта політики, а політико-правові норми – конкретні настанови стосовно такої поведінки. Норми в політиці визначають правила політичної поведінки, очікування і стандарти, заборони, які регламентують політичну діяльність індивідів і соціальних груп, згідно з цінностями політичної культури, цим самим підтримуючи стабільність і єдність політичної системи суспільства. Політичні норми існують у трьох сферах соціальної дійсності: в нормативних лозунгах органів влади і підвладних структур; у соціальних відносинах, які зумовлюють правила їх функціонування; у свідомості – як сприйняття та переживання цих норм [1].

Політичний час – це певний відрізок, період, у який здійснюються політичні події, що визначають усе політичне життя. Він має кілька суттєвих характеристик, які визначають його специфіку: в ньому переплітається минуле, теперішнє і майбутнє; він може сповільнюватися, прискорюватися, бути статичним чи динамічним, революційним чи еволюційним [3, с. 670].

Політичний час можна розуміти як континуум (неперервно-протяжне утворення), в якому одні політичні події, процеси замінюються іншими в напрямку від минулого до майбутнього і як сам внутрішній процес мінливості, розвитку, трансформації політичних структур (міст, регіонів, держав, глобальних систем та ін.) у їх взаємозв'язку з політичними агентами та їх раціональними діями, ініціативами, реакцією на такі зміни. Саме час дозволяє зв'язати різноманітні й різнопланові дії в єдине “тіло” політики [5].

Об'єктивний фундамент, основу політичного простору складають також необхідність, потреби та інтереси людей. Необхідність – це загальні, об'єктивні й сутнісні взаємозв'язки та взаємозалежності процесів і явищ навколишнього світу. Вона має різні форми виявлення, серед яких найголовніші – неминучість і потреба. Неминучість – це гранична форма необхідності, яка настає за відповідної повноти умов і має суто примусовий характер. Але у сфері політики неминучість у чистому вигляді майже не зустрічається, бо, де є неминучість, там політика не потрібна.

Інша основна форма реалізації необхідності – потреба, як об'єктивна необхідність біологічних і соціальних організмів (тобто – живих організмів, окремих людей, груп, етнічних і соціальних спільнот, суспільства в цілому) в цілком визначених умовах формування, розвитку та функціонування, що значною мірою впливають на характер взаємозв'язку та взаємозалежності суб'єкта потреб і навколишнього світу.

Об'єктивною основою політики виступають не тільки соціальні, а й, певною мірою, біологічні потреби. Однак значення соціальних потреб – безперечно вагомніше. Крім того, серед різноманітних соціальних потреб особливо важливі для політики потреби власне політичні, тобто пов'язані зі здобуванням і реалізацією влади.

Одною з найважливіших форм вияву потреби є інтерес, який виражає загальні, сутнісні й об'єктивні залежності процесів і явищ, але має і свою специфіку. Він діє лише в суспільному житті, де переважає свідомість та можливість вибору. Тому, з-поміж усіх об'єктивних основ політики, інтерес відіграє особливу роль у політичних процесах та явищах. Таким чином, інтерес – це вираження свідомої

позиції суб'єкта політичної життєдіяльності щодо створення та використання необхідних умов його формування, розвитку та існування.

Отже, необхідність, потреба та інтерес постають як об'єктивні детермінанти політики. Звісно, життя характеризується багатьма потребами та інтересами. Їхня різноманітність зумовлює розмаїття видів політики, процесів і явищ політичного життя [3, с. 400].

До суб'єктивних детермінант політичного простору відносять політичну свідомість, політичне буття, практично-творчу активність, політичні інститути, політичну культуру, політичну свідомість суб'єктів політичного процесу. У світі соціально-політичних відносин діють суб'єкти, наділені свідомістю, пам'яттю, розумом, волею, культурою, емоціями тощо. Вони приймають рішення та мають можливість встановлювати правила поведінки. Політичний простір – це той особливий порядок, що фіксує реальні взаємини різних суб'єктів та їх ставлення до суспільства загалом під кутом зору владної функції. Соціально-політичний простір є ціннісно акцентованим залежно від загальної системи орієнтацій у світі, від того, в чому суб'єкт вбачає свої інтереси та які стратегічні напрями їхньої реалізації у зовнішньому світі.

Просторові характеристики визначають внутрішню структуру побудови країни та її місце серед інших країн. Внутрішній простір складений як конфігурація локальних, регіональних, групових та інших політичних субструктур у їхній взаємодії з центрами прийняття загальнодержавних рішень. Зовнішній політичний простір побудований як взаємодія країни-суб'єкта щодо реалізації власних інтересів і можливостей, інтересів інших суб'єктів міжнародного життя.

Суб'єктивні детермінанти політичного простору залежать від суб'єкта політики, який, незалежно від того чи це орган влади, чи партія, чи політичний лідер, залежить від суб'єктивних рис індивіда. Суб'єкт політики, за спрямованістю своєї діяльності, залежить від суспільства, але, з іншого боку, – його діяльність обумовлена суб'єктивними характеристиками. Отже, детермінантами, які впливають на результати його політичної діяльності виступають взаємопов'язані та взаємообумовлені об'єктивні та суб'єктивні фактори, які виражаються в суб'єктивному відображенні об'єктивних умов. Об'єктивні фактори визначаються умовами, в яких протікає діяльність і наслідками, які вона викликає. Суб'єктивні фактори включають в себе сенс політичної діяльності, знання суб'єкта про засоби, способи та умови досягнення поставленої мети.

Суб'єктивні прояви суб'єкта політики виступають як суб'єктивно-соціальні та суб'єктивно-індивідуальні. До перших відносяться мотиви, які визначають ціль діяльності та способи її досягнення, а також соціально-пізнавальні стереотипи. До других відносяться особистісні характеристики індивіда: особистісно-професійні якості, соціальний та професійний досвід, моральні та правові норми тощо. Зрозуміло, що об'єктивні та суб'єктивні детермінанти політичної діяльності перебувають у діалектичному взаємозв'язку, що визначає структуру, спрямованість і результативність політичної діяльності.

Типи і форми політичного простору детерміновані об'єктивними умовами та суб'єктивними чинниками внутрішньополітичного та міжнародного порядку. За сферами відносин у суспільстві детермінанти політичного простору можна поділити на економічні, соціальні, духовні (культурницькі), правові тощо.

Найбільш активно на політичне життя суспільства впливають економічний і соціальний стан як державного, так і міжнародного ґатунку. Особливо важливими детермінантами політики є економічні інтереси або інтереси власності, а також – інтереси певних соціальних груп щодо захисту та збереження свого владного статусу.

Розвиток суспільства у XX ст. продемонстрував можливість існування двох варіантів організації економічного життя, які суттєво відрізняються один від одного: ринкова і командна економіка. Відповідно до організації економічного життя на певному просторі будувалося і життя політичне. Так, ринкова економіка відповідає демократичному політичному режиму, а командна – тоталітарному чи авторитарному.

Соціальна структура ж визначає суб'єктів політики, характер і спрямування політичних процесів. Політична сфера оточена соціальним середовищем, яке детермінує різноманітність форм політичного життя, його якісну характеристику, політичні цінності. Також політичний простір зумовлюється діяльністю соціальних спільнот – народів, націй, етносів, соціальних груп, активною діяльністю особи.

З іншого боку, політичний простір так само впливає на своє соціальне оточення, формує його цілі, принципи, реагує на зміни в ньому тощо. Політичний простір вбирає в себе все, що пов'язане з політикою, але визначальним є види та форми політичної діяльності, організаційні структури, політичні цінності та правові норми, що лежать в основі функціонування суспільства.

Духовні (культурницькі, релігійні) детермінанти політичного простору виявляються у політичних ідеях, ідеалах, політичних переконаннях, правилах, стереотипах. Провідну роль відіграє ідеологія, насамперед політична. Ідеологія завжди являє собою конкретно-історичне, системне відображення сутнісних сторін політичної дійсності й виступає формою класової, групової, станової свідомості та самосвідомості. Духовні компоненти політичного життя суспільства формуються на рівні політичної свідомості націй, станів, соціальних груп, урядів, окремих особистостей.

Право забезпечує чітку взаємодію й рівновагу політичних структур та інститутів, сприяє динамічному розвитку політичного простору. Воно є не лише правилами діяльності держави та регулювання відносин співіснування суб'єктів у суспільній сфері. А також закріплює систему санкціонованих нормативних регуляторів суспільного життя, якій повинні підкорятися всі суб'єкти та об'єкти політичного простору.

Певною детермінантою політики, яка в історії людства відігравала помітну роль щодо особливостей здійснення політико-владного процесу, є природно-географічне середовище. Саме геополітичні фактори можуть інколи істотно вплинути на перебіг процесів формування політичних дій, структурних інституційних утворень.

Не варто забувати і про те, що політичний простір є не лише середовищем здійснення різноманітних форм політичного життя чи конфігурація кордонів, а й середовищем спілкування і контактних зв'язків, що виникають у процесі діяльності особи політичної, коли простір формується не так за допомогою суто

передачі інформації, як у двосторонньому процесі, де активними є і відправник, і отримувач інформації.

В інформаційному середовищі, яке динамічно змінюється, політичні актори розбудовують нові зв'язки, формують новий стиль спілкування, тим самим формують новий підхід до бачення політичного простору і новий його тип – віртуальний політичний простір. Наразі це явище остаточно не визначене на теоретичному рівні, але воно відображає характеристики різних видів соціально-політичної активності, які передбачають використання новітніх інформаційно-комунікативних технологій.

Зважаючи на те, що політика сама собою не є самоцінною формою людської діяльності, її призначення – це, насамперед, розв'язання проблем за межами самої себе. Адже політика тісно взаємодіє з іншими сферами суспільного життя, відчуючи на собі їхній вплив і, разом з тим, детермінуючи їх функціонування та розвиток.

Необхідно пам'ятати, навіть якщо людина вважає себе аполітичною, вона знаходиться в політичному просторі, змушена визнавати і поважати рішення влади, в межах впливу якої вона знаходиться.

Література

1. Іванило О. Політико-правові норми як регулятори суспільно-політичної діяльності // Політична наука в Україні: стан і перспективи: матеріали всеукраїнської наукової конференції. Львів: ЦПД, 2008. С. 168–173.
2. Политология: Словарь-справочник. М.: Гардарики, 2001.
3. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник. К.: Знання України, 2002.
4. Хеллер А. Пересмотренное понятие политического // Д. Хелд. Современная политическая теория. М.: Б.В., 2001. С. 462–477.
5. Якубін О. До концептуалізації політичного часу < <http://ntsaphil.univ.kiev.ua/web/pages/literature/Jacubin%20O.pdf>>.

DETERMINATIONS OF A POLITICAL SPACE

Svitlana Kovryha

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

The main factors which determine a specificity of political space are considered. An essence of determination principle as a principle of scientific cognition is substantiated. The essence of political space and the determinants that make it a political space are explained. Subjective (social and individual) and objective (necessity, need, interest) determinants of political space as

the most general classification are analysed. Classification of determinants of political space by spheres of relations in society and their division into economic, social, spiritual, legal, etc. are carried out. A growing role of new information and communication technologies and their impact on the political space are emphasized on.

Keywords: political space, determinism, determinant.

Стаття надійшла до редколегії 20.05.2010

Прийнята до друку 16.06.2010

УДК 141.319.8

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ УТОПІЇ ТА МІФУ

Наталія Мельникова

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

Дослідження присвячене порівняльній характеристиці міфу та утопії як своєрідних форм людського мислення. Ці феномени розглянуто в рамках загальної структури психіки та доведено, що вони вкорінені в міфологічну свідомість і базуються на її структурних схемах – міфологемах. Аналіз темпорального аспекту міфу та утопії показав, що вони передбачають специфічне часовідчуття: міф діє у космічному, циклічному часі, утопія ж мислить себе як завершення історичного часу, його “зависання” в кінцевій точці досконалості. З перспективи відчуження людини від природних основ буття утопія видається інтелектуальною раціональною спробою повернення людини до первісного невідчуженого стану і не має шансів на реалізацію; міф згладжує відчуження, поміщаючи людину в цілісний і довершений сакральний універсум. У соціальному житті утопія та міф доповнюють одне одного: утопія виконує функцію цілепокладання, міф – наповнення смыслом дійсності, як реальної, так і уявної.

Ключові слова: утопія, міф, міфологічна свідомість, міфологема.

На порозі третього тисячоліття людство все більше усвідомлює кризовість свого сучасного стану, що виявляється в соціальній, духовній, культурній, а головне – в екологічній сфері. Потреба співжиття з природою, адаптації нашої соціальної організації до об'єктивних природних обмежень висувають на перший план проблему соціального реформування.

Страх перед утопіями, який людство пережило в середині минулого століття під враженням від комуністичного “суспільства реалізованої утопії”, пол-потівських соціальних експериментів та інших спроб тоталітарного соціального конструювання, поволі проходить. Відбувається реабілітація утопічної настанови на соціальне фантазування, яке розширює рамки соціального мислення і служить цілепокладаючим елементом у політичному процесі.

Водночас, у XX ст. відбувся злет соціальної міфології, зумовлений демократизацією і масовизацією політичного життя, інформатизацією соціального простору. В соціально нестабільній ситуації міфи подарували людині образ завершеного і цілісного порядку, в якому вона може отримати надійне оперття.

І утопія, і міф – притаманні людині форми мислення, при тому, що в міфіві переважає смислоутворюючий аспект, а в утопії – цілепокладаючий. Ці феноме-

ни виконують у соціальному житті важливі функції, часто перетинаючись і навіть об'єднуючись в одній системі поглядів. Окремішно утопія та міф привертають до себе чимало уваги науковців, проте їх співвідношення досліджене недостатньо.

Мета статті – дослідити спільне й відмінне, що властиве утопії та міфу – від їх походження до структури й ролі в суспільстві.

Порівняльним дослідженням утопії та міфу займалися закордонні науковці Ж. Сорель, А. Тіглер, Н. Фрай, Т. Паниотова і Н. Осадчий, а також український вчений Д. Арабаджиев.

Міф та міфологічну свідомість, на нашу думку, найкраще дослідили європейські мислителі К. Юнг, М. Еліаде, К. Хюбнер, а також російський вчений В. Пивов.

З дослідників утопії варто виділити Л. Сарджента, Г. Морсона та ряд російських науковців: В. Чаликову, І. Ненину, С. Шишулькіна, І. Фролову.

Насамперед, визначимо що ж є утопією та міфом. Як справедливо зазначив Лаймен Сарджент, утопія – детальний і послідовний опис уявного, але локалізованого в часі та просторі суспільства, побудованого на основі альтернативної соціально-історичної гіпотези й організованого як на рівні інститутів, так і на рівні людських відносин, досконаліше ніж те суспільство, в якому живе автор [11, с. 8]. До цього визначення варто додати лише те, що автор утопії вважає сконструйоване ним суспільство максимально досконалим, ідеальним. Під міфом ми розуміємо емоційно забарвлену оповідь про події чи явища, що мають екстраординарне значення для даної соціальної групи, сприймаються нею як факт реальності, виникають через активізацію образів колективного несвідомого.

Передовсім з'ясуємо взаємовідношення утопії та міфу. Французький філософ кінця XIX – початку XX ст. Жорж Сорель був одним із перших, хто теоретично співставив і протиставив міф та утопію. Він зазначав, міф – наочний, безпосередній, ірраціональний, а утопія – абстрактна, уможлидна, раціональна [8]. Ж. Сорель, на нашу думку, правильно розставив акценти, проте не проник у глибину і не таку явну гомогенність міфу та утопії – вкоріненість обох у несвідому сферу і паралельність їх побудови, – таке проникнення стало можливим лише в світлі психоаналітичних теорій, розвинутих у XX ст.

На відмінність міфу й утопії звернув увагу італійський вчений першої половини XX ст. Адріано Тіглер: “Міф протистоїть утопії як будь-яка теорія, що поєднує факти соціальної історії в єдине ціле для пояснення і послідовної критичної оцінки сучасності, протистоїть пошуку моделі нової поведінки” [11, с. 99]. Мислитель трактує сучасний міф як певну соціальну теорію, що не узгоджується з прийнятим у наукових колах розумінням цього феномену, отже й не підходить для адекватного пояснення взаємовідношення утопії та міфу.

Канадський літературознавець другої половини XX ст. Нортроп Фрай вважав міф чистою і самодостатньою художньою структурою, “граматикою літературних архетипів” [2, с. 8]; утопію ж науковець розумів як одну з модифікацій міфу [8]. Зведення утопії до статусу раціоналізованого міфу бачимо і в Дмитра Арабаджиева: “Політична утопія є, так би мовити, “онаковлений” міф, тобто міф, під який підведено базу наукової політичної теорії” [1, с. 10]. Підтверджуючи міфологічне підґрунтя утопії, ми не можемо погодитися з таким звуженням її значення, вторинністю її щодо міфу. Адже, якщо визнати, що утопія – осучаснений, мо-

дифікований міф, то й будь-який літературний твір можна вважати осучасненим міфом на основі присутнього в ньому архетипного смислу. Насправді ж, міф – це не просто сукупність архетипів, а оповідь, яку колектив приймає за сакральну істину. Цій характеристиці ні утопія, ні будь-який інший витвір людського духу не відповідає.

Цікаве порівняння утопії та міфу знаходимо в Т. Паниотової. Дослідниця провела паралелі між цими феноменами щодо освоєння й творення простору, спробувала реконструювати міфологічне підґрунтя в утопії через відновлення та розшифрування архетипів [8]. Проте співвідношення утопії і міфу так і не було тут чітко визначене.

На нашу думку, утопія та міф є окремими й самоцінними витворами міфологічної свідомості, що черпають із неї архетипи й міфологеми. Доведемо це, розглянувши міф та утопію в їх фундаментальних підставах – у вкоріненості в людську психіку. Для цього опишемо структуру колективної психіки, що, з декотрими нашими доповненнями, базується на схемі Карла-Густава Юнга.

Індивідуальна та колективна психіка поділяється на свідоме і підсвідоме. При чому людина має індивідуальну свідомість, що функціонує в просторі колективної свідомості, та індивідуальне підсвідоме, яке пов'язане з колективним несвідомим [13, с. 339]. На перетині свідомості та підсвідомості діє так звана міфологічна свідомість, яка зв'язує їх в єдину систему і забезпечує транзит інформації через ці сфери. Це зона специфічного ірраціонального відображення світу, яка доступна в сприйнятті для свідомості та одночасно є частиною колективного несвідомого.

Міфологічна свідомість є найбільш архаїчною частиною свідомості. Вона виникла на першому етапі відчуження людини від природних основ буття, коли відбувся поділ людської психіки на свідоме та несвідоме (доти психіка була цілковито несвідомою). Момент відчуження можна вважати власне моментом появи людини, атрибутивною ознакою якої є наявність свідомості [3, с. 71]. Поняття “момент відчуження” ми тут вживаємо досить умовно, адже цей “момент” розтягнувся на тисячі років еволюції. Детальна характеристика відчуження в рамках даної роботи недоцільна. Для нас важливо лише зрозуміти, що відчуження відбулось як незворотне явище, що є вихідним моментом антропогенезу і граничною підставою всіх фундаментальних антропологічних досліджень.

У процесі розвитку людської психіки міфологічна свідомість дещо послабила свою дію, але залишилась впливовим чинником людського мислення й діяльності.

Розглянемо колективну психіку в динаміці. Колективне несвідоме продукує образно-символічні форми – архетипи, які є ключовими пунктами взаємозв'язку індивідуального і колективного свідомого та несвідомого. Вони поєднують багатовіковий досвід поколінь, але залишаються завжди актуальними. Архетипи складаються в міфологеми – універсальні схеми дій, за якими спонтанно розвиваються чи свідомо конструюються процеси. Міфологеми, діючи в певному соціально-історичному контексті, постають будівельним матеріалом для творення міфологічних, релігійних, ідеологічних, утопічних, мистецьких та інших текстів. Тут ми поняття “тексту” використовуємо в широкому значенні як завершена

система смислів. Таким чином, у міфологічній свідомості вкорінені всі духовні творіння людини в міру їх архетипного смислу і міфологемної побудови.

Розглянувши історію людства крізь призму прогресивної раціоналізації його мислення, помітимо, що міф із міфологічної свідомості виокремився на найбільш ранніх стадіях її розвитку. Якщо міфологічна свідомість є специфічним ірраціональним відображенням світу, то міф уже – об'єктивація міфологічної свідомості у вербальних чи інших знакових формах [9, с. 12]. Проте, атрибутивні ознаки міфологічної свідомості у міфові залишаються. Він ірраціональний, спонтанний, нереклексивний, світоглядно цілісний (нерозділений на суб'єкт і об'єкт), емоційно-образний. Міф говорить символічною мовою і є породженням колективного мислення та світовідчуження. Він сприймається як очевидна істина, жива і безпосередня даність.

Політичний міф є функціональним міфом, що виділився із універсального традиційного міфу ще при виникненні політичної сфери, але найбільшого поширення набув в останні два сторіччя. Політичні міфи є більш раціональними в тому розумінні, що деякі з них свідомо конструюються політиками та політехнологами для потреб політичної практики. Проте для реципієнтів вони залишається тією ж очевидною істиною, якою для первісних спільнот був міф традиційний. Тому аналізуємо сучасні політичні міфи як якісно тотожні традиційним міфам.

Утопія з'явилась значно пізніше, ніж міф. У ній раціональна свідомість уже домінує над міфологічною. Поява утопії стала можливою внаслідок виникнення та інтенсивного розвитку в античності логічного мислення, становлення абстрактних філософських систем, якою, зрештою, і є утопія. В ній досягла свого апогею здатність людського мислення абстрагуватись від реальності, критично осмислювати дійсність та витворювати альтернативну. За зовнішніми ознаками утопія часто є протилежністю міфу – вона раціональна, рефлексивна, умоглядна, трансцендентна відносно реальності. Утопія сприймається як інтелектуальний експеримент. Її мова здебільшого буденна і раціоналізована, а автором завжди виступає індивід, а не група.

Щодо структури утопії й міфу, то нас цікавить їх глибинний принцип побудови – міфологемне підґрунтя. Міфологеми, в основному, передають ті чи інші особливості міфологічного сприйняття часу та простору.

Міфологічна просторовість виражається в поділі фізичного (згодом і соціального) простору на добре і безпечне “своє” та зле і небезпечне “чуже”, в сакралізації певних точок простору – центру (місця зустрічі профанного і сакрального) і меж (що розділяють “своє” і “чуже”) тощо.

Загальними закономірностями сприйняття часу міфологічною свідомістю є циклічність і ритмічність. Міфологічне часосприйняття передбачає ідею прогресуючої деградації Космосу, що вимагає його періодичного руйнування і відродження [5, с. 85]. У сучасних умовах йдеться про циклічність суспільного розвитку, почерговість етапів порядку (стабільного функціонування соціальної системи) і хаосу (кризи, що веде до реформування системи).

Серед найпоширеніших міфологем можна згадати такі: зламу епох (відтворює момент хаосу, що руйнує старий порядок і закладає підґрунтя для формування нового); боротьби добра і зла (аспект боротьби протилежних сил, “своїх” і “чужих”, за владу і можливість творення нового порядку); батьків-засновників

(акцентує увагу на величї, мудрості, винятковій духовній силі державотворців); самопожертви (активізує месіанські мотиви – індивідуальна самопожертва веде до колективного оновлення); золотого віку (виражає ностальгію за ідеальним станом, який існував на початковому етапі порядку – ще до початку циклічної зміни порядку і хаосу); світлого майбутнього (є оптимістичним оберненням міфологеми золотого віку в майбутнє; орієнтований на перспективу соціально-політичного стану, наступного після моменту хаосу; обґрунтовує один із варіантів розвитку соціальної системи як такий, що втілить соціальні ідеали) та інші.

Політичні міфи можуть виражати всі ці міфологеми. Здебільшого, основою міфу є якась одна міфологема: так міфологема батьків-засновників є конститутивною для міфу “Великого Леніна – батька усіх пролетарів”, боротьби добра і зла – для міфологічного протистояння капіталістичної та комуністичної систем часів холодної війни, зламу епох – для радянського міфу Жовтневої революції або сучасного українського міфу Помаранчевої революції, самопожертви – для міфу Героїв Крут тощо.

В утопіях найчастіше зустрічаються міфологеми золотого віку і світлого майбутнього. Вони набувають форми різних історичних векторів, у напрямку яких ведуть свої інтелектуальні пошуки автори утопій. Представник німецької Реформації Томас Мюнцер розробив утопічне соціальне вчення, в центрі уваги якого перебуває встановлення справедливого державного устрою – християнського братнього союзу на кшталт ранніх християнських общин початку нашої ери. Спрямованою в майбутнє можна назвати утопію кінця XIX ст. Едварда Беламі, в якій він описує технологічно розвинуті соціалістичні Сполучені Штати майбутнього [6, с. 412].

Проте, певний вектор у минуле чи в майбутнє, чи ігноруючи часовий вимір, спрямованість “кудиись дуже далеко”, це – лише зовнішня форма. Він є суттю утопії лише в тому значенні, що позначає її як конфліктну до існуючого стану речей. Як висловився Г. Морсон, основна передумова та явна ідеологія утопії – антиісторизм, адже вона побудована з розрахунку на незмінну сутність людської натури і на незмінність ідеалу справедливості. Платон у “Державі” зазначив: “Те, що знаходиться в найкращому стані, менше всього змінюється під впливом іншого. Зміна досконалого – його псування” [11, с. 240]

Придивившись уважно до утопічних вчень, бачимо спроби повернути історичний час назад і законсервувати його в межах родоплемінного устрою. Норми суспільного співжиття базуються на принципах природного права, суспільство є цілісним організмом і функціонує відповідно до цього. Члени утопічних спільнот знову стають іммобільними, вкорінюються в певний суспільний фундамент і об’єднуються в спільноти, які є зосередженням усього їхнього життя. Оскільки чисельність таких об’єднань зростає в середньому до 500–1500 чоловік, то, це вже не просто повернення до розширеної сім’ї сільськогосподарської цивілізації, а ще далі в минуле – до племені. Повернення може відбутися навіть на нових технологічних основах виробництва. Наприклад, в утопістів XIX ст. “плем’я” майбутнього стає схожим на мегакорпорацію з замкнутим циклом виробництва та споживання товарів і послуг, а префікс “мега” свідчить як про розміри спільноти, так і про те, що корпорація виробляє повністю всю необхідну для її

жителів продукцію – своєрідне натуральне господарство при обмеженій можливості навіть бартерного обміну між спільнотами.

Таким чином, утопічні міфологеми золотого віку / світлого майбутнього розкриваються як підсвідома настанова людини на подолання відчуження від природи, а утопія стає спробою інтелектуального конструювання втраченого людством природного стану. Привабливість утопії зумовлена втіленням у ній споконвічним прагненням до єдності з природою та цілісності людського роду, що є архетипним за своїм смыслом.

Парадокс соціальних утопій, особливо утопій останніх сторіч, полягає в двох факторах. По-перше, вони виникають у розвинених суспільствах, де людина вже давно відійшла від принципів родового співжиття, сформувалась під впливом індивідуалістичних тенденцій, пройшла через “горнило” суспільного відчуження, навчилась бути внутрішньо самостійною і незалежною – іншою вже бути не може. Натомість, утопісти прагнуть сформувати однорідні, узгоджені, статичні соціальні структури, де скрізь і в усьому буде суспільна згода. Звідси внутрішня тенденція до деспотизму в утопічному суспільстві, наявність жорстких нормативно-регламентаційних систем. По-друге, розвиток утопізму як раціоналістична тенденція людської культури є свідченням прогресування раціональної свідомості, що означає подальше поглиблення відчуження людини від колективного несвідомого, тобто, від природних основ буття, на возз’єднання з якими утопія імпліцитно спрямована.

Якщо, за влучним визначенням Г. Морсона, “утопія – це ухронія, що торкається миті вічності” [11, с. 240], то що ж таке міф? Утопія символізує обрив історичного часу: начебто суспільство, яке рухається по історичній траєкторії, насильно зупинили в русі. Тут вічність – це безкінечна мить у кінці історії. А от міф навіть не знає історичного часу, він живе в іншому вимірі – в космічному часі, для якого вічність є тривалою, постійною і циклічною в своєму русі.

На відміну від утопії, яка має на меті інтелектуальне конструювання досконалого порядку, міф емоційно-образним способом втілює його в життя. Особливо, якщо йдеться не про міфи-одноденки, які виникають на злобу дня і швидко зникають, а про сакральні міфи, що закладають тривку ментальну основу для життєдіяльності суспільства. Міфи, зокрема, і поширені зараз політичні міфи, володіють величезним потенціалом впливу на почуття, переконання та дії людей. Вони впорядковують уявлення людей, спрямовують сприйняття в певному напрямку, вкладають інформацію про складні суспільні події та явища в прості й загальнозрозумілі схеми інтерпретацій. Не має значення характеристика міфу, яку дає зовнішній оглядач, міф із-середини, із перспективи його реципієнта виглядає як завершений і цілісний порядок.

Те, що утопія є певним поверненням до природного стану позначається і на специфіці політичного. В неструктурованому природному стані соціального середовища не виникає напруги, енергії, динамічних відносин політичного змісту. Тобто утопії, за визначенням, такі ж аполітичні, як і антиісторичні [4, с. 217]. А міф містить у собі необхідну для політичних відносин напругу, інколи навіть у гіпертрофованому вигляді, адже передбачає типові для міфологічної свідомості бінарні опозиції: добро – зло, друзі – вороги, свої – чужі тощо.

Цікаво проаналізувати роль міфу та утопії в соціальному житті. Утопія в повному її розумінні як уявно-образне повернення в минуле з використанням здобутків сучасності для втечі від проблем сьогодення приречена залишатися умовляною. Спроби її реалізації не мають шансів на успіх. Відчуження людини від природних основ буття не може бути пом'якшене шляхом розвитку раціоналізованої свідомості, що має послаблений зв'язок із підсвідомим. Методи повернення до соціальної цілісності та єдності з природою, які утопія пропонує, сприймаються в суспільстві індивідуалістів як деспотичні. Проте, утопія як соціальна фантазія, що розширює потенційні межі реальності, виконує конструктивну роль. В. Чаликова зазначає з цього приводу: "Захід виплекав культуру утопії, не змішуючи її з культурою реальності. Утопічна фантазія стояла на варті нормального життя, не дозволяючи, з одного боку, ототожнювати фантазію і реальність, з іншого, – стримуючи реалізм, не даючи йому перейти в форму холодного раціонального розрахунку" [11, с. 3].

На противагу утопії, міф не потребує втілення. З позиції реципієнта, міф іманентно властивий дійсності. Він існує мірою того, наскільки в поточний момент сприймається як очевидна реальність вищого духовного порядку, сакральна істина. Якщо утопія, як і інші форми соціального ідеалу, вказують людині цілі її діяльності, то міф у кожен момент реальності сповнює соціальне життя, в тому числі його політичну сферу, глибинним смислом. Міф не аналізується раціонально, не проходить інтелектуального фільтру, а сприймається і приймається емоційно, адже ідеально накладається на архаїчний пласт людської психіки – міфологічну свідомість, і, власне, є її породженням.

Реміфологізація політичного життя, яка відбулась у XX ст., принесла з собою і негативні наслідки. Річ у тім, що міфотворчість часто використовується політиками для маніпуляції громадською думкою в особистих цілях. Людина первісного суспільства не рефлексувала й не усвідомлювала міфологічних підстав власного буття, тому і не могла спекулювати ними на власний розсуд. Її міфологічний універсум вибудовувався відповідно до глибинних потреб, закладених у колективному несвідомому. Сучасна людина, виявивши механізми функціонування людської психіки, а отже й механізми маніпулювання нею, не завжди виправдано ними користується. Окрім конструктивної терапевтичної функції, політичний міф виконує деструктивну, маніпуляційну. Проте, ігнорувати міф неможливо, що переконливо довела історія XX ст.

Отож, міф і утопія є своєрідними формами людського мислення, що, зберігаючи певний зв'язок з міфологічною свідомістю, діють у сфері раціональної свідомості. Проте, їх вкоріненість у ту чи іншу сферу свідомості неоднакова. Міф – історично перша, найбільш архаїчна форма вербалізації міфосвідомості, що зберігає в собі більшість її характеристик і мало піддається раціональному осмисленню і формуванню. Утопія виникає пізніше – із розвитком свідомості та поглибленням відчуження людини від природних основ буття. Це рефлексивна і раціональна конструкція, в якій міфологемне підґрунтя поєднується зі свідомим соціальним проектуванням.

Гомогенний характер міфу та утопії можна проаналізувати через виявлення і дослідження закладених у них міфологем. Міф може вибудовуватись на основі усіх можливих міфологем, тому він різноманітніший і багатший за смислом, ніж

утопія. Для неї характерними, переважно, є міфологеми світлого майбутнього та золотого віку.

Глибинний смисл означених феноменів розкривається крізь перспективу відчуження людини від природи та шляхів його подолання, які пропонують утопія та міф. Утопія виступає інтелектуальною раціональною спробою повернення до джерел людського духу, яка через ослабленість зв'язку з підсвідомим приречена на невдачу. А от міф, навіть у його функціональній видозміні як політичний міф, зберігає зв'язок із колективним несвідомим і може повернути людині відчуття єдності буття.

Абсолютне й буквальне втілення утопії неможливе, але різноманітні форми соціальної організації, напрацьовані утопічною фантазією, потребують експериментальної перевірки і в дечому можуть бути реалізовані. На відміну від трансцендентної утопії, міф іманентно властивий дійсності. Він надає смислу соціальному життю, забезпечує його цілісність і завершеність.

Література

1. *Арабаджиев Д.* Політичний міф як фактор розвитку сучасної політичної свідомості. Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. політ. наук. К., 2006.
2. *Вечканова Е.* Формування і розвиток критичної думки Нортропа Фрая (компаративний аспект). Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філологічних наук. Донецьк, 2010.
3. *Гуревич П.* Философская антропология: Учебное пособие М.: Издательство "Вестник", 1997.
4. *Денисенко В.* Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового часу Європейської історії. Львів: Паїс, 1997.
5. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект; Парадигма, 2005.
6. Енциклопедія політичної думки за редакцією Девіда Міллера. К.: Дух і літера, 2000
7. *Осадчий Н.* Идеология, ее социальный смысл. Политический миф и утопия <<http://kubkprf.ru/cute/print.php?id=97>>.
8. *Паниотова Т.* Утопия и миф в латиноамериканской культуре: к проблеме взаимосвязи <<http://www.ilaran.ru/?n=188>>.
9. *Пивовев В. М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991.
10. Утопический социализм: Хрестоматия. М.: Политиздат, 1982.
11. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991.
12. *Хьюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
13. *Юнг К., Франц М.-Л. фон, Хендерсон Дж., Якоби И., Яффе А.* Человек и его символы. М: Серебрение нити, 1997.

COMPARATIVE ANALYSIS OF UTOPIA AND MYTH

Natalia Melnykova

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

Research is sacred to comparative description of myth and utopia as original forms of human thought. Considering these phenomena within the framework of general structure of psyche we led to, they are inculcated in mythological consciousness and are based on it flow diagrams – mythologems. The analysis of temporal aspect of myth and utopia showed that they provide for specific feeling of time: a myth operates in space, cyclic time (tense), utopia thinks itself as completion of historical time, its stopping in the finishing point of perfection. From the prospect of alienation of man from natural bases of life utopia seems the intellectual rational attempt of returning of man to the primitive non-aligned state and haven't chances on realization; the myth smoothes out alienation, placing a man in integral and perfect sacral universe. In social life utopia and myth complement each other: utopia performs the duty of determination of aims, a myth fills reality, both real and imaginary, by sense.

Keywords: utopia, myth, mythological consciousness, mythologem.

Стаття надійшла до редколегії 5.02.2010

Прийнята до друку 28.03.2010

Психологічне здоров'я особи і суспільства

УДК 141.7:159.9:316.6 (075.8)

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ ЯКИМА ЯРЕМИ (ДО 125-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

Надія Гапон

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

Розглянуто віхи життєтворчості видатного українського психолога Яким Яреми. Із соціально-психологічного ракурсу проаналізовано його монографію "Українська духовість в її культурно-історичних виявах". Висвітлено значення соціально-психологічних поглядів українського науковця для освітньо-соціалізаційних завдань сучасності, зокрема для теорії та практики національного виховання молоді. Ключові слова: психологія народів, соціальна психіка, екстраверсійність, інтроверсійність, соціалізація.

У першій половині ХХ ст. науковий світ Європи перебував під впливом ідей психології народів М. Лацаруса, Г. Штейнталя, В. Вундта. У їхніх працях йшлося про те, що головна сила історії – народ, або "дух цілого", який виявляє себе в мистецтві, релігії, мові, міфах, звичаях тощо. А індивідуальна свідомість – лише його продукт, ланка окремого психічного зв'язку. Тому завдання соціальної психології формулювали як пізнання "духу народу", відкриття законів духовної діяльності народу. Досліджувати психологію українського народу почав М. Костомаров ("Две русские народности"). Потім цю естафету підхопили О. Кульчицький, І. Мірчук, О. Субтельний, Д. Чижевський, В. Янів, Я. Ярема та інші. Серед творчих здобутків цих представників української діаспори – збереження національної, культурної ідентичності та світоглядної позиції, яка імпліцитно наявна в їхніх наукових доробках, та створення актуальних для державотворення філософських, культурологічних і політологічних концепцій.

Знаковою з цього погляду є монографія Яким Яреми "Українська духовість в її культурно-історичних виявах" (1937) [5], яку високо оцінили в українських наукових колах того часу, назвавши "блискучою синтезою" з етнопсихології [4, с. 48]. Насамперед належну характеристику науковця дав В. Янів, назвавши Яким Ярему першим фаховим українським психологом: "Як четвертий з черги, зайнявся систематично питанням української духовости в площині чисто теоретичній Яким Ярема. Тільки коли Костомаров – історик та етнограф... а Мірчук і Чижевський, власне кажучи, не психологи, а філософи, то Ярема – перший професійний психолог, який підійшов до теми з цілим апаратом модерної психо-

логії" [4, с. 48]. Основні положення праці Якіма Яреми "Українська духовість в її культурно-історичних виявах", написаної більше 70 років тому, актуальні й нині. Великі трагедії українського народу: голодомори, масштабні депортації, нищення носіїв української духовності та традиції спричинили вияв тих негативних рис української ментальності, з якими Я. Ярема закликав боротися освітньо-виховними методами. Ще 1935 р. він висловив актуальну для сьогодення перспективу соціалізації: "державна сама себе засудила б на смерть, якби відмовилася від державно-громадянського виховання молоді та передала те виховання тим, що поруч або, частіше, проти держави схотіли б молодь виховувати..." [2, с. 80].

Упродовж останніх десятиріч освітні, психолого-педагогічні аспекти творчості Якіма Яреми вивчали педагоги О. Вишневський, С. Сухорський, Г. Васянович, Д. Герцюк, Т. Завгородня. Філософи О. Гринів, І. Абрамова аналізували його праці в контексті проблем української ментальності. Психолог І. Данилюк у навчальному посібнику з "Історії психології в Україні. Західні регіони (остання чверть XIX – перша половина XX століття)" (2002) досліджує здобутки Я. Яреми в етнопсихологічному контексті. Соціально-психологічний ракурс творчості вченого вперше стисло розглянуто у навчальному посібнику Н. Гапон "Соціальна психологія" (2008) для студентів вищих навчальних закладів.

Мета розвідки – проаналізувати працю Я. Яреми "Українська духовість в її культурно-історичних виявах" із соціально-психологічного ракурсу і з'ясувати значення його поглядів для освітньо-соціалізаційних завдань виховання української молоді.

Яким Ярема народився 23 вересня 1884 р. в с. Арламівська Воля (Мостиський район, Львівщина). У 1903 р. вступив на філософський факультет Львівського університету. Через три роки отримав стипендію для навчання в університеті міста Грац (Австрія), де й здобув фах філолога (німецька, старогрецька, латинська мови). Згодом працював професором гімназії в Тернополі, викладав логіку і психологію. 1911 р. в Тернополі познайомився з І. Франком, який згодом схвально відгукнувся про Я. Ярему як літературного аналітика деяких його творів. Я. Ярема ґрунтовно досліджував творчість Каменяра, про що свідчать його літературознавчі праці: "До проблеми ідейного змісту "ліричної драми" Івана Франка "Зів'яле листя" (1948), "Іван Франко та творчість Генріха Гейне" (1960).

На початку Першої світової війни Я. Ярему мобілізували до австрійського війська. У чині лейтенанта служив у гарнізоні Перемиської фортеці, де в березні 1915 року потрапив у російський полон і майже два роки перебував у саратовському таборі для військовополонених. Звідси разом з однодумцями надіслав вітального листа М. Грушевському, висловивши готовність служити справі українського державотворення. У листопаді 1917 року Я. Ярема повернувся в Україну, в Києві вступив до Української армії й у січні 1918 року захищав Центральну Раду під час більшовицького перевороту. Згодом боровся в Українській Галицькій Армії, збройні частини якої були інтерновані чехословацькими військами.

У Чехословаччині Я. Ярема – один із лідерів української еміграції 20-х рр., активний учасник її інституцій: фундатор Соціологічного товариства, вкладник Українського громадянського видавничого фонду, член Українського інституту

громадянства (1925), де комплексно вивчали суспільство. Після відкриття Українського високого педагогічного інституту імені М. Драгоманова працює професором кафедри філософії, згодом очолює кафедру педагогічної психології. Разом з відомою педагогом та психологом С. Русовою представляє українських педагогів на міжнародному з'їзді вчителів у Празі. У празький період (1920–1930-ті рр.) учений написав чимало праць: “Вступ до філософії”, “Педагогічна психологія”, “Психографія у школі”, “Проблема несвідомих психічних процесів”. (Більшість праць Якіма Яреми перевидано з 1991 р. завдяки старанням його сина Степана Яреми, який помер улітку 2008 року. Напередодні смерті С. Ярема у приватній розмові з авторкою статті розповів, що в його планах – опублікувати рукопис праці Я. Яреми “Проблема несвідомих психічних процесів” (1928)).

1930 року Я. Ярема повертається в Галичину, викладає в українській чоловічій гімназії в Тернополі. Серед його учнів – Патріарх Йосип Сліпий, який згодом вдячно згадував свого “високодостойного професора” [1, с. 588]. У час жорсткої колонізації гуртує навколо себе прогресивних українських діячів, опікується культурно-громадськими справами українства, обговорюючи їх із Й. Сліпим, В. Щуратом, С. Людкевичем, В. Сімовичем та ін.

Від 1940 р. – дійсний член Наукового товариства імені Шевченка, старший науковий співробітник Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка Академії наук у Львові, згодом у Києві. У 1950–1962 рр. – завідувач кафедри іноземних мов Львівської академії ветеринарної медицини, активно досліджує літературознавство та лексикографію. 1991 року іменем Якіма Яреми названо у Львові вулицю – колишню Гайдара-бічну. (Яким Ярема помер 15 грудня 1964 року. Поховали його на Личаківському кладовищі у Львові).

1935 р. на Першому українському педагогічному конгресі у Львові учений виголошує головні положення своєї праці “Українська духовість в її культурно-історичних виявах”. З огляду на власні дослідження культури української нації, полемізує з поглядами М. Костомарова, В. Липинського, свого соратника періоду перебування в Празі Д. Чижевського. Ця соціально-психологічна праця засвідчила високий європейський науковий рівень автора. Я. Ярема використовує типологію К.-Г. Юнга “інтроверсія” – “екстраверсія”, аби розкрити особливості української психіки. Учений застосовує юнгівські концепти психічного світу людини до аналізу психіки великих груп – народів. Він пише: “Обидва ці психомеханізми є біологічно важливі. Завдяки екстраверсії ми, виходячи немов із себе назовні, пізнаємо й опановуємо об’єктивний світ... Натомість інтроверсія дозволяє асимілювати й опановувати нагромаджений матеріал нових вражень і спостережень” [3, с. 41–42]. Дію психомеханізмів дослідник переносить на функціонування соціальної психіки. Для розвивальної соціальності ці два механізми взаємодоповнювальні і забезпечують саморозвиток, самовдосконалення та поступ соціальної системи. Науковець зазначає, що в конкретній дійсності життя народу один із тих психічних механізмів може переважити, “утворюючи однобічні форми життя: 1) інтроверсійного типу з меншою успішністю в практичному житті й 2) екстраверсійного з перевагою активності назовні” [3, с. 42].

Застосовуючи Юнгіві поняття до соціальної психіки народів, Я. Ярема виокремлює однобічні (екстраверсійний або інтроверсійний) і повний (екстраверсійно-інтроверсійний) типи. Приклад однобічного екстраверсійного типу соціальної

психіки – стародавні римляни. Вони були “остаточно віддані своїм практичним ідеалам та інтересам, уміли їх переводити в життя з залізною енергією й безоглядною впертістю” [3, с. 42]. Однобічна інтроверсійна соціальна психіка (“духовість”), на думку вченого, притаманна індійському народові. Український науковець солідаризується з висловом Р. Тагора про те, що історія боротьби індійського народу за незалежність – це не історія політичних змагань, а лише змагань до духовних ідеалів [5, с. 44]. Інакше кажучи, крайності екстраверсійного культу матеріальності та сили, скерованої назовні, протистоїть однобічна інтровертованість. Індійський народ, який бажав “жити в тиші та глибокій задумі”, уперше зіткнувся з колонізаторською нацією, з державно-організованою “звірюкою-машиною”, яку неможливо здолати силою. На цьому тлі з'явилася філософія ґандизму – культ внутрішньої сили й духовності. Я. Ярема пише: “Ґандизм – це в суті наш український сковородизм. Однак спіруталізм Ґанді, підкріплений духом симпатії індійського народу, зробив його “святим” вождем великого народу, індійським патріархом і місіонером. Сковорода ж, замкнувшись в егоцентризмі, зостався ціле життя космополітично настроєним українським філософом” [3, с. 45]. Аналізуючи видатні постаті народів, учений робить проникливі зіставлення. Порівнюючи постаті Сковороди та Ґанді, окреслює чимало спільного в їхніх світоглядних позиціях. Для українського й індійського колонізованих народів, їхнього народного духу характерне відчужене ставлення до зовнішнього світу, що виявляється в самозануренні, мовчазному протесті, ізоляції від суспільних подій, іронії над дійсністю.

Аналізуючи культурні вияви українського народу, дослідник спирається на чотири типи для української духовності особистості: І. Вишенський, Г. Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко. Ці мислителі втілюють важливі в історичному розвитку пласти: час, територію, соціальні верстви. Науковець віднаходить у них спільні ознаки, притаманні національній психіці в кожний історичний період, і висловлює цікаві порівняння. Шевченко, зазначає Я. Ярема, є висловом духу співчутливої української соціальності “в протилежності до егоцентризму Сковороди та Гоголя. Вишенський, до певної міри, об'єднує в собі обидві протилежності. Основною спільною прикметою їх усіх є інтроверсія, яка конкретно знаходить свій вислів у культі цінностей та ідеалів внутрішнього світу” [3, с. 67]. Однак, переконаний Я. Ярема, Шевченкова здатність дивитися на світ душею поєднана з активним перетворенням українського світу. Сполука цих двох постав, що окреслюють душевність-духовність творчої постаті Шевченка, переважила над егоцентризмом, започаткувала нову добу в українському житті, перейняту змаганням перевиховувати себе. Я. Ярема акцентує на потребі виховання в молоді “співчутливої шевченківської людини”, взаємозаступництва замість взаємопоборювання, зміцнення позитивних рис національної психіки, сформованих історично, та корегування слабких виявів української вдачі.

Окрім однобічних типів психічних постав народу, Я. Ярема розглядає всебічні типи, суть яких – у гармонійній, творчій співучасті обох психічних постав (екстраверсійності-інтроверсійності). Саме стародавні греки та їхня культура демонструють таку всебічність. “Греки були народом воїнів та мислителів, митців та торгівців, поетів і дослідників, теоретиків і практиків” [3, с. 46]. Ця сполука двох протилежних типів психіки характерна для культури Заходу. “Імперіалізм іде тут

у парі з пацифізмом, брутальність із гуманністю, матеріалізм із ідеалізмом” [3, с. 47]. Така двобічність зумовлює значну живучість культури Заходу. Її гнучкість, мінливість виявляються у швидких переходах від однієї протилежності до іншої (романтизм – реалізм, ідеалізм – патріотизм), у їхньому чергуванні. Як двобічну характеризує Я. Ярема й російську соціальну психіку (“духовість”). “Боротьба з усяким тиском ззовні на душу, шукання бога, релігійний містицизм – поруч із брутальною експансивністю назовні, ідеалізм і гідний подиву практицизм; індивідуалізм і дух колективізму, – все це складалось на загадкове обличчя Росії, робили її для Європи то страшною, то симпатичною” [3, с. 48].

Ґрунтовно аналізує вчений психічну поставу українського народу: через віхи історико-культурного життя, через яскраві постаті українських мислителів та продукти їх духу. Він вважає, що “українська духовість” у своїй основі виявляє низку прикмет однобічно інтроверсійного типу. У центрі “української духовості”: 1) внутрішній світ, культ духовності (змагання до ідеалу, моральної доброти і краси) і ставлення до всього з погляду його моральної вартості (моралізм); 2) скептицизм щодо сили соціального інтелекту та вартості його здобутків (техніки, економіки, освіти, політично-суспільної організації) й активності назовні. Це зумовлює переважання “емоціоналізму” соціальної психіки. Найвищі дотепер здобутки, на думку Я. Яреми, – у царині духовної культури (релігія, філософія, лірична поезія, народна пісня, мистецтво); 3) пасивна терпеливість (як форма аверсії), незацікавленість конкретно зовнішньою дійсністю доповнює портрет українця.

“З соціального боку, – пише Я. Ярема, – інтроверсія хитається між несоціальним егоцентризмом і соціальною загальнолюдською симпатією” [3, с. 102]. І далі автор стверджує, що результатом компромісу між крайнім егоцентризмом (переваги “я”-інтересу над громадським) і потребою соціальності є свободолюбний індивідуалізм, який випливає з духу української співчутливої соціальності, що з розумінням і пошаною ставиться до будь-якої чужої індивідуальності. “Українська співчутлива соціальність знайшла свій шлях як у релігійній та національній толерантності, в несприйнятті імперського насилля, так і в співчутванні з кожним, хто покривджений у своїх правах” [3, с. 102]. Несоціальний егоцентризм, посилений примітивним евідемонізмом, на думку вченого, був “розкладовим чинником” в історії українського організованого життя, зокрема – української державності. Несоціальний егоцентризм зводив нанівець кожне загальне творче зусилля. Відтак однобічність української психічної індивідуальності видатний психолог вбачає у недостатній екстенсивності народу назовні. Тривалі історичні “лихоліття”, які були наслідком передусім пасивного ставлення до реальної дійсності, щоразу спричиняли “нову душевну втечу від світу”. Саме недостатня екстраверсійність народу штовхала його назустріч новим зовнішнім випробуванням. І на ґрунті такої психології “виросла духовна культура, яка у свою чергу надалі виховувала народ” [3, с. 104].

Соціалізаційні завдання, які впливають з інтроверсійності соціальної психіки українців, для всебічного розвитку української людини досі актуальні. Найважливішими ці завдання є для освітніх інститутів соціалізації, які мусять чинити опір полю послабленої духовності. Я. Ярема досить гостро висловлюється про недоліки соціальної психіки й напрями морально-психологічного виховання

української молоді. “Мусимо, отже, випалити білим залізом з душ жовтаву ненависть до себе, зелену зависть до успіхів товаришів, синю злобу легковаження творчих одиниць, чорне інтриганство, блідий до смерті еґоцентризм, сіру безвільність, безбарвну безідейність, блакитне самсобіпанство, фіолетне рабство супроти чужої, а червону бунтівничість супроти власної влади. Тоді виховна література, переведена в життя бурсами і доростом кружків Рідної школи, перетворить наше громадянство з розпинаючих і самопожираючих себе одиниць у здисципліновану суспільність, яка, досягнувши державу, зможе її задержати в руках” [2, с. 10]. Розглядаючи односторонність української психічної індивідуальності, Я. Ярема порушує питання специфіки соціалізації позитивних рис українського характеру в руслі соціалізаційних інститутів, зокрема освітніх закладів. Розвиток екстраверсійності соціальної психіки в сучасних умовах можливий через масштабні суспільні реформи, з подальшою адаптацією до європейського життя та якісних змін в освітньо-виховній роботі з молоддю. Очевидно, що ці завдання для розвитку української духовності на часі.

Свої соціально-психологічні погляди Яким Ярема найбільш повно виклав у праці “Українська духовість в її культурно-історичних виявах” (1937). Видатний психолог послідовно розкрив усі особливості української інтровертності та окреслив її соціальні чинники й наслідки. Він переконливо доводить, що українська соціальна психіка є не заскоружлим утворенням, а досить пластичною. Водночас учений наголошує на необхідності виховання національної психіки, системної освітньо-виховної роботи з молоддю задля зміцнення сформованих історично позитивних рис української вдачі та корегування слабких. Адже лише освіта є стратегічним механізмом відродження ментальності, інтелектуально-духовним ресурсом держави.

Література

1. Кравченко О. Яким Ярема (1884–1964) // У кн.: Шляхами Золотого Поділля. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1983. Т. 3. С. 587–589.
2. Перший Український Педагогічний Конгрес. Львів: Накл. Т-ва “Рідна школа”, 1938. С. 16–88.
3. Яким Ярема. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003.
4. Янів В. Нариси з історії української етнопсихології. Мюнхен: Вид-во УВУ, 1993.
5. Ярема Я. Українська духовість в її культурно-історичних виявах. Львів: Накл. автора, 1937.

SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL VIEWS OF YAKYM YAREMA (TO THE 125TH ANNIVERSARY)

Nadiya Hapon

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenka Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: haponnp@mail.ru

The article is devoted to Yakym Yarema's biography milestones and the analysis of his psychological monograph "Ukrainian psyche in its historic and cultural dimension" (1937). It enlightens the importance of the social and psychological views of the prominent Ukrainian scholar for the theory and practice of the youth national education.

Keywords: people's psychology, social psyche, extraversion, introversion, socialization.

Стаття надійшла до редколегії 19.02.2010
Прийнята до друку 28.03.2010

УДК 159.9.019.4:159.947.2

ПРОБЛЕМА КОПІНГУ В СУЧАСНИХ ПСИХОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Софія Грабовська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: soniah@ua.fm

Мар'яна Єсип

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

Проаналізовано трактування копіngu в психоаналітичному, диспозиційному, транзакційному та ресурсному підходах. У психоаналітичному підході копінг розуміють як механізм психологічного захисту; диспозиційному – як схильність людини долати труднощі, що залежить від особистісних рис людини; транзакційному – як сукупність когнітивних і поведінкових зусиль, спрямованих на розв'язання проблеми; у ресурсному зацентровано на різноманітних можливостях, якими володіє особа. Розглянуто різновиди й запропоновано класифікацію копінг-стратегій.

Ключові слова: копінг, світські, релігійні, проблемно-орієнтовані, емоційно-орієнтовані копінг-стратегії.

АКТУАЛЬНІСТЬ. Кожна людина на своєму життєвому шляху стикається з труднощами. Здатність долати труднощі означено в психологічній літературі терміном “копінг” (від англійського слова “cope” – перебороти, впоратися, подолати). Аналіз наукового доробку вчених засвідчив, що копінг вивчають у рамках психологічних захисних можливостей людини (П. Крамер, Б. Компас, Дж. Конор-Сміт, Г. Зальтсман, А. Томсен, М. Водсворт, Н. Хан) [2, 3, 7], сукупності її особистісних рис (К. Шефер, Р. Горзук) [18] або в процесі взаємодії з навколишнім середовищем (Р. Лазарус, С. Фолькман, Б. Спілка, Р. Худ, Б. Гунсбергер, Р. Горзук) [10, 20]. Досліджуючи питання копіngu, науковці часто обмежуються одним із цих поглядів, не враховуючи цілісного бачення проблеми. Також у психологічній літературі здебільшого аналізують проблемно- та емоційно-орієнтовані копінг-стратегії, хоча не лише вони мають значення у доланні труднощів.

Мета статті – обґрунтувати важливість класифікації копінг-стратегій на світські і релігійні та продемонструвати своєрідність цих різновидів поведінки подолання.

АНАЛІЗ ОСТАННІХ ПУБЛІКАЦІЙ ТА ОСНОВНИЙ МАТЕРІАЛ. Копінг-стратегії (копінг, копінгові стратегії) зазвичай розглядають як дії, до яких люди вдаються, потрапивши у скрутне становище. Це поняття об'єднує когнітивні, емоційні, поведінкові стратегії, які використовують, щоб подолати напружені, стресові ситуації. Уперше термін "копінг-стратегія" запропонував Л. Мерфі у 1962 р. для означення поведінкових реакцій дитини, яка долає кризу розвитку. Пізніше Р. Лазарус у книзі "Психологічний стрес і процес його подолання" застосував цей термін для окреслення усвідомлених стратегій поведінки в процесі додання стресу і виходу з нього.

Тривалий час у психології панувала думка, що людина вдається до копінгу лише тоді, коли складність ситуації перевищує енергетичну потужність звичайних реакцій особи, тобто у стресових ситуаціях. Виникає потреба в додаткових витратах енергії, оскільки ресурсів пристосування, які людина використовувала за звичайних умов, їй бракує. У сучасних дослідженнях поняття "копінг" вживають для означення поведінки людини не тільки у скрутних життєвих ситуаціях, а й у звичайних умовах, коли потрібно долати повсякденні труднощі (наприклад, проблеми у сімейних стосунках, професійній, матеріальній сферах тощо).

Особливо активно проблему копінгу почали досліджувати у 80-х рр. ХХ ст. У центрі уваги дослідників – з'ясування суті цього феномену (Р. Лазарус, С. Фолькман, Н. Ендлер, Дж. Паркер), виокремлення його різновидів (Р. Лазарус, С. Фолькман, К. Парґамент), виявлення взаємозв'язку з іншими феноменами, зокрема нейротизмом (Н. Болґер, А. Цукерман) і локус-контролем (С. Рош, Б. Вайнер) [5, 10, 14, 17] тощо.

Аналіз психологічної літератури дав змогу виокремити найпоширеніші підходи до розуміння копінгу – психоаналітичний, диспозиційний, транзакційний та ресурсний.

Згідно з психоаналітичним підходом, копінг – один із механізмів психологічного захисту, який індивід використовує, щоб зняти напруження. Цей механізм захисту – суто автоматична реакція на ситуацію, без залучення емоційних і когнітивних процесів [2]. Таке трактування копінгу, переконані Н. Ендлер, Дж. Паркер і П. Крамер, призвело до чималих методологічних труднощів, пов'язаних з тим, що у 60-х роках ХХ ст. дослідники почали називати деякі адаптивні захисні механізми терміном "копінг-механізми" [3, 5]. Скажімо, Н. Хан зарахувала сублімацію до групи "копінг-механізмів", хоча сублімація, за З. Фрейдом, – механізм психологічного захисту, мета якого – розрядити неприємні внутрішні спонукання соціально придатним способом без усвідомленої участі в цьому процесі особистості [7].

Попри спроби поєднати поняття "копінг" і "захисні механізми", П. Крамер, Б. Компас, Дж. Конор-Сміт, Г. Зальтсман, А. Томсен і М. Водсворт розрізняють їх за ступенем усвідомленості, цілеспрямованості, конструктивності, а також за локалізацією загрози. На думку дослідників, копінг – усвідомлена й цілеспрямована активність людини, адже суб'єкта спонукають чіткі наміри розв'язати проблемну ситуацію, загроза від якої здебільшого зовнішня (наприклад, хвороба, катастрофа). Для цього особа у довільний спосіб вибирає, як долатиме життєві труднощі. Крім того, учені звертають увагу, що застосовуючи копінг, людина виявляє й конструктивну активність, наприклад, проживає подію, а не прагне заховатися від неї за бронею психологічного захисту [2, 3].

На відміну від копінгу, захисні механізми, пов'язані із внутрішньо-психологічними конфліктами, рідше зазнають свідомого регулювання, а мета, задля якої їх застосовують, чітко не окреслена [2, 3]. Також психологічний захист менш конструктивний, оскільки зазвичай передбачає відмову індивіда розв'язувати проблеми заради збереження комфортного душевного стану.

Диспозиційний підхід розглядає копінг як відносно усталену схильність людини відповідно реагувати на загрозову для неї ситуацію. На думку К. Шефера та Р. Горзуха, особа надає перевагу сталому способу долати труднощі впродовж тривалого часу, адже її особистісні характеристики в цей період практично незмінні [18]. Диспозиційний підхід не набув значної кількості прихильників, через своє досить вузьке розуміння копінгу. Зокрема, трактування копінгу як особистісної схильності поводитися однаково в аналогічних ситуаціях унеможлиблює його вивчення в різноманітних життєвих умовах. Окрім того, заперечувати розвиток і зміни особистісних характеристик, якостей не надто розсудливо. Згодом це підтвердили й самі автори цього підходу [18].

Найпопулярніший у трактуванні копінгу нині – транзакційний підхід, що його розробили Р. Лазарус і С. Фолькман. Учені розглядають копінг як постійний процес взаємодії між індивідом і середовищем [10]. Згідно з транзакційним підходом, атрибутивні елементи копінгу такі: частота появи відповідної ситуації, її первинна та вторинна когнітивні оцінки, безпосередньо процес додання труднощів, а також сукупність наслідків копінгу, зокрема для фізичного здоров'я й соціального добробуту [10]. З'ясуймо сутність первинної та вторинної когнітивних оцінок копінгу.

У процесі первинної оцінки особа трактує виниклу ситуацію як таку, що містить втрату, загрозу або випробування для неї. Якщо сприймає, що через ситуацію зазнала втрати, то розцінює її як шкідливу для себе. Вважаючи ситуацію загрозовою, думає, що вона спричинить якісь труднощі. Якщо ставиться до ситуації як до випробування, то вбачає в ній поштовх до подальшого особистісного зростання і розвитку [10].

Під час вторинної оцінки людина обмірковує, якими ресурсами (фізичними, психічними, соціальними) вона володіє, щоб розв'язати проблему [10]. Р. Лазарус і С. Фолькман зараховують сюди також "ситуаційну оцінку контролю", за якої особа обмірковує, наскільки може вплинути на перебіг події [10].

На думку Р. Лазаруса і С. Фолькмана, копінг – це сукупність когнітивних і поведінкових зусиль, що постійно змінюються й спрямовані на подолання різноманітних перешкод, які можуть перевищувати ресурси людини [10]. У процесі подальшого вивчення цього феномену запропоновано чимало різноманітних дефініцій копінгу. Зокрема, Б. Спілка, Р. Худ, Б. Гунсбергер, Р. Горзук, слідом за Р. Лазарусом та С. Фолькманом, трактують копінг суто як пізнавальну та поведінкову активність, спрямовану на знешкодження складних ситуацій [20]. Однак, як засвідчили дослідження Б. Компас, Дж. Конор-Сміт та Г. Зальтсман, копінг передбачає залучення не лише когніцій і поведінки, а й емоцій, які супроводжують процес додання труднощів [2].

У зв'язку з тим, що емоційна сфера, як зазначено вище, відіграє вагомую роль у розв'язанні проблем, постає питання про співвідношення таких понять, як "копінг" та "емоційне регулювання". Б. Спілка та Р. Худ висловлюють думку,

що копінг, на відміну від емоційного регулювання, передбачає контроль не лише за емоціями, а й за поведінкою. Також копінг враховує реакцію людини на конкретну подію [20].

У рамках трансакційного підходу запропоновано й інші означення копінгу. Зокрема, Й. Тереляк припускає, що копінг – це свідомі й несвідомі зусилля, спрямовані на пристосування до реальності [22]. Однак, як окреслено вище, для копінгу характерна усвідомленість. Трактуювання копінгу як пристосування свідчить про уподібнення його до адаптації, а це – різні поняття. Подальші дослідження Й. Тереляка засвідчили, що копінг, порівняно з адаптацією, завжди містить елемент новизни: людина долає труднощі тоді, коли вони для неї нові, згодом адаптується до них. Для копінгу важливі також зусилля, пов'язані з розв'язанням проблем, без акцентування уваги на результаті, що більшою мірою притаманно процесові адаптації людини до конкретної ситуації [22].

В останні десятиріччя популярним є так званий “ресурсний” підхід до проблеми поведінки подолання, в якому зацентровано на розподілі ресурсів за допомогою “комплексу ключових ресурсів”, що дає змогу адаптуватися й зберігати здоров'я у складних обставинах, напружених ситуаціях. До ресурсів зазвичай зараховують наявність і доступність моральної, емоційної, матеріальної, інструментальної допомоги соціального середовища та власні здібності, навички й уміння людини. За теорією збереження ресурсів Хобфолла, є два класи ресурсів: матеріальні та соціальні (пов'язані з цінностями). М. Селігман вважає, що найголовніший ресурс у протистоянні стресу – оптимізм: коли людина вірить, що ситуація не безнадійна, коли спрямована на успіх, то легше переживає труднощі, зазнає менше збитків. Часто представники “ресурсного” підходу, щоб пояснити, чому в напруженій ситуації індивід обирає ту чи іншу стратегію її подолання, використовують конструкт “життєстійкість”. Цей конструкт дещо ширший за попередній, оскільки тут йдеться про загальну життєву (ціннісну) позицію, осмислення життя як екзистенційної буттійної цінності (сенсу). Життя сприймають як найважливішу цінність у кожному його вияві, кожна мить – сенсовна. Цей сенс індивідуальний, і його створює сама людина. Отже, якщо людина переживає дискомфорт – вона сама його створила, і в її волі змінити ситуацію на свою користь.

Узагальнюючи описані трактування копінгу, що їх запропоновано в рамках психоаналітичного, диспозиційного, трансакційного та ресурсного підходів, розуміємо поняття копінгу як когнітивні, емоційні та поведінкові зусилля, спрямовані на подолання труднощів у процесі взаємодії людини з довкіллям. Когнітивні зусилля особи скеровано на аналіз проблеми, складання можливого плану дій, пошук альтернативних варіантів виходу із ситуації тощо. За допомогою емоційних зусиль людина контролюватиме свої переживання, шукатиме емоційну підтримку в оточення. Поведінкові зусилля дають змогу особі досягти бажаного результату. Особливості копінгу – його усвідомленість і цілеспрямованість. Важливо зазначити, що копінг тісно пов'язаний із типологічними та особистісними рисами людини, які суттєво впливають на вибір стратегії поведінки подолання.

У понятті копінгу традиційно розрізняють копінг-процес, у якому відтворено динаміку долаття труднощів, копінг-поведінку, яка виявляє готовність індивіда долати життєві негаразди, та копінг-стратегії, якими позначають типовий, харак-

терний для цієї особи спосіб виходу з труднощів [5, 10, 20]. Хоча копінг-стратегії є реакцією людини на ситуацію, існує думка, що вони відносно стійкі й корелюють з особистісними особливостями (а отже, якщо людина обирає конкретні копінг-стратегії, можна припустити, що їй властиві відповідні особистісні риси) [5, 20].

Як засвідчив аналіз досліджень проблеми копіngu, психологи чимало уваги надають класифікації різновидів копінг-стратегій [17]. Найпопулярніша сьогодні – класифікація копінг-стратегій Р. Лазаруса й С. Фолькман [10], у межах якої виокремлено проблемно- та емоційно-сфокусовані копінг-стратегії. Проблемно-сфокусована копінг-стратегія пов'язана із зусиллями людини подолати проблемну ситуацію або змінити хоча б один її елемент [5, 10]. До цієї групи належать такі копінг-стратегії: планове розв'язання проблеми, пошук інформації та конфронтація. Планове розв'язання проблем як копінг-стратегія (її вивчали Р. Лазарус, С. Фолькман, Н. Ендлер, Дж. Паркер, Й. Тереляк) полягає в тому, що індивід вибудовує схему подолання труднощів [5, 10, 22].

Складання плану своєї діяльності для розв'язання проблем тісно пов'язане з такою копінг-стратегією, як пошук інформації. Й. Тереляк, Дж. Родріґе, С. Джексон, М. Пері зазначають, що пошук інформації свідчить про ґрунтовний аналіз ситуації, який здійснила особа, а також про зібрані необхідні відомості про альтернативні способи виходу з неї [16, 22].

До групи копінг-стратегій, зорієнтованих на проблему або завдання, Р. Лазарус і С. Фолькман зараховують також конфронтацію [10]. Ця стратегія передбачає зусилля людини на зміну проблемної ситуації, вдаючись до агресивних дій і виявляючи гнів та незадоволення стосовно того, що спричинило ці труднощі.

Застосовуючи емоційно-сфокусовані копінг-стратегії, людина, згідно з поглядами Р. Лазаруса, С. Фолькман, Н. Ендлера, Дж. Паркера, Й. Тереляка, у разі появи труднощів зосереджується здебільшого на власних переживаннях [5, 10, 22]. За допомогою цієї стратегії особа зменшує негативні переживання, контролює власні емоції, а також може змінити своє емоційне ставлення до життєвих негараздів.

До групи емоційно-сфокусованих копінг-стратегій Р. Лазарус і С. Фолькман зараховують дистанціювання, самозвинувачення, самоконтроль, пошук підтримки, а також позитивну переоцінку проблемної ситуації [10]. Стратегія дистанціювання передбачає зусилля індивіда, спрямовані на відокремлення себе від труднощів, уникнення думок про негаразди. Самозвинувачення як копінг-стратегія полягає в постійній самокритиці всього, що робить, думає чи переживає людина, та виявленні агресії щодо власної особи. Самоконтроль – копінг-стратегія, пов'язана з придушенням негативних переживань і регулюванням власної діяльності. Стратегія позитивної переоцінки виявляється в оцінюванні ситуації як позитивної, незалежно від об'єктивних характеристик ситуації і збитків, яких людина зазнала.

У дослідженнях Й. Тереляка, Дж. Родріґе та С. Джексона до групи емоційно-сфокусованих копінг-стратегій належить також пошук підтримки [16, 22]. Її суть – у зусиллях індивіда, зорієнтованих на пошук інформаційної, матеріальної та емоційної допомоги від оточення.

Р. Лазарус та С. Фолькман серед емоційно-сфокусованих копінг-стратегій значну увагу звертають на уникнення, яке виявляється у фантазуванні про перебіг розв'язування проблеми [16]. Погоджуємося з поглядами Н. Ендлера, Дж. Паркера, Й. Тереляка, Дж. Родріге та С. Джексона, які розглядають уникнення як окрему копінг-стратегію [5, 16, 22]. Учені зазначають, що уникнення – це сукупність зусиль, яких докладає особа, щоб позбутися проблеми. Людина може поводитися так, наче нічого не сталося, або змінювати діяльність (наприклад, намагається відволікати свою увагу від проблеми іншою діяльністю, завантажує себе роботою, або навпаки, вирішує, що їй потрібен відпочинок, подорож тощо). Варто зазначити, що, на відміну від втечі як захисного механізму, для уникнення як копінг-стратегії характерні усвідомленість, цілеспрямованість і чітке розуміння того, що саме спричинює труднощі. Неусвідомлена втеча передбачає мимовільне забування інформації, яка травмує, або недопускання того, що травмує, до усвідомлення. Уникнення як копінг-стратегія полягає у свідомому опорі тому, що може травмувати. Як свідому стратегію поведінки уникнення використовують у конфлікті: намагаються уникати зустрічей з іншою стороною конфлікту, за жодних умов не підтримують розмов з приводу предмета конфлікту, відволікають від проблеми і себе, й інших. Як і решта стратегій, ця стратегія може бути успішною (добре виконане уникнення дає змогу виграти час і зібрати ресурси для результативного розв'язання проблеми).

П. Міллер, Дж. Інґхам, С. Девідсон виокремили різновиди стратегії уникнення за ступенем зосередженості особи на проблемі [11]. Вдаючись до першого різновиду – “значна уважність/значне уникнення” – людина, попри зусилля, спрямовані на пошук інформації про подолання проблеми, не розв'язує її. Використовуючи другий різновид уникнення (“значна уважність/незначне уникнення”), індивід спотворює зібрану інформацію. Третій різновид цієї копінг-стратегії, “незначна уважність/значне уникнення”, полягає в тому, що людина загалом не докладає зусиль, щоб зібрати хоча б якусь інформацію. Застосовуючи четвертий різновид стратегії уникнення (“незначна уважність/незначне уникнення”), особа не докладає жодних зусиль для подолання проблемної ситуації [11].

Існують й інші класифікації копінг-стратегій. Наприклад, Л. Перлін і К. Шулер виокремлюють такі групи копінг-стратегій [15]:

- стратегії зміни погляду на проблему, ракурсу її бачення;
- стратегії зміни проблеми, переструктурування ситуації, пошук її структурних блоків, з яких можна починати розв'язання проблеми;
- стратегії управління емоційним стресом (або, радше, дистресом).

Дж. Шеффер і Р. Моос пропонують поділити копінг-стратегії на три групи залежно від їхньої скерованості (напряму головного вектора дій):

- фокусовані на проблемі (пов'язані з різноманітними способами ухвалення рішень і конкретними діями для подолання труднощів);
- фокусовані на переживаннях (підтримування емоційної рівноваги та керування емоціями й почуттями);
- фокусовані на оцінці (з'ясувати для себе значення ситуації).

Чимало дослідників класифікують копінг-стратегії залежно від типів психічних процесів, на яких базуються ті чи інші стратегії (Р. Грановська, І. Нікольська та ін) [1]:

- когнітивні (пов'язані з пізнавальними процесами, що задіяні в ухваленні рішень, розв'язуванні проблеми);
- емоційні (пов'язані з емоційним саморегулюванням у процесі подолання стресу);

- поведінкові (створення системи дій для подолання труднощів).

Інколи пропонують простий дихотомічний поділ копінг-стратегій, на основі їх ефективності, на два класи:

- ефективні (продуктивні, результативні, функціональні, які дають змогу розв'язати проблему, подолати труднощі з найменшими затратами ресурсів тощо);
- неефективні, з прямо протилежними характеристиками.

Доцільно виокремити ще декілька варіантів класифікацій копінг-стратегій, якщо за основу поділу брати: схильність людини до конкретного стилю поведінки в конфлікті, самостійність складання плану розв'язання проблеми, вектор відповідальності за рішення та його наслідки, сфокусованості на собі чи на інших тощо. На основі поділу копінг-стратегій за стилями поведінки особи в конфлікті, розглядають варіанти поведінки в конфлікті, що їх описали К. Томас і Р. Кілмен як копінг-стратегії (уникання, пристосування, компроміс, конфронтація та співпраця). Цей ракурс засвідчує, наскільки в розв'язанні складної ситуації особа схильна враховувати й обстоювати свої інтереси й інтереси інших, дотичних до тієї самої ситуації. Зокрема, застосовуючи конфронтаційний копінг, людина всіма засобами обстоює лише свої інтереси, а вдаючись до співпраці – намагається збалансувати інтереси всіх, для кого ця ситуація важлива. Компроміс полягає в домовленості, коли кожна сторона щось (бажано найсуттєвіше) отримує і чимось поступається. Стратегію уникання (втечі від проблеми) вже описано вище. Суть стратегії пристосування в тому, що особа з якихось міркувань (не має ресурсів, не хоче конфронтації, має відповідні почуття, хоче заручитися підтримкою на майбутнє) орієнтується лише на інтереси іншої сторони, а своїх інтересів не обстоює.

За критерієм самостійності складання плану розв'язання проблеми всі копінг-стратегії поділяють на ті, що їх суб'єкт склав самостійно, і коли намагається знайти того чи тих, хто допоможе, порадить, захистить, зробить те, чого сам суб'єкт робити не хоче.

Досить близькі до критерію самостійності критерії перекладання відповідальності за рішення та його наслідки і сфокусованості на собі або на інших. Людина, що шукає підтримки чи поради в складній ситуації, найчастіше чинить це для того, щоб уникнути відповідальності за результат рішення і перекласти її на того (тих), хто давав раду. Аналогічно фокусування копінг-стратегії на собі полягає в самоконтролі, самозвинуваченні, самопідтримці тощо, фокусування на інших – у пошуку підтримки, звинувачуванні інших.

На підставі соціальної спрямованості виокремлюємо соціально та асоціально спрямовані стратегії поведінки подолання. Соціально спрямовані стратегії (наприклад, пошук підтримки) пов'язані з усталеною в суспільстві поведінкою. Натомість асоціальні стратегії (на кшталт конфронтації, емоційного вибуху тощо) подолання труднощів заподіюють шкоду навколишнім.

Критерій ставлення до проблеми дає змогу виокремити стратегії зміни бачення проблеми завдяки пошуку інформації або позитивній переоцінці проблеми, ухвалення рішення стосовно контролю за переживаннями або побудови плану діяльності. Крім цього, особа може докладати зусилля, щоб уникати проблеми.

С. Рош та Г. Ано, підсумовуючи науковий доробок своїх попередників, дійшли висновку, що всі названі вище копінг-стратегії належать до світських, тобто таких способів долаття труднощів, які відокремлені від релігійної віри [17]. На відміну від них, у психологічній літературі є опис релігійних копінг-стратегій (поняття виокремлено у праці К. Парґамента), суть яких у тому, що особа використовує науку Церкви, зіткнувшись із негараздами [13].

Згідно з класифікацією, яку запропонували К. Парґамент, Г. Кюніґ, Л. Перез, існують такі різновиди релігійних копінг-стратегій [14]: оцінка проблемної ситуації як корисної; оцінка проблемної ситуації як карі Бога; оцінка проблемної ситуації як діяльності диявола; переоцінка сили Бога; співпраця з Богом; активна релігійна капітуляція; пасивне очікування; прохання про пряме заступництво; релігійний фокус; релігійне очищення та прощення; духовний зв'язок; духовне незадоволення; незадоволення взаєминами у релігійній спільноті; пошук підтримки в духовенства чи парафіян; релігійна допомога, пошук релігійного напрямку та релігійне перетворення.

Застосовуючи стратегію оцінки проблемної ситуації як корисної, людина сприймає труднощі як такі, завдяки яким здобуде життєвий урок. Стратегія оцінки проблемної ситуації як карі Бога передбачає припущення, що особа скоїла помилку, за яку отримує покарання. Ця стратегія зазвичай може супроводжуватися роздумами або переживаннями з приводу справедливості покарання.

Копінг-стратегія оцінки проблемної ситуації як діяльності диявола полягає в перенесенні відповідальності за труднощі на втручання або витівки нечистої сили. Використовуючи копінг-стратегію переоцінки сили Бога, людина вирішує для себе питання щодо могутності Вищої сили керувати всіма своїми творіннями, і залежно від відповіді, покладається або на Божу волю, або на себе та інших людей, обставини.

Суть стратегії співпраці з Богом у тому, що особа сприймає Бога як партнера, який допоможе їй краще зрозуміти ситуацію, а отже й подолати труднощі. Застосування стратегії активної релігійної капітуляції виявляється в тому, що людина, зробивши все, що (як їй видається) від неї залежало, розуміє, що все одно потрібно покласти на Бога в подоланні труднощів, і "передає" справу в Його руки.

В усьому беззастережно розраховуючи на Господа: на те, що саме Він проконтролює розв'язання проблеми і звільнить її від будь-яких хвилювань, особа використовує копінг-стратегію пасивного очікування Божої ласки.

Якщо для розв'язання проблеми людина молитовно звертається до Бога, щоб Він вчинив диво, "домовляється" з Ним про покращення її життя, просить у молитвах вивести зі складного життєвого лабіринту, відвести від неї біду або зробити послугу, можемо діагностувати таку стратегію, як прохання про пряме заступництво.

Копінг-стратегія релігійного фокусу полягає в тому, що особа вдається до релігії, щоб відволіктися від життєвих негараздів, утікає від проблеми. Вона шукає розради в роздумах над релігійними питаннями, відвідує Церкву, чимало часу молиться.

Якщо людина вважає, що досить їй зізнатися у власних гріхах та отримати за них прощення, і вона зможе подолати труднощі, – це стратегія релігійного очищення та прощення. Особа припускає, що лише ці вчинки допоможуть їй досягнути миру та спокою у житті.

Застосовуючи таку копінг-стратегію, як духовний зв'язок, людина вважає, що міцні взаємини з Господом допоможуть подолати негаразди, змінити ситуацію на краще. Стратегія духовного незадоволення примушує особу замислитися над тим, чи справді Господь піклується про неї, чи супроводжуватиме її навіть у скрутні хвилини життя, чи за будь-яких обставин буде біля неї, відповідь на всі її молитви.

Якщо людина у важких ситуаціях звертається по допомогу до інших парафіян або священика, вважає, що саме їхня любов та молитовна підтримка сприятимуть подоланню труднощів, вона застосовує стратегію пошуку підтримки у духовенства чи парафіян.

Часто молячись за інших, за щасливе завершення їхніх труднощів, а також намагаючись утішити і розрадити родичів, друзів, або й чужих людей, які цього потребують, особа вдається до копінг-стратегії релігійної допомоги. Часто це відбувається завдяки ідентифікації людини з іншими членами релігійної громади. Інший досить поширений мотив використання цієї стратегії – бажання здобути аналогічну допомогу громади або заробити собі додаткові “бали” у Вищої сили, здійснивши добрий вчинок.

Копінг-стратегія пошуку релігійного напрямку та релігійне перетворення полягає в тому, що людина плекає надію, що Господь вкаже їй нові напрями, які зможуть допомогти розв'язати проблему. Вона прагне знайти таку мету в житті, яка була б тісно пов'язана з Богом і духовно її відродила.

За останні десятиліття здійснено чимало спроб класифікацій копінг-стратегій. Однак досі відкритим є питання критеріїв, на основі яких виокремлювати різновиди стратегій. На нашу думку, такими критеріями можуть бути світоглядна база і результативність.

Керуючись світоглядною базою, виокремлюють світські та релігійні копінг-стратегії. Належність стратегії до світського чи релігійного різновиду залежить від того, наскільки система релігійних поглядів особи проникла в її життя, яке місце належить релігійним практикам у процесі долаття труднощів. Як уже зазначено вище, до світських копінг-стратегій зараховують проблемно-, емоційно-сфокусовані копінг-стратегії, сфокусовані на оцінці, стратегії уникнення, зміни погляду на проблему, реструктурування ситуації та управління емоційним стресом. До релігійних, відповідно, належать оцінка проблемної ситуації як корисної, кари Бога, діяльності диявола, співпраця, пасивне очікування, релігійний фокус, релігійне очищення і прощення тощо.

І світські, і релігійні копінг-стратегії можна класифікувати за перерахованими вище критеріями. Чи не найвиразнішим є критерій результативності (поділ на ефективні та неефективні стратегії). Припускаємо, що зарахування тієї чи іншої

стратегії до ефективних чи неефективних залежить від успішності (наприклад, людина вирішує, чого хоче досягнути – розв'язати проблему, зменшити емоційне напруження, віднайти релігійний сенс у ситуації, пережити сильне тяжіння до Бога чи взаємопов'язаність із парафіянами тощо і реалізує своє рішення повністю), ресурсності (з'ясування, якими ресурсами, наприклад, у матеріальній, соціальній сферах чи сфері здоров'я володіє особа) та ситуативності (визначення особливостей проблемної ситуації, скажімо, чи реально проконтролювати її розв'язання).

На нашу думку, особливість релігійних копінг-стратегій у тому, що, крім традиційних класифікацій, які наведено вище, їх можна виокремлювати залежно від їхньої спрямованості на пошук сенсу, здобуття контролю над ситуацією, переживання зв'язку з Богом і членами релігійної спільноти, а також на зміну життя людини під впливом релігійної віри. До групи релігійних копінг-стратегій, за допомогою яких індивід знаходить сенс проблемної ситуації, належать її оцінка як корисної, кари Бога, діяльності диявола та переоцінка сили Бога. Спрямовані на здобуття контролю над проблемою стратегії передбачають спільне разом із Господом або самостійне подолання труднощів, а також перекладання повної відповідальності на Бога.

Стратегії, завдяки яким людина у скрутні хвилини переживає зв'язок із Богом та членами релігійної спільноти, передбачають пошук духовної підтримки з боку Господа і парафіян, переживання тісного зв'язку з ними, надання навколишнім допомоги. До цієї групи релігійних копінг-стратегій належать також дотримання настанов Церкви, а саме покаєння у гріхах, молитовне звернення до Бога, відвідування богослужінь тощо.

У разі спрямованості релігійних копінг-стратегій на зміну життя людини йдеться про такий спосіб долаття труднощів, як пошук нової мети, що сприяла б духовному відродженню особи. Водночас людина відчуватиме мир і спокій, стане більш великодушною.

ВИСНОВКИ. Кожна людина в різних складних ситуаціях може використовувати різні стратегії поведінки подолання: і світські, і релігійні. Є чимало прислів'їв і притч, у яких окреслено "стосунки" релігійних і світських копінг-стратегій. З одного боку, "Як тривога, то до Бога", а з іншого – "Береженого Бог береже" і різні повчальні історії, які завершуються висновком, що потрібно дати Богові шанс допомогти. Отже, виникає потреба з'ясувати, чому, за яких умов, за наявності яких особистісних рис людина вдається то тих чи інших копінг-стратегій, коли використовує релігійні, а коли – світські стратегії. Віяло копінг-стратегій, що їх особа застосовує в скрутних обставинах, зазвичай перебуває в межах таких векторів: чому виникла проблема? У чому вона полягає? Хто відповідає за вибір рішення? Хто і як контролює перебіг подій? Як подолати труднощі?

Оскільки труднощі в житті не є унікальним явищем і практично всі люди стикаються зі складними ситуаціями, проблема копінг-стратегій має не лише теоретичний, а передусім практичний характер. Створення ефективної структури класифікацій копінг-стратегій дасть змогу розробити ефективні корекційні заходи для допомоги особі, що не може дати собі раду під час зіткнення із життєвими труднощами, а також готувати людей до самостійної результативної поведінки подолання.

Література

1. Грановская Р., Никольская И. Психологическая защита у детей. М.: Речь, 2001.
2. Compas B., Connor-Smith J., Saltzman H., Thomsen A., Wadsworth M. Coping with stress during childhood and adolescence: Problems, progress, and potential in theory and research // *Psychological Bulletin*, 2001. Vol. 127. N 1. P. 87–127.
3. Cramer P. Defense mechanismus and Coping strategies: What's the difference? // *American Psychologist*, 2000. June. P. 638–646.
4. David J., Suls J. Coping efforts in daily life: Role of big five traits and problem appraisals // *Journal of Personality*. 1999. Vol. 67. P. 265–294.
5. Ender N., Parker J. Assessment of Multidimensional Coping Task, Emotion and avoidance Strategies // *Psychological Assessment*, 1994. Vol. 6. P. 50–60.
6. Greenglass E. Work stress, coping and social support: Implications for women's occupational well-being // *Gender work stress and health* / Ed. by D. L. Nelson, R. J. Burke. Washington, DC: American Psychological Association, 2002. P. 85–96.
7. Hahn S. The effects of locus of control on daily exposure, coping and reactivity to work interpersonal stressors: A diary study // *Personality and Individual Differences*, 2000. Vol. 29. P. 729–748.
8. Heszen-Niejodek I. Emocje, ocena poznawcza i strategie w prozaskie radzenie sobie // *Teoretyczne i kliniczne problemy radzenia sobie ze stresem* / Red. I. Heszen-Niejodek. Poznań: Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, 2002. S. 174–197.
9. Hobfoll S. Conservation of resources Theory (2006) <http://www.wfnetwork.bc.edu/..._enty.php?id=4191&area=academics>.
10. Lazarus R., Folkman S. Stress, Appraisal and Coping. New York: Springer, 1984.
11. Miller P., Ingham J., Davidson S. Live events, symptoms and social support // *Journal of Psychosomatic Research*, 1986. Vol. 20. P. 515–522.
12. Moss R., Schaeffer J. Life transitions and crises. // *Coping with life crises. An integrative approach*. New York, 1986, P. 3–28.
13. Pargament K. The Psychology of Religion and Coping: Theory, research, practice. New York: The Guildford Press, 1997.
14. Pargament K., Koenig H., Perez L. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE // *Journal of Clinical Psychology*, 2000, Vol. 56, No. 4. P. 519–543.
15. Pearlin L., Schooler C. The Structure of Coping // *The Journal of health and Social behavior*, 1999. Vol. 19. № 1. P. 2–21.
16. Rodrigue J., Jackson S., Perri M. Medical coping models questionnaire: Factor structure for adult transplant candidates // *International Journal of Behavioral Medicine*, 2000. Vol. 7 (2). P. 89–11.
17. Roesch S., Weiner B. A meta-analytic review of coping with illness: Do causal attributions matter? // *Journal of Psychosomatic Research*, 2001. Vol. 50. P. 205–219.
18. Schaefer C., Gorsuch R. Situational and personal variations in religious coping // *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1993. Vol. 32. № 2. P. 136–47.
19. Seligman M.E. The Optimistic Child. NSW. Australia: Random House, 1995.
20. Spilka B., Hood R., Hunsberger B., Gorsuch R. The psychology of Religion: An empirical approach. Third Edition. New York, London: The Guilford Press, 2003.

21. Tamres L., Janicki D., Helgeson V. Sex differences in coping behavior: A meta-analytic review and an examination of relative coping // Personality and Social Psychology Review, 2002. Vol. 6. P. 2–30.
22. Terelak J. Człowiek i stres: koncepcje, źródła, reakcje, radzenie sobie, modyfikatory. Bydgoszcz-Warszawa: Branta, 2008.

A COPINGS' PROBLEM IN PRESENT PSYCHOLOGICAL STUDIES

Sofiya Hrabowska

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenka Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: soniah@ua.fm

Mariana Yesyp

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

A coping concept according to psychoanalytical, dispositional, transactional and resource approaches is analysed. Coping is understood as a psychological defence mechanism in a psychoanalytical approach; as a human disposition to cope with difficulties which depends on a person's characteristics in a dispositional approach; as a variety of cognitive and behavioural efforts to cope with a problem in transactional approach; the attention is focused on different abilities of a person in "resource" approach. Varieties of coping strategies are examined and their classification is suggested.

Keywords: coping, religious coping, problem-focused, emotional-focused coping strategies.

Стаття надійшла до редколегії 22.12.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 159.922:159.938.25

ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ДІАГНОСТИКИ ПСИХІЧНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

Тетяна Партико

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

Проаналізовано три основні проблеми діагностики психічного розвитку людини: способи поєднання в дослідженнях реального і потенційного рівнів розвитку, недоліки організаційних методів дослідження, методологічні труднощі обстеження осіб різного віку. З'ясовано незбалансованість досліджень у бік переважання діагностики реального рівня розвитку. Виявлено труднощі в обстеженні, пов'язані з хронологічним віком людини.

Ключові слова: реальний і потенційний рівень розвитку, організаційні методи, труднощі досліджень.

АКТУАЛЬНІСТЬ. Проблема методу – початок і основа, альфа і омега всієї історії культурного розвитку дитини. Ці слова належать класикові психологічної науки Л. Виготському [1, с. 42]. Саме він в останні роки свого життя (1932–1934) першим сформулював питання діагностики розвитку, підкреслюючи, що йдеться про можливість поставити діагноз психічного розвитку, а не стану [2]. Попри те, що ці ідеї висловлено ще в першій половині XX ст., дотепер у психологічних дослідженнях здебільшого розглядають діагностику лише реального рівня розвитку й практично не вивчають потенційного рівня. Це пов'язано з низкою проблем.

МЕТА дослідження – висвітлити проблеми, які виникають у процесі діагностики психічного розвитку людини.

АНАЛІЗ ОСТАННІХ ПУБЛІКАЦІЙ ТА ОСНОВНИЙ МАТЕРІАЛ. Ще у 30-х роках XX ст. Л. Виготський сформулював два головні завдання діагностики розвитку дитини. Перше – з'ясувати реальний (або актуальний) рівень розвитку, друге – потенційний [2].

Визначаючи реальний рівень розвитку, дослідник фіксує те, що дозріло. Таку діагностику називають симптоматичною, вона спирається тільки на зовнішні ознаки вже сформованого. Потреба таких досліджень зумовлена тим, що людина розвивається нерівномірно в часі, і її хронологічний (паспортний) вік рідко збігається з психологічним. З'ясувати реальний рівень розвитку людини – важливе завдання психологічної практики, особливо якщо йдеться про психологічну норму. Для цього використовують набори тестових завдань, стандартизованих за віком. Особливої популярності тестова процедура набула в дослідженні інтелекту.

Перші тести на визначення рівня інтелекту розробили А. Біне і Т. Симон у Парижі 1905 року на замовлення міністерства освіти Франції. Їх створювали,

щоб виявити дітей, які через відповідні розумові вади неспроможні навчатися у звичайних школах. Напрацьований матеріал А. Біне та його співробітники використали у психологічних етюдах “Сучасні ідеї про дітей” і “Вимірювання інтелекту в дітей”. Саме вони започаткували масове тестування розумового розвитку дітей і наштовхнули автора на ідею про відмінність між розумовим та хронологічним віком дитини.

У 1916 році Л. Термен стандартизував тести Біне, на основі обстеження американських дітей, і створив новий варіант для вимірювання розумових здібностей, а також ввів поняття коефіцієнта інтелекту, намагаючись обґрунтувати положення про його сталість упродовж усього життя. Згодом американський психолог, педагог і лікар А. Гезелл розробив систему діагностики психічного розвитку дітей і молоді (від народження до 16 років), яка базувалася на систематичних порівняльних дослідженнях норми і патології.

За допомогою методу тестів у віковій психології проведено дуже багато діагностичних досліджень, однак їх постійно критикують. Насамперед за те, що в них представлено усереднену абстрактну дитину, характерну для більшої частини популяції відповідного віку. Крім того, IQ-тести спрямовані суто на кількісну, а не якісну оцінку інтелектуальних можливостей людини. Через зосередження уваги на результаті, а не на процесі інтелектуальних дій, тести не дають змоги виявити якісні новоутворення психіки людини. Проте саме ці якісні новоутворення – центральні й часткові – характеризують структуру віку, визначаючи головний напрям психічного розвитку цього періоду [2].

Отже, IQ-тести виявляють, як відбувався психічний розвиток у минулому, і практично нічого не свідчать про потенційні можливості особи. Л. Виготський, наголошуючи на нерівномірності й гетерохронності психічного розвитку, звертає увагу на те, що справжня діагностика розвитку має охоплювати не лише кінцевий результат, а й процес. Ідеться про визначення процесів і функцій психіки, які перебувають у стані дозрівання, тобто в зоні найближчого розвитку. Діагностування проводять так. Дітям пропонують завдання такої складності, щоб вони могли розв'язати їх лише після підказки дорослих: або показують їм, як це робити, або дорослі починають розв'язувати, а діти самостійно завершують. Ідеться про наслідування старших, але не механічне і бездумне, а ґрунтоване на розумінні дій [2].

Поєднання діагностики реального (актуального) і потенційного рівнів розвитку є, за словами Л. Виготського, нормативною віковою діагностикою, на відміну від симптоматичної діагностики, яка спирається тільки на зовнішні ознаки розвитку.

У процесі реалізації окреслених вище завдань діагностики розвитку виникає, на нашу думку, кілька проблем. Перша полягає в тому, щоб поширити нормативну вікову діагностику на всі вікові періоди, а не зосереджуватися лише на дитинстві й підлітково-юнацькому віці, як традиційно склалося у віковій психології. Така ситуація пов'язана з тим, що до середини 60-х років XX ст. у психології панував погляд, що в період зрілості, основний період життєдіяльності людини, припиняються процеси дозрівання і розвитку всіх психічних функцій. Причину вбачали в тому, що після досягнення повноліття завершується біологічне дозрівання організму, а отже – припиняється і психічний розвиток. Аж у 60-х роках з'явилися перші узагальнені відомості про вікові особливості дорослих

(Б. Ананьєв, Р. Гулд, Д. Бромлей, Н. Бейлі, В. Гінзбург та ін.). Ці дослідження засвідчили, що в дорослому віці є свої закономірні зміни психіки людини. Зміна інтелектуальних, поведінкових та особистісних особливостей у дорослих значно менше зумовлена їхнім віком і більше – особистими, соціальними, культурними та історичними подіями в житті людини [7, 8]. Інакше кажучи, психологічний і соціальний вік у період дорослості починають “маскувати” хронологічний вік. Ці особливості необхідно враховувати у нормативній віковій діагностиці осіб зрілого віку.

Другу проблему діагностики психічного розвитку людини вбачаємо в труднощах організації досліджень із вікової психології. Йдеться про організаційні методи: методи поперечних і поздовжніх зрізів (лонгітюдний) та когортно-послідовний.

Методи поперечних і поздовжніх зрізів запровадив А. Гезелл ще на початку ХХ ст. У 1921 році розпочався найдовший в історії психології лонгітюд, що його організував Л. Термен. На основі своїх тестів розумової обдарованості він вибрав 1500 обдарованих дітей, з коефіцієнтом інтелекту 140 і вище, і простежив за їхнім розвитком. Дослідження припинилося всередині 70-х років, після смерті вченого.

Кожен із цих методів має свої переваги й недоліки. Якщо переваги дають змогу швидше й ефективніше досягти мети дослідження, то недоліки породжують низку проблем. Проаналізуємо сильні й слабкі аспекти організаційних методів.

Метод поперечних зрізів доцільно використовувати тоді, коли слід оцінити довготривалі зміни або провести дослідження в межах широкого вікового діапазону. Метод поздовжніх зрізів дає змогу виявити, чи індивідуальний розвиток дитини відповідає віковій нормі, а також ті вікові періоди, коли відбуваються якісні зсуви. Головна підстава для його застосування – вивчення стабільності індивідуальних відмінностей у часі.

Найрезультативнішим у сучасних дослідженнях з вікової психології і психології розвитку вважають когортно-послідовний метод, який комбінує два попередні. Осіб, які належать до декількох вікових когорт, тобто народилися в різні періоди, порівнюють між собою. Безперечна перевага цього методу – можливість виявити вплив конкретного історичного періоду на психіку людини, абстрагувавшись від впливу хронологічного віку. Відомим є дослідження С. Уїтбурн, що тривало від 1968 до 1990 року і метою якого було зіставлення Я-образу, соціальних відношень і життєвих цінностей у ранній і середній дорослості осіб, які належали до різних поколінь (за [3]).

Організаційні методи мають не лише переваги, іноді вони створюють проблеми для дослідників. Зокрема, метод поперечних зрізів аж ніяк не завжди дає змогу виявити індивідуальні варіанти розвитку і, що особливо важливо, може спотворити динаміку психічного розвитку. Метод поздовжніх зрізів не відповідає на запитання про те, що відбувається між двома точками лонгітуду, а також – які механізми є в основі психічного розвитку. Суттєвий недолік когортно-послідовного методу – значне витрачання ресурсів і часу.

Третя проблема діагностики психічного розвитку – методологічні труднощі дослідження, пов'язані з хронологічним віком людини. Виокремлюємо сім таких труднощів. Перша – еквівалентність вимірювання у віковій психології. Для про-

ведення лонгітуду та вікових зрізів необхідні психологічні методики, надійні та валідні на всіх етапах дослідження й адаптовані для осіб різного віку. Найкращий приклад – дитячий, підлітковий і дорослий варіанти “Шістнадцятифакторного особистісного опитувальника” Р. Кеттелла. Проблема в тому, що здебільшого методики адаптовано тільки для обмеженого вікового діапазону, тому провести адекватні порівняння на різних етапах дослідження неможливо.

Друга трудність – репрезентативність групи досліджуваних. Передусім коли йдеться про новонароджених, немовлят і людей похилого віку. Створити групу, на основі якої можна статистично достовірно виявити досліджувану властивість, у зазначених вікових групах практично нереально. Саме тому у віковій психології так мало праць про особливості новонароджених, немовлят і осіб літнього віку.

Третя трудність пов'язана з формою презентації матеріалу. Здебільшого це стосується вербальної презентації методик для дітей і людей похилого віку і спричинено повільним темпом сприймання інформації, браком концентрації уваги, несформованістю (або деформацією) вербального інтелекту і рефлексивного мислення, швидкою втомлюваністю.

Четверта трудність зумовлена потребою в індивідуальних дослідженнях дітей та осіб похилого віку. У групі досліджувані цієї вікової категорії завдань зазвичай не виконують. Основна причина – їхній егоцентризм. А індивідуальна діагностична робота потребує значних людських і матеріальних ресурсів.

П'ята трудність – надмірна критичність досліджуваних, насамперед підлітково-юнацького віку, коли критичність – одна з головних особливостей мислення. Досліджувані шукають помилки і неточності у психологічних методиках. Передбачені процедурою досліду повтори й дублювання запитань сприймають як огріхи дослідника. Як наслідок, відмовляються відповідати на продубльовані запитання. У таких ситуаціях не слід вступати в дискусії, потрібно запевнити, що таке дублювання передбачене процедурою обстеження. Іноді досліджувані вважають себе дуже компетентними в методиках обстеження і критикують їх зміст.

Шоста трудність пов'язана зі ставленням осіб різного віку до самого факту психологічного обстеження. Зокрема, у дитячому віці ситуацію досліду, особливо експеримент, сприймають як штучну та неприродну, тому інструкції або не виконують, або спотворюють. Щоб цьому запобігти, психологічне обстеження дітей потрібно проводити у формі гри. А невимушену і неформальну атмосферу, яку дослідники створюють під час психологічного обстеження, діти й підлітки іноді сприймають як заклик до несерйозного ставлення до роботи.

Діти шкільного віку та підлітки ситуацію психологічного досліду сприймають як контрольну чи самостійну роботу, за яку їм ставитимуть оцінку. Це може спонукати їх або до списування відповідей, або до соціально очікуваних відповідей, про що свідчать високі показники за контрольною шкалою, які демонструють досліджувані цього віку. У такому разі рекомендовано перед початком обстеження наголосити, що психолога цікавить власна думка кожного з них.

Людей зрілого віку іноді важко обстежувати через їхнє небажання витратити на це час. Допомогти може або матеріальна зацікавленість, або запевнення, що дослідження проводять для покращення психологічного клімату в колективі, або обіцянка повідомити досліджуваному його результати. Іноді в дорослих є

серйозні побоювання, що вони не впораються із завданням або що психолог виявить приховані риси їхньої особистості. Це, на їхню думку, може спричинити серйозні наслідки, наприклад звільнення з роботи, переведення на іншу посаду тощо. Зазначимо, що справжніх мотивів відмови від участі зазвичай не вказують. Як наслідок, такі особи не погоджуються брати участь в обстеженні. Тоді дослідник має передусім гарантувати конфіденційність отриманих відомостей. Якщо конфіденційність зберегти неможливо, наприклад, обстеження проводять на замовлення з метою професійного добору, для достовірності отриманих результатів рекомендують використовувати методи, які дають змогу мінімізувати свідомий контроль за відповідями досліджуваних або за їхньою поведінкою. Скажімо, спостереження, аналіз процесу та продуктів діяльності, проєктивні тестові методики тощо. Незгоду брати участь в обстеженні через страх перед наслідками можна також подолати завдяки анонімності досліджень. Щоправда, тут виявляється інший недолік: за умов багаторазового обстеження неможливо зіставити відомості одних і тих самих досліджуваних.

Сьома трудність полягає в адекватності методів дослідження: не всі методи діагностики психічного розвитку можна застосовувати для осіб різного віку. Наприклад, є вікові обмеження щодо використання експерименту й опитування. Розглянемо це питання докладніше.

Експеримент у віковій психології почали впроваджувати у 70-х роках XIX ст., значною мірою завдяки І. Сікорському. Цей метод виник на тому етапі, коли стратегія дослідження психічного розвитку була пов'язана з систематизацією відомостей, виявленням основних тенденцій і закономірностей розвитку, його причин. Для цього використовували природний констатувальний експеримент. Однак констатувальний експеримент не дає можливості виявити причини психічного розвитку людини, бо не передбачає активного впливу на процес розвитку. Ці недоліки компенсує формувальний експеримент.

Один із засновників формувального експерименту – Л. Виготський, який назвав його експериментально-генетичним. Експериментально-генетичний метод дає змогу розкрити походження психічних процесів. Його суть така: у дітей із недостатньо сформованою відповідною психічною функцією формують її в лабораторних умовах – моделюючи процеси, які відбуваються у житті [1, 2].

В українській психології “лінію Виготського” продовжує С. Максименко та його учні [4, 5]. Завдяки цьому методу вдалося розкрити психологічні механізми навчальної діяльності школярів і внутрішню структуру психічних явищ, що становлять її основу.

Застосування експерименту в діагностиці психічного розвитку може бути проблематичним, якщо не враховувати низки особливостей методу. Перша особливість використання експерименту у віковій психології пов'язана з правильним формулюванням інструкції. Насамперед це стосується дітей. Друга особливість: діти під час психологічного експерименту мають займатися цікавою для них справою. Тому найкраще обирати для них природний експеримент. У психологію його запровадив 1910 року О. Лазурський під час вивчення особистості учнів.

Іноді у віковій психології вдаються до лабораторного експерименту. Відомі лабораторні експериментальні дослідження дитячого егоцентризму Ж. Піаже (“Три гори”), агресивної поведінки дітей Д. Хікса (“Лялька Бобо”), дитячої прихильності М. Ейнсворт та її колег (“Незнайома ситуація”) [6].

Поширений експериментальний прийом у дослідженні новонароджених і немовлят – оцінка реагування дитини. Найбільш інформативними є зорові фіксації, смоктання та фізіологічні реакції. Методика оцінки зорових фіксацій основана на тому, що вже з моменту народження дитина демонструє вибірковість у тому, на що дивиться. Завдяки факту, що на одні об'єкти діти дивляться довше, ніж на інші, учені вивчають перцептивні здібності і перцептивні переваги. Зокрема, зміна частоти або припинення смоктання може засвідчувати, що немовля реагує на зміни у навколишньому середовищі. Сучасні технології дають змогу фіксувати широкий діапазон фізіологічних реакцій дитини, однак найчастіше вимірюють частоту серцебиття. На відміну від деяких інших фізіологічних реакцій, зміну частоти серцебиття можна зафіксувати у відповідь на будь-який подразник різної модальності. В. Берг і К. Берг виявили, що новонароджені реагують на появу нового об'єкта підвищенням, а немовлята – зниженням частоти серцевих скорочень [7].

Досліджуючи сприймання у новонароджених і немовлят, застосовують такі експериментальні методи: переваг, габітуації/дегабітуації, зумовлення і візуального обриву.

До методу переваг вдаються, вивчаючи пам'ять і зорове сприймання, зокрема розрізнення зорових стимулів. Метод запропонував Р. Фанц 1961 року і в практиці вікової психології його часто поєднують з реєстрацією рухів очей і використовують, щоб з'ясувати, чи бачить немовля різницю між фігурою, заповненою орнаментом, й аналогічною однотонною фігурою (наприклад, між оком і овалом), між кольоровими і чорно-білими, знайомими і незнайомими об'єктами, плоскими й об'ємними зображеннями, обличчям матері і незнайомої людини тощо. С. Міллер зазначає, що позитивом методу переваг є мінімальні вимоги до реакцій немовляти і широкі можливості його практичного застосування. Недолік у тому, що іноді важко визначити, що саме розрізняє дитина. Якщо дитина надає чомусь перевагу, можна зробити висновок, що вона бачить різницю між об'єктами, однак дослідник не завжди може впевнено сказати, за якими ознаками досліджуваній сприймає ці об'єкти як різні [6].

Метод габітуації/дегабітуації використовують у вивченні сприймання будь-якої модальності, а також пам'яті новонароджених і немовлят. Спершу досягають габітуації – послаблення орієнтувальної реакції до її повного припинення на відповідний подразник під час його багаторазового повторення на один стимул; поновлення реакції на інший стимул свідчить про його розрізнення. Габітуація – найпопулярніший метод аналізу слухових сприймань немовлят. Також до нього вдаються, щоб з'ясувати здатність дитини розрізняти зорові подразники й запахи.

Досліджуючи сприймання немовлят, часто застосовують різноманітні форми зумовлення, зокрема поворот голови, зумовлений поєднанням звукового сигналу з цікавим зоровим подразником, і метод "візуального обриву". Метод "візуального обриву" розробили Р. Уолк і Е. Гібсон на початку 60-х років XX ст. За його допомогою можна визначити, чи дитина сприймає глибину, або третій вимір. Результати засвідчили, що вже у 6-місячному віці немовлята часто уникають уявного урвища, тим самим виявляючи здатність сприйняти глибину [6].

Проаналізуємо, наскільки доцільно використовувати метод опитування (анкетування та бесіду) в обстеженні осіб різного віку. Анкетування рекомендують

лише після 8-річного віку. Насамперед це пов'язано з обмеженими можливостями рефлексії в молодшому віці. До 8 років діти відповідають на запитання анкети дуже ситуативно, не здатні узагальнити свої враження, їм не вдається збагнути змісту деяких слів, які часто використовують в анкетах, як-от: "іноді", "часто", "рідко", "здебільшого" тощо; деколи пропускають запитання.

Бесіду можна пробувати застосовувати після 4-х років, коли мовлення дітей зрозуміле стороннім людям. Проте рекомендують проводити бесіду з 6 років, для вивчення, скажімо, загального обсягу знань дитини, її уявлень про якесь явище, поглядів на певне питання чи думки про себе. Вибір запитань для бесіди з дітьми – велике мистецтво. Основне правило таке: вони мають бути зрозумілі й цікаві дитині. У жодному разі не повинні містити підказку, бо маленькі діти легко піддаються навіюванню. Під час бесіди з дітьми варто пам'ятати, що їх відповіді значною мірою залежать від ставлення до дослідника. Іноді дитина може навіть відмовитися піти на контакт.

Якщо потрібно провести бесіду з дітьми, яким менше 4-х років, її можна організувати так: дитина відповідає, вказуючи на предмети чи зображення. Наприклад, щоб з'ясувати, як діти оцінюють величину предметів і відстань між ними, слід показати їм картинку, на яких намальовано два дерева різної величини й на різній відстані і запитати: "Де намальовано велике дерево, де – маленьке? Яке дерево стоїть ближче, яке – далі?".

Широко використовують у віковій психології запропонований Ж. Піаже метод клінічної бесіди, названий так через подібність наукового підходу вченого з поглядами професійних клініцистів. За допомогою цього методу вивчають не симптоми, зовнішні ознаки явища, а процеси, що зумовлюють їх появу. Проведення клінічної бесіди надзвичайно складне й досягти необхідних результатів може лише досвідчений психолог. Завдяки майстерному застосуванню бесіди Ж. Піаже відкрив дитячий егоцентризм. На думку науковця, своєрідність мислення і мовлення дитини, її уявлень про світ – наслідок її егоцентричної мисленнєвої позиції. Роботи Ж. Піаже і його учнів виявили, що розвиток інтелекту дитини полягає в переході від егоцентризму через децентрацію до об'єктивної позиції дитини щодо зовнішнього світу і самої себе. Ці головні відкриття вчений зробив, уміло поєднавши бесіду й експеримент.

ВИСНОВКИ. Діагностика психічного розвитку людини пов'язана з низкою проблем. У статті розглянуто три основні. Перша зумовлена поєднанням у психологічних дослідженнях двох аспектів розвитку – реального та потенційного – і поширенням такого підходу на всі вікові періоди. Нині спостерігаємо незбалансованість досліджень у бік симптоматичної діагностики реального рівня розвитку дітей. Розв'язання цієї проблеми залежить від позиції дослідника. Друга проблема діагностики психічного розвитку пов'язана з недоліками організаційних методів дослідження. Її вирішують через поєднання різних дослідницьких процедур. Третя проблема спричинена методологічними труднощами під час дослідження осіб різного віку. Ці труднощі пов'язані з еквівалентністю вимірювань, репрезентативністю групи досліджуваних, формою презентації матеріалу, потребою індивідуального проведення дослідів з дітьми й особами похилого віку, надмірною критичністю досліджуваних, ставленням осіб різного віку до факту психологічного обстеження й адекватністю методів дослідження. Подолання

цих труднощів залежить від розробки методологічного інструментарію у віковій психології та психології розвитку і від компетентності дослідника.

Література

1. *Выготский Л.* Собрание сочинений: В 6-ти т. Проблемы развития психики. М.: Педагогика, 1983. Т. 3.
2. *Выготский Л.* Собрание сочинений: В 6-ти т. Детская психология. М.: Педагогика, 1984. Т. 4.
3. *Крайг Г.* Психология развития. СПб.: Питер, 2000.
4. *Максименко С.* Наукова психологія і психологічна практика // Практична психологія та соціальна робота, 2001. № 9. С. 2–6.
5. *Максименко С.* Современное состояние генетических исследований в психологии // Практична психологія та соціальна робота, 2000. № 5. С. 6–8.
6. *Миллер С.* Психология развития: методы исследования. СПб.: Питер, 2002. 464 с.
7. *Рибалко Е.* Возрастная и дифференциальная психология. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1990.
8. *Хухлаева О.* Психология развития: молодость, зрелость, старость. М.: Издательский центр "Академия", 2006.
9. *Berg W., Berg K.* Psychophysiological development in infancy: State, startle, and attention. In J. D. Osofsky (Ed.), Handbook of infant. 2nd ed. New York: Wiley, 1987. P. 238–317.

THE MAIN DIAGNOSTICS' PROBLEMS OF A PERSON'S MENTAL DEVELOPMENT

Tetiana Partyko

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: partyko_tet@yahoo.com

The three main psychological development diagnostics problems are investigated: combination of real and potential development level in researches, disadvantages of organization methods, methodological problems in studying people different ages. The researching imbalance with prevalence of real development level is revealed. Problems with human chronological ages are detected.

Keywords: real and potential development level, organization methods, researching problems.

Стаття надійшла до редколегії 2.12.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 159.922.1:17.023.34

ГЕНДЕРНІ ДЕТЕРМІНАНТИ СУБ'ЄКТИВНОГО БЛАГОПОЛУЧЧЯ ЖІНОК: ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

Вікторія Гупаловська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: victoriah@ukr.net

Розглянуто наслідки зміни уявлень про розподіл ґендерних ролей у сучасному суспільстві, особливості ґендерної ідентичності жінки, "наповнення" термінів маскулінність, фемінність, андрогінія. Проаналізовано рольові ґендерні моделі сучасної жінки, зокрема української. Простежено ґендерні детермінанти осмисленості життя, задоволення життям загалом чи суб'єктивного благополуччя, рівня самоактуалізації, задоволення жінок професійною діяльністю та сімейним життям. Узагальнено результати деяких ґендерних досліджень.

Ключові слова: задоволення життям, суб'єктивне благополуччя, маскулінність, фемінність, андрогінія, ґендер, задоволення сімейним життям, задоволення роботою.

Кардинальна зміна уявлень про розподіл ґендерних ролей в сучасній культурі викликала низку проблем. Одне з ключових питань стосується ролі жінки в сьогоденному суспільстві. Під впливом феміністичного руху, який розпочався в двадцятому столітті, відбулося зміщення соціального позиції жінки в напрямі до загальноприйнятого соціального статусу чоловіка. Цей вектор зміни місця жінки в соціумі зумовлений загальним станом сучасного суспільства, яке для досягнення успіху "вимагає" від людини маскулінності та андрогінії. Домінуючими та соціально виправданими для жінки стали риси, притаманні чоловікові, тоді як фемінні риси відійшли на задній план як соціально недоцільні.

Таке зміщення спричинило появу жінки активної у соціальному середовищі, яке почало змінюватися завдяки її участі і зумовило перехід жінки із сфери приватної до соціальної. Це відповідно відобразилося на зміні особистісних цінностей вже маскулінізованої жінки, що привело до зміни уявлень жінки про чинники внутрішнього комфорту, які визначають рівень задоволеності життям. Отже, постає питання, як саме це нове конструювання ролей і ґендеру вплинуло на психологічний стан та суб'єктивне благополуччя сучасного жіноцтва, як почуває себе зокрема українська жінка у новітньому соціокультурному просторі. Незважаючи на численні ґендерні дослідження, проблема психологічного самопочуття жінки залежно від рівня її маскулінізації залишається відкритим. У низці зарубіжних досліджень це питання вже розглядали, однак ґендерній про-

блематиці притаманне сильне соціокультурне “забарвлення”. Тому необхідними є українські ґендерні дослідження.

Трансформація ролі жінки актуальна для національного соціально-гуманітарного дискурсу та українського суспільства загалом. На відміну від країн, де зміни становища жінки у соціумі є асимільованими, в українському суспільстві можна говорити лише про певні тенденції до змін. Ці нові тенденції зазнають суттєвого утиску з боку загальноприйнятої ідеї щодо ролі жінки. Говорячи про суспільство як організм, можна стверджувати, що воно тяжіє до збереження гомеостазу, тоді як імовірні зміни ролі жінки є власне тою небезпекою, яка може призвести до втрати усталеної цілісної соціальної та культурної структури. Механізмом збереження гомеостазу є соціальні стереотипи, які, відіграючи позитивну роль на певному етапі розвитку людини, загалом блокують втілення нового підходу щодо місця жінки у суспільстві.

Ці процеси у соціальному вимірі мають своє відображення у змінах уявлень окремого індивіда. Світоглядна інертність та ригідність сприяють відторгненню нових ідей. Проте ґендерні зміни в соціальному контексті є незворотними, а тому продовжують впливати на індивіда, що зумовлює певний психологічний дисонанс. В таких умовах труднощів, пов'язаних з переходом жінки до ролі активного учасника, в соціальному середовищі стає більше. По-перше, ці труднощі зумовлені тим, що жінка набуває нових ролей, до того їй не властивих, що вимагає від неї відмови від прийнятої ідентифікації себе як феміної. По-друге, освоєння нових ролей відбувається в умовах постійного зовнішнього тиску, що ускладнює адаптацію жінки до мінливих умов у суспільстві.

Багато сучасних жінок, що мають сім'ю і працюють поза домом, відчувають перевантаження, пов'язане з необхідністю виконання одночасно сімейних та професійних ролей. Така ситуація може призводити до виникнення у жінки рольового конфлікту, який може стати причиною психологічного дискомфорту. В теперішній час не існує повного уявлення про механізми виникнення і способи подолання цього типу конфлікту. Новий рівень психологічного комфорту лише окреслюється, тобто остаточно не оформлений. Чинники задоволеності життям жінки в сучасних соціальних умовах намагаємось з'ясувати у цьому дослідженні. Відповідно до мети роботи ставимо перед собою такі завдання: 1) узагальнити наявні теоретичні дані про чинники задоволеності життям сучасних жінок; 2) провести психологічне опитування жінок щодо задоволення сімейним життям та професійною діяльністю; 3) виявити можливі взаємозв'язки між переважаним ґендерним типом та чинниками суб'єктивного благополуччя жінок.

Феномен ґендеру викликає щораз глибший інтерес та набуває все вагомішого значення в сучасному суспільстві. Ґендерні дослідження як самостійний науковий напрям склалися за кордоном порівняно недавно, у кінці 80-х ХХ століття. Тривалий час статева приналежність індивіда видавалася унітарною та однозначною. Однак у ХХ столітті з'ясувалося, що стать – це складна багаторівнева система, елементи якої формуються у різний час, на різних стадіях індивідуального розвитку. Стать – це одна з найскладніших і багатозначних наукових категорій. В загальному тлумаченні слова – це сукупність взаємно контрастних генеративних і пов'язаних з цим ознак. Також це сукупність анатомо-біологічних особливостей, на основі яких люди визначаються як чоловіки

або жінки. Однак, її треба визначати не тільки на підставі характеристик та поведінки індивіда, які зумовлені безпосередньо біологічними відмінностями між чоловіками та жінками.

З метою подолання біологічного редукціонізму в науку введено поняття ґендеру. В англійській мові це слово позначає граматичний рід, який зі статтю нічого спільного не має. Всупереч поширеному уявленню, слово “ґендер” запозичене з граматики і впроваджене в наукові дисципліни про поведінку людини. У психології термін “ґендер” вживають у широкому сенсі, позначаючи будь-які психічні або поведінкові властивості, що асоціюються з маскулінністю і фемінністю, які безпосередньо визначають поведінку людини. Ґендерний підхід загалом, при всіх існуючих теоретичних відмінностях окремих концепцій, передбачає, що відмінності у поведінці та сприйнятті чоловіків та жінок можна визначити не стільки їх фізіологічними особливостями, скільки соціалізаційними механізмами, вихованням та поширеними у кожній культурі уявленнями про сутність чоловічого та жіночого. Поняття “ґендер” на відміну від біологічної статі склалося в межах конструктивістської парадигми, згідно з якою життєва реальність вибудовується залежно від плюральності соціальних та індивідуальних практик, співвідношення усталеності норми або свободи у визначенні життєвих стратегій. Ґендер – це складний соціокультурний феномен, що обумовлює відмінності у рольовій поведінці, в ментальних та емоційних характеристиках між чоловіком та жінкою, які конструює суспільство. Ґендерна ідентичність – це психосоціальний процес, який забезпечує єдність самосвідомості та поведінки індивіда, що відносить себе до певної статі і орієнтується на вимоги відповідної статевої ролі.

В соціально-психологічних концепціях ґендеру для позначення культурно-символічного сенсу “жіночого” та “чоловічого” начал використовують поняття “фемінний” та “маскулінний”, ці вимоги не протиставляють, а розглядають як комплекс відносно незалежних характеристик, які можуть проявлятися у поведінці індивіда незалежно від його статі. Маскулінність та фемінність – це нормативні уявлення про соматичні, психічні та поведінкові якості, характерні для чоловіків та жінок. Чоловіки та жінки бувають різними і за фізичною оболонкою, і за психічними властивостями, а також за своїми інтересами і заняттями. Незважаючи на це, чоловікам складно засвоювати риси жіночого характеру і відкрито проявляти їх у взаємодії, оскільки вони вбачають у цьому загрозу для своєї чоловічої ідентичності та гідності.

Чоловічі та жіночі риси загалом багатогранні та багатомірні. По-перше, чоловіча тілобудова може поєднуватися з жіночими емоціями і почуттями, і навпаки, багато що залежить від ситуації та сфери діяльності. По-друге, чоловіки та жінки володіють та характеризуються різними мірами маскулінності та фемінності, що визначають їхні особливості поведінки. Фемінність – це наявність у індивіда таких рис як ніжність, піддатливість, емоційність, чутливість та ін. Маскулінну поведінку тлумачать як домінуючу орієнтацію чоловіків та жінок на цілеспрямовану, жорстку поведінку, спрямовану на досягнення матеріального успіху, професійні здобутки, хорошу кар'єру, високий зарібок, персональні перемоги. Пріоритетне ставлення до роботи у маскулінних жінок привносить у професійну сферу дух змагання, перемоги, ієрархічної диференціації умов праці залежно від успішності її результатів. Маскулінні жінки живуть заради роботи [5].

Протягом століть маскуліність і фемінність як полярні приписи соціостатевої поведінки були провідним, жорстким орієнтиром, диктатом засвоєння ґендерних ролей у патріархальних культурах. З розвитком капіталізму, процесами індустріалізації та урбанізації жіноцтво все більше долучалось до процесу суспільного виробництва, який вимагав від них особистісних якостей, властивих ґендерній поведінці чоловічої статі, тобто набуття особливостей чоловічої психології. Для того, щоб справлятися з новими професійними обов'язками та соціальними функціями, жінка мала набути відповідних знань, розвинути соціальні вміння. Утвердження нового статусу жіноцтва послаблювало домінування чоловіків над "слабкою" статтю [13].

А. Фріз та його колеги проводили метааналіз дослідження паттернів атрибутів – поведінкових стереотипів приписування властивостей та ролей. Їхні дослідження дали змогу зробити припущення, що величина ґендерних відмінностей незначна [25]. Найімовірніше, одне із пояснень непослідовності результатів полягає в неусвідомлених уявленнях людей про жіночність і мужність, які впливають і на учасників досліджень.

Л. Стрейер [5] вивчала взаємозв'язок типової фемінності та маскуліності зі статтю учасників дослідження. Опитали 300 студентів коледжу (150 жінок та 150 чоловіків) і попросили їх оцінити статті про психологію жінок та політику. Статті були підписані тільки ініціалами, за якими не можна було визначити стать автора. Було встановлено, що учасники позитивніше оцінювали ту статтю, яку, ймовірно, написав чоловік. Крім того, виявили, як саме жінки та чоловіки будували думку про стать автора. З учасників 87 % приписували авторство статті про політику чоловікам і 96% приписували статтю про психологію жінок автору-жінці. Учасники пояснювали свої здогадки про те, хто був автором статті – чоловік чи жінка, опираючись на стереотипні уявлення про фемінність та маскуліність.

В робочих обставинах діяльність чоловіків оцінюють та оплачують вище, ніж аналогічну діяльність жінок у виконанні визначених завдань і робіт. Так само жінки рідше отримують визнання, матеріальну винагороду за свою роботу, ніж чоловіки, занижену оцінку їхнього рівня знань та компетентності. Широко розповсюджений стереотип, згідно з яким чоловікам, а не жінкам, приписують навички і властивості, притаманні менеджерам та лідерам. Професіонали в бізнесі частіше потребують для роботи на стереотипно чоловічій посаді кандидатів-чоловіків, навіть коли однакова інформація в резюме чоловіків та жінок вказує на аналогічність особистісних якостей. Ці стереотипи зберігаються, навіть не дивлячись на те, що ґендерні відмінності не виявляються в лідерських здібностях і виконанні роботи.

Коли чоловіки-викладачі та роботодавці, які відповідно оцінюють студенток та працівниць, частіше приписують успіх жінок везінню, а не навичкам, то у жінок спостерігають низький рівень прагнень до успіху. Тому більшість жінок ніколи не складають професійний план життя і не прагнуть будувати кар'єру [13].

Успіх зовсім інакше діє на жінок, ніж на чоловіків, не мотивує жінок до наступних досягнень, незалежно від сфер діяльності та інтересів жінки. Пояснити невдачі жінок та чоловіків можна так: досягнення чоловіків та невдачі жінок приносять їм особистісним властивостям; а невдачі чоловіків та досягнення жінок – чинникам оточуючого середовища.

Знецінення жінок впливає не тільки на їхні здібності і досягнення, але й знецінює діяльність і сфери, які традиційно вважають жіночими. Так дослідження сфер керівництва і викладання, дає змогу зробити висновки, що чоловіки-викладачі приписують своїм протеже-жінкам властивості, які відрізняються від атрибутів, наданих протеже-чоловікам. Чоловіки-викладачі засвідчили, що сприймали жінку як особу, якій була потрібна допомога. Чоловіків-протеже викладачі сприймали як перспективних особистостей з можливістю кар'єрного росту. Тут виникає серйозний парадокс. У міру того, як викладачі допомагають жінкам, вони починають вважати їх учнями, які потребують допомоги. Збільшення допомоги зумовлене тим, що викладачі сприймають свої дії як героїчний та лицарський вчинок. Коли люди з такими поглядами виховують жінок, то кожному жінку у стосунках, визначених культурною парадигмою, вважають партнером чоловіка. Відтак атрибуції успіху жінок будуть зовнішніми через допомогу їхнього вихователя-чоловіка [14].

Андрогінність (або андрогінія) – це поєднання високих показників фемінності та маскулінності в одній людині. На думку авторки терміну та теорії андрогінності Сандри Бем, вона є не протиставленням жіночності та чоловічості, а їх інтеграцією, єдністю. У багатьох дослідженнях професійних, педагогічних, подружніх та інших особистісних якостей чоловіків та жінок андрогінії виявлялися психологічно досконалішими, успішнішими у різних сферах діяльності. Їм властиві висока самооцінка, самоповага, позитивна Я концепція. Хоча подвійна зайнятість жінки (професійна діяльність та зайнятість родиною) обтяжлива для її психіки, стверджували дослідники, виконання обов'язків на будь-якій посаді розвивало різні грані її Я [5].

Жінка, яку виховував андрогінний батько, успішна у здобутті професійної кар'єри, вміє вибудовувати партнерські стосунки з особами іншої статі. Кар'єра у житті андрогінної жінки має велике значення, без роботи вона не уявляє своє життя. Кар'єра є для неї одним із компонентів задоволеності в житті, але сім'я також важлива [14].

Однак не можемо вважати андрогінність ідеальною людською рисою – вона не спричиняє поведінки, яка знімає ґендерні обмеження. Ми повинні вміти виявляти, яка поведінка на робочому місці або в будь-якій іншій ситуації конструктивна, і не спиратися на такі поняття, як жіночність і мужність. Теорія андрогінії підводить до того, що позбавлення від ґендерної дискримінації в сфері освіти і професії можливе, якщо переглянути ідею ґендерної стратифікації.

Дослідження ґендерної ідентичності молоді 18–25 років, проведені Н. Хол [13], виявили, що у 45 % юнаків – недиференційований ґендерний тип, для якого характерне суттєве зниження міри вираження маскулінних якостей у поєднанні з низьким вираженням фемінних. Як встановлено у дослідженнях О. Соколової [14], дефіцитарність ґендерних психологічних якостей (яка, можливо, є частковою ознакою викривлення образу Я) тягне за собою дефекти функцій саморегуляції та зумовлює зниження адаптаційних соціальних здібностей особистості недиференційованого типу порівняно з іншими ґендерними типами.

Задоволеність життям, суб'єктивне благополуччя, щастя – одна із вічних тем гуманітарного дискурсу, починаючи з часів античності. Щастя важко уявити як предмет суто наукового і тим більше експериментального дослідження [3].

Зазвичай щастя визначають як усвідомлення задоволеності власним життям, або як часте й інтенсивне переживання позитивних емоцій.

Якщо говорити про чинники щастя, то шлюб, сімейне життя, друзі та соціальні взаємовідносини, професійний успіх є основними сферами досягнення задоволення життям. Відомо, що сімейні люди, особливо ті, хто щасливий у шлюбі, більшою мірою відчувають задоволеність життям. Отже, подружні стосунки, внутрішньосімейні та близькі дружні відносини допомагають людині протистояти життєвим стресам, підтримують у складних ситуаціях, сприятливо впливають на самооцінку, а тому наявність близькості насуточно людською потребою.

Робота також є джерелом задоволеності, тоді як безробіття породжує відчуття невдоволеності. Відчуття щастя, почерпнуте з роботи, збільшується, якщо робота цікава, дає змогу розкрити здібності працюючого і характеризується іншими позитивними моментами [3]. Робота стає джерелом внутрішнього задоволення для людей, які впевнені у тому, що: робота – це найголовніше у житті; за моральними принципами треба багато працювати; людина має жити у такий спосіб, за якого важлива самодисципліна; цінність людини визначається її працею.

Вільний від роботи час може бути одним із головних джерел задоволення. Активне та корисне дозвілля сприятливо впливає на людину. Але й пасивні форми відпочинку можуть також приносити щастя, наприклад, релаксація перед екраном телевізора [3].

Дослідження професійного росту і розвитку кар'єри жінок – сфера порівняно нова, навіть якщо взяти до уваги те, що самій психології професійної діяльності всього трохи більше дев'яноста років. Психологи Н. Беє та Л. Фітцджеральд [16] вважають, що ставлення до кар'єри жінок – результат двох широко розповсюджених переконань.

Перше з них – уявлення про пріоритетність материнських обов'язків (головна життєва цінність жінок – їх домашні клопоти і виховання дітей) [16]. В історичній ретроспективі, якщо жінки й виконували роботу за межами дому, то вони займали неprestижні посади і не мали можливості просування в кар'єрі, або така можливість була рідкісною. Було прийнято вважати, що жінка просто працює, а не робить кар'єру. Їх розглядали як таких, які не мають суттєвого значення і впливу в колективі, оскільки зазвичай вони виконували незначущу роботу.

Друге поширене переконання пов'язане з психологією професійної діяльності жінок і полягає в тому, що теорії, які описують кар'єрне просування чоловіків, автоматично застосовують в аналізі кар'єри жінок. Зазвичай не враховують той факт, що більшість жінок мають малолітніх дітей, тому вони можуть не працювати на повну ставку, бо займаються їхнім вихованням. Також вони можуть працювати неповний робочий день, поєднуючи роботу з навчанням. Оскільки в більшості закладів звичною нормою є те, що людина працює на повну ставку і без перерви, то для багатьох жінок професійний кар'єрний ріст стає важкодоступним.

У психології кар'єри з самого початку як предмет дослідження розглядали професійний ріст чоловіків, але вже в перших роботах з психології кар'єри жінок дослідники звернули увагу на ґендерні розбіжності. Вони полягають у такому:

- 1) жінки частіше працюють в традиційно жіночих сферах, де статус і ринкова цінність їхньої праці досить низькі;
- 2) жінки мало представлені на вищих професійних рівнях;
- 3) жінки частіше, ніж чоловіки, відвідують публічні навчальні заклади і коледжі тимчасово чи з перервами;
- 4) у жінок відносно обмежений вибір можливостей зробити кар'єру порівняно з набагато більшими можливостями чоловіків;
- 5) типові жіночі професії пропонують обмежені можливості росту.

С. Бем інтерпретувала багато з вищезазначених ґендерних відмінностей як доказ того, що в суспільстві відбувається гомогенізація жінок: соціальне оточення, зокрема, сім'я, однолітки, вчителі заохочують дівчат і жінок займатися тими видами діяльності, які визначені для них за ґендерним розподілом, незалежно від їхніх особистих вподобань, потреб та здібностей.

Мотивація досягнення, як її сформулював Д. МакКлеланд, визначалась як "змагання зі стандартом майстерності", коли людину передусім цікавить перемога над кимось і можливість зробити щось добре або ліпше, ніж хтось [24]. Після декількох досліджень Д. МакКлеланд інтерпретував ґендерні розбіжності як велике бажання жінок до приєднання, а не до досягнення, але наступні дослідження піддали сумніву цю інтерпретацію.

Дослідники жіночої мотивації досягнення головним аргументом вважали те, що успіх жінок обмежує тільки їхня ґендерна роль у культурі. Тому вони не враховували дані, на підставі яких можна було б зробити висновок про те, що жінок не стимулюють традиційні маніпуляції, спрямовані на досягнення успіху. Численні дані засвідчують, що жінки намагаються досягти успіху в найрізноманітніших сферах.

Д. Спенс та Р. Хелмрайх [21] критикували концепцію та оцінку прагнення до успіху Д. МакКлеланда і в 1978 році розробили параметри самооцінки мотивації досягнення – опитувальник орієнтації на роботу і сім'ю. Цей опитувальник містить запитання про установки щодо діяльності, орієнтованої на досягнення, запитання, про вагомість роботи порівняно зі шлюбом як можливим джерелом задоволеності життям, а також запитання для визначення прагнень респондента отримати освіту. Спенс та Хелмрайх вказували, що загалом чоловіки показували вищі результати, ніж жінки, за конкурентністю та майстерністю, а жінки показували вищі результати в орієнтації на виконання роботи. Вони також виявили, що загальні результати прагнень схожі у чоловіків та жінок.

М. Хорнер [29] ввела конструкт "мотив уникання успіху" для того, щоб заповнити прогалину в розумінні жіночого шляху досягнення успіху. Вона вважала, що в ситуаціях конкурентності, особливо коли в них задіяні чоловіки, які мали для жінок велике значення (наприклад, перспективні друзі), в жінок з'являлося почуття тривоги. М. Хорнер вважала, що цей мотив був присутній через очікування негативних наслідків (наприклад, втрати жіночності, соціального неприйняття та несхвалення) в умовах успіху. Успіх жінки асоціюється переважно з негативними стереотипами, які обидві статі засвоюють і вважають прийнятними.

За роки, які минули після досліджень М. Хорнер [28], психологи з'ясували, що феномен страху успіху у чоловіків та жінок проявляється по-різному в придуманих ними розповідях у процесі дослідження за допомогою наративного метода.

В записах жінок постійно відображається можливу небезпеку втратити друзів, потенційних приятелів та коханих, а у чоловічих історіях відображено загальні життєві проблеми. Професійний успіх жінок цінують більше у випадку, коли він узгоджений з суспільною концепцією ґендерної ролі, ніж коли не узгоджений.

Прагнення жінок до успіху можна найліпше можна простежити на підставі інформації про їх власні інтереси, діяльність і цінності. В одному з таких досліджень використовували метод біографічного інтерв'ю. Одна із тем, які виникли в процесі інтерв'ю з жінками, порушувала проблему дискретності розвитку прагнення жінки до успіху. На відміну від жінок старшого віку, молоді жінки частіше виявляли стурбованість конкуренцією в процесі успіху. Старші жінки (віком 50–80 років) повідомляли, що їхнє прагнення до успіху посилювалося в період очікування народження дитини. Саме тоді вони відчували однастайне схвальне ставлення однолітків і родичів, як чоловіків, так і жінок. Отже, по-перше, схвалення чи несхвалення оточення впливає на мотиваційну сферу жінок; по-друге, прагнення до успіху жінок зростає при схваленні оточення; по-третє, оточення схвалює однастайно зазвичай традиційні досягнення жінок; по-четверте, особи старшого віку більше підвладні стереотипам, ніж молодь.

Прагнення до успіху, як засвідчив аналіз, частіше притаманне жінкам, чий батьки підкріплювали і заохочували їхні прагнення до успіху. Ці жінки розцінювали свої стосунки з батьками як тепліші і ближчі порівняно з жінками, чий батьки не заохочували їх до успіху. Метод інтерв'ю допоміг дослідити особистісні характеристики, які визначають поведінку, спрямовану на досягнення успіху у жінок різних вікових груп, враховуючи вплив сім'ї, друзів та близьких людей [33].

Ф. Голдберг [29] у своєму дослідженні, коли описував оцінку діяльності, зазначав про стереотип чоловічої вищості. В його експерименті студентки коледжу оцінювали статті, в яких було розглянуто проблеми лінгвістики, юриспруденції, історії мистецтва, освіти, дієтології та міського планування, які могли б бути опубліковані в журналах. Половині учасників давали статті, підписані автором-жінкою, а половині – автором-чоловіком. Результати засвідчили, що жінки вище оцінювали статтю, коли автором був чоловік, а не жінка. Також, Патерсон, Кіслер та Голдберг виявили, що чоловіки дуже низько оцінювали матеріали статей авторів-жінок. У цьому ж дослідженні зазначено, що навіть підлітки і маленькі діти, як виявилось, з упередженістю оцінюють роботу жінок [29].

Део та Емсуїллер [29] помітили, що однакові результати роботи чоловіків та жінок не розцінюють з точки зору однакових атрибутів. Результати діяльності роботи чоловіків, які працювали над "чоловічими завданнями" зазвичай приписуються навичкам, а такі ж результати жінок вважають наслідком випадкового везіння. Дослідження Саммерса та Кіслера [29] засвідчили, що чоловіки приписують більше здібностей лікарю-чоловіку, ніж лікарю-жінці. Отже, на підставі цього можна зробити висновок, що у суспільній свідомості існує прямий зв'язок між успіхом та статтю.

Хоча вважають, що знецінення жіночих успіхів – достовірний факт, це не завжди підтверджують дослідження. Наприклад, у роботах Ф. Голдберга результати аналізу опитування жінок похилого віку та тих, які не є студентками коледжу, не засвідчують упередженості на користь чоловіків. Крім того, результати діяльності жінок та їхню компетентність оцінюють на рівні з чоловіками за

більш об'єктивних умов оцінювання, а саме, коли ці результати: 1) визнавала авторитетна людина; 2) оцінювали за чіткими критеріями; 3) оцінювали експерти, некваліфіковані в певній галузі, коли жінки виявлялися успішними в традиційно чоловічій сфері діяльності.

Жінок, які працюють у сфері освіти, особливо представники етнічних меншин, вважають "іншими" або "аутсайдерами". Коли жінки не розмежовують стиль життя з професійною роллю, то їх часто розглядають негативно, принаймні в одній із сфер. Наприклад, Ф. Бронштейн виявив, що чоловіки-викладачі в своїх рекомендаційних листах, які вони давали жінкам для здобуття посади на факультеті, описували сімейні обов'язки цих жінок як додаткове навантаження [29].

Зайнятість матері – вагомий чинник, який сприяє кар'єрному росту доньки, – такі жінки частіше, ніж доньки домогосподарок, орієнтуються на кар'єру, а не на ведення домашнього господарства. Доньки працюючих матерів також частіше обирають нетрадиційну кар'єру, ніж доньки домогосподарок. Н. Бец наводить дані про те, що коли дівчат виховують двоє працюючих батьків, то вони частіше поєднують в поведінці традиційні ролі і роботу, ніж дівчата, виховані в інших сім'ях. Відповідно, дівчата і хлопці, чий матері працювали, менш обмежені уявленнями про ґендерні ролі. Дослідження також засвідчило, що працюючі матері надають великого значення вихованню у дитини незалежності. Дослідження представників етнічних меншин також доводить, що зайнятість матері позитивно впливає на успіхи в навчанні.

Зазвичай у жінок вибір ролі, кар'єри чи роботи, не пов'язаної з кар'єрою або веденням домашнього господарства, не повторює точно вибір їхніх матерів, але пов'язаний з тим досвідом, який вони засвоюють від матері. Зайнятість матері переважно приносить користь самій матері: дослідження засвідчують, що зайнятість матерів підтримує їх морально і захищає від виникнення тривоги.

Дослідники припускають, що батько відіграє суттєву роль в шкільній освіті дівчат і виборі кар'єри. М. Хенніг та Е. Жардін [33] вважали, що батько має для дівчаток велике значення, оскільки він слугує рольовою моделлю і джерелом підтримки для доньок. Думка і підтримка батька вагома і необхідна, коли дівчата та жінки працюють в нетрадиційній для жінок сфері і коли вони як пріоритет обирають кар'єру. Найбільший вплив батька проявляється тоді, коли доньки вибирають нетрадиційну кар'єру.

Н. Бец, а також Люпар та Барва рекомендують психологам-консультантам ознайомлювати дівчат-підлітків з жіночими рольовими моделями, допомагати їм впоратися з тривогою через кар'єру, надавати їм активну підтримку і заохочувати зусилля у розвитку навичок та засвоєнні знань [33].

Аналіз особистісних даних дає підстави припустити, що жінки можуть досягти більшого, якщо після навчання за спеціальними програмами стануть наполегливішими або вмілішими, шукаючи працедавця та представляючи себе як фахівця на співбесідах з працевлаштування. Підходи, які засновані на особистісних чинниках, вказують, що жінки повинні засвоїти традиційно чоловічий метод вирішення проблем.

Українська дослідниця ґендерної проблематики О. Кісь [22] виокремлює такі жіночі рольові моделі: Жінка-Берегиня, Жінка-Барбі, Ділова Жінка та Феміністка. Розглядаючи соціальні чинники, зокрема, засоби масової інформації, можна

ствердити, що соціально-виправданими рольовими моделями є Жінка-Берегиня та Жінка-Барбі. Їх культивує сучасне українське суспільство, тому жінкам з цими моделями поведінки значно легше адаптуватися до оточення і відповідати очікуванням оточення, ніж жінкам, які обрали роль Жінки-Ділової чи Феміністки. Ці ролі не знаходять підтримки, сучасне соціальне та культурне середовище протидіє їхній актуалізації. Задоволеність сімейним життям притаманна Жінці-Берегині та Жінці-Барбі. На жінку, що обрала одну з цих ролей, покладено відповідальність за збереження домашнього затишку. На протигау цьому, маскулінні жінки обирають ролі Жінки-Ділової чи Жінки-Феміністки. Задоволеність життям розглядається в цьому випадку крізь призму самореалізації у кар'єрі.

Альтернативні моделі фемінності, до яких треба віднести насамперед Ділову жінку і Феміністку, в українському суспільному дискурсі знаходяться на маргінесі. Втім, українська дослідниця Т. Журженко [19] розглядає Ділову Жінку як самостійний тип ідентичності, визначаючи її особливі українські риси.

Головна з них полягає в тому, що внаслідок стереотипного сприймання ґендерних ролей жінку-підприємця розглядають радше як годувальницю і заробітчанку, що через економічні обставини тимчасово змушена займатись бізнесом, а за сприятливих умов могла б повернутися до діяльності, яка відповідає традиційному розподілу ґендерних ролей. Окрім того, передбачено, що така Ділова Жінка не присвячує себе цілковито кар'єрі, а завжди зберігає рівновагу між своїми професійними функціями і материнськими обов'язками. І ще однією рисою Ділової Жінки є трансляція образу Берегині в суспільну сферу, тобто приписування їй особливих функцій хранителя моральних норм у середовищі підприємців.

Проте опанування ролі Ділової Жінки та досягнення успіху у професійній кар'єрі – нелегке завдання для жінки, оскільки попри економічну конкуренцію та бюрократичні перешкоди їй доводиться долати ґендерні стереотипи, бар'єри чоловічої кланової замкнутості у сфері великого бізнесу і політики. Через зазвичай обмежений доступ до джерел фінансування і труднощі здобуття фахової освіти, жінки витіснені у сферу дрібного підприємництва й тіньової економічної діяльності. Жіноче підприємництво зосереджено головню у маргінальних видах економічної активності, насамперед у човниковому бізнесі та ринковій торгівлі, що вирізняються важкими умовами праці, незначними доходами та малим престижем.

Болісна та деструктивна присутність у свідомості успішної жінки консервативних ґендерних стереотипів та сучасних ідей ґендерної рівності спричиняє рольовий конфлікт (комплекс суб'єктивних негативних переживань жінки через труднощі узгодження виконання ролей у професійній та сімейній сферах). Розв'язання цього конфлікту – вибір між кар'єрою та сім'єю ("рольовий конфлікт працюючої жінки") – найчастіше відбувається на користь саме сім'ї. Цей суто жіночий феномен у соціальній психології названо "відмовою жінки від кар'єри" або "відмовою від успіху" внаслідок страху "втратити" жіночність через невідповідність стереотипним очікуванням (жінка, яка перемагає чоловіка, вже не є жінкою).

Як засвідчують дослідження, більшість жінок (61%) взагалі вважають себе нездатними до успішної підприємницької діяльності, що є наслідком дифе-

ренційної ґендерної соціалізації, в процесі якої дівчатка не знайшли для себе відповідних рольових моделей для ідентифікації. Такий образ мало відрізняється від радянського взірця "працюючої матері", тоді як знаний на Заході образ Ділової Жінки-Індивідуалістки поки що не функціонує в українському суспільстві як повноцінна модель. Як слушно зазначає В. Суковата [23], в українському суспільстві "досі не сформований позитивний образ "ділової жінки", відсутня модель "успішної жінки", яка б не перекривалась парадигмою вдалого заміжжя."

Іншою альтернативною моделлю є образ Феміністки. У сучасному українському суспільстві ця модель, очевидно, найбільш суперечлива і найменш популярна. Завдяки дискредитації поняття фемінізму в контексті комуністичної ідеології та внаслідок спотворень під час радянської практики, зазначають дослідники, жіноцтво упереджено сприймає цей термін, вбачаючи в ньому лише чергову загрозу "вічній жіночності". Нерозуміння сутності феміністичної теорії та ідеології характерне не лише для масової буденної свідомості українців, воно властиве навіть інтелектуальній та політичній еліті, що засвідчують численні публікації. Стереотипне уявлення про феміністку як мужоподібну, грубувату, статеву невдоволену, озлоблену й агресивну, схильну до сексуальних збочень чоловіконеважливості все ще характерне для значної маси жіноцтва.

Головна смислова домінанта образу Берегині – абсолютизація жіночих репродуктивних функцій, стверджує Т. Гундунова. Есенціалістське розуміння основного природного покликання та пріоритетності материнської ролі жінки, властиве патріархальному дискурсові, віддзеркалене у культурологічних текстах на жіночу тематику. Вони романтизують і сакралізують образ Українки-Матері або навіть недвозначно вимагають материнської самопосвяти від сучасної українки. І той факт, що сучасна українка-мати насправді опікується абсолютно усіма проблемами дітей (харчування, режим дня, навчання, одяг, відвідування культурних закладів, лікування та ін.) свідчить якраз про те, що подібний нормативний тиск має свої практичні результати, залишаючи роль батька суто формальною [16].

Іншою невід'ємною складовою образу Берегині є роль господині дому, опікунки родини і хранительки домашнього вогнища. У деяких працях віднаходимо особливий акцент на важливості господарсько-виробничих функцій жінки і, відповідно, особливих повноваженнях та певній економічній незалежності й авторитеті господині в межах традиційного селянського господарства. Відтак, автори проводять пряму паралель до статусу жінки у сучасній українській родині, не беручи до уваги змін у структурі життєдіяльності сім'ї та функціях її членів.

Важливість цієї складової настільки значуща, що деякі дослідники схильні виділяти окремий тип жіночої ідентичності – домогосподарка [5]. Популярність ролі домогосподарки для звичайних жінок на пострадянських теренах зумовлена низкою чинників, серед яких виділяють насамперед соціально-психологічні та економічні. З одного боку, прийняття її було природною реакцією на зменшення державного контролю над приватною сферою та, водночас, наслідком зростання психологічно-рекреаційної ролі сім'ї як малої соціальної групи в умовах соціально-економічної кризи. З іншого боку, скорочення робочих місць та посилення конкуренції на ринку праці спричинило стрімке витіснення жінок зі сфери економічної активності у приватну сферу, що разом зі зростанням соціально-

економічної ролі сім'ї у розв'язанні тих проблем, якими раніше значною мірою займалася держава, зробили присутність жінки у домі не просто бажаною, а й необхідною.

Однак, як цілком слушно зазначають дослідники, роль домогосподарки як спосіб самореалізації та модель ідентифікації містила для пострадянських жінок певну внутрішню суперечність, оскільки в умовах радянської ґендерної системи домашню працю не розглядали як повноцінну роботу з огляду на витрачену на неї час та енергію. То ж і прийняття цієї ролі (чи ідентичності) супроводжувалось певними психологічними труднощами та внутрішньоособистісними конфліктами, глибина та інтенсивність яких залежали головно від віку та попереднього трудового досвіду жінок. Саме жінки середнього віку, які найгостріше переживали цю кризу, стали потенційними реципієнтами образу Берегині, що легітимізував неминучу для багатьох з них відмову від професійної кар'єри, обґрунтовуючи це особливою суспільно-культурною місією жінки як опікунки домашнього вогнища та виховательки нащадків [13].

Традиційний образ господині дому у 90-х роках зазнав значних трансформацій насамперед через вплив ринкової ідеології масового споживання. Як слушно відзначає українська дослідниця Т. Журженко, реклама, пропонуючи силу-силенню цілковито нових для українських жінок товарів та послуг, перетворила сам процес споживання на справжнє мистецтво, що вимагає від жінки особливих навичок, досвіду і навіть хисту. Відтак, у ній представлені ті культурні смисли, що притаманні даному суспільству, і зокрема ґендерні стереотипи. Протиставлення чоловічої та жіночої сфер є прикметною рисою реклами товарів та послуг, де закріплено традиційний розподіл ролей та функцій у суспільстві і сім'ї [16].

Зображення жінки переважно в межах дому (локалізація – кухня, ванна, дитяча кімната) чи крамниці за виконанням побутових, материнських і подружніх обов'язків (прання, приготування їжі, прибирання, догляд за дітьми та іншими членами родини, купівля товарів щоденного вжитку тощо) зміцнюють у суспільній свідомості загалом та свідомості жінок зокрема стереотипні уявлення про приватну сферу і домашні обов'язки як винятково компетенцію жінки-домогосподарки. Повсякденне життя віддзеркалює практичну їхню дієвість: українські жінки й справді виконують вдома абсолютну більшість побутової праці [5].

Ту саму ситуацію можна простежити також у телевізійних новинах, де героїнями сюжетів у домашньому оточенні в 90 % випадків є жінки, тоді як у репортажах з робочого місця лише у 19,5 % випадків представлено образ жінки-фахівця. Аналогічні тенденції притаманні й друкованим періодичним виданням: пишучи про жінок-фахівців чи політиків, журналісти зосереджуються головно на їхньому приватному житті (сім'ї, харчуванні, гардеробі тощо), оминаючи питання їх громадської активності, професійних інтересів, планів і проблем. Як зазначають польські дослідники, представлення у мас-медіа "жінок як матерів і дружин, хранительок домашнього вогнища, належить до тих стереотипів, які найважче подолати" [28].

Небезпека, що загрожує українському жіноцтву за обставин діючих жорстких вищезгаданих стереотипів, полягає у створенні та підтримці ілюзії про особливе і високе становище жінки в Україні, що насправді має мало спільного з існуючими соціальними реаліями. Водночас така позиція по суті дає моральні підстави

для легітимного витіснення жінок у приватну сферу. Як стверджують українські дослідники, міф Берегині – ідейний наркотик, самообман, спосіб втечі від жорстокої реальності, де жінка – зневажена, експлуатована, безправна, безмовна, у світ мрії – де весь український космос обертається навколо Жінки-Берегині, що гордо стоїть на постаменті. Цей міф суттєво перешкоджає українському жіноцтву усвідомити власні проблеми і перспективи у суспільно-політичній сфері [16].

Інша модель фемінності – Барбі – є об'єднаним образом жінки, спосіб життя якої нагадує нарцисичне існування гарної та дорогої ляльки. Вона вимагає для себе відповідного середовища та атрибутів, щоби врешті-решт виконати своє головне призначення – знайти чоловіка-власника. Засоби масової інформації активно тиражують та розвивають цей образ. Вони інформують жінок про те, чому віддають перевагу чоловіки, формуючи відповідні стандарти фемінності, і негайно ж пропонують численні поради, як найлегше їх досягти [13].

Проблему обмеження жіночого світу домом, що постає як прихований смисл у ЗМІ, зокрема, в публікаціях журналів для жінок, ще у 1963 році вперше зауважила американська дослідниця Б. Фрідан. Стійкість ґендерних стереотипів простежено у всесвітньо знаних (особливо жіночих) журналах: упродовж останніх сорока років їх домінантною темою була і залишається проблема – “як знайти і втримати чоловіка” та пов'язане з нею питання: “як стати гарнішою”. Дослідники схиляються до думки, що насправді єдиним завданням подібних жіночих ЗМІ є перетворення жінки на ляльку, що призначена для чоловічого споживання.

На перший погляд, окреслені дві моделі фемінності – різні, однак насправді вони містять чимало прихованих спільних рис, вважають дослідники української ґендерної проблематики. Обидві вони є продуктом андроцентричного дискурсу, в межах якого суспільні функції жінки визначають через її “природні” характеристики, тобто тіло. Характерною є відсутність інтересу до жіночої особистості, її власних потреб, інтелектуального потенціалу чи творчих здібностей [28].

Цілком очевидно, що в сучасних умовах обидва варіанти не функціональні, оскільки соціально-економічні умови в Україні не дають можливості жінкам залишатися у чотирьох стінах та насолоджуватись тихим домогосподарством, самовідданим материнством чи нарцисичним плеканням свого тіла. Українські жінки змушені в силу обставин чи за власним свідомим вибором шукати свого місця на ринку праці, намагаються віднайти адекватні моделі фемінності, які втілювали б необхідні для виживання цінності та риси.

Процеси ґендерно-рольової соціалізації чоловіків і жінок мають багато відмінностей. Для жінки, згідно з історично сформованими патріархальними стереотипами, які, незважаючи на суспільний прогрес, ще мають місце в сьогоденні, переважає орієнтація на сім'ю та сімейні цінності, ведення домашнього господарства тощо. Для чоловіка, згідно з тими самими стереотипами, нормативно бажаним та суспільно вагомим є функціонування за межами сім'ї: професійна діяльність, суспільна активність. Відповідно до такого розмежування важливою умовою самореалізації для жінки вважають успішний і вчасний шлюб. З іншого боку, успішність самореалізації чоловіка пов'язують з його кар'єрою, часто зі статусом у суспільстві.

В сучасних психологічних концепціях статі і статево-рольової поведінки маскуліністність та фемінність розглядають як відносно незалежні один від одно-

го конструкти, отже, можливий одночасний високий або низький розвиток цих статево-рольових проявів. Поєднання високого розвитку фемінності та маскулінності в одній людині (незалежно від її статі) отримало назву андрогінності. У психології особистості андрогінію розглядають як особистісну характеристику, не пов'язану з порушеннями статевого розвитку або статево-рольової орієнтації. Розвинута андрогінія передбачає багатий арсенал і гнучкість рольової поведінки людини, високі соціально-адаптивні здібності й інші важливі риси та властивості. Дефіцитарність ґендерних психологічних рис (яка, можливо, є частковою ознакою викривлення образу Я) тягне за собою дефекти функцій саморегуляції та зумовлює зниження адаптаційних соціальних здібностей особистості недиференційованого типу порівняно з іншими ґендерними типами.

Отже, теоретичний аналіз приводить до висновку, що психологічно виправданими та продуктивними у сучасній соціокультурній є гнучкі форми поведінки та ґендерні властивості, які відображені в концепції андрогінії. Однак українські дослідники говорять про стереотипність ґендерних моделей поведінки сучасних українських жінок. Ймовірно, емпіричне дослідження може дати відповідь на запитання, наскільки традиційними є рольові ґендерні поведінкові моделі сучасних українських жінок, якою мірою їм притаманна андрогінність і чи сприяє така властивість суб'єктивному благополуччю жінки.

Література

1. Алешина Ю., Гозман Л., Дубровская Е. Социально-психологические методы исследования супружеских отношений. Спецпрактикум по социальной психологии. М.: Изд-во МГУ, 1987.
2. Андреева Т. Семейная психология: Учеб. пособие. СПб.: Речь, 2004.
3. Аргайл М. Психология счастья. СПб.: Питер, 2001.
4. Батаршев А. Базовые психологические свойства и профессиональное самоопределение личности: Практическое руководство по психологической диагностике. СПб.: Речь, 2005.
5. Берн Ш. ґендерная психология. СПб.: Прайм-Еврознак, 2001.
6. Богданович Л. Супружеская жизнь: гармония и конфликты. М.: Профиздат, 1990.
7. Бодалёв А., Столин В. Семья в психологической консультации. М.: Изд-во МГУ, 1989.
8. Васильченко Г., Решетняк Ю. Любовь, брак, сексуальное партнёрство. М.: Медицина, 1990.
9. Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование. М.: Терра, 1992.
10. Витек К. Проблемы супружеского благополучия. М.: Прогресс, 1988.
11. Власенко Н., Виноградова Л., Калачкова І. ґендерна статистика для моніторингу досягнення рівності жінок та чоловіків. К.: Златограф, 2000.
12. Волкова А., Трапезникова Т. Методические приемы диагностики супружеских отношений. // Вопросы психологи, 1985. № 4.
13. Говорун Г. ґендерна психологія. К.: Академія, 2004.
14. Говорун Т., Кікінежді О. Стать та сексуальність: Психологічний ракурс. Тернопіль: Нова книга – Богдан, 1999.

15. Горностай П. Социализация личности и психологические роли // Теоретические и прикладные вопросы психологии (материалы юбилейной конф. "Ананьевские чтения-97". СПб, 1997. Вып.3. Ч.1. С. 325–330.
16. Гундуrowa Т. Жінка та дзеркало // Часопис "І", 2000. № 17. С. 134–152.
17. Джонсон Р. Он. Глубинные аспекты мужской психологии. Харьков: Фолио; М.: Ин-т общегуманит. исслед. 1996.
18. Джонсон Р. Она. Глубинные аспекты женской психологии. Харьков.: Фолио; М.: Ин-т общегуманит. исслед. 1996.
19. Журженко Т. Маргінальна економічна діяльність і місце в ній жінок // Гендерний аналіз українського суспільства / ПРООН. К.: Златограф, 1999.
20. Иванов Е. Основы психологического изучения профессиональной деятельности. М.: Изд-во МГУ, 1987.
21. Кісь О. Дефініції фемінізму // Часопис "І", 2000. №17. С. 45–63.
22. Кісь О. Моделі конструювання ґендерної ідентичності жінки в сучасній Україні // Часопис "І", 2003. №27. С. 37–58.
23. Климов Е. Психология профессионального самоопределения. Р.-н-Д., 1996.
24. Коростылева Л. Психология самореализации личности: брачно-семейные отношения. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2000.
25. Кочарян А. Личность и половая роль: Симптомокомплекс маскулинности/ фемининности в норме и патологии. Харьков: Основа, 1996.
26. Кочарян А. Проведение психологического семейного консультирования. Учебно-методические материалы по психологии семейных отношений. Харьков.: ХГУ, 1990.
27. Крушельницька Я. Фізіологія і психологія праці. К., 2000.
28. Леонтьева Л. Стереотипи, або дещо про місце жінки у суспільстві // Часопис "І", 2003. №27. С. 82–87.
29. Майерс Д. Социальная психология. СПб.: Питер, 2005.
30. Малкина-Пых И. Семейная терапия. Справочник практического психолога. М.: Эксмо, 2005.
31. Мниховский А. Женственность. К.: Основы, 1885.
32. Павличко С. Фемінізм. К.: Основы, 2002.
33. Палуди М. Психология женщины. СПб.: Прайм-Еврознак, 2003.
34. Піддубна О. Задоволеність шлюбом і рівень суб'єктивного контролю в подружній парі // Соціальна психологія, 2004. № 6 (8). С.172–178.
35. Пряжников Н. Профессиональное и личностное самоопределение. М.–Воронеж: Б. в., 1996.
36. Сатир В. Как строить себя и свою семью. М.: Педагогика, 1992.
37. Соловьёв Н. Брак и семья сегодня. Вильнюс: Миктис, 1977.
38. Титаренко В. Семья и формирование личности. М.: Педагогика, 1987.
39. Хома Т. Чи був фемінізм в Україні? // Часопис "І", 2000. №17 С. 5–23.
40. Горні К. Втеча від жіночності. Комплекс чоловічості у жінок очима чоловіків та жінок // Часопис "І", 2003. №27. С. 6–23.
41. Чухим Н. Ґендер та ґендерні дослідження в двадцятому столітті // Часопис "І", 2000. №17. С. 37–54.

GENDER DETERMINANTS OF WOMEN'S SUBJECTIVE PROSPERITY: A THEORETICAL ANALYSIS

Viktoriya Hupalovska

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenka Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: victoriah@ukr.net

The consequences of changes in realizing gender roles in modern society are in the focus of the analysis in the article as well as the peculiarities of gender identity of a woman, the "sense" of the terms of masculinity, femininity and androgen. The role gender models of a modern woman (Ukrainian, in particular) have been researched. The gender determinates were traced, in view of the sense of life, the pleasure from it in general or subjective welfare, the level of self-actualization, satisfaction from professional activity and family life. The results of certain gender investigations were generalized in the article too.

Keywords: satisfaction from life, subjective welfare, masculinity, femininity, androgen, gender, satisfaction from family life, satisfaction from professional activity.

Стаття надійшла до редколегії 5.12.2009
Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 159.923.2

САМОМЕНЕДЖМЕНТ: ПРОЦЕСУАЛЬНА ТА ДИСПОЗИЦІЙНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Олена Штепа

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: elena_shtepa@list.ru

Описано напрями самоменеджменту. За допомогою аналізу наукової структури феномену обґрунтовано, що самоменеджмент є саме технологією самоорганізування. На теоретичному рівні виявлено особливості самоменеджменту у формах поведінки – волі та долаючої поведінки. Наведено результати порівняння самоменеджменту та дескрипторів самоорганізування. Емпірично визначено позиціонування самоменеджменту в координатах “активність” – “оптимізм”. Подано авторську Шкалу самооцінки самоменеджменту. Визначено самоменеджмент як технологію оптимального самоорганізування особистості для досягнення значущої для неї мети.

Ключові слова: самоменеджмент, технологія, самоорганізування, мета.

Сучасній людині важливо вміти організовувати себе, тобто здійснювати самоменеджмент (self-management). Сьогодні самоменеджмент визначають як: 1) науку про самокерування і самоорганізацію людини; 2) роботу людини над собою в межах особистісного розвитку та оволодіння методами ділової активності (зокрема керування проектами і грошима), керування людиною власним життям [15]. Самоменеджментом також вважають здатність людини (зокрема керівника) організувати свою діяльність так, щоб чітко розпланувати робочий та вільний час [14]. **Самоменеджментом називають і управління власними ресурсами, тобто вміння їх набувати, зберігати, розвивати та раціонально використовувати й бути успішною і самодостатньою людиною [15].**

Аніта та Клаус Бішоф (2006) запропонували авторське визначення самоменеджменту як “ключової техніки”, яка полягає в умінні “ставити перед собою професійну мету та досягати її, організовувати свою роботу, правильно використовувати час та ефективно співпрацювати з колегами” [3, с. 8]. Джулія Моргенстерн, вважає, що “самоменеджмент є послідовним і цілеспрямованим використанням випробуваних методів роботи у повсякденній практиці для того, щоб оптимально і змістовно використовувати свій час. Головна мета самоменеджменту в тому, щоб максимально використовувати власні можливості, свідомо керувати течією свого життя (самовизначатись) і долати зовнішні обставини” [6].

Визначають такі функції самоменеджменту: 1) постановка мети, 2) планування, 3) прийняття рішення, 4) реалізування та організування, 5) контроль,

б) інформація та комунікація (найважливіша функція самоменеджменту) [15].

Вважають, що характеристиками високого рівня самоменеджменту в людини є її знання своєї індивідуальної техніки роботи, її здатність піклуватись про своє здоров'я, її вміння володіти власним емоційно-вольовим потенціалом, її навички самодисципліни, її здатність формулювати і реалізовувати свою життєву мету [15].

На основі аналізу літературних джерел ми виділили та визначили основні напрями:

1. Тайм-менеджмент (організація часу). Автор напрямку – Д. Адаір [1]. Метою такого менеджменту є вміння людини оптимально розподіляти час на пріоритетні справи.

2. Стрес-менеджмент (самоорганізування у стресових ситуаціях). Автор напрямку – М. Фрезе [8]. Його мета – вміння особи попереджати або долати стресові ситуації завдяки власній психологічній компетентності.

3. Тіім-менеджмент (командний менеджмент). Автор напрямку – Г. Паркер [12]. Метою такого менеджменту є вміння людини самостійно обирати “роль” у групі та ефективно її виконувати.

4. Імпресіон-менеджмент (менеджмент справляння враження). Автор напрямку – Е. Джоунс [2]. Його мета – це вміння людини справляти на навколишніх доцільне, на її думку, враження, найчастіше сприятливе.

Вважаємо, що слушно виокремити ще такий напрям самоменеджменту, як ресурс-менеджмент. На нашу думку, ресурс-менеджмент – це самоорганізування особистих цінностей. Його мета – це вміння особи виявляти компетентність у саморозвитку.

Незважаючи на те, що здатність людини до самоменеджменту розглядають як важливу характеристику успішної людини і традиційно визначають як компетенцію перспективних менеджерів та лідерів, вважаємо, що необхідно звернути увагу на проблему невизначеності самоменеджменту в структурі наукового знання. Тому мета нашого дослідження – визначити самоменеджмент на теоретичному рівні та емпірично виявити його показники.

На наш погляд, сформульовану проблему можна висвітлити, якщо визначити координати самоменеджменту як напрямку, теорії, технології чи інструментарію у структурі наукового світогляду (табл. 1).

Таблиця 1.

Наукова структура феномену самоменеджменту

Напрями порівняння	Характеристики самоменеджменту
Науковий напрям: наявність групи теорій, об'єднаних спільною ідеєю (специфічний понятійний апарат, дотримання принципів певної парадигми, визначена методологія досліджень, можлива верифікація результатів дослідження) (Є. Сапогова, 2001) [11].	Самоменеджмент – наука про самокерування і самоорганізацію людини [15].
Теорія: узагальнення досвіду, суспільної практики, що відображає об'єктивні закономірності розвитку природи та суспільства (В. Шапарь, 2005) [13].	Самоменеджмент – робота людини над собою в межах особистісного розвитку [15]

Модель: достовірний опис, пояснення та прогноз щодо об'єкта (економ-ний опис процесу, опис динаміки процесу, гнучкість структури, емпіри-чні факти патологічної відсутності або патологічного здійснення процесу) (В. Літцман, 2001) [4].	Самоменеджмент – здатність людини організувати своєю діяльність так, щоб чітко розпланувати свій робочий та вільний час [6].
Технологія: система взаємопов'язаних методик, спрямованих на розв'язання певного типу проблем та досягнення конкретного результату (теоретичні, корекційні, діагностичні складові частини) (В. Панок, 1999) [9].	Самоменеджмент – це ключова техніка, яка полягає в умінні “ставити перед собою професійну мету та досягати її, організовувати свою роботу, правильно використовувати час та ефективно співпрацювати з колегами (А. Бішоф, К. Бішоф) [3]. Самоменеджмент є послідовним і цілеспрямованим використанням випробуваних методів роботи у повсякденній практиці для того, щоб оптимально і змістовно використовувати свій час (Дж. Моргенстерн) [6].
Інструментарій (Психологічний словник, 2008) [10] або техніка (Овчарова Р. В., 2001) [7]: структурований набір методик, за допомогою яких можлива діагностика та корекція проблеми певного типу.	Самоменеджмент – це оволодіння методами ділової активності [15].
Наукова метафора: екстраполявання наукового пояснення процесу або явища у загальноживані поняття (Психологічний словник, 2008) [13].	Самоменеджмент – це вміння бути успішним (авт.)

На основі аналізу характеристик самоменеджменту вважаємо, що слушно його позиціонувати як технологію оптимального самоорганізування особистості для досягнення значущої для неї мети. Виявом здатності до самоменеджменту бачимо психологічну компетентність людини у самоорганізуванні.

Доцільно на теоретичному рівні виявити особливості самоменеджменту у порівнянні з волею та долаючою поведінкою (зміст форм поведінки – [5; 13]) (табл. 2).

Таблиця 2

Особливості самоменеджменту порівняно з формами поведінки

Характеристики порівняння	Самоменеджмент	Воля	Копінг (долаюча поведінка)
Форма вияву	Мотиваційна характеристика	Форма поведінки	
Структурна складова	Внутрішньоорганізованої мотивації	Характеру	Поведінки
Характеристика процесу	Раціональність	Цілеспрямованість	Динамічність
Контекст поняття мети	Результат	Нагорода	Спокій
Контекст поняття сенсу	Критерій самоповаги	Зміст вчинків	Індикатор ресурсності людини

Критерій	Ефективне розв'язання завдань з урахуванням власного стилю роботи	Здатність до вибору	Подолання конфлікту
Дескриптор міжособистісних взаємин	Вміння успішно діяти	Здатність бути дисциплінованим	Готовність створювати проблеми або просити про допомогу

Результати порівняльного аналізу висвітлюють основну властивість самоменеджменту – вміння діяти успішно. Саме ця властивість разом з емпатією є складовою частиною соціального інтелекту.

В емпіричному дослідженні взяли участь 115 осіб віком 20–45 років (менеджери, медсестри, викладачі, вчителі, студенти, домогосподарки; з них 75 жінок та 40 чоловіків). У дослідженні задіяно такий діагностичний інструментарій: методика “Активність/Оптимізм” Г. Нікіфорова, “Смисложиттєві орієнтації” Д. Леонтьєва, “Мотиваційна структура” В. Гербачевського, “Мотиваційні джерела” Дж. Барбуто та Р. Сколл, шкала інтелектуальної ефективності методики “Стандартизований багатофакторний метод дослідження особистості” Л. Собчик, матриця “кваліфікація/бажання працювати” М. Ландсберг, “Аналіз власних обмежень” М. Вудкок та Д. Френсис.

Емпіричні компоненти самоменеджменту було охарактеризовано п'ятьма факторами, які описували 55% взаємозв'язків емпірії досліджуваного феномену; α -Кронбаха становить 0,67. Дискримінантний аналіз виявив, що загальна Шкала загального рівня самоменеджменту характеризується нормальним розподілом та класифікує рівні самоменеджменту з коректністю у 100%. Наводимо оригінал Шкали CPC.

Шкала самооцінки рівня самоменеджменту (Штепа О., 2008)

Інструкція: уявіть, що Вам доручили виконати певне завдання. Як зазвичай Ви ставитесь до процесу та результатів виконаного Вами завдання? Оцініть кожне твердження у балах від 0 до 10.

1. Сприймаю відведений на виконання завдання час як достатній для його виконання.
 2. За визначений час встигаю повністю завершити завдання, над яким працював.
 3. Результат виконання завдання є творчим.
 4. Результат виконаного завдання сприймаю як корисний для себе.
 5. Результати виконаного завдання можуть бути корисними для інших.
 6. Сприймаю завдання як таке, що має сенс.
 7. Сприймаю процес виконання завдання як цікавий.
 8. Позитивно ставлюсь до себе у зв'язку з результатами виконаного завдання.
 9. Результати виконаного завдання є перспективними.
 10. Для виконання завдання вмію задіяти необхідні додаткові засоби.
- Обрахування результатів: скласти суму балів за усіма десятима твердженнями.

Пропонуємо інтерпретацію особливостей виконання людиною професійних завдань відповідно до певного рівня самоменеджменту.

Рівні самоменеджменту. Критичний рівень самоменеджменту – 0–56 балів – людина не вміє організовувати свій час. Зокрема, у вільний час доробляє справи з роботи, а особистого часу не виділяє зовсім. Має труднощі з ранжуванням необхідних та важливих завдань. Навколишні можуть вважати її невідповідальною, що стає причиною конфліктів із колегами. Одночасно вона може бути нестандартною у поведінці та запропонованих рішеннях. Працює результативно: у короткий термін виконує завдання, але лише у передбачених межах. Мотивована саме винагородою за досягнення результату. Таку людину потрібно навчити тайм- або тіім-менеджменту.

Середній рівень самоменеджменту – 57–83 балів – людина має навички самоорганізовування і вміє визначати пріоритети. Якісно виконує типові завдання. Водночас особа не відрефлексувала індивідуального стилю діяльності, тому може швидко втомлюватись через надмірне навантаження. Людина відповідальна. Працює ефективно. Не є перфекціоністом щодо кінцевого результату діяльності. Вміє обмежувати свій інформаційний пошук вимогами конкретної мети діяльності. Співвідношення між напрацьованими результатами та витраченим часом на виконання завдання є найоптимальнішим. Мотивована можливістю визнання. Потребує навчання ресурс- та стрес-менеджменту.

Високий рівень самоменеджменту – 84–95 балів – людина володіє навиками стратегічного планування, ініціативна й самостійна у прийнятті рішень. Одночасно може бути надто індивідуалістична, що ускладнює стосунки у групі. Працює продуктивно. Захоплюється виконанням завдання. Водночас за визначений час встигає напрацювати декілька значущих варіантів виконання завдання. Мотивована можливістю виявити власні здібності у процесі роботи над завданням. Необхідне навчання імпресіон- та тіім-менеджменту.

Псевдовисокий рівень самоменеджменту – 96–100 балів – людина творча, висловлює оригінальні думки. Виявляє як колегіальність так й індивідуалістичність. Коли її настрій може не збігатися з настроєм групи, стає дратівливою. Самооцінка завищена. Схильна переоцінювати власні здібності, тому невчасно виконує завдання або недостатньо кваліфіковано. Працює за натхненням. Може добре виконати завдання, якщо емоційно позитивно оцінює керівника, проте уникає індивідуальних завдань. Мотивована можливістю отримати схвалення. Потребує навчання ресурс- та тіім-менеджменту.

Проілюструємо статистично значущі відмінності у рівні самоменеджменту осіб 20–45 років відповідно до його показників (рис. 1).

Було здійснено перевірку кореляційного поля методики за допомогою таких методик: “Активність/Оптимізм” Г. Нікіфорова та ін., “Аналіз власних обмежень”, “Смисложиттєві орієнтації” Д. Леонтьєва, дослідження мотиваційної структури В. Гербачевського, “Мотиваційні джерела” Дж. Барбуто та Р. Сколла, шкали інтелектуальної ефективності методики “Стандартизований багатофакторний метод дослідження особистості” Л. Собчik.

На основі даних багатофакторного, регресійного та кластерного аналізу можна зробити висновок, що особистості з високим рівнем самоменеджменту є “активними оптимістами” (рис. 2), які виявляють інтерес до життя, з доміну-

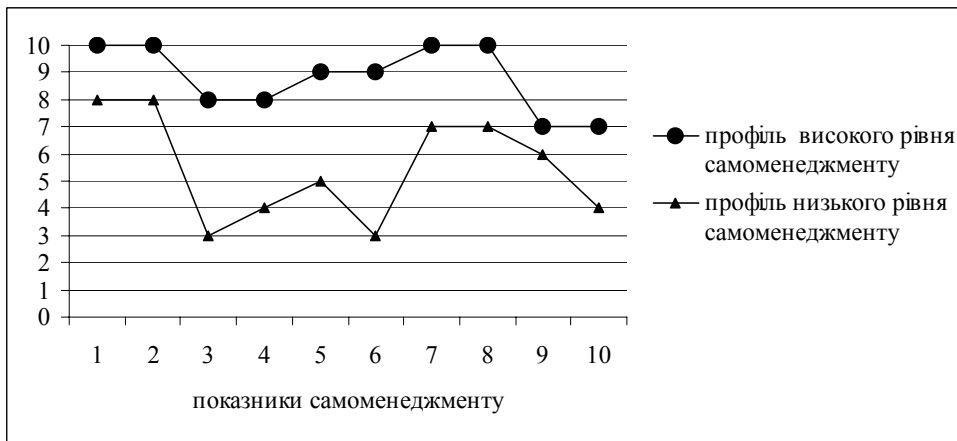
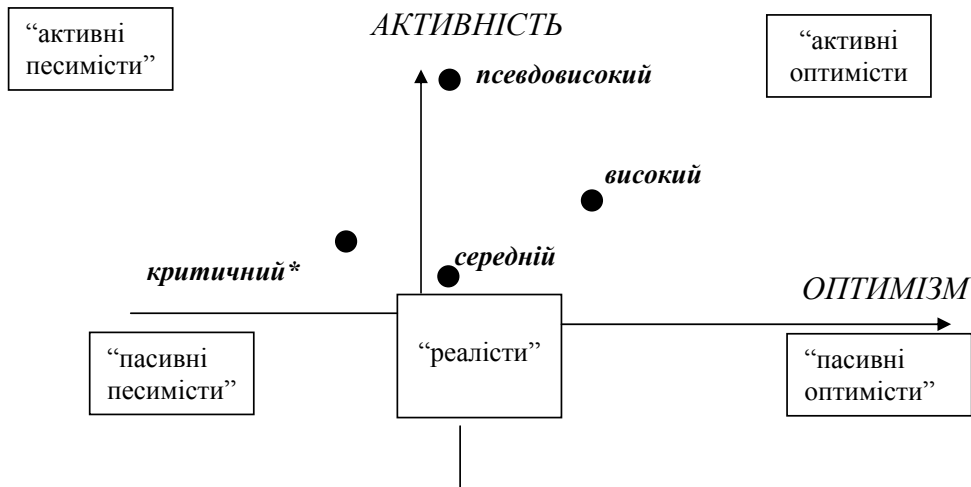


Рис. 1. Профілі високого та низького рівнів самоменеджменту

ванням внутрішньоорганізованої цільової мотивації, чіткими особистісними цінностями, високим рівнем інтелектуальної ефективності та вмінням навчати інших.



* - рівень самоменеджменту

Рис. 2. Характеристика осіб з різним рівнем самоменеджменту за критерієм "Активність/Оптимізм (за Г. Нікіфоровим)"

Загалом характеристика осіб із високим рівнем самоменеджменту доповнює очікуваний образ людини, яка вміє себе організовувати. Основні результати дослідження, які отримали інтерпретацію, є такими: складові частини самоменеджменту можна обґрунтовано подати як мотиваційні особливості та особистісні

диспозиції, які обумовлюють готовність людини здійснити самоменеджмент у проблемній ситуації (рис. 3).

Особистісною диспозицією є готовність людини діяти певним чином. До таких особистісних компонентів самоменеджменту належать:

- 1) саморозвиток – людина здатна до самодетермінації;
- 2) чітка особиста мета – людина готова реалізувати свою мету;
- 3) чіткі особисті цінності – спосіб діяльності людини є відповідним до раніше задекларованих нею цінностей;
- 4) творчий підхід – людина характеризується дивергентним мисленням, що зумовлює її неупередженість щодо критеріїв найефективнішого розв'язання проблеми за умов, що склались;
- 5) інтелектуальна ефективність – людина характеризується здатністю до децентрації та компетентності;
- 6) вміння навчати – людина, яка вміє самоорганізовуватись, завдяки при-
таманній їй рефлексивності здатна передавати власний досвід іншим.



Рис. 3. Складові частини самоменеджменту

До мотиваційних складових частин самоменеджменту доцільно зарахувати:

- 1) активність – небайдуже ставлення людини до дійсності та чуття себе джерелом зміни реальності;
- 2) внутрішній мотив (внутрішньоорганізована мотивація) – людина самостійно обирає мету власної діяльності та критерії її оптимального досягнення;
- 3) інтерес до життя – людина бачить сенс у своїй діяльності;
- 4) самопослідовність – людина вибудовує певний план та обґрунтовує свої рішення, її дії не є імпульсивними;
- 5) цільову мотивацію – людина не схильна захоплюватись процесом діяльності, для неї більш важливим є досягнення результату;
- 6) бажання працювати (мотивованість) – прагнення людини втілити свій задум у життя, побачити реальні наслідки власної діяльності.

На нашу думку, спочатку в діяльності людини виявляються її мотиваційні особливості. Найбільш характерні “мотивації” набувають статусу особистісних диспозицій, які надалі зумовлюють мотиваційні стратегії особистості. Отож, ми припустили, що компоненти самоменеджменту утворюють певну його структуру саме в умовах, які передбачають необхідність вияву людиною самоорганізування.

Результати дослідження обґрунтовують таку послідовність формування процесу самоменеджменту (рис. 4).

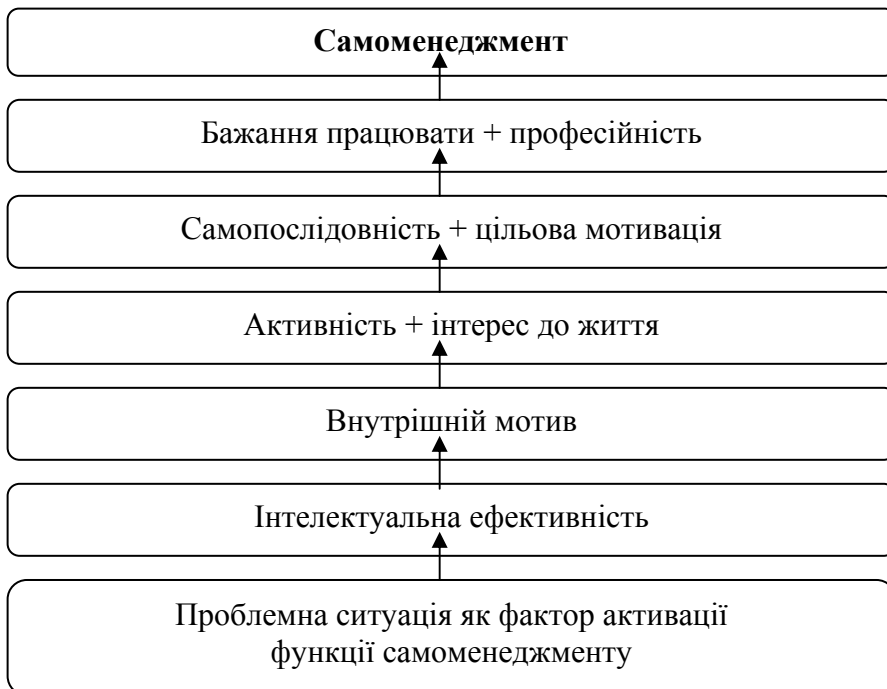


Рис. 4. Процес формування функції самоменеджменту

Фактором активації функції самоменеджменту є проблемна ситуація, прагнення змінити неефективну чи навіть неадекватну поведінку, в іншому випадку людина не відчуває потреби в самоорганізуванні.

Розгляд різноманітних можливих варіантів розв'язання проблеми потребує інтелектуальної ефективності. На цьому етапі можна вплинути на рівень самоменеджменту: знизити, якщо людина сама або під тиском навколишніх буде надмірно фіксована на певному баченні проблемної ситуації, тобто буде діяти стереотипно; підвищити, якщо надати людині можливість отримати додаткову інформацію для аналізу ситуації. Необхідно звернути увагу, що серед диспозиційних складових частин самоменеджменту є компонент творчого підходу. Отож, креативні люди легше переживають перший етап самоменеджменту.

Після огляду різних можливих шляхів розв'язання проблемної ситуації людина формує з них послідовність певних рішень, тому актуалізується внутрішньоорганізована мотивація. Якщо ж людина відчуватиме проблеми з прийняттям рішення, можна говорити про уникання нею відповідальності.

Самостійно прийняте людиною рішення можна вважати виявом її життєвої позиції та баченням доцільності, сенсовності подальшої діяльності. Так проявляються активність особистості та її інтерес до життя. На цьому етапі також можливо вплинути на рівень самоменеджменту: знизити, якщо знецінити діяльність людини, або підвищити, якщо сприяти вияву її інтернальності та життєвої філософії.

В особливостях структури та формування самоменеджменту ми схильні бачити дуалістичність:

- цільова мотивація/внутрішньоорганізована мотивація, що загалом відображають мотивованість особи,
- вміння навчати/саморозвиток, що доцільно узагальнити як чіткі цінності,
- самопослідовність/творчий підхід, що характеризують інтелектуальну ефективність особи,
- чітка мета/інтерес до життя, що можна об'єднати поняттям "активність".

На нашу думку, поєднання таких компонентів, як цільова мотивація, вміння навчати, чітка мета, самопослідовність відображають функцію самоконтролю. А внутрішньоорганізована мотивація, саморозвиток, інтерес до життя, творчий підхід – функцію самомотивування особистості. Отож, самоменеджмент доцільно позиціонувати не лише як функцію контролю й самообмеження людини, а й її самомотивування. Самомотивування полягає у розумінні людиною власних особливостей ефективної праці та вміння відповідно себе організувати.

Наступним кроком у формуванні самоменеджменту є вияв мотиваційної стратегії особистості, в якій поєднано рівень її готовності до реалізації задуму та необхідної кваліфікації для його досягнення. Вважаємо, що на цьому етапі людина здатна діяти за однією з коучінгових мотиваційних стратегій, які описав Макс Ландсберг – інструктаж, стимулювання, скерування, делегування [6], що характеризують, на нашу думку, відповідний рівень самоменеджменту – від низького до високого (рис. 5).

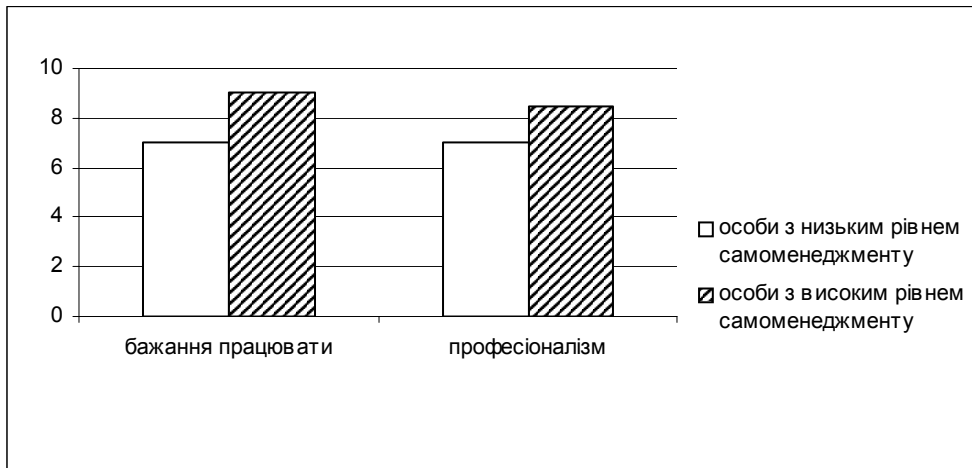


Рис. 5. Показники стилю коучінгу за М. Ландсбергом в осіб із різним рівнем самоменеджменту

Результати емпіричного дослідження дали змогу визначити місце самоменеджменту в структурі наукового знання. Для цього було проведено порівняльний аналіз поняття “самоменеджмент” із дескрипторами самоорганізування – самоконтроль, саморегуляція, самодетермінація, самоефективність (зміст дескрипторів – [5; 13]) (табл. 3).

Таблиця 3

Результати порівняння самоменеджменту та дескрипторів самоорганізування

Характеристики порівняння	Само-менеджмент	Самоконтроль	Саморегуляція	Само-детермінація	Самоефективність
Ключове поняття	Мета	Стимування імпульсивності	Послідовність	Цінність	Віра у себе (наукова метафора)
Ситуація вияву	Мотивування себе до виконання поставленого завдання за певний час	Оцінювання власних дій відповідно до еталону	Рішення про зміну своєї поведінки на основі самостереження	Вибір послідовності дій у ситуації невизначеності	Складність завдання
Мета	Виконання завдання у встановлений термін	Утримання від дій, які перешкоджають досягненню мети	Зміна дезадаптивної поведінки	Визначення пріоритетів	Переконаність у можливості досягти мету
Можливість науціння	Науціння можливе шляхом тренінгу	Для науціння необхідне докладання вольових зусиль	Науціння на основі самомоніторингу	“Науціння” є наслідком конструктивно прожитої кризи ідентичності	Науціння за принципами А. Бандури

За даними табл. 3 можна зробити висновок, що поняття самоорганізування є ширшим, ніж самоменеджмент. На відміну від дескрипторів саморганізування, самоменеджмент акцентує мету, ціль дій людини, а не її психологічні особливості.

Основні результати дослідження засвідчують:

1. Самоменеджмент є технологією оптимального самоорганізування особистості для досягнення значущих для неї цілей.

2. Напрямами самоменеджменту є менеджмент часу, самоорганізування у стресових ситуаціях, менеджмент справляння враження на навколишніх, командний менеджмент, менеджмент психологічних ресурсів.

3. Доцільно продовжити аналіз самоменеджменту як складової частини соціального інтелекту.

Результати дослідження є цікавими для педагогічної психології, а також для спеціалістів у галузі управління й консультування.

Література

1. *Адаир Д.* Искусство управлять людьми и самим собой. М.: Эксмо, 2006.
2. *Бендас Т.* Гендерная психология. СПб.: Питер, 2005.
3. *Бишоф А., Бишоф К.* Самоменеджмент. М.: ОМЕГА-М, 2006.
4. *Ирецкий А.* Топологические критерии в скрининге теоретических моделей в психологии // Тезисы научно-практической конференции "Ананьевские чтения – 2001". СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2001. С. 293 – 294.
5. *Малкина-Пых И.* Терапия пищевого поведения. М.: ЭКСМО, 2007.
6. *Моргенстерн Дж.* Тайм менеджмент. М.: "Деловая книга", 2001.
7. *Овчарова Р.* Справочная книга социального педагога. М.: ТЦ "Сфера", 2001.
8. Основатели эффективных компаний. Психологический анализ и практические рекомендации для предпринимателей. Х.: Изд-во Гуманитарный центр, 2006.
9. *Панок В.* Соціальне проектування і прикладна психологія // Соціальна психологія, 2003. №2. С. 21–28.
10. Психологія особистості: Словник-довідник. К.: Рута, 2001.
11. *Сапогова Е.* Психология развития человека. М.: Аспект Пресс, 2001.
12. *Фопель К.* Психологические группы: Рабочие материалы для ведущего: Практическое пособие [пер. с нем.]. М.: Генезис, 1999.
13. *Шапарь В.* Словарь практического психолога. М.: АСТ; Харьков: Торсинг, 2005.
14. *Штепа О.* Структура та формування функції самоменеджменту // Актуальні проблеми психології. Зб. наук. праць Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. К., 2008. Т. 15. Ч. 2. С. 430–436.
15. Самоменеджмент <<http://hr-land.com>>.
16. Self-management <<http://www.elitarium.ru>>.

A SELF-MANAGEMENT: REMEDIAL AND DISPOSITIONAL CHARACTERISTICS

Olena Shtepa

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: elena_shtepa@list.ru

A description of directions of self-management is presented in the article. It is proved self-management to be a technology of self-organizing by means of the analysis of scientific structure of a phenomenon. Features of self-management in the field of the forms of behaviour such as will and overcoming behaviour are revealed at the theoretical level. Results of the analysis of self-management and self-organizing characteristics are given. It is empirically determined a self-management arrangement in co-ordinates "Activity" – "Optimism". The author's Scale of a self-estimation of self-management is presented. A self-management definition as a technology of optimal self-organizing of a person for achievement by the person the significant goals is given in the article.

Keywords: self-management, technology, self-discipline, goal.

Стаття надійшла до редколегії 18.11.2009
Прийнята до друку 20.01.2010

УДК 17.026

ОСОБЛИВОСТІ МОТИВАЦІЇ ДО ГРОМАДСЬКОЇ АКТИВНОСТІ У СТУДЕНТІВ У СУЧАСНИХ УМОВАХ

Юрій Вінтюк

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

Наведено результати дослідження мотивації до громадської активності у студентів ВНЗ технічного профілю, яке проводилося з метою вивчення підходів і пошуку можливостей для створення методики виховної роботи зі студентами, що передбачає формування у них мотивації до громадської активності в сучасних умовах. Встановлено рівень громадської активності студентів і причини, що спонукають їх до проявів суспільно значущої діяльності; виявлено домінуючі тенденції мотивації до громадської активності у студентів, а також позитивні і негативні чинники, що її зумовлюють. З'ясовано їхню думку з приводу наявності даної ситуації, причин громадської пасивності студентів а також їхні міркування з приводу того, що необхідно зробити для її виправлення. Одержані дані проаналізовано і зроблено висновки з проведеного дослідження.

Ключові слова: мотив, громадська активність, формування мотивів.

Побудова правового, громадянського суспільства в нашій державі передбачає формування відчуття громадського обов'язку у всіх громадян, залучення їх до вирішення наявних суспільних проблем. Вирішення цього завдання не можливе без виховання у молоді власної громадянської позиції, вироблення у неї внутрішньої потреби до участі в громадському житті. З вказаних причин саме цей аспект педагогічної діяльності належить до пріоритетних напрямків сучасної молодіжної політики, зокрема, він є найважливішим при проведенні виховної і наставницької роботи з молоддю.

Низька громадська активність громадян має згубні наслідки для кожної держави. Адже без неї неможливо реалізувати самоврядування в як у громадах, так і на рівні районів, міст, на всіх рівнях, що відкриває широкі можливості для зловживань посадовців, сприяє поширенню таких негативних явищ, як бюрократизм, корупція, що унеможлиблює повноцінну діяльність суспільних інституцій, поглиблює тотальну соціально-економічну кризу і взагалі робить неможливим розвиток суспільства у конструктивному руслі.

Проте, як відомо, залучення молоді до громадської активності, діяльності громадських організацій (ГО) зокрема, часто наражається на значні труднощі. Під час розмов з молоддю на дану тему, студентами передусім, найчастіше

вказуються наступні причини низької громадської активності: ніколи, не цікаво, відсутні бажання чи необхідні знання, навички, досвід тощо. Причому, за наявності такої позиції у більшості студентів, при недостатній кваліфікації педагогів налагодити активне громадське життя в студентському середовищі не вдається. З'ясуванню причин такої ситуації і пошуку можливих шляхів виходу зі становища, що склалося, було присвячено дослідження, виклад результатів якого наводиться в даній статті.

Проблема, що перебуває у центрі розгляду в даному дослідженні: при гострій необхідності участі молоді в розбудові правової, демократичної держави молодь вкрай неохоче включається в ці процеси і рідко проявляє громадську активність. Адже побудова громадянського суспільства не можлива без участі всіх громадян у суспільних процесах, що передбачає наявність у них як певного ставлення до спільних проблем, так і відповідної мотивації до участі у їхньому вирішенні. Особливо актуальною дана проблема стає в період затяжної соціально-економічної кризи, яка вразила наше суспільство. Подолання кризи неможливе без наявності у громадян держави, передусім у молоді, активної громадської позиції, задіяння її до участі в суспільних, у т.ч. державотворчих процесах. А це, в свою чергу, змушує до з'ясування причин наявної ситуації і пошуку шляхів та можливостей виходу з неї [3, с. 21].

Вітчизняні педагоги і науковці неодноразово намагалися розглядати питання, що пов'язані з даною проблемою, як у минулому (див., напр.: [4], [7], [9] та ін.), так і в наш час, (напр.: [5], [6], [8] та ін.), проте і сьогодні вона належить до числа недостатньо вивчених. Відтак, проблема залучення студентів до активного громадського життя у сучасних умовах потребує подальшого вивчення, що спонукало до проведення даного дослідження.

Мета дослідження: вивчення ставлення студентів до різних аспектів громадського життя, а також з'ясування можливих підходів до створення методики виховної роботи зі студентами, спрямованої формування у них мотивації до громадської активності.

Завдання дослідження:

1. Розробити програму емпіричного дослідження для з'ясування стану громадської активності молоді;
2. Провести дослідження за розробленою програмою;
3. Здійснити обрахунок одержаних числових даних;
4. Здійснити інтерпретацію одержаних даних;
5. Зробити аналіз здобутих результатів;
6. Виявити домінуючі тенденції мотивації до громадської активності у студентів, а також чинників, що її зумовлюють;
7. Зробити висновки з проведеного дослідження.

Сьогодні, в час демократичних перетворень у нашому суспільстві, студенти мають широкі можливості щодо залучення до громадської діяльності. Передусім слід назвати наступні:

- самоврядування в групі (староста, профорг, культорг, фізорг та ін.);
- участь у студентських і молодіжних громадських акціях;
- участь в органах студентського самоврядування закладу;
- участь у масових міських громадських акціях;

- участь в діяльності студентських і молодіжних ГО (у т.ч. міжнародних);
- участь у діяльності інших міських, обласних, всеукраїнських і міжнародних ГО.

Студентство і молодь є найпрогресивнішою силою будь-якого суспільства, яка завжди була рушієм прогресивних звершень. Тим більше видається дивним, що у наш час бурхливих суспільних змін громадська активність як молоді, так і студентів часто є доволі низькою. Як свідчать систематичні спостереження за проявами соціально значущої діяльності студентів, стан їхньої громадської активності явно недостатній. Це має наступні прояви:

- студентів важко організувати на якусь справу;
- незначна кількість студентів приймає участь у громадському житті, зокрема, підтримці ГО;
- незначна кількість студентів є членами ГО, у т.ч. молодіжних і студентських;
- студенти рідко приймають участь в акціях, які влаштовуються спеціально для них, як керівництвом закладу, так і молодіжними та студентськими організаціями;
- студенти часто на щось нарікають, але вкрай рідко виявляють ініціативу для самостійного вирішення наявних проблем;
- студенти рідко виявляють будь-яку власну соціально значущу ініціативу: виходять на керівництво з якимись пропозиціями чи організовуються власними силами на якусь справу тощо.

Причому не можна сказати, що студентам байдуже, що відбувається в суспільстві, оскільки це нерідко зачіпає їхні інтереси, а також їхніх близьких, родичів та ін. Відтак, для з'ясування причин незадовільної ситуації у сфері громадської активності студентів, виявлення наявної у них мотивації до цієї діяльності, а також чинників, що впливають на її формування, було проведено спеціальне дослідження. Для збору необхідних даних здійснено емпіричне соціологічне дослідження, в якому взяли участь студенти I-IV курсів Національного університету "Львівська політехніка", різних спеціальностей, загалом 286 чол., з них 132 особи чоловічої статі і 154 жіночої. Дана вибіркова сукупність є недостатньою для одержання достовірних кількісних і якісних показників, але вона достатня для виявлення домінуючих тенденцій, – що відповідає поставленому на даному етапі дослідження завданню. В результаті було отримано наступні дані.

1. На питання про те, **чи беруть вони участь у громадському житті, студенти відповіли** (у відсотках від загальної кількості опитаних):

- постійно – 1,2 %;
- часто – 7,8 %;
- періодично – 10,3 %;
- рідко – 32,5 %;
- у поодиноких випадках – 28,7 %;
- ні – 19,5 %.

Як свідчать одержані дані, студенти скоріше не беруть, аніж беруть участь у громадському житті; причому постійно або часто займаються цим лише 9 % з них. Якщо прийняти до уваги, що більшість із тих, хто бере участь у громадському житті, робить це вкрай нерегулярно, а майже 20 % студентів взагалі у ній

не задіяні, можна констатувати, що громадська активність студентів (з огляду на потреби в ній нашого суспільства) неприпустимо низька. Якщо взяти до уваги, що студенти традиційно є найактивнішою частиною суспільства, така ситуація викликає занепокоєння. Відтак було передбачено з'ясувати, чим зумовлене таке становище.

2. Де і як саме студенти беруть участь у громадському житті, у відсотках, від всіх отриманих відповідей (які дали лише ті, хто хоч іноді бере участь у громадському житті):

- участь у масових міських громадських акціях – 26,1 %;
- обов'язки в групі – 14,4 %;
- участь у студентських громадських акціях – 11,7 %;
- участь у діяльності студентських ГО – 10,8 %;
- участь у діяльності міських, обласних, всеукраїнських ГО – 9,9 %;
- участь в органах студентського самоврядування – 3,6 %;
- не беруть участі – 23,4 %.

Як видно з наведених даних, студенти, хоча й рідко, беруть участь у найрізноманітніших формах громадського життя; отже, можна припустити, що сфери докладання зусиль у даній сфері їм відомі. На першому місці – участь у масових міських громадських акціях; з цим можна повністю погодитися, адже основний контингент на таких заходах – переважно молодь і студенти. Проте на другому місці – обов'язки в студентській групі; з цього приводу варто відзначити наступне. Дійсно, у кожній студентській групі є староста, профорг, культорг та ін., проте часто вони виконують свої обов'язки суто формально, тобто абияк, а тому переважно від цієї діяльності дуже мало користі (як самим студентам, так і закладу, а вже тим більше суспільству). Як показує досвід, лише одиниці сумлінно виконують таку роботу. Залишається з'ясувати, чому студенти беруть участь у громадському житті нерегулярно і неактивно, а також додаткові чинники, що сприяють чи перешкоджають цьому.

3. Чому студенти не беруть участь у громадському житті: у відсотках, від відповідей тих, хто не бере участь у громадському житті:

- відсутнє бажання – 33,4 %;
- не знаю, не думав – 30,4 %;
- не маю схильності до громадської активності – 19,8 %;
- ніколи – 6,1 %;
- не маю доброго прикладу для наслідування – 3,1 %;
- інше (відсутність мотивації, не цікаво, не було нагоди тощо) – 7,6 %.

Практично у всіх випадках наводяться стандартні відмовки, а серйозні причини студенти називають вкрай рідко. Причому майже третина з тих, хто не бере ніякої участі у громадській діяльності, взагалі не задумуються над цим. Така ситуація змушує припустити, що існують якісь глибші, внутрішні причини громадської пасивності студентів, наявні у сучасних умовах.

4. Чи доводилося опитаним раніше брати участь у громадському житті (у відсотках від кількості опитаних):

- постійно – 0 %;
- часто – 9,8 %;
- періодично – 12,0 %;

зрідка – 20,5 %;
як одиночний випадок – 42,2 %;
ні – 15,5 %.

Як видно з цих відповідей, більшість опитаних мають лише епізодичний досвід участі у громадському житті. Причому маємо навіть дещо вищу активність студентів зараз, аніж в минулому. Можливо, це пов'язано з тим, що студенти – вчорашні школярі, які перебували під ретельною опікою батьків і мали значно менше особистої свободи. Ставши студентами, вони не тільки стали дорослішими, але й самостійнішими, оскільки частково вийшли з-під опіки батьків, що дало змогу долучитися до нових видів діяльності, у т.ч. до громадської активності.

5. Чи мають студенти бажання займатися громадською діяльністю (від загальної кількості опитаних):

лише за крайньої потреби – 26,6 %;
при нагоді – 25,4 %;
так, бо в цьому є необхідність – 19,5 %;
так, за компанію – 10,8 %;
так, щоб підтримати приятелів – 9,5 %;
ні – 8,2 %.

Як бачимо, лише близько 40 % студентів має бажання займатися громадською діяльністю; та й то переважно не з необхідності, а за компанію або ж для підтримки приятелів. Трохи більше половини опитаних згодні брати в ній участь лише в разі необхідності або принагідно; а 8,2 % опитаних взагалі не мають такого бажання, ні в якому з випадків, навіть за наявності крайньої необхідності чи для підтримки приятелів.

6. Чому, на думку студентів, молодь займається громадською діяльністю, у відсотках від отриманих відповідей:

для захисту своїх інтересів – 25,2 %;
щоб засвідчити свою громадську позицію – 21,6 %;
для набуття досвіду – 19,8 %;
щоб відстояти свої права – 18,0 %;
це їй цікаво – 7,2 %;
з відчуття громадського обов'язку – 2,4 %;
не знаю, не думав – 3,6 %;
інше (заповнити вільний час, показати свою зрілість тощо) – 1,8 %.

Як бачимо, відповіді дуже різнопланові, причому відчуття громадського обов'язку перебуває далеко не на перших позиціях; переважно молодь шукає в громадській діяльності власний інтерес. До речі, це не суперечить чинним положенням про ГО, головним завданням яких є захист законних прав та інтересів своїх членів. Проте, з іншого боку, можливо, така ситуація зумовлена труднощами здійснення громадянського виховання молоді в сучасних умовах, що потребує ретельного вивчення.

7. Чому, на думку студентів, молодь не бажає займатися громадською діяльністю, у відсотках від отриманих відповідей:

вона надто пасивна – 32 %;
не має необхідних знань, досвіду – 17,6 %;
вона недостатньо свідомо – 15,2 %;

вона нерішуча – 12,8 %;

вона боїться – 7,2 %;

вона всім задоволена – 4,8 %;

не знаю – 4,0 %;

інше (мало цікавих пропозицій, багато обов'язків, низька ефективність та ін.) – 5,6 %.

Переважаю студенти дали відповіді з числа тих, що першими спали на думку. Звісно, що ні вивченням даного питання, ні тим більше його детальним аналізом вони не займалися. Основна причина, мабуть, інша – відсутність громадської позиції, брак громадського виховання, відсутність відчуття суспільного обов'язку тощо. Доволі часто молоді люди виявляють нерішучість і боязнь втілювати зміни на краще в життя – що засвідчили майже 20 % поданих відповідей – очевидно, вони знають, що прогресивні зміни в суспільстві наражаються на опір сил, які в цьому не зацікавлені.

8. Що, на думку студентів, сприяє залученню молоді до громадської активності, у відсотках від отриманих відповідей:

ситуація в державі – 27,4 %;

проведення відповідної молодіжної політики – 23,6 %;

хороша робота громадських активістів – 17,3%;

ситуація в місті – 10,5 %;

ситуація в закладі – 8,1 %;

приклад одногрупників – 6,8 %;

хороша робота куратора – 5,6 %;

інше – 0 %.

Серед стимулів, що спонукають до проявів громадської активності, провідні позиції займають: критична ситуація в державі або відповідна політика держави і громадських активістів. Нерідко спонукають студентів до громадської активності ситуація в місті, у закладі або ж приклад одногрупників. Проте педагогічні чинники впливу, у даному випадку, перебувають на останній позиції, що вказує, мабуть, на серйозні недоліки виховної роботи зі студентами. Відрадно, що молоді не байдужа доля власної держави, хоча вони й визнають, що вона недостатньо дбає про них.

9. Що, на думку студентів, перешкоджає залученню молоді до громадської активності, у відсотках від отриманих відповідей:

відсутність заохочення – 40,9 %;

брак часу – 26,4 %;

відсутність видимих результатів – 15,3 %;

відсутність відповідної роботи зі залучення – 9,7 %;

негативний досвід – 2,8 %;

ніщо не перешкоджає – 2,6 %;

негативне ставлення близьких – 1,4 %;

інше – 0,5 %.

На думку опитаних, найбільше перешкоджає залученню молоді до громадської активності відсутність заохочення і брак часу. Не зрозуміло, якого заохочення потребують студенти, щоб внести зміни в своє життя. А відсутність бажаних результатів від громадської активності є закономірною в ситуації, коли широкі

верстви громадян не підтримують тих, хто прагне перетворень суспільства на демократичних засадах. Показово, що в якості перешкод названо лише зовнішні чинники, а внутрішні взагалі не були вказані. З аналізу одержаних даних напрошується висновок, що насправді їм ніщо не заважає, хоча визнає це відверто лише незначна частина опитаних; інші шукають різноманітні відмовки.

10. Що, на думку опитаних, могло би сприяти залученню їх особисто до громадської активності? Одержано наступні дані, (у відсотках від отриманих відповідей):

- бажання змінити щось на краще – 37,8 %;
- бажання допомогти в добрій справі – 21,9 %;
- винагорода – 20,1 %;
- хороший приклад – 7,3 %;
- вплив громадських лідерів – 4,9 %;
- прохання друзів – 4,3 %;
- заохочення близьких – 2,4 %;
- інше – 1,3 %.

На першому місці – бажання змінити щось на краще. Що саме не влаштовує студентів? Щоб це з'ясувати, необхідно дослідити стосунки молоді з оточенням, державою, суспільством загалом. На другому місці – бажання допомогти у добрій справі – як прояв громадської солідарності і взаємодопомоги в суспільстві, слід віднести до позитивних мотивів. Проте на третю позицію вийшов стимул, наявність якого викликає занепокоєння. Адже громадська позиція людини не оцінюється очікуваною винагородою, і громадська активність не передбачає її одержання. Мабуть, має місце дія сучасної специфіки: багато студентів займалися “громадською діяльністю” агітаторами під час передвиборчих кампаній, і отримували оплату за свою роботу.

Оскільки ряд одержаних даних потребують роз'яснення, додатково були проведені бесіди зі студентами, в результаті з'ясувалося багато цікавого. **Причини громадської пасивності**, на думку студентів, переважно наступні:

- не навчили в школі (недостатня обізнаність);
- недостатній рівень особистісного розвитку (через несприятливі умови соціалізації, хоча це рідко стосується саме студентів);
- відсутність необхідних індивідуальних (у т.ч. лідерських) якостей;
- відсутність навичок і брак досвіду;
- відсутність виховної роботи куратора;
- низький інтерес держави, влади усіх рівнів, до проблем молоді та ін.

Як видно з одержаних результатів, у бесіді студенти виявили більшу відвертість, і назвали переважно внутрішні чинники низької громадської активності. Проте результат все одно дуже невтішний: виходить, громадська активність сьогодні не є обов'язком кожного громадянина держави, а скоріше рідким винятком з загального правила. Чого може очікувати в майбутньому держава, в якій проживає пасивне населення, проте дуже мало відданих їй громадян? Намагаючись відповісти на це питання, студенти малювали вкрай невтішні перспективи.

Чи влаштовує студентів такий стан справ? Їхні відповіді на це питання суттєво відрізнялися в залежності від того, були дані вони на початку

бесіди чи після того, як були з'ясовані позиції обох сторін, що приймали участь у бесіді. Виявляється, спочатку більшість студентів така ситуація влаштовує. Але згодом, після роз'яснення того, що може дати їм громадська активність, позиція більшості студентів змінюється: з'ясовується, що тепер та ж сама ситуація їх вже не влаштовує. Даний приклад вказує на те, що виховна робота зі студентами в даному напрямку є вкрай необхідною, і може за певний час докорінно змінити наявну ситуацію.

Що можна зробити для того, щоб виправити ситуацію? Найчастіше було одержано наступні відповіді:

- налагодити роботу з громадянського виховання (передусім у школах і ВНЗ);
- провести роз'яснювальну роботу серед молоді про діяльність ГО;
- надати допомогу молоді в організації акцій (передусім інформаційну та організаторську);
- заохочувати (у т.ч. власним прикладом);
- організувати зустрічі з громадськими діячами;
- приймати участь у громадських акціях разом зі студентами та ін.

Слід відзначити, що в результаті бесід зі студентами були одержані дані, які значно відрізняються від тих, що були одержані в ході анкетування, через наступну обставину. Активну участь в обговоренні прийняли лише найактивніші студенти, яких тема обговорення не залишила байдужою, а інші проігнорували участь у бесіді або ж не висловили свою думку з приводу предмету обговорення.

Ситуація, що склалася, видається складною у вирішенні з огляду на те, як складаються в сучасних умовах стосунки молоді та держави [1], [2]. Студенти переконані, що держава не переймається проблемами молоді, і покинула її напризволяще. Відтак наявна ситуація є закономірною, оскільки є наслідком неконструктивних стосунків молоді і держави.

Одержані результати дають підстави зробити наступні **висновки**:

1. Мотивація до громадської активності у студентів в сучасних умовах неприпустимо низька. Якщо взяти до уваги, що саме вони становлять найактивнішу і найпрогресивнішу частину суспільства, найсприйнятливішу до змін, а також наявну ситуацію в суспільстві, що нагально потребує кардинальних змін, така ситуація викликає занепокоєння і потребує втручання для її покращення.

2. Відчуття громадського обов'язку, бажання приносити користь іншим і суспільству загалом не займають належного місця в мотивах поведінки молоді, передусім вона шукає у всьому власний інтерес, що зумовлено, передусім, відсутністю у них сформованої активної громадської позиції. Активна громадська позиція у сучасної молоді переважно відсутня, своєю чергою, через відсутність громадянського виховання, що спричинено конфліктом інтересів молоді і можливостями, які надає їй суспільство.

3. Для формування у студентів мотивації до громадської активності необхідно здійснення цілеспрямованої, планомірної і систематичної виховної роботи з ними, спрямованої на формування у них почуття громадянського обов'язку та відповідальності перед громадою, державою і суспільством загалом. Проте для цього необхідно змінити стосунки молоді та держави, для цього потрібно

переорієнтувати як політику влади загалом, так і державну молодіжну політику зокрема.

Загалом, можна констатувати, що дана тема потребує подальшого ретельного вивчення. Особливо важливо дослідити чинники, що впливають на формування стосунків молоді та держави. Наявна ситуація обумовлює необхідність розробки методики виховної роботи зі студентами, що передбачає формування у них мотивації до громадської діяльності. Тому в майбутньому передбачено провести дослідження, яке мало б результатом створення методики залучення молоді до громадської активності.

Література

1. *Вінтюк Ю.* Молодіжні проблеми і молодіжна політика в сучасній Україні з точки зору студентів // *Україна європейська: сучасні тенденції і перспективи: Матеріали науково-практичної конференції.* Чернігів, 2008. С. 23–25.
2. *Вінтюк Ю.* Взаємовідносини молоді і держави: чинники та закономірності формування в сучасних умовах // *Молодь в умовах нової соціальної перспективи: Матеріали X міжнародної науково-практичної конференції.* Житомир, 2008. Ч. I. С. 75–77.
3. *Вінтюк Ю.* Виховання громадянської позиції молоді як важливе завдання формування соціального здоров'я // *Здоровий спосіб життя*, 2009. № 41. С. 14–20.
4. *Как сформировать готовность академической студенческой группы к самоуправлению.* Одеса: Оникс, 1987.
5. *Концепція громадянського виховання особистості в умовах розвитку української державності // Інформаційний збірник Міністерства освіти України*, 2000. № 22. С. 7–21.
6. *Осипова Т., Бартенєва І., Біла О. та ін.* Виховна робота зі студентською молоддю. Одеса: Фенікс, 2006.
7. *Сухомлинский В.* Методика воспитания коллектива. М.: Просвещение, 1981.
8. *Творча спадщина А.С. Макаренка у контексті сучасної педагогічної науки і практики // Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції.* Суми-Харків-Полтава, 1998.
9. *Ушинський К.* Про народність у громадському вихованні // *Вибр. пед. твори: В 2-х т. К.: Рад. шк., 1983. Т. 1.*

PECULIARITIES OF MOTIVATION TO PUBLIC ACTIVITY OF STUDENTS IN MODERN CONDITIONS

Yuriy Vintyuk

National University "Lviv Polytechnica"
Kvitneva Str., 6, Lviv, 79044, Ukraine,
e-mail: yurvin@ukr.net

*Exposition of results of research of motivation to public activity of students of
Higher Educational Establishments of technical profile which was conducted*

with the purpose of studying of approaches to creation of method of training work with students that foresees forming of motivation to public activity is given. The level of public activity of students and reason is set which induce them to the exposition of socially meaningful activity of students; the dominant tendencies of motivation are exposed to public activity of students, and also positive and negative factors which predetermine it. Their understanding is found out concerning the presence of the given situation, reasons of public passiveness of students and also their reasoning concerning what is necessary to do for its correction. The obtained data are analysed and the conclusions of the conducted research are made.

Keywords: motive, public activity, forming of motives.

Стаття надійшла до редколегії 23.11.2009

Прийнята до друку 20.01.2010

Рецензії

ДУХ ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОСОФІЯ ДУХУ

Володимир Волошин

Рецензія на навчальний посібник Людмили Рижак
“Філософія як рефлексія духу”.

Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – 640 с.

Коли країна знаходиться на порубіжжі світоглядної невизначеності, у біфуркаційній точці розвитку, формування у молоді цілісної картини світу, що відповідає вимогам часу, стає завданням державного рівня. Викладання гуманітарних дисциплін, передусім філософії, має відіграти важливу роль у подоланні морального та правового нігілізму, інтелектуального застою та світоглядної невизначеності. Як зауважував М. Шелер, освіта не є підготовкою до професії та спеціальності, освіта не може слугувати елементарній навчальній підготовці; завдання освіти є складнішим і ширшим – сформувати людину, яка може плідно та вільно інтерпретувати світ, долучатися до “символічного універсуму”. Тобто потрібні не просто знання, а фундаментально-метафізичне “освітнє знання”. Додамо, що без занурення в об’єктивний дух філософії та без розкриття його завершених творинь (об’єктивованій дух філософії) у пізнавальних інтенціях людини, таке всебічне знання є неможливим. Без сумніву, нові та цікаві підручники з філософії, що пронизані її духом, конче потрібні. Тому навчальний посібник “Філософія як рефлексія духу” є своєчасним і необхідним. Йому притаманна глибинність, всебічність, ґрунтовність та насиченість важливою проблематикою цього шелерівського “освітнього знання”. Крім того, головні концепти підручника дуже впевнено “підкріплюється” оригінальними текстами знаних мислителів, які зібрала Л. Рижак у хрестоматії.

Автор упевнено аргументує актуальність цитованої тези Семена Франка: “Філософія прагне пізнати буття і життя як ціле – предмет, який не вивчає жодна наука”. Коли йдеться про необхідність “повернення суб’єкта до освіти”, то, безумовно, маємо на увазі розуміння суб’єкта як цілісної людини, а не тільки його “чистий” та прагматичний розум, що накопичує знання та навички. Як методологічні постулати підручника, декларуються такі положення: 1) філософське знання є універсальним і тотальним; 2) філософія – явище як загальнолюдське, так і національне. Л. Рижак послідовно дотримується цих аксіом протягом усієї праці. Така принциповість і послідовність характеризує автора як зрілого вченого й педагога.

Фундаментальні філософські проблеми розглянуто в контексті їхньої постановки та вирішення у потоці історико-філософського часу. Такий підхід не є новим, але зарекомендував себе як вдалий та як такий, що допомагає “не лише усвідомити багатоваріантність шляхів розвитку подій, але й можливість і необхідність вибору з-поміж різних альтернатив”. Відстоювання плюралізму думок

– це одна з переваг навчального посібника, тому що філософія є результатом “роботи” різноорганізованих дискурсів, а конкурування гіпотез – найбільш прийнятною формою руху філософського знання.

Релевантною щодо підручника є структура праці яка за формою становить певний синтез підходів В. Віндельбанда та Б. Рассела. Можливо, лише бракує розділу, присвяченого філософії історії. Матеріал подано логічно. Навчальний посібник написано хорошою та, головне, зрозумілою студентам філософською мовою.

Підручник має багато переваг (особливо вдалими видаються розділи 1, 2, 13–18), але будь-яка рецензія втратила б сенс, якби не було висловлено й зауважень.

Дискусійним є визначення епістемології як філософії науки, що зосереджується на науковому пізнанні світу та людини. На наш погляд, сучасна епістемологія претендує на: 1) достатньо вичерпне дослідження природи, сутності, структури та форм будь-якого знання; 2) встановлення гносеологічної, соціокультурної та екзистенціальної адекватності знання; 3) формулювання принципів та методів пізнання взагалі, фіксації його межі. Дещо тавтологічним видається визначення гносеології (розділ 9), хоча для “виправдання” автора необхідно нагадати, що в сучасній філософії пізнання досі немає однозначного підходу демаркації предмета таких дисциплін, як гносеологія, епістемологія, логіка та методологія науки. Мабуть, обсяги цих понять перетинаються.

Занадто вузькою за змістом, здається, є дефініція філософії релігії у розділі 1. Перебільшенням є твердження, що важливою особливістю релігійного світогляду є віра у безсмертя душі (розділ 2). Остання не має універсального статусу, а притаманна лише авраамічним релігіям. Певні питання викликає послідовність розгляду історії античної філософії. Розділ 3 закінчується аналізом поглядів Сократа. Розділ 4 починається з мілетської школи та Піфагора. Може скластися враження, що Сократ – це певна “річ-у-собі”, а сократики – ще не повною мірою філософи. У розділі 5, як джерела філософування, вказуються християнське віровчення та патристика. Постає питання, чи можна їх розглядати як самостійні джерела? Формування християнської догматики – тривалий та принципово незавершений процес, започаткований отцями церкви.

Лише один абзац присвячено Д. Г'юму. Якщо його погляди не заслуговують на увагу, не треба було вказувати ім'я цього британського філософа в анотації (див. “Коло питань” до розділу 9). Недоречним є ігнорування ідей Й.-Г. Фіхте. У розділі 10 Б. Рассел і К.Р. Поппер чомусь є членами Віденського гуртка, а логічний позитивізм ототожнюється з аналітичною філософією. На наш погляд, це помилка: поняття “аналітична філософія” є більшим за обсягом, має інший зміст та просторово-часові характеристики. У розділі 13 доречно було б звернутися до ідей представників трансперсонального проекту (Б. Вілбер, С. Гроф, Г. Хант та ін.), які намагалися розширити уявлення про “картографію” нашого Я та пропонували нове і цікаве (зокрема й для молоді) розуміння людини.

У передмові автор декларує необхідність вивчення напрямків і шкіл сучасної філософії. А отже, у розділах 10–12 було б доречним звернути увагу на новітню англо-американську та австралійську філософію, яку частіше й об'єднують під загальною назвою “аналітична філософія”: абсолютний ідеалізм (Ф. Бред-

лі, Б. Бозанкет, Дж. Мак-Тагарт), аналітичний метод у філософії неореалізму (Дж. Мур, Р. Селларс, Ч. Брод), антиреалістичні теорії аналізу (М. Дамміт, П. Хакер, А. Флю), натуралістичні теорії аналізу (Дж. Сьорль, Дж. Смарт, Х. Патнем) та ін. У цих напрямках філософія постає не тільки (і не стільки) як запитання-відповідь про метафізику буття та екзистенційні шифри людини, а як ключ до дослідження всіх можливих рівнів мислення та мови, достовірного знання та проблематичної думки. Аналітична філософія максимально наближається до стандартів точних наук та прагне вирішувати філософські проблеми завдяки чіткій репрезентації адекватного співвіднесення вербального та реального, відмови від аргументації метафорою та за допомогою довільних аналогій, послідовного подолання когнітивних труднощів та дисонансів за рахунок апеляцій винятково до розуму та фальсифікаціонізму в розумінні К.Р. Поппера. Це – ще один бік розгортання філософського духу, він не кращий, але й не гірший за яскраву, так би мовити, “високу” метафізику або аксіологічно забарвлену філософську есеїстику, – він просто інший. Ми маємо справу з філософським втіленням принципу додатковості Н. Бора, що забезпечує захист від “помилки єдиної системи відліку”. До речі, автор відстоює цей принцип у цікавій, багатовекторній хрестоматії, що значною мірою доповнює підручник та надає праці Л. Рижак вичерпного, холистичного статусу.

Навчальний посібник має незначну кількість недоліків (які неминучі, а можливо, й корисні). Написаний професійно та якісно, він висвітлює більшість важливих філософських проблем, необхідних для формування у студентів філософської культури та цілісного, говорячи мовою Аристотеля, “ентелехічного” світогляду. Інтеріоризація філософських смислів – один із фундаментальних моментів освіти, що великою мірою визначає її успіх, і ми маємо приклад вдалої спроби такої інтеріоризації у форматі навчального посібника, який репрезентує філософію як плюралізм відповідей на загальні та відкриті питання світопізнання та життєрозуміння.

Без сумніву, посібник та хрестоматія Людмили Рижак “Філософія як рефлексія духу” поповнять скарбницю українських підручників із гуманітаристики.

A SPIRIT OF A PHILOSOPHY AND THE PHILOSOPHY OF THE SPIRIT

Volodymyr Voloshyn

A review on a tutorial of Liudmyla Ryzhak

“Philosophy as a Reflection of the Spirit”.

Lviv: Publishing Center of Ivan Franko Lviv National University, 2009. – 640 p.

Володимир Волошин,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Донецького національного університету
Рецензія надійшла до редколегії 15.03.2010
Прийнята до друку 28.03.2010

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редакція приймає оригінальні, не опубліковані раніше статті з філософії, політології, економіки, культурології та психології, що відповідають тематиці журналу “Соціогуманітарні проблеми людини”.

Наукова стаття має включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і ніякі спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означено стаття; формулювання мети статті (постанова завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів, висновки з даного дослідження і перспективи подальшої розвідки в даному напрямку.

Виклад тексту повинен бути чітким, лаконічним, без довгих історичних екскурсів та загальновідомих положень та повторень. Автори несуть відповідальність за точність викладених фактів, цитат, статистичних даних, назв та власних імен.

Статті, рецензії, повідомлення надсилаються у двох примірниках українською мовою; обсяг статті від 0,5 д.а. (22 тис. знаків) до 0,75 д.а. (30 тис. знаків); повідомлень та рецензій – до 8 тис. знаків.

До статті треба додати повну інформацію про авторів: прізвище, ім'я та по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи, посада, домашня та службова адреса, №№ телефонів і E- mail.

При підготовці статей для публікації просимо дотримуватися таких правил:

1. Стаття має бути надрукована на одній стороні стандартного аркуша чітким шрифтом через один інтервал. Формат паперу А4, полі з усіх боків – 2 см.

2. Приймаються рукописи, записані на дискеті 3,5*. Текстові файли подаються у форматі Times New Roman (12 pt) довільної версії, графічні файли – у форматі BMP, TIFF, GIF , JPEG або XLS (при наявності діаграм Excel).

3. На першій сторінці статті вказується зліва – індекс УДК, по центру великими потовщеними літерами – назва статті, нижче – організації, в якій виконана робота з повною адресою та електронною поштою. Цю ж інформацію на англійській мові треба подати в кінці статті після списку літератури.

4. Анотацію треба подати двома мовами: українською на початку відразу після адреси й англійською в кінці статті теж після адреси. Англійський варіант анотації має відповідати за змістом українському. Анотація (обсягом 500–700 знаків) має якомога повніше розкривати зміст статті. Після анотацій подаються ключові слова (4–7 понять) українською та англійською мовами.

5. Список літератури подається за абеткою в кінці статті.

6. У тексті посилання на літературне джерело оформляється в квадратних дужках, де вказується номер у списку та сторінка [5, с. 100].

7. Бібліографія оформляється згідно сучасних вимог: прізвище та ініціали авторів, назва праці, місце видання (або ставити Б.м. – без місця видання), рік,

кількість сторінок для монографій та статей. Зарубіжна література подається мовою оригіналу.

8. Редакція залишає за собою право скорочувати і вносити редакційні правки у тексти статей.

9. Статті, які оформлені з порушенням даних правил; редакцією не розглядаються і не повертаються авторам.

10. Авторського гонорару редакція не виплачує.

Підп. до друку 2.07.2010. Формат 70X108/16
Папір оф. №1. Гарнітура Arial.
Друк на різнографі. Ум. друк. арк. 17,0.
Замовлення № 132. Наклад 300 екз.